

Zum Inhalt:

Das Singen im Gottesdienst ist hochgradig beliebt, wie die hier vorgestellte Studie zum Singen im Gottesdienst eindrucksvoll zeigt. Wer in einen Gottesdienst kommt, besitzt in der Regel eine hohe Singmotivation und beteiligt sich gern am Gemeindegesang, vor allem dann, wenn das Lied gemocht wird, bekannt ist und andere mitsingen.

Damit es auch in Zukunft so gut um das gottesdienstliche Singen bestellt bleibt, muss es in den kommenden Jahren gelingen, die jüngere Generation für Musik und Singen zu begeistern, was am ehesten durch mehr Pluralität und Vielstimmigkeit der verschiedenen Musikstile und Lieder gelingen kann.

1-2014

Liturgie und Kultur

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Singen im Gottesdienst II

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Singen im Gottesdienst II

LITURGIE UND KULTUR

5. Jahrgang 1-2014

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

KLAUS RASCHZOK

MARCELL SASS

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

ULRICH WÜSTENBERG

Redakteur dieses Heftes:

STEPHAN GOLDSCHMIDT

Satz:

STEFFEN FUCHS

Namentlich ausgewiesene Beiträge werden von den Autoren verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Editorial	4
STEPHAN GOLDSCHMIDT	

THEMA

Bericht über eine Replikationsstudie zum Singverhalten in evangelischen Gemeinden	5
HEINER GEMBRIS & ANDREAS HEYE	

Singen im Gottesdienst II	42
Kommentar aus theologischer Sicht	
HARALD SCHROETER-WITTKE	

Singen im Gottesdienst – das Was? ist entscheidend	46
Ein Kommentar zur zweiten Studie „Singen im Gottesdienst“	
STEPHAN A. REINKE	

Erlebnisorientierte Liedanalyse – Der Lärm verebbt	51
JOCHEN KAISER	

IMPULSE

„Now thank we all our God“	57
Zur Rezeption von Martin Rinckarts Lied „Nun danket alle Gott“ im englischen Sprachraum	
SIEGMAR KEIL	

LITERATUR

Günter Ruddat (Hg.): Taufe – Zeichen des Lebens	73
Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven	
CHRISTIAN GRETHLEIN	

Heinzpeter Hempelmann / Benjamin Schließer / Corinna Schubert / Markus Weimer: Handbuch Taufe ...	73
Impulse für eine milieusensible Taufpraxis	
CHRISTIAN GRETHLEIN	

Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hg.): Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde	74
ANNE GIDION	

Herbert Stettberger / Max Bernlochner (Hg.): Interreligiöse Empathie lernen	77
Impulse für den trialogisch orientierten Religionsunterricht	
LAURA SCHMITZ	

Tobias Habicht, Stefan Karcher, Hanna Reichel (Hg.): „... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn“	78
Eine homiletische Festschrift zu Adolf Martin Ritters 80. Geburtstag ULRICH WÜSTENBERG	
Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens	80
Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche MICHAEL MEYER-BLANCK	
James K. A. Smith: Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation	81
CHRISTIAN WALTJ	
Lutz Friedrichs (Hg.): Bestattung – Anregungen für eine innovative Praxis	84
FOLKERT FENDLER	
Max Koranyi: Gottesdienste zur Konfirmation	85
CARSTEN HAESKE	
Max Koranyi: Gottesdienste rund um die Konfirmation	85
Entwürfe zu Konfirmationen, Konfirmandenabendmahl, Goldkonfirmation und Vorstellungsgottesdiensten CARSTEN HAESKE	
Autorinnen und Autoren dieses Heftes	90

LITURGIE UND KULTUR wird kostenlos abgegeben. Es wird jedoch um eine Beteiligung an den Druckkosten in Höhe von 12,00 €/Jahr (bzw. 4,50 €/Heft) gebeten:

Ev. Darlehensgenossenschaft eG Kiel
BLZ: 210 602 37
Konto-Nr.: 14001
Verwendungszweck:
AO 403200 „Liturgie und Kultur“
IBAN: DE75 2106 0237 0000 0140 01
SWIFT/BIC: GENODEF1EDG

Korrespondenz, Manuskripte und Rezensionsexemplare, deren Publikation bzw. Besprechung vorbehalten bleibt, bitte an:

Geschäftsstelle der
Liturgischen Konferenz (LK)
c/o Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
Tel. 0511 2796-214
E-Mail: lk@ekd.de
www.liturgische-konferenz.de

Editorial

Das Singen im Gottesdienst ist hochgradig beliebt. Dieses schon 2010 präsentierte Ergebnis der von Heiner Gembris und Andreas Heye im Auftrag der Liturgischen Konferenz durchgeführten ersten Studie zum Singen im Gottesdienst wird durch die nun vorliegende zweite Studie eindrucksvoll bestätigt. Durch beide Befragungen liegt inzwischen ein bisher einzigartiges Datenmaterial über das Singverhalten im Gottesdienst mit fast 7700 Befragten vor, das u.a. einen Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland zulässt.

Die hohe Singmotivation und die nach eigenen Angaben hohe Singbeteiligung, die im krassen Gegensatz zu mancher Klage über den Gemeindegesang steht, ist aber kein Grund, die Hände zufrieden in den Schoß zu legen. Ob es nämlich auch in Zukunft so gut um das gottesdienstliche Singen bestellt bleibt, ist aufgrund der Unterschiede in den verschiedenen Altersgruppen fraglich und wird davon abhängen, ob es in den kommenden Jahren gelingt, die jüngere Generation für Musik und Singen zu begeistern, was am ehesten durch mehr Pluralität und Vielstimmigkeit der verschiedenen Stile und Lieder gelingen kann.

Harald Schroeter-Wittke ergänzt dieses Fazit in seinem Kommentar noch um die ausbildungstheoretische Forderung, das Singen stärker in der theologischen und religionspädagogischen Ausbildung zu verankern. Darüber hinaus vertritt er die einleuchtende These, dass sich die Popkultur für die Jahrgänge ab 1950 immer mehr und vermutlich unumkehrbar zur Leitkultur entwickelt, was Auswirkung auf die Musik und den Gesang im Gottesdienst haben muss. Stephan Reinke schließt sich dieser Auffassung aus Sicht des Kirchenmusikers an und fordert zukünftig Änderungen im Liedrepertoire, in der kirchenmusikalischen Ausbildung sowie im Berufsverständnis der Kirchenmusikerschaft. Für das kirchliche Handeln können aus der Studie „Singen im Gottesdienst“ die knappen Folgerungen gezogen werden: Wir brauchen in Zukunft eine größere Pluralität der Lieder, der Musikstile, um den Gemeindegesang im Gottesdienst auf hohem Niveau zu halten.

Der Aufsatz von Jochen Kaiser über die erlebnisorientierte Liedanalyse ist eine ideale Ergänzung der Studie. Die von ihm dargestellte Analyse erweitert die bisher am Text und an der Melodie orientierte Untersuchung von Liedern um den Erlebnisaspekt beim Singen und korrespondiert mit einem der zentralen Ergebnisse der Studie, nach der für die Mehrzahl der Befragten die Melodie wichtiger erscheint als der Text des Liedes. Unter der Rubrik „Impulse“ zeigt der hymnologische Artikel von Siegmund Keil exemplarisch an Martin Rinckarts Lied „Nun danket alle Gott“, dass ein Lied nicht nur Milieugrenzen, sondern auch Sprachbarrieren problemlos überspringen kann. Wenn es einer Reihe von neuen geistlichen Liedern gelingt, über Sprach- und Milieugrenzen hinweg gesungen zu werden, dann wird es um das Singen im Gottesdienst auch in Zukunft gut bestellt sein.

An dieser Stelle möchte ich einen doppelten Dank aussprechen:

1. Danke allen, die mit ihrer freundlichen Bereitschaft zu einer Rezension dazu beitragen, dass unsere Leserschaft über die aktuelle praktisch-theologische Literatur informiert ist.
2. Danke denen, die mit ihrer regelmäßigen und großzügigen Spende die Veröffentlichung der Zeitschrift „Liturgie und Kultur“ ermöglichen.

Bericht über eine Replikationsstudie zum Singverhalten in evangelischen Gemeinden

HEINER GEMBRIS & ANDREAS HEYE

Hintergrund

Als wir vor einigen Jahren die Studie „Singen im Gottesdienst“ durchgeführt haben, konnten wir noch nicht ahnen, welches Interesse sie hervorrufen würde. Erstmals haben wir die wichtigsten Ergebnisse bei einer eintägigen Studientagung am 8. Februar 2010 an der Universität Paderborn vorgestellt. Verschiedene Fachwissenschaftler haben die Ergebnisse aus ihren jeweiligen Blickwinkeln kommentiert, diskutiert und weiterführende Perspektiven daraus entwickelt. Die Untersuchungsergebnisse, die Kommentare und perspektivischen Weiterentwicklungen sind in dem Band „Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden“ (Danzeglocke, Heye, Reinke & Schroeter-Wittke 2011) dokumentiert worden. In dieser ersten Studie waren die Evangelischen Kirchen aus dem Rheinland mit ca. 54% und die Evangelischen Kirchen aus Westfalen mit 28% Anteilen an der Gesamtstichprobe vertreten. Alle anderen Bundesländer, insbesondere die Kirchen aus den östlichen Landesteilen und aus Bayern, verteilten sich über den Rest der Stichprobe; sie waren nur wenig oder gar nicht vertreten. Vor diesem Hintergrund kam der Wunsch auf, durch eine zweite Befragung gezielt die Kirchen in jenen Bundesländern anzusprechen, die in der ersten Befragung unterrepräsentiert oder gar nicht vertreten waren. Insbesondere interessierte dabei die Frage, inwieweit es Unterschiede bezüglich des Singverhaltens zwischen den ostdeutschen und westdeutschen Landeskirchen gibt. Als Pfarrer Klaus Danzeglocke mit der Anfrage an uns herantrat, ob wir uns vorstellen könnten, eine zweite Befragung mit den o.g. Schwerpunkten durchzuführen, haben wir gern zugesagt. So war es mit Unterstützung der Liturgischen Konferenz möglich, eine zweite Studie durchzuführen und ein umfangreiches Datenmaterial zum Singen im Gottesdienst zu generieren, das bislang einzigartig ist.

Fragstellungen

Die Fragstellungen, die in der zweiten Datenerhebung verfolgt werden sollten, waren dieselben wie die aus der ersten Studie. Insbesondere ging es um folgende Fragen:

- Welche Einstellungen haben Gottesdienst-Teilnehmerinnen und -Teilnehmer generell zum Singen, zur eigenen Stimme, zur Musik?
- Was fördert oder hindert das (Mit-)Singen im Gottesdienst?
- Welche Gesänge werden gern mitgesungen?

- Welche Rolle spielt das Singen für Gottesdienst-Teilnehmerinnen und -Teilnehmer¹, was ist wichtig an den Liedern?
- Wie gefallen welche Liedbegleitungen im Gottesdienst?
- Welche Rolle spielen Alter, Geschlecht, Bildung etc.?

Die Fragestellungen sollten insbesondere auf Unterschiede zwischen östlichen und westlichen Bundesländern untersucht werden. Dabei war von Interesse, inwieweit sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher Traditionen verschiedene Praktiken des Singerverhaltens oder in den Einstellungen zur eigenen Stimme, zum Singen im Gottesdienst etc. erkennen lassen oder auch nicht.

Methodik und Durchführung der Studie

Die Methodik der Studie, der Fragebogen, die Durchführung und die Auswertungsmethode wurden aus der ersten Studie übernommen. Es handelt sich also um eine Replikation der ersten Studie an einer anderen Stichprobe. Da wir die Methode in dem o.g. Band bereits dargestellt haben (Heye, Gembris & Schroeter-Wittke 2011), verzichten wir an dieser Stelle darauf. In der Methode der Datenerhebung gab es jedoch einen wichtigen Unterschied: Während die Datenerhebung in der ersten Studie im Wesentlichen nach dem Schneeballprinzip durchgeführt wurde, sind die Fragebögen in der zweiten Datenerhebung durch die Liturgische Konferenz gezielt zu den Landeskirchen verschickt worden, um sicherzustellen, dass die Gemeinden aus den östlichen Bundesländern erreicht werden, die in der ersten Studie zu wenig oder gar nicht repräsentiert waren. Insgesamt wurden ca. 5.000 Fragebögen verschickt und schwerpunktmäßig in den Gottesdiensten im Advent 2011 verteilt. Die ausgefüllten Fragebögen wurden von den Gemeinden an das IBFM zurückgeschickt.

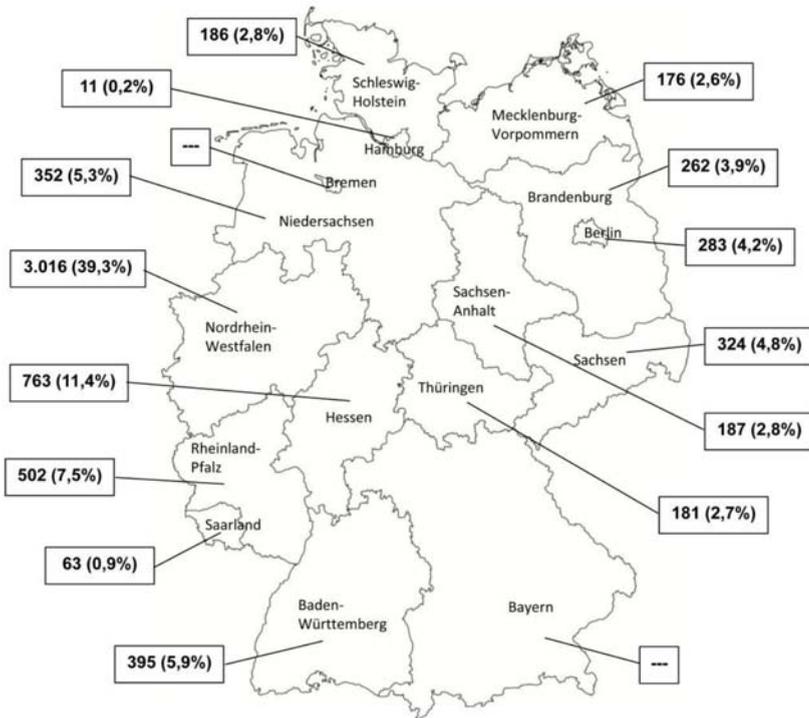
Ergebnisse

Bevor die Ergebnisse der zweiten Untersuchung beschrieben werden, soll zunächst ein Gesamtüberblick der deutschlandweiten Beteiligung an den Befragungen Teil I und Teil II erfolgen. Insgesamt umfasst die Gesamtstichprobe aus beiden Untersuchungen 7.679 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus 14 (von 16) verschiedenen Bundesländern. Die Abbildung 1 zeigt die Rücklaufquoten der einzelnen Bundesländer. Die Gottesdienstbesucher² aus Nordrhein-Westfalen sind mit 39% der Fragebögen am stärksten vertreten. Die Bundesländer Bayern und Bremen waren bei der Befragung nicht vertreten. Dass die Rücklaufquote erheblich durch die Art und Weise der Verteilung der Fragebögen beeinflusst worden ist, haben wir an anderer Stelle diskutiert (siehe Danzeglocke, Heye, Reinke & Schroeter-Wittke, 2011).

1 Aus Gründen der sprachlichen Einfachheit werden wir im Folgenden immer von Besuchern, Teilnehmern etc. in der männlichen Form sprechen, womit ausdrücklich sowohl Männer als auch Frauen gemeint sind.

2 In Abbildungen und Tabellen abgekürzt mit *GD-Besucher*

Abb. 1: Gesamtüberblick der deutschlandweiten Beteiligung (N = 6.704; missings = 975).



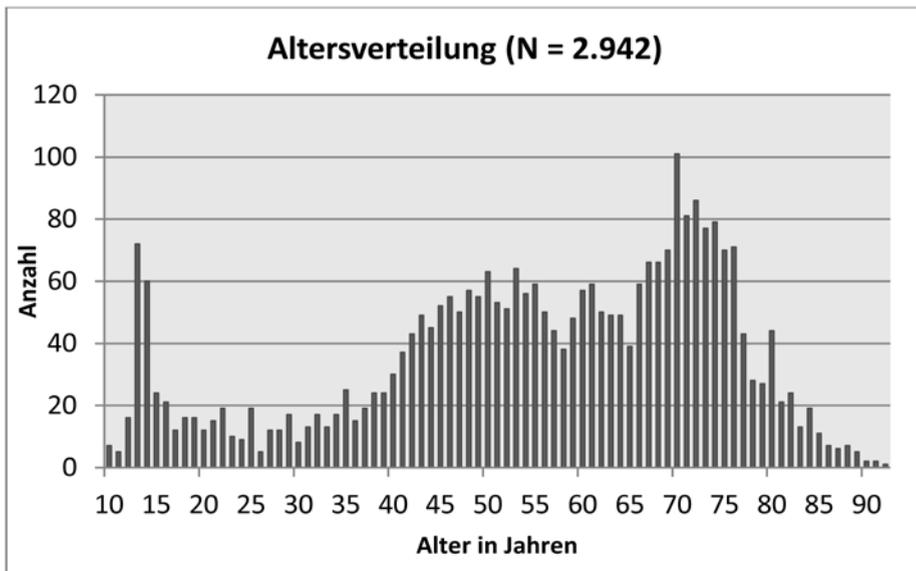
Singen im Gottesdienst Teil II: Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland

Bei der Nacherhebung von insgesamt 3.005 Teilnehmern liegt ein relativ ausgewogenes Verhältnis zwischen Gottesdienstbesuchern aus Ost mit 54% (n = 1.432) und West mit 46% (n = 1.232) vor. Die größte Beteiligung erreichen diesmal Hessen (25%), Brandenburg (15%), Baden-Württemberg (13%) und Sachsen (12%).

Bei der Altersverteilung fällt die enorme Altersspanne zwischen zehn und 108 Jahren auf. Das Durchschnittsalter liegt bei rund 55 Jahren ($SD^3 = 19,16$). Signifikante Altersunterschiede zwischen den Teilnehmern aus Ost ($M = 55,4$ Jahre, $SD = 18,68$) und West ($M = 53,35$ Jahre, $SD = 20,03$) liegen nicht vor. Wie an den Verteilungsspitzen in Abbildung 2 zu erkennen ist, liegt ein Großteil der Gottesdienstbesucher in dem höheren Alterssegment 40+. Vier Fünftel aller Befragten (81%) sind 40 Jahre oder älter. Die Verteilungsspitze bei den jungen Teilnehmern um die 13 bzw. 14 Jahre sind vermutlich die Konfirmanden.

3 SD = Standardabweichung. Die Standardabweichung ist ein gebräuchliches Streuungsmaß, was die durchschnittliche Abweichung des Mittelwertes angibt.

Abb. 2: Altersverteilung der Gesamtstichprobe (N = 2.942).



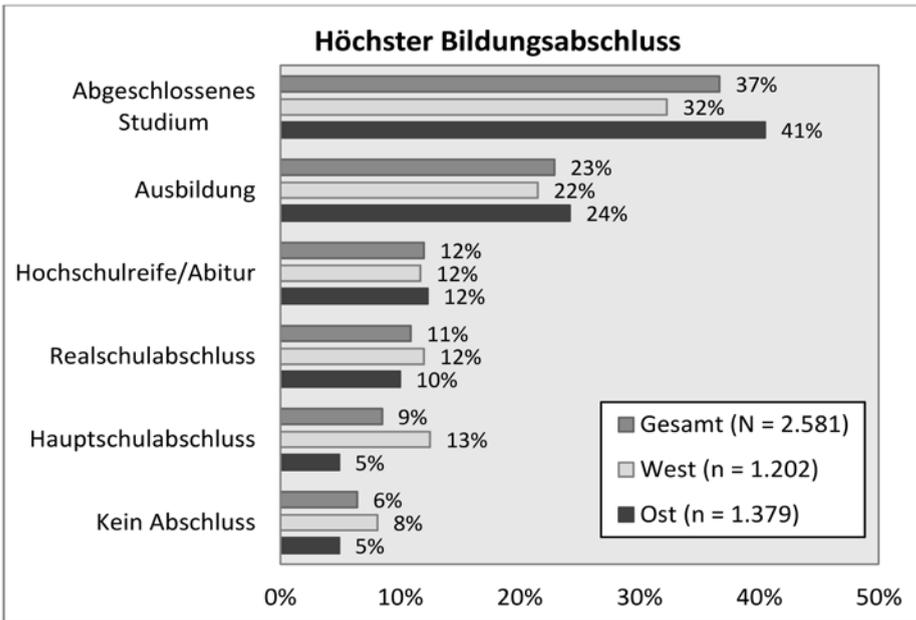
Mit insgesamt zwei Drittel Frauen (66%) liegt der weibliche Anteil deutlich über dem Bundesdurchschnitt von ca. 50% (Statistisches Bundesamt, 2012). Im Altersvergleich sind die weiblichen Gottesdienstbesucher kaum älter (55,3 Jahre, $SD = 18,91$) als die männlichen (54,1 Jahre, $SD = 19,63$).

Das Bildungsniveau der Gottesdienstbesucher ist überdurchschnittlich. Mehr als ein Drittel der Befragten hat ein abgeschlossenes Studium (37%). Zum Vergleich: Nur 14% der Bundesbürger insgesamt haben einen Hochschul- oder Fachhochschulabschluss. Insgesamt liegt bei den ostdeutschen Probanden ein signifikant höheres Bildungsniveau vor als bei den westdeutschen Teilnehmern⁴. Abbildung 3 verdeutlicht die Bildungsunterschiede zwischen Ost und West, die insbesondere die Abschlüsse *Abgeschlossenes Studium* und *Hauptschulabschluss* betreffen. Insgesamt haben 41% der ostdeutschen Gottesdienstbesucher ein abgeschlossenes Studium, was ca. 10 Prozentpunkte über dem Durchschnitt der westdeutschen Gottesdienstbesucher liegt. Umgekehrt verhält es sich bei dem Hauptschulabschluss. Der Prozentsatz der ostdeutschen Gottesdienstbesucher liegt mit 5% deutlich unter dem Prozentsatz der westdeutschen Gottesdienstbesucher (13%).

Die Probanden der zweiten Datenerhebung bestehen aus 40% Rentnern, 34% Angestellten, 12% Schülern / Auszubildenden / Studenten, 6% Selbständigen und 5% Hausfrauen / Hausmännern. Vergleicht man den aktuellen Beschäftigungsstatus zwischen

⁴ Chi²-Test: $\chi^2 = 78,41$; $p < .001$; Cramer-V = .174; Zur Klassifikation der Effektgrößen Phi & Cramer-V gilt: $\geq .10$ = klein; $\geq .30$ = mittel und $\geq .50$ = groß.

Abb. 3: Bildungsniveau der Gesamtstichprobe (N = 2.581) und der Teilstichproben Ost (n = 1.379) und West (n = 1.202). Die Kategorie *Sonstiges* (3%) ist nicht enthalten.



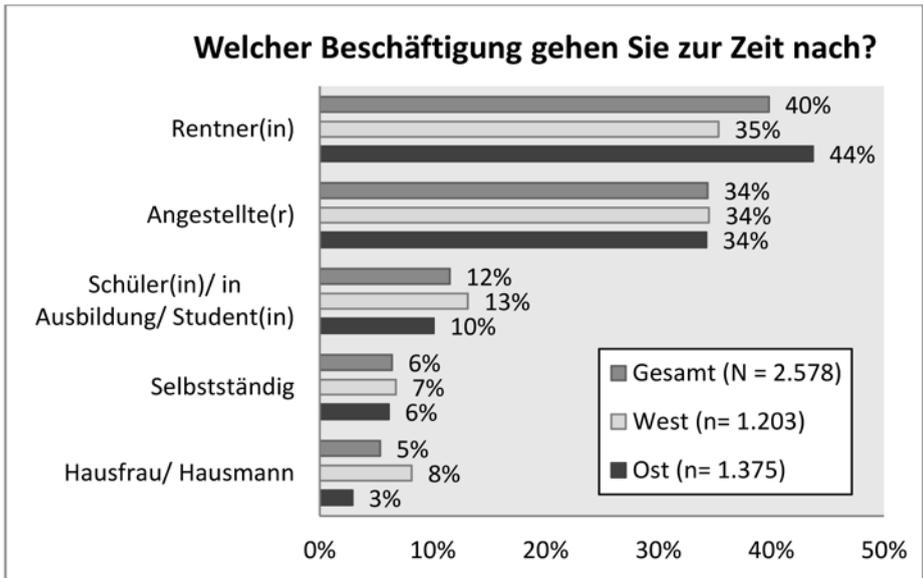
west- und ostdeutschen Gottesdienstteilnehmern, so sind die deutlichsten Unterschiede in den Kategorien *Rentner* und *Hausfrau / Hausmann* zu verzeichnen⁵. In der ostdeutschen Teilstichprobe sind mit 44% mehr Rentner vertreten. Im Vergleich dazu sind es nur 35% in Westdeutschland. Entgegengesetzt verhält es sich in der Kategorie *Hausfrau / Hausmann*. Dort sind es 8% der Westdeutschen, die diesen Status angeben, im Vergleich dazu sind es nur 3% der Ostdeutschen (siehe Abb. 4).

Der weitaus größte Teil der Befragten (93%) gehört einer evangelischen Landeskirche an. Sie geben zu 85% an, mindestens einmal im Monat in die Kirche zu gehen. Zudem ist interessant, dass 82% gern Lieder im Gottesdienst kennenlernen würden, die sie noch nicht kennen. Drei Viertel (75%) von ihnen geben an, *immer* im Gottesdienst mitzusingen. Insgesamt scheint es sich um relativ aktive Gottesdienstbesucher zu handeln.

Betrachtet man die Antworten auf die Frage *Singen Sie im Gottesdienst mit?*, so fällt auf, dass in Ost- und Westdeutschland gleichermaßen häufig mitgesungen wird. Die Prozentzahlen zeigen, dass der überwiegende Anteil, nämlich 74% bzw. 76% *immer* mitsingen, 21% bzw. 20% *meistens* und nur 5% bzw. 3% *selten*. Die Antwortoption *nie* liegt bei der west- und ostdeutschen Stichprobe unter 1%.

5 Chi²-Test: $\chi^2 = 94,82$; $p < .001$; Cramer-V = .192.

Abb. 4: Zusammenfassung der aktuellen Beschäftigung der Gesamtstichprobe (N = 2.578) und der Teilstichproben Ost (n = 1.375) und West (n = 1.203).



Um genauere Aussagen über das Mitsingverhalten machen zu können, wird die Gruppe, die angegeben hat, immer mitzusingen, genauer analysiert.

Dabei zeigen sich signifikante Geschlechterunterschiede⁶ dergestalt, dass die weiblichen Gottesdienstbesucher (79%) im Durchschnitt häufiger als die männlichen Gottesdienstbesucher (67%) angeben, *immer* im Gottesdienst mitzusingen. Zudem fiel auf, dass Gottesdienstbesucher, die in einem Chor singen (88%), häufiger *immer* mitsingen als Gottesdienstbesucher, die dieses nicht tun⁷ (69%).

Des Weiteren besteht eine geringe positive Korrelation zwischen dem Alter und der Häufigkeit mitzusingen⁸. Abbildung 5 zeigt die altersspezifische Darstellung weiblicher und männlicher Gottesdienstbesucher, die angeben, *immer* im Gottesdienst mitzusingen. Es ist deutlich zu erkennen, dass die weiblichen Teilnehmer in allen Altersgruppen häufiger mitsingen als die männlichen Gottesdienstbesucher (mit einer Ausnahme: die jüngsten Gottesdienstbesucher zwischen 10 und 13 Jahren. Dort singen häufiger die Jungen (53%) mit im Vergleich zu den Mädchen (46%).

6 Chi²-Test: $\chi^2 = 47,31$; $P < .001$; Cramer-V = .127.

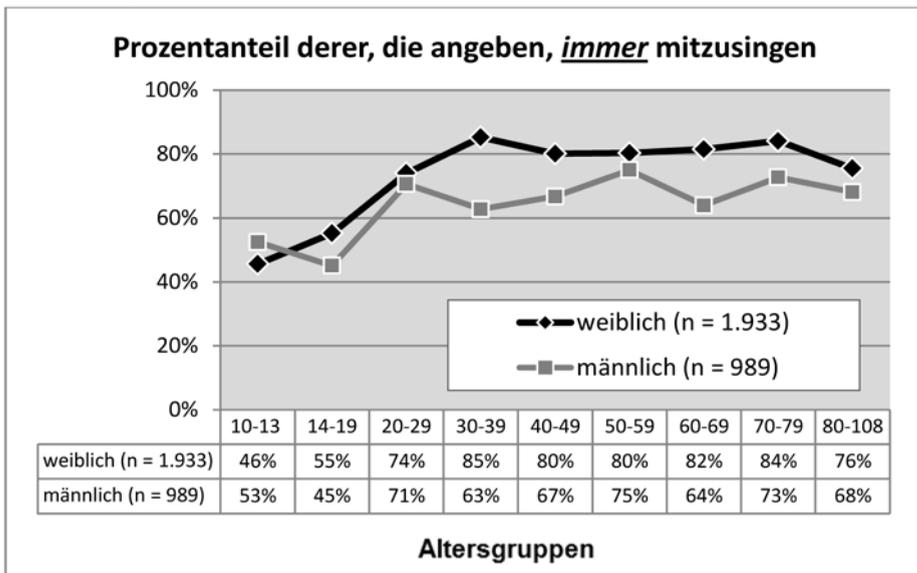
7 Chi²-Test: $\chi^2 = 130,43$; $P < .001$; Cramer-V = .211.

8 Bivariate Korrelation: $r = .131$; $p < .001$; Zur Klassifikation des Korrelationskoeffizienten r gilt: $\leq .20$ = geringer linearer Zusammenhang.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Bei den weiblichen Probanden steigt die Häufigkeit, *immer* mitzusingen, mit dem Alter bis 39 Jahre kontinuierlich stark an. Bei den 10- bis 13-jährigen Mädchen liegt der Anteil bei 46% und steigt in der Altersgruppe 30-39 Jahre auf den Höchststand von 85%. Ab der Altersgruppe 40-49 Jahre nimmt das gesangliche Engagement leicht ab und stabilisiert sich auf einem recht hohen Niveau von ca. 80% bis zum Alter von 79 Jahren. Erst bei der Altersgruppe 80+ nimmt die Häufigkeit der Angabe, immer im Gottesdienst mitzusingen, geringfügig ab (76%).

Bei den männlichen Gottesdienstbesuchern sieht es etwas anders aus. Bei den 10- bis 13-jährigen Jungen liegt der Anteil derer, die *immer* mitsingen, bei gut 50%. Dieser Anteil sinkt in der darauffolgenden Altersgruppe etwas ab auf 45% und steigt bei den 20- bis 29-Jährigen auf 71% wieder an. Dann jedoch gibt es einen kleinen Einbruch bei den 30- bis 39-Jährigen auf 63%, wobei der Anteil bei den 40- bis 49-Jährigen leicht ansteigt (67%). Den Höchststand erzielt die Altersgruppe 50-59 Jahre mit 75%. Danach zeigen sich wieder Schwankungen um etwa zehn Prozentpunkte zwischen einem Wert von 64% und 73%. Insgesamt kann man sagen, dass die männlichen Gottesdienstbesucher – je nach Altersstufe schwankend – weniger häufig als die Frauen angeben, *immer* mitzusingen. Dennoch muss man feststellen, dass auch die Männer gesanglich sehr engagiert sind, denn es sind gut zwei Drittel der Männer zwischen 20 und 108 Jahren (69%), die angeben, *immer* mitzusingen (gegenüber 80% der Frauen in derselben Altersspanne).

Abb. 5: Altersspezifische Darstellung weiblicher und männlicher Gottesdienstbesucher, die angeben, *immer* im Gottesdienst mitzusingen.

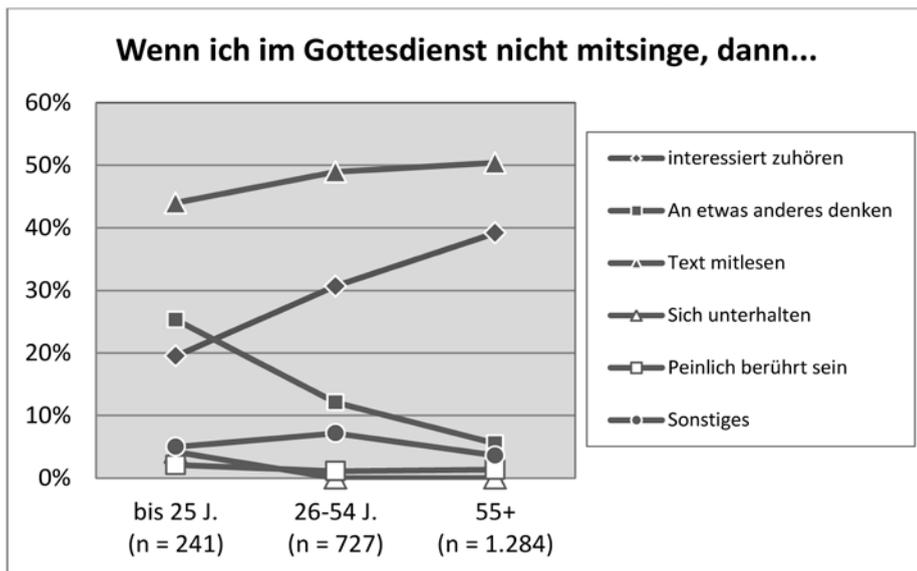


Neben der Gruppe der Gottesdienstbesucher, die aktiv im Gottesdienst mitsingen, interessiert uns auch die Gruppe derjenigen Gottesdienstbesucher, die nicht mitsingen. Wir haben diese Gruppe gefragt, was sie im Allgemeinen tun, wenn sie nicht mitsingen. Die fünf Antwortkategorien zeigen, dass der Großteil der Nicht-Singenden den Text mitliest (49%). Ein weiterer Teil von 34% hört interessiert zu. Weitere 10% denken an etwas anderes und 1% sind peinlich berührt. Nur 0,4% unterhalten sich, während die anderen singen.

Die fünf Kategorien unterliegen signifikanten Altersunterschieden⁹ (siehe Abb. 6). Die Kategorie *Text mitlesen* ist über das Alter hinweg ähnlich konstant und liegt zwischen 44% und 50%. Sehr unterschiedlich verhält es sich jedoch mit den Kategorien *interessiert zuhören* und *an etwas anderes denken*. Der Anteil derjenigen, die während des Gottesdienstgesangs interessiert zuhören, steigt mit zunehmendem Alter. Bei den jüngsten Gottesdienstteilnehmern (bis 25 Jahre) beträgt dieser Anteil 20%, bei den 26- bis 54-Jährigen liegt er schon über 30% und bei der ältesten Altersgruppe 55+ bei ca. 40%.

Entgegengesetzt verhält es sich mit der Kategorie *An etwas anderes denken*. Dort liegt der höchste Anteil (25%) bei den Jüngsten bis 25-Jährigen. Dieser fällt kontinuierlich auf 12% bei den 26- bis 54-Jährigen und beträgt weniger als 10% bei der Altersgruppe 55+. Die Anteile beider Kategorien *peinlich berührt sein* oder *sich unterhalten* sind durchwegs in allen Altersgruppen ähnlich gering.

Abb. 6: Altersspezifische Darstellung der Tätigkeiten, wenn im Gottesdienst nicht mitgesungen wird.



9 Chi²-Test: $\chi^2 = 212,88$; $p < .001$; Cramer-V = .217.

Die folgenden Ausführungen beschreiben die Bedeutung des Singens bezogen auf die gesamte Stichprobe der zweiten Datenerhebung (N=2.905). Nur 6% der gesamten Stichprobe geben an, *ungern* zu singen. D.h. im Umkehrschluss singen 94% aller Befragten gern oder sehr gern. Für 89% der Gesamtstichprobe ist Singen wichtig (42%) oder sehr wichtig (47%). Zudem sagen über 70% der Befragten, dass ihnen die eigene Stimme *gut* (64%) oder *sehr gut* (7%) gefällt. Auch liegt eine hohe Singfähigkeit vor. Rund 80% der Befragten bewerten ihre Singfähigkeit mit *gut* (50%) oder *befriedigend* (29%). Die Übrigen bewerten ihre Fähigkeit, Lieder zu singen, gleichermaßen mit *sehr gut* (9%) oder *schlecht* (12%). Das Antwortverhalten der ost- und westdeutschen Gottesdienstbesucher unterscheidet sich nicht signifikant. Das Alter dagegen hat einen bedeutenden Einfluss.

Altersunterschiede in der Bedeutung des Singens

Insgesamt neun von zehn Gottesdienstbesuchern singen *gern* oder *sehr gern*. Die Singbegeisterung ist nicht in jedem Alter gleichermaßen stark ausgeprägt, sondern unterscheidet sich signifikant zwischen den Altersgruppen¹⁰ (siehe Abb. 7). Auffällig ist, dass die Singbegeisterung zwischen 10 und 20 Jahren vergleichsweise am geringsten ausgeprägt ist. Die Abneigung gegen das Singen ist am stärksten bei den 10- bis 13-Jährigen (28% singen ungerne). Dennoch sagen 72% dieser Altersgruppe, dass sie *gern* oder *sehr gern* singen. Der Anteil derer, die *ungern* singen, schwindet deutlich bereits in der nächsten Altersgruppe von 14-19 Jahren auf nur noch 10%. Ab 20 Jahre liegt der Anteil derer, die gern singen, bei 90% bis 95% konstant hoch. Dass die jüngste Altersgruppe (10-13 Jahre) relativ gesehen am wenigsten gern singt, dürfte auf die Phase des Stimmbruchs während der Pubertät (Mutation) zurückzuführen sein. Dennoch kann man sagen, dass die Singbegeisterung in allen Altersgruppen der Gottesdienstbesucher sehr hoch ist. Leider liegen keine entsprechenden Vergleichszahlen aus der allgemeinen Bevölkerung vor. Es ist jedoch zu vermuten, dass die Singbegeisterung der Gottesdienstbesucher deutlich überdurchschnittlich ist (fast könnte man meinen, dass die Gottesdienstbesucher eine selektierte Gruppe von Singbegeisterten ist, die dort in jedem Fall eine Gelegenheit zu singen finden).

Altersunterschiede in der Beurteilung der eigenen Stimme

Im Durchschnitt gefällt 71% der Befragten ihre Stimme *gut* bzw. *sehr gut*. Dabei sind keine bedeutenden Geschlechterunterschiede bzw. Herkunftsunterschiede (Ost vs. West) zu beobachten. Geringfügige Unterschiede zeigen sich innerhalb der verschiedenen drei Altersgruppen¹¹ (siehe Abb. 8). Das höchste Gefallen an der eigenen Stimme (76% Gefallensurteile *gut* oder *sehr gut*) ist in der mittleren Altersgruppe zwischen 26

10 Chi²-Test: $\chi^2 = 132,49$; $p < .001$; Cramer-V = .151.

11 Chi²-Test: $\chi^2 = 78,07$; $p < .001$; Cramer-V = .116.

und 54 Jahren zu finden. Im Vergleich dazu liegen die Gefallensurteile bei den bis zu 25-Jährigen mit 63% bzw. bei den 55-Jährigen und Älteren mit 69% etwas darunter.

Abb. 7: Prozentanteile der Singbegeisterung nach Altersgruppen.

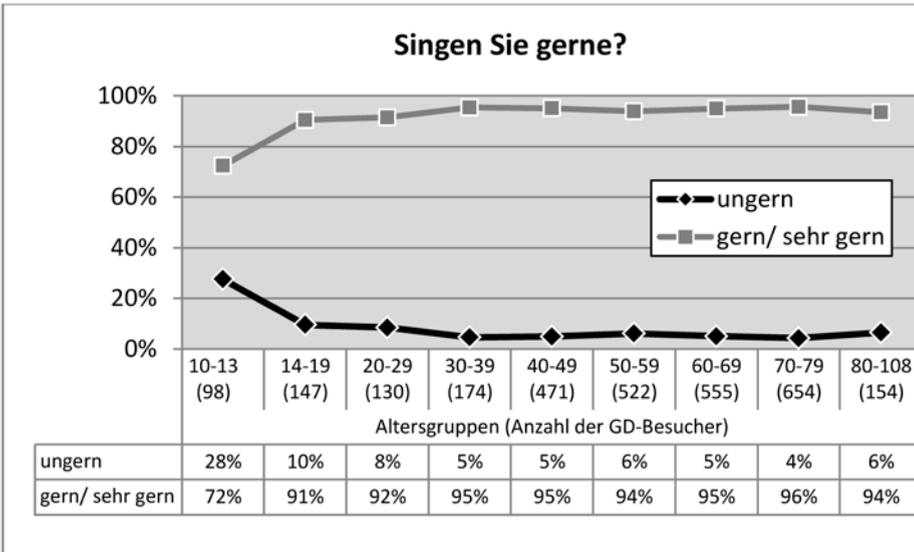
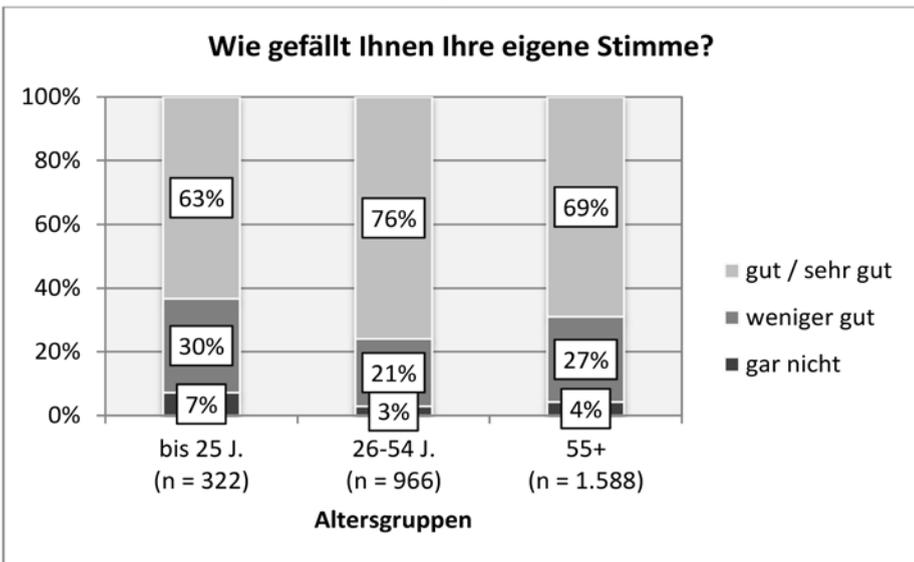
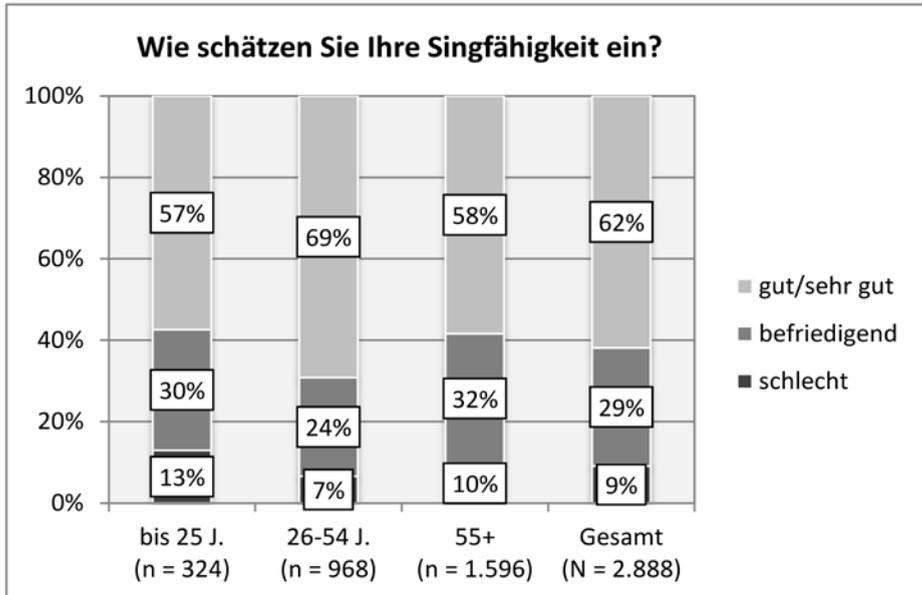


Abb. 8: Altersunterschiede der Gefallensurteile an der eigenen Stimme.



Eine weitere Frage beschäftigt sich mit der selbst eingeschätzten Singfähigkeit. Neun von zehn Gottesdienstbesuchern attestieren sich eine *befriedigende, gute* oder *sehr gute* Singfähigkeit. Im Altersvergleich¹² (siehe Abb. 9) zeigt sich eine überdurchschnittlich hohe Singfähigkeit in der Altersgruppe 26-54 Jahre. Diese liegt mit 69% etwas über dem Gesamtdurchschnitt von 62%. Die jüngeren (bis 25 Jahre) bzw. älteren Altersgruppen (ab 55 Jahren) liegen mit 57% bzw. 58% geringfügig unter dem Gesamtdurchschnitt.

Abb. 9: Altersunterschiede in der Bewertung der eigenen Singfähigkeit.

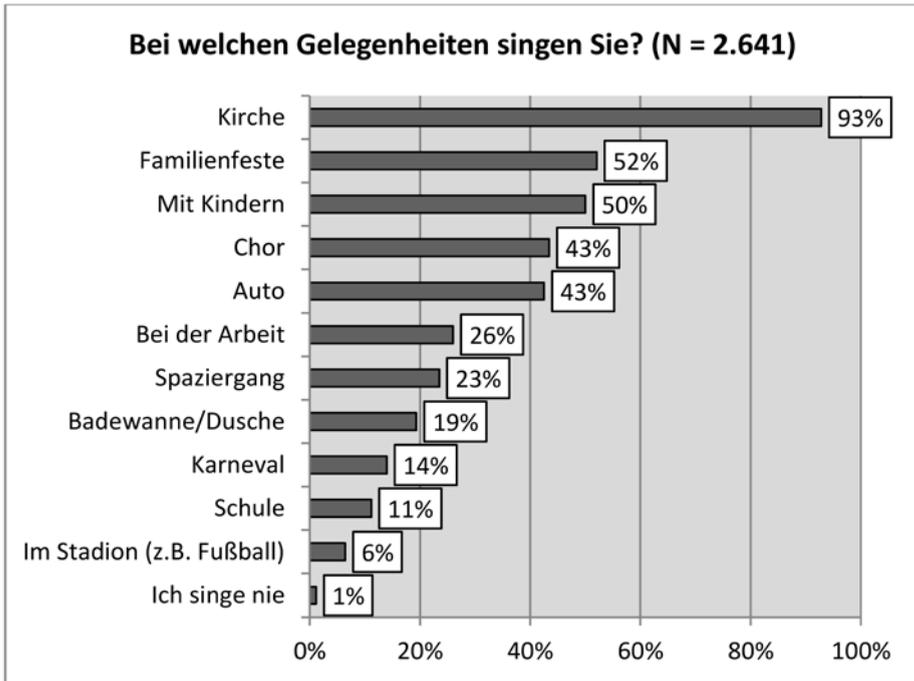


Was Gottesdienstbesucher am Singen hindert

Auf die Frage, woran das liegen könnte, wenn das Singen schwerfällt, konnten die Gottesdienstbesucher insgesamt sieben Aussagen anhand einer 4-Punkt-Skala von 1 = *trifft gar nicht zu* bis 4 = *trifft völlig zu* bewerten. Die höchsten Zustimmungen erhielten die Aussagen *Ich kenne das Lied nicht* ($M = 3,1$, $SD = 0,95$), *Ich mag das Lied nicht* ($M = 2,8$, $SD = 1,03$) oder *Es singen nur wenige mit* ($M = 2,6$, $SD = 1,06$) (siehe Abb. 10). Wer das Lied nicht kennt oder nicht mag, wird wahrscheinlich nicht mitsingen. Gründe wie *an der Uhrzeit* oder *es ist mir peinlich* werden kaum als Hinderungsgrund betrachtet und sind somit als Ursachen weniger relevant.

12 χ^2 -Test: $\chi^2 = 111,26$; $p < .001$; Cramer-V = .139.

Abb. 11: Relative Häufigkeiten der Gelegenheiten, bei denen gesungen wird (Mehrfachantworten möglich).



Beliebtheit von Gottesdienstgesängen

Bezüglich der Liedpräferenzen lässt sich feststellen, dass Choräle, das Neue Geistliche Lied (NGL) und liturgische Gesänge die beliebtesten Gesänge in West und Ost sind. Die Tabelle 1 zeigt die Rangordnung der verschiedenen Gesänge und den prozentualen Anteil derer, die sie gerne singen.

Neben den Liedpräferenzen Choräle, NGL und liturgische Gesänge werden Gospel, Kanon und Taizé auch noch von über der Hälfte der Gottesdienstbesucher präferiert. Selbst das fremdsprachige Lied wird noch von der Mehrheit mit 54% der westdeutschen Gottesdienstbesucher gerne gesungen. Dagegen liegt der Anteil bei den ostdeutschen Gottesdienstbesuchern mit 40% signifikant darunter¹⁴. Das Anbetungslied erhält im Vergleich zu den anderen Gesängen nur wenig Zuspruch und zwar von 33% der westdeutschen Gottesdienstbesucher und 28% der ostdeutschen Gottesdienstbesucher.

¹⁴ Chi²-Test: $\chi^2 = 45,74$; $p < .001$; Phi = .132.

Tab. 1: Rangliste der beliebtesten Gesänge im Vergleich zwischen ostdeutschen und westdeutschen Gottesdienstbesuchern. Die Rangordnung wurde nach prozentualer Zustimmung der westdeutschen Gottesdienstbesucher ermittelt.

Rang	Gesänge	West (n = 1.212)	Ost (n = 1.407)
1.	Choräle	82%	83%
2.	NGL	79%	76%
3.	Liturgischen Gesänge	72%	76%
4.	Gospel	63%	55%
5.	Kanon	56%	58%
6.	Taizé	56%	55%
7.	Fremdsprachige Lieder	54%	40%
8.	Anbetungslieder	33%	28%

Die Liedpräferenzen der Gottesdienstbesucher sind stark altersabhängig (siehe Tab. 2). Vergleicht man die drei Altersgruppen, so fällt auf, dass in der jüngsten Altersgruppe (bis 25 Jahre) das NGL¹⁵ am liebsten gesungen wird, und zwar von 67% der Gottesdienstteilnehmer. An zweiter Stelle steht der Gospel¹⁶ bzw. Spiritual (62%) und an dritter Stelle das fremdsprachige Lied¹⁷ (60%). Bei der Altersgruppe 26-54 Jahre setzen sich die Liedpräferenzen etwas anders zusammen. An oberster Stelle der Beliebtheitsskala stehen Choräle (84%), an zweiter Stelle das NGL (81%) und an dritter Stelle die Liturgischen Gesänge (75%). Ähnlich verhält es sich bei der Altersgruppe 55+. Auch hier sind Choräle die beliebtesten Gesänge (89%). An zweiter Stelle stehen die liturgischen Gesänge (80%) und das NGL (77%). Auffallend dabei ist, dass das NGL in allen drei Altersgruppen unter den Top 3-Gesängen positioniert ist. Auf der anderen Seite fällt auf, dass nur ein sehr geringer Anteil der ältesten Gottesdienstbesucher das fremdsprachige Lied gerne singt. Der Anteil liegt bei ca. einem Drittel deutlich unter dem Anteil der jüngeren Gottesdienstbesucher, deren Anteil 62% bzw. 60% beträgt. Bezüglich der Liedpräferenzen liegen keine signifikanten Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Gottesdienstbesuchern vor.

15 Chi²-Test: $\chi^2 = 28,92$; $p < .001$; Cramer-V = .100.

16 Chi²-Test: $\chi^2 = 73,89$; $p < .001$; Cramer-V = .160.

17 Chi²-Test: $\chi^2 = 210,33$; $p < .001$; Cramer-V = .270.

Tab. 2: Prozentuale Zustimmung der verschiedenen Gesänge nach Altersgruppen (Mehrfachantworten möglich).

Art der Gesänge	bis 25 J.	26-54 J.	55+	Gesamt
Liturgische Gesänge (N = 2.895)	45%	75%	80%	74%
Choräle (N = 2.894)	50%	84%	89%	83%
Fremdsprachige Lieder (N = 2.893)	60%	62%	34%	46%
Neues Geistliches Lied (N = 2.894)	67%	81%	77%	77%
Taizé (N = 2.895)	41%	63%	54%	56%
Kanon (N = 2.895)	46%	63%	56%	57%
Anbetungslieder (N = 2.893)	29%	39%	25%	30%
Gospel/Spiritual (N = 2.894)	62%	68%	51%	58%

Die Bedeutung fünf verschiedener Dimensionen eines christlichen Liedes

Die Gottesdienstbesucher wurden gebeten, insgesamt fünf Dimensionen eines christlichen Liedes anhand ihrer Bedeutung zu bewerten. Die fünf Dimensionen bestehen aus 1. *Musik und Klang*, 2. *Text*, 3. *Hoffnung und Zuversicht*, 4. *die empfundenen Gefühle* und 5. *Bekenntnis des Glaubens*. Diese fünf Dimensionen werden anhand einer 4-Punkt-Skala bewertet, von 1 = *unwichtig* bis 4 = *sehr wichtig*. Die höchste Bedeutung an einem christlichen Lied ist für die Gottesdienstbesucher die Musik und der Klang ($M = 3,59$). An zweiter Stelle steht der Text des christlichen Liedes ($M = 3,4$). An dritter Stelle rangiert die Hoffnung und die Zuversicht ($M = 3,21$), an vierter Stelle die empfundenen Gefühle ($M = 3,07$) und an letzter Position die Bekenntnis des Glaubens ($M = 3,07$). Die durchschnittlichen Bewertungen der fünf Dimensionen mit ihren Standardabweichungen sind in Tabelle 3 zusammengefasst. Die Tabelle zeigt, dass die Durchschnittswerte sehr nahe beieinander liegen. Die verschiedenen Dimensionen des Liedes werden also hinsichtlich ihrer Bedeutung ähnlich hoch eingeschätzt. Dennoch sind die Unterschiede zwischen den Dimensionen *Musik / Klang* und *Text* statistisch signifikant¹⁸. Das heißt, dass der Dimension Musik und Klang der Vorrang vor dem Text des Liedes eingeräumt wird.

Hinsichtlich der Bewertung der fünf Dimensionen gibt es keine signifikanten Unterschiede zwischen ost- und westdeutschen Gottesdienstbesuchern.

Die Bedeutung der fünf Dimensionen eines christlichen Liedes ist deutlich altersabhängig (siehe Tab. 4). In allen Altersstufen sind Musik und Klang die subjektiv wichtigsten Elemente in einem christlichen Lied.

18 T-Test für unabhängige Stichproben: $p < .001$; $t = 14,428$, $df = 2.746$; $d = .33$.

In den jungen Jahren erreicht die Bewertung von Musik und Klang durchschnittlich 3,47 (von 4) Skalenpunkte und steigt bis zum Alter von 39 Jahren auf $M = 3,74$ und nimmt mit zunehmendem Alter leicht ab. Der Text hingegen ist für die jüngsten Gottesdienstbesucher zwischen zehn und dreizehn Jahren weniger bedeutend als für die älteren Gottesdienstbesucher. Der Mittelwert steigt von $M = 3,02$ bei den Jüngsten auf $M = 3,43$ bei den Ältesten. Auch die anderen Dimensionen unterliegen verschiedensten Schwankungen. Es zeichnet sich jedoch eine Grundtendenz ab, dass das Bekenntnis des Glaubens und die Hoffnung und Zuversicht mit zunehmendem Alter an Bedeutung gewinnen. Die empfundenen Gefühle hingegen nehmen einen anderen Verlauf. Diese steigen mit dem Alter bis 39 Jahre an, fallen leicht wieder ab und zeigen ab den mittleren Lebensjahren (ab 40) einen relativ gleich bleibenden Mittelwert, der um die 3 Skalenpunkte schwankt.

Tab. 3: Durchschnittliche Bewertung der fünf Dimensionen und deren Standardabweichungen (1 = unwichtig – 4 = sehr wichtig).

Dimensionen eines christlichen Lieds	Anzahl (N)	Mittelwert (M)	Standardabweichung (SD)
Musik/ Klang	2.840	3.59	.522
Text	2.825	3.40	.603
Hoffnung und Zuversicht	2.725	3.21	.687
die empfundenen Gefühle	2.603	3.07	.709
Bekenntnis des Glaubens	2.706	3.07	.736

Tab. 4: Durchschnittliche Bewertungen der fünf Dimensionen eines christlichen Liedes nach Altersgruppen (1 = unwichtig – 4 = sehr wichtig).

	Altersgruppen (Anzahl)								
	10-13 (100)	14-19 (49)	20-29 (130)	30-39 (175)	40-49 (473)	50-59 (526)	60-69 (564)	70-79 (663)	80-108 (162)
Text	3.02	3.05	3.38	3.41	3.43	3.39	3.45	3.45	3.43
Musik/Klang	3.47	3.62	3.69	3.74	3.64	3.65	3.57	3.52	3.46
die empfundenen Gefühle	2.69	2.84	3.11	3.21	3.15	3.17	3.08	2.98	3.02
Bekenntnis des Glaubens	2.76	2.60	2.74	3.02	2.96	3.07	3.16	3.28	3.29
Hoffnung und Zuversicht	2.78	2.78	2.86	3.14	3.20	3.26	3.31	3.32	3.36

Präferenzen für Liedbegleitungen im Gottesdienst

Die Gottesdienstbesucher wurden gefragt, inwieweit die folgenden Liedbegleitungen ihnen im Gottesdienst gefallen. Darunter ist die Orgelbegleitung als traditionelles Instrument mit einem Durchschnittswert von $M = 3,62$ das beliebteste Begleitinstrument, gefolgt von dem Posaunenchor ($M = 3,2$) und Klavier ($M = 3,18$). Die Gitarrenbegleitung erhält zudem einen Durchschnittswert von über 3. Die Liedgestaltungen Band ($M = 2,75$), Schlagzeug ($M = 2,42$), Gesang ohne Begleitung ($M = 2,38$) liegen etwas darunter. Das Playback ($M = 1,63$) als Begleitform ist keine Alternative zur live gespielten Begleitung (vgl. Tab 5). Die Präferenzunterschiede der Liedbegleitungen zwischen ost- und westdeutschen Gottesdienstbesuchern fallen unbedeutend gering aus.

Tab. 5: Rangordnung der Gefallensurteile von Liedbegleitungen (1 = gefällt gar nicht – 4 = gefällt sehr gut).

Arten der Liedbegleitung	Anzahl (N)	Mittelwert (M)	Standardabweichung (SD)
Orgelbegleitung	2.903	3.62	.590
mit Posaunenchor	2.750	3.20	.813
Klavier- o. Keyboardbegleitung	2.689	3.18	.740
Gitarrenbegleitung	2.712	3.05	.811
mit Band	2.553	2.75	1.025
mit Schlagzeug/Percussion	2.533	2.42	.960
Gesang ohne Begleitung	2.622	2.38	.841
Playback	2.492	1.63	.782

Vergleicht man jedoch die verschiedenen Liedbegleitungen in den verschiedensten Altersgruppen, so fällt auf, dass die jeweiligen Top 3-Begleitungen in den verschiedenen Altersgruppen sich stark unterscheiden. Die Top 3-Liedbegleitungen der jüngeren Gottesdienstbesucher zwischen 10 und 19 Jahren sind Klavier, Gitarre bzw. die Bandbegleitung. Auch in der Altersgruppe 20-29 Jahre ist das Klavier das meist präferierte Begleitinstrument. Die klassische Orgelbegleitung steht an zweiter Position und die Gitarrenbegleitung an dritter Stelle. Ab dem Alter von 30 Jahren wird ausnahmslos die Orgel als Liedbegleitung gewünscht. Für Gottesdienstbesucher ab 50 Jahren ist der Posaunenchor eine der beliebtesten Begleitformen gefolgt von dem Klavier (vgl. Tab. 6).

Tab. 6: Ranking der Liedbegleitungen im Altersvergleich.

Altersgruppen (Anzahl)	Band	Orgel	Klavier/Keyboard	Gitarre	Posaunenchor
10-13 J. (n = 100)	3		1	2	
14-19 J. (n = 149)	2		1	3	
20-29 J. (n = 130)		2	1	3	
30-39 J. (n = 175)		1	2		3
40-49 J. (n = 473)		1	2	3	
50-59 J. (n = 526)		1	3		2
60-69 J. (n = 564)		1	3		2
70-79 J. (n = 663)		1	3		2
80-108 J. (n = 162)		1	3		2
Gesamt		1	3		2

Zwischenfazit

Die Nacherhebung zum Thema Singen im Gottesdienst hat den Datensatz um weitere 3.005 Gottesdienstbesucher vergrößert. Die Paderborner Studie zum Singen in evangelischen Gottesdiensten umfasst aktuell insgesamt 7.679 Gottesdienstbesucher aus der gesamten Bundesrepublik (mit Ausnahme der Bundesländer Bayern und Bremen). Das Ziel der Nacherhebung, den Datensatz um Gottesdienstbesucher aus Ostdeutschland zu erweitern, konnte erreicht werden.

Wie eingangs beschrieben, ist die Ost-West-Verteilung in dem Datensatz der Nacherhebung ausgewogen. Die beiden Untersuchungsgruppen unterscheiden sich auch nicht wesentlich in ihrer Soziodemographie. Vornehmlich liegt der Unterschied in dem höheren Bildungsniveau der ostdeutschen Gottesdienstbesucher, deren Anteil von Personen mit abgeschlossenem Studium mit 41% knapp 10 Prozentpunkte über dem Anteil der westdeutschen Gottesdienstbesucher (32%) liegt. Zudem sind in der ostdeutschen

Teilstichprobe überdurchschnittlich viele Rentner (44%) vertreten (der Anteil der Vergleichsgruppe liegt bei 35%).

Überraschend ist die Erkenntnis, dass die beiden Vergleichsgruppen sich in ihrem Antwortverhalten zum Singen im Gottesdienst kaum unterscheiden. Die Analyse ergibt, dass nur zwei Einzelergebnisse statistisch signifikante Unterschiede aufweisen, die somit zwischen Ost und West als gesichert gelten können. Erstens, westdeutsche Gottesdienstbesucher (19%) singen häufiger während des Karnevals als ostdeutsche Besucher (10%). Zweitens, westdeutsche Gottesdienstbesucher präferieren häufiger fremdsprachige Lieder (54%) als ostdeutsche Besucher (40%).

Des Weiteren werden die Daten der Nacherhebung mit der Ersterhebung gegenübergestellt. Die Gegenüberstellung offenbart eine verblüffende Ähnlichkeit der deskriptiven Ergebnisse, die in beiden Datensätzen nahezu identisch sind. D.h. die Repräsentativität der Ersterhebung kann durch die Zweiterhebung bestätigt werden (inklusive der eventuellen Verzerrung durch die schätzungsweise überdurchschnittliche Teilnahme von singmotivierten Gottesdienstbesuchern).

Die Vermutung, dass überwiegend singmotivierte Gottesdienstbesucher an der Befragung teilgenommen haben, gibt den Anstoß, in einem weiteren Analyseschritt die singunmotivierte Gemeinde explizit zu berücksichtigen.

Weitere Gruppenvergleiche zwischen stärker singmotivierten und weniger singmotivierten Gottesdienstteilnehmern

Die hohe Singmotivation und Singbeteiligung sind zentrale Ergebnisse der Paderborner Studie von insgesamt 7.679 Teilnehmerinnen und Teilnehmern in evangelischen Gottesdiensten. Dieses Ergebnis steht im Gegensatz zu alltäglichen Beobachtungen und Erfahrungen, dass der Gottesdienstgesang oftmals zu wünschen übrig lässt. Mögliche Gründe und Erklärungen wurden an anderer Stelle diskutiert. Im Folgenden sollen mithilfe von Gruppenvergleichen weitere Erkenntnisse über das Singverhalten jener gegeben werden, die eine geringe Singmotivation und Singbeteiligung angeben.

Auch wenn die vorliegende Stichprobe die Bezeichnung „aktive Singgemeinde“ verdient, so enthält sich aufgrund ihrer enormen Gesamtzahl ein Anteil an Gottesdienstbesuchern, deren Mitsingverhalten als eher *passiv* zu beschreiben ist. Um diese spezifische Teilstichprobe zu ermitteln, wurde die Frage nach dem Mitsingverhalten *Wie häufig singen Sie im Gottesdienst mit?* als Filtervariable verwendet. Diejenigen, die darauf mit *nie* oder *selten* antworteten, bilden die Gruppe der *passiven Gottesdienstbesucher*, die Teilnehmer, die *meistens* oder *immer* im Gottesdienst mitsingen, werden als *aktive Gottesdienstbesucher* gruppiert. Demnach stehen 470 passive Gottesdienstbesucher (entspricht 6,2% der Gesamtstichprobe) 7.116 aktiven Gottesdienstbesuchern gegenüber. Das Ungleichgewicht dieser beiden Gruppen wird durch die Verwendung von

relativen Häufigkeiten berücksichtigt. Die statistischen Gruppenunterschiede werden zudem anhand der Effektstärke Cramer-V bzw. Phi¹⁹ beschrieben.

Die Soziodemographie der beiden Vergleichsgruppen im Überblick

Wie unterscheiden sich die beiden Teilstichproben hinsichtlich ihrer soziodemographischen Angaben? Die passiven Gottesdienstteilnehmer sind im Durchschnitt 43 Jahre alt ($SD = 24,01$ Jahre) und damit durchschnittlich 11 Jahre jünger als die Vergleichsgruppe. Das Durchschnittsalter der aktiven Gottesdienstbesucher liegt bei 54 Jahren ($SD = 19,46$ Jahre). In beiden Teilstichproben liegt eine hohe Altersvarianz, was sich in den sehr hohen Standardabweichungen abzeichnet. Das Alter der passiven Gottesdienstteilnehmer liegt zwischen 10 und 97 Jahren, bei den aktiven zwischen 10 und 108 Jahren. Tabelle 7 fasst das Alter der *passiven* und *aktiven* Gottesdienstteilnehmer in neun Altersgruppen zusammen. Daraus geht hervor, dass in der Gruppe der gesanglich Zurückhaltenden junge Gottesdienstteilnehmer bis 39 Jahre überrepräsentiert sind. Über ein Drittel (36%) der Gottesdienstteilnehmer, die *nie* oder *selten* mitsingen, sind jünger als 30 Jahre alt. In der Vergleichsgruppe liegt der Anteil der unter 30-Jährigen bei lediglich 13%. Andererseits sind Ältere in der Gruppe der aktiven mitsingenden Gemeinde überrepräsentiert. Deutlich über die Hälfte (62%) dieser Teilstichprobe sind 50 Jahre oder älter. Dieser Anteil liegt ca. 20 Prozentpunkte über dem der passiven Gottesdienstteilnehmer (40%).

Tab. 7: Altersverteilung der sängerisch aktiven und passiven Gottesdienstbesucher in Prozent.

	bis 13 J.	14- 19 J.	20- 29 J.	30- 39 J.	40- 49 J.	50- 59 J.	60- 69 J.	70- 79 J.	80+
Passive GD- Besucher (n= 465)	16%	14%	6%	9%	14%	11%	11%	12%	6%
Aktive GD- Besucher (n= 7.061)	4%	5%	4%	7%	18%	16%	20%	21%	5%

Das Geschlechterverhältnis der Gottesdienstteilnehmer, die *nie* bzw. *selten* mitsingen, ist nahezu ausgeglichen (54% männlich, 46% weiblich). Bei sängerisch aktiven Gottesdienstbesuchern sind die Frauen mit zwei Dritteln zu einem Drittel Männer signifikant stärker vertreten.²⁰

19 Zur Klassifikation der Effektgrößen Phi & Cramer-V gilt: $\geq .10$ = klein; $\geq .30$ = mittel und $\geq .50$ = groß.

20 Chi²-Test: $\chi^2 = 81,89$; $p < .001$; Phi = .104.

Bei den Angaben der höchsten Bildungsabschlüsse liegen signifikante Gruppenunterschiede vor, die sich jedoch größtenteils mit dem Alter erklären lassen²¹. Da die passiven Gottesdienstbesucher deutlich jünger sind, verwundert es nicht, dass 23% (noch) keinen Abschluss haben, weil sie noch zur Schule gehen. In der Gruppe der aktiven Gottesdienstbesucher haben nur 6% keinen Abschluss. In dieser Gruppe überwiegen die Abschlüsse *Ausbildung* mit 23% gegenüber 14% bei den passiven Gottesdienstbesuchern sowie *abgeschlossenes Studium* mit 34% gegenüber 20% in der Vergleichsgruppe. Alle anderen möglichen Abschlüsse sind in beiden Gruppen ähnlich häufig vertreten (vgl. Tabelle 8).

Tab. 8: Verteilung der höchsten Bildungsabschlüsse der beiden Vergleichsgruppen in Prozent.

	Passive GD-Besucher (n = 451)	Aktive GD-Besucher (n = 6.945)
Hauptschulabschluss	11%	10%
Realschulabschluss	12%	12%
Hochschulreife/Abitur	15%	13%
Ausbildung	14%	23%
Abgeschlossenes Studium	20%	34%
kein Abschluss	23%	6%
Sonstiges	4%	3%

Die Unterschiede in der Variable *aktuelle Beschäftigung* bestätigen das Bild der Verteilung innerhalb der Bildungsabschlüsse. Den größten Anteil in der Gruppe der insgesamt 458 *Weniger-Singer* machen 128 Schüler aus, was einem Anteil von 28% entspricht. In der Vergleichsgruppe der aktiven *Viel-Singer* liegt der Anteil der Schüler nur bei 8%. (Wie bereits oben erwähnt, könnte die Mutation dazu beitragen, dass die Schüler mit dem Singen zurückhaltender sind als andere Altersgruppen. Rentner und Angestellte bilden die größte Gruppe innerhalb der viel-singenden Gottesdienstbesucher (vgl. Tabelle 9)).

21 Chi²-Test: $\chi^2 = 224,95$; $p < .001$; Cramer-V = .174.

Tab. 9: Verteilung der aktuellen Beschäftigung der beiden Vergleichsgruppen.

	Passive Gottesdienstbesucher (n = 458)	Aktive Gottesdienstbesucher (n = 6.974)
Schüler	28%	8%
Angestellte/r	26%	25%
Rentner/in	25%	37%
Beamtin/Beamter	5%	9%
selbstständig	4%	6%
Hausfrau/Hausmann	3%	9%
Student/in	3%	2%
erwerbslos	3%	1%
Sonstiges	2%	2%
Auszubildende/r	1%	1%

Die Verteilung der Rollen, in welcher die Gottesdienstbesucher beider Gruppen teilnehmen.

Anhand von Mehrfachantworten werden verschiedene Rollen (*Gemeindemitglied, Konfirmand, Chormitglied, Mitarbeiter der Gemeinde und Pfarrer, Kirchenmusiker oder Küster*) angegeben, in denen die Teilnehmer am Gottesdienst partizipieren. Für den Gruppenvergleich werden die jeweiligen Prozentangaben angegeben. Um die Gruppenunterschiede zu verdeutlichen, wird für die jeweilige Antwortmöglichkeit die Differenz (Anteil der passiven Gottesdienstbesucher minus Anteil der aktiven Gottesdienstbesucher) berechnet.

In beiden Gruppen nimmt der höchste Anteil von über zwei Dritteln als Gemeindemitglied teil (vgl. Tab. 10). Bei den aktiven Gottesdienstbesuchern liegt der Anteil bei 86%, bei den passiven Gottesdienstteilnehmern bei 67%. Der Differenzwert von -19% besagt, dass der Anteil der Gemeindemitglieder in der Gruppe der passiven Gottesdienstbesucher um 19 Prozentpunkte geringer ausfällt als in der Vergleichsgruppe. Wie die weiteren Prozentangaben der Rollen in Tabelle 10 zeigt, gibt es weitere herausstechende Differenzen. Zum einen betrifft es die Chormitglieder, die in der Gruppe der aktiven Gottesdienstbesucher zu etwa einem Fünftel (27%) vertreten sind, was 23 Prozentpunkte über dem Anteil der Vergleichsgruppe liegt (4%). Auch wenn der Anteil von 4% (entspricht 17 Chormitgliedern) äußerst gering ist, stellt sich die Frage, welche Gründe für das Verstummen der 17 Chormitglieder vorliegen. Weniger überraschend ist der überdurchschnittliche Anteil an Konfirmanden in der Gruppe der Singmuffel (20%). Abschließend sei darauf hingewiesen, dass selbst zentrale Personen, die den Gottesdienst musikalisch (mit)gestalten, wie Gemeindemitarbeiter, Pfarrer, Kirchenmusiker und Küster *selten* oder *nie* mitsingen.

Tab. 10: Rollen in denen die jeweiligen Gruppenteilnehmer am Gottesdienst teilnehmen (Mehrfachantworten möglich).

	Passive GD-Besucher	Aktive GD-Besucher	Differenz
Gemeindemitglied ^a	67%	86%	-19%
Konfirmand ^b	20%	5%	15%
Chormitglied ^c	4%	27%	-23%
Mitarbeiter der Gemeinde	8%	22%	-14%
Pfarrer, Kirchen- musiker o. Küster	2%	7%	5%

^a Chi²-Test: $\chi^2 = 112,20$; $p < .001$; Cramer-V = .122

^b Chi²-Test: $\chi^2 = 187,14$; $p < .001$; Cramer-V = .158

^c Chi²-Test: $\chi^2 = 121,88$; $p < .001$; Cramer-V = .127

Die Bedeutung von Musik im Leben aktiver Gottesdienstbesucher im Vergleich zu passiven Gottesdienstbesuchern

Die Musik ist für die Mehrheit der aktiven Gottesdienstbesucher *sehr wichtig* (58%). Im Vergleich dazu ist der Anteil dieser Antwortkategorie bei den passiven Gottesdienstbesuchern um etwa 17% geringer und liegt bei 41%. Insgesamt spielt Musik im Leben dieser Teilgruppe zwar auch eine wichtige Rolle, wenngleich diese tendenziell weniger dominant ist. Über vier Fünftel (85%) der Gottesdienstteilnehmer, die sich gesanglich zurückhalten, bewerten die Bedeutung der Musik in ihrem Leben mit *wichtig* (44%) oder *sehr wichtig* (41%).

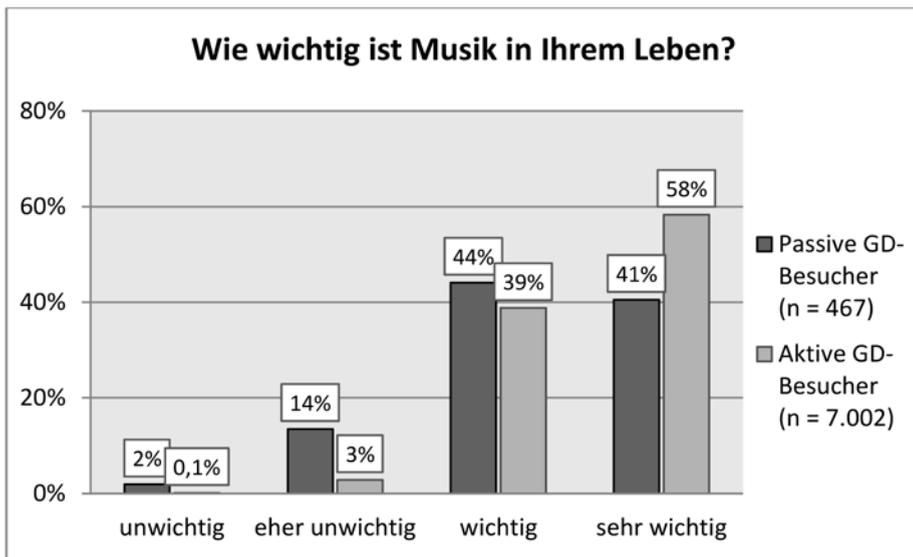
Deutliche Gruppenunterschiede²² zeigen sich bei den beiden Antwortkategorien *unwichtig* und *eher unwichtig*. Zwar werden diese Antwortkategorien von nur wenigen Probanden²³ gewählt ($n = 277$), doch spricht das Verteilungsverhältnis zwischen den beiden Gruppen eine deutliche Sprache (vgl. Abb. 12). So ist der Anteil derjenigen, die mit *eher unwichtig* bzw. *unwichtig* geantwortet haben, bei den passiven Gottesdienstbesuchern im Vergleich zu der Vergleichsgruppe um ein Vielfaches höher. Interessant an diesem Ergebnis ist die Tatsache, dass Musik im Leben beider Untersuchungsgruppen zwar eine wichtige Rolle spielt, das Singverhalten im Gottesdienst sich allerdings signifikant unterscheidet. Inwieweit die Singmotivation derjenigen erhöht werden kann,

²² Chi²-Test: $\chi^2 = 227,57$; $p < .001$; Cramer-V = .175.

²³ Mit dieser Personengruppe ($n = 277$) – Menschen, in deren Leben Musik keine Bedeutung hat – liegen uns Daten vor, die bislang im Bereich der Musikforschung nahezu keine Beachtung erlangt haben, obwohl es ein enormer Erkenntnisgewinn wäre, diese Personengruppe näher zu untersuchen.

für die Musik wichtig ist, die aber nicht im Gottesdienst mitsingen, wird an anderer Stelle diskutiert.

Abb. 12: Stellenwert der Musik im Vergleich der aktiven und passiven Gottesdienstbesucher.



Vergleich der Musikpräferenzen

Die Musikpräferenzen unterscheiden sich in ihrer Grundtendenz innerhalb der beiden Gruppen der aktiven und passiven Gottesdienstbesucher kaum. Die statistische Analyse verweist lediglich auf einen bedeutenden Unterschied bei der Bewertung der klassischen Musik²⁴. Acht von zehn der mitsingenden Gemeinde (85%) hören gerne klassische Musik. In der Vergleichsgruppe sind es fünf von zehn Gottesdienstbesuchern (56%). Die Musikrichtungen Jazz und Volksmusik finden zudem mehr Zustimmung bei den aktiven Gottesdienstbesuchern, wohingegen Pop / Rock häufiger bei den singunmotivierten Teilnehmern zu finden ist (vgl. Tab. 11). Die Variationen innerhalb der Musikpräferenzen sind vermutlich durch das Alter und den Bildungsstatus zu erklären und hängen weniger mit dem Singverhalten zusammen.

24 Chi²-Test: $\chi^2 = 248,13$; $p < .001$; Phi = .187.

Tab. 11: Musikpräferenzen im Gruppenvergleich.

		Passive GD-Besucher		Aktive GD-Besucher	
Klassik	Zustimmung	56%	(n = 422)	85%	(n = 6.676)
	Ablehnung	44%		15%	
Pop/Rock	Zustimmung	77%	(n = 401)	63%	(n = 5.842)
	Ablehnung	23%		37%	
Jazz	Zustimmung	38%	(n = 382)	48%	(n = 5.796)
	Ablehnung	62%		52%	
Volksmusik	Zustimmung	34%	(n = 408)	41%	(n = 6.276)
	Ablehnung	66%		59%	

Vergleich der Einstellungen zum Singen und zur eigenen Stimme

Es ist nicht verwunderlich, dass die Bedeutung des Singens in beiden Gruppen sehr unterschiedlich bewertet wird²⁵. Über die Hälfte (58%) der aktiven Gottesdienstbesucher singt *sehr gerne*, im Vergleich dazu sind es nur 15% der passiven Gottesdienstbesucher (siehe Abb. 13). Die Mehrheit dieser Teilstichprobe singt *ungern* (51%). Dagegen verwundert es sehr, dass die andere Hälfte *gerne* (35%) bzw. *sehr gerne* (15%) singt. So stellt sich die Frage, warum jeder Zweite, der im Grunde genommen gerne singt, dieses nicht im Gottesdienst tut, sondern dort verstummt.

Auch auf die Frage nach der persönlichen Bedeutung des Singens antworten beide Gruppen konträr²⁶. Die Mehrzahl der passiven Gottesdienstbesucher bewerten die Bedeutung des Singens mit *eher unwichtig* (41%) bzw. *unwichtig* (15%). Dagegen ist für neun von zehn aktiven Gottesdienstbesuchern Singen *wichtig* (44%) bzw. *sehr wichtig* (46%; siehe Abb. 14). Auch dieses Ergebnis bestätigt den Eindruck, dass ein nicht unerheblicher Anteil (44%) an Gottesdienstbesuchern nicht im Gottesdienst mitsingt, obwohl Singen im Allgemeinen in ihrem Leben eine hohe Bedeutung hat.

25 Chi²-Test: $\chi^2 = 1331,05$; $p < .001$; Cramer-V = .421.

26 Chi²-Test: $\chi^2 = 1046,26$; $p < .001$; Cramer-V = .373.

Abb. 13: Singfreude im Gruppenvergleich.

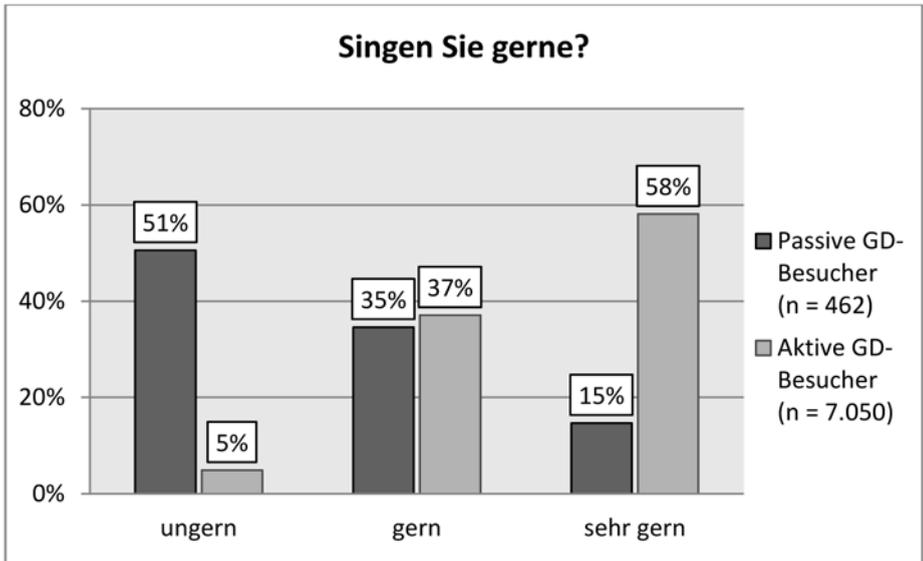
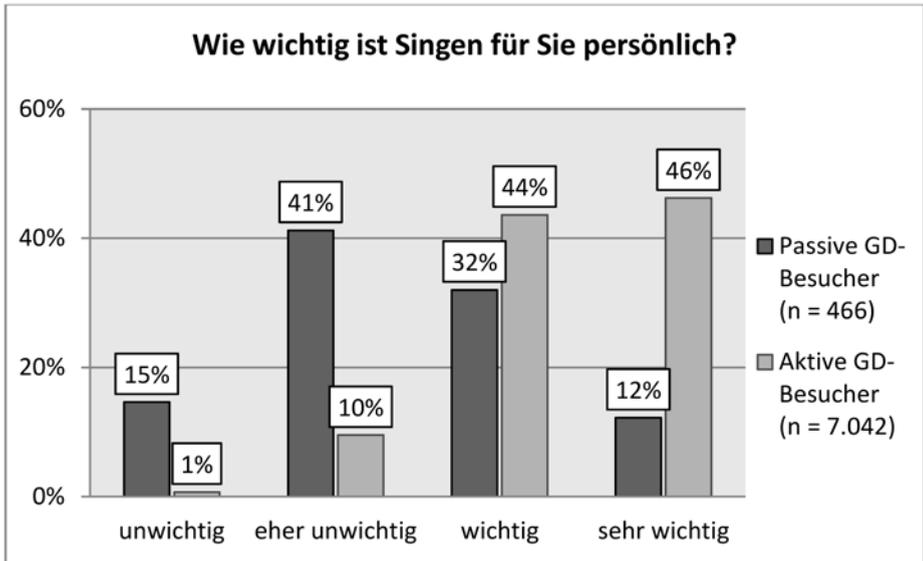


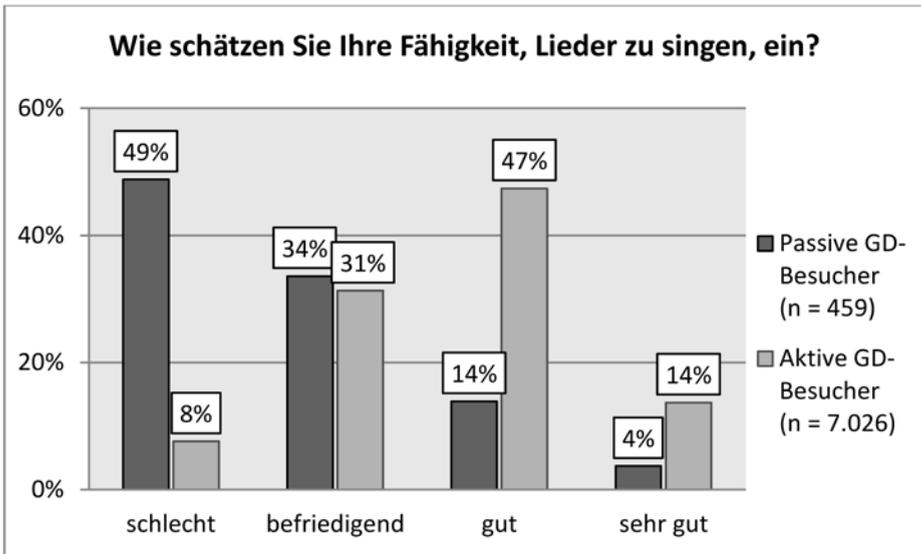
Abb. 14: Bedeutung des Singens im Gruppenvergleich.



Bewertung der eigenen Singfähigkeit

Aktive Gottesdienstbesucher, denen Singen persönlich ein Anliegen ist, bewerten ihre Singfähigkeit auch dementsprechend höher im Vergleich zu denjenigen, die *nie* bzw. *selten* mitsingen²⁷. Jeder Zweite, der im Gottesdienst nicht mitsingt, sagt über sich selbst, er sei ein *schlechter* Sänger (49%). Ein weiteres Drittel bewertet die Singfähigkeit mit *befriedigend*. Die restlichen 18% bewerten ihre Fähigkeit, Lieder zu singen, mit *gut* bzw. *sehr gut* (siehe Abb. 15).

Abb. 15: Bewertung der eigenen Singfähigkeit im Gruppenvergleich.



Gefallensurteile der eigenen Stimme

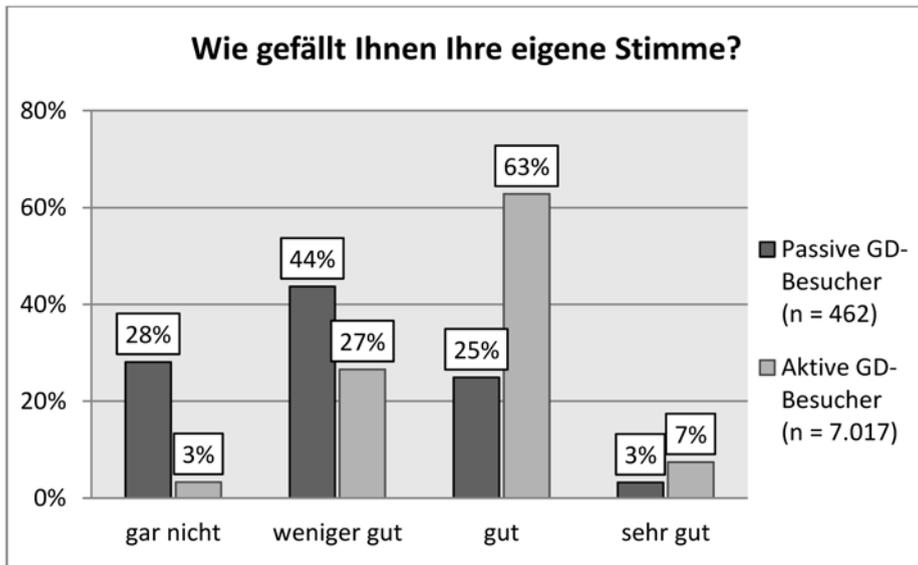
Ob im Gottesdienst mitgesungen wird oder nicht, hängt maßgeblich mit dem Gefallen der eigenen Stimme zusammen. Der Gruppenvergleich²⁸ in Abbildung 16 veranschaulicht dieses deutlich. Über 70% der Gottesdienstbesucher, die *nie* oder *selten* mitsingen, gefällt ihre eigene Stimme *gar nicht* (28%) oder *weniger gut* (44%). Bei den Gottesdienstbesuchern, die *meistens* oder *immer* mitsingen, liegt der Anteil deutlich darunter, nämlich bei rund 30%. Andererseits bedeutet das nicht, dass allen, die für gewöhnlich im Gottesdienst nicht mitsingen, ihre eigene Stimme nicht gefällt. Etwa einem Drittel der gesanglich zurückhaltenden Gottesdienstgemeinde gefällt ihre eigene Stimme *gut* (25%) oder sogar *sehr gut* (3%). Dieses entspricht etwa dem gleichen Anteil derer, die

27 Chi²-Test: $\chi^2 = 865,35$; $p < .001$; Cramer-V = .340.

28 Chi²-Test: $\chi^2 = 715,81$; $p < .001$; Cramer-V = .309.

meistens oder immer mitsingen, obwohl ihnen die eigene Stimme *weniger gut* (27%) oder auch *gar nicht* (3%) gefällt. Diese Varianz zeigt, dass die subjektive Einschätzung der eigenen Stimme nur einer von vielen Faktoren sein kann, die auf die Singbeteiligung im Gottesdienst einwirkt.

Abb. 16: Gefallen der eigenen Stimme im Gruppenvergleich.



Bedeutung verschiedener Dimensionen eines christlichen Liedes im Gruppenvergleich

Unabhängig der Dimensionen (*Text*²⁹, *Musik & Klang*³⁰, *die empfundenen Gefühle*³¹, *Bekenntnis des Glaubens*³², *Hoffnung & Zuversicht*³³) besteht die grundlegende Tendenz, dass die Gottesdienstbesucher, die *nie* oder *selten* mitsingen, allen Dimensionen eine geringere Bedeutung zusprechen als die regelmäßig mitsingenden Gottesdienstbesucher (siehe Tab. 12). Die statistische Effektstärke Cramer-V weist den Unterschied jedoch als wenig praktisch bedeutsam aus. Es liegt vermutlich in der Natur der Sache, dass für die Nicht-Mitsingenden die einzelnen Dimensionen eines christlichen Liedes wenig Relevanz haben.

29 Chi²-Test: $\chi^2 = 398,56$; $p < .001$; Cramer-V = .236.

30 Chi²-Test: $\chi^2 = 488,35$; $p < .001$; Cramer-V = .262.

31 Chi²-Test: $\chi^2 = 221,21$; $p < .001$; Cramer-V = .183.

32 Chi²-Test: $\chi^2 = 275,04$; $p < .001$; Cramer-V = .201.

33 Chi²-Test: $\chi^2 = 332,21$; $p < .001$; Cramer-V = .220.

Tab. 12: Die Bedeutung der fünf Dimensionen eines christlichen Liedes im Gruppenvergleich. Zustimmung = Kumulierte Prozentanteile der Skalenpunkte *sehr wichtig* und *wichtig*.

	Passive GD-Besucher Zustimmung	Aktive GD-Besucher Zustimmung	Differenz
Musik/Klang	87%	99%	-12%
Text	76%	95%	-19%
Hoffnung und Zuversicht	65%	89%	-24%
die empfundenen Gefühle	63%	84%	-21%
Bekenntnis des Glaubens	55%	81%	-26%

Liedpräferenzen im Gruppenvergleich

Bei den passiven Gottesdienstbesuchern besteht im Vergleich zu den aktiven Gottesdienstbesuchern eine zurückhaltende Zustimmungs- bzw. eindeutigere Ablehnungshaltung der Liedpräferenzen. Die Präferenzurteile der erstgenannten Gruppe liegen zwischen 8% (Anbetungslieder) und 39% (NGL). Wie in Tabelle 13 zu erkennen ist, lassen sich nicht mehr als ein Drittel (mit Ausnahme des NGL) für die verschiedenen genannten Gesänge zum Mitsingen begeistern. Ganz anders fallen die Bewertungsurteile bei der singfreudigen Gemeinde aus. In dieser Teilstichprobe reicht der Zuspruchsanteil über 80% (Choräle). Den geringsten Zuspruch erfahren Anbetungslieder mit 32%. Um einen weiteren Schätzwert zu erhalten, wurden die Differenzen der Zustimmungsteile zwischen beiden Gruppen berechnet. So kann ermittelt werden, bei welchen Gesängen zwischen den beiden Gruppen die höchste bzw. niedrigste Differenz liegt. Mit einer Differenz von 48 Prozentpunkten besteht der größte Gefallensunterschied bei den Chorälen.

Was fördert das Mitsingen im Gruppenvergleich

Die Gruppenunterschiede in der Bewertung der singfördernden Gründe sind eher gering. Unabhängig der Singbeteiligung wird am ehesten dann mitgesungen, wenn das Lied gefällt und bekannt ist. Der statistisch größte Unterschied zeigt sich bei der Motivation *wenn ich bedrückt bin*³⁴ (vgl. Tab. 14). Die kathartische Wirkung durch Singen wird von etwa 39% der singaktiven Gemeinde wahrgenommen. Dagegen liegt der

34 χ^2 -Test: $\chi^2 = 228,61$; $p < .001$; Cramer-V = .192.

Tab. 13: Liedpräferenzen im Gruppenvergleich (Mehrfachantworten möglich).

	Passive GD-Besucher	Aktive GD-Besucher	Differenz
Gospel/Spiritual	40%	61%	-21%
Neues geistliches Lied ^a	39%	79%	-40%
Choräle ^b	33%	81%	-48%
Liturgische Gesänge ^c	31%	73%	-42%
Fremdsprachige Lieder	29%	47%	-18%
Kanon ^d	17%	57%	-40%
Taizé ^e	14%	52%	-38%
Anbetungslieder/ Praise and Worship ^f	8%	32%	-24%

^a Chi²-Test: $\chi^2 = 359,05$; $p < .001$; Cramer-V = .218

^b Chi²-Test: $\chi^2 = 571,13$; $p < .001$; Cramer-V = .275

^c Chi²-Test: $\chi^2 = 348,05$; $p < .001$; Cramer-V = .215

^d Chi²-Test: $\chi^2 = 264,22$; $p < .001$; Cramer-V = .187

^e Chi²-Test: $\chi^2 = 245,70$; $p < .001$; Cramer-V = .181

^f Chi²-Test: $\chi^2 = 112,11$; $p < .001$; Cramer-V = .122

Zustimmungsanteil bei der Vergleichsgruppe bei gerade einmal 17%. Gottesdienstbesucher, die *nie* oder nur *selten* mitsingen, tun dieses erst recht nicht, wenn sie sich bedrückt fühlen.

Was hindert das Mitsingen im Gruppenvergleich

Zunächst fällt einmal auf, dass die Gruppe der passiven Mitsinggemeinde prozentual häufiger allen sieben potentiellen Hinderungsgründen zustimmt als die Gruppe der aktiven Mitsinggemeinde (siehe Tab. 15).

Daraus lässt sich ableiten, dass die erstgenannte Gruppe sich in den Aussagen wiederfindet, wenngleich auch nicht davon ausgegangen werden kann, dass es keine weiteren individuellen Gründe gibt, die zur Erklärung des Nicht-Mitsingens herangezogen werden können.

Fünf der sieben Hinderungsgründe, die das Mitsingverhalten negativ beeinflussen können, werden von mehr als der Hälfte der passiven Gottesdienstbesucher als eine zutreffende Begründung angegeben. Von den aufgeführten Gründen, die das Singen verhindern, sind die folgenden die am häufigsten genannten: *Ich kenne das Lied nicht* (83%), *Es singen nur wenig mit* (76%) und *Ich mag das Lied nicht* (75%). Auch die aktiven Sänger nennen diese Gründe, nur in deutlich schwächerer Ausprägung und in einer anderen Reihenfolge (vgl. Tabelle 15).

Tab. 14: Zustimmunganteil der Gründe, die das Singen fördern im Gruppenvergleich. Zustimmung = Kumulierte Prozentanteile der Skalenpunkte *trifft völlig zu* und *trifft überwiegend zu*.

	Passive GD-Besucher Zustimmung	Aktive GD-Besucher Zustimmung	Differenz
Wenn ich das Lied mag ^a	83%	95%	-12%
Wenn ich das Lied kenne ^b	79%	94%	-15%
Wenn andere auch mitsingen ^c	75%	84%	-9%
Wenn ich gut gelaunt bin ^d	72%	84%	-12%
Wenn die Atmosphäre gut ist ^e	72%	87%	-15%
Wenn mir die Begleitung gefällt ^f	61%	84%	-23%
Wenn ich bedrückt bin ^g	17%	39%	-22%

^a Chi²-Test: $\chi^2 = 227,93$; $p < .001$; Cramer-V = .182

^b Chi²-Test: $\chi^2 = 229,73$; $p < .001$; Cramer-V = .180

^c Chi²-Test: $\chi^2 = 95,80$; $p < .001$; Cramer-V = .119

^d Chi²-Test: $\chi^2 = 115,00$; $p < .001$; Cramer-V = .132

^e Chi²-Test: $\chi^2 = 139,70$; $p < .001$; Cramer-V = .146

^f Chi²-Test: $\chi^2 = 207,17$; $p < .001$; Cramer-V = .177

^g Chi²-Test: $\chi^2 = 228,61$; $p < .001$; Cramer-V = .192

Unabhängig ob jemand *nie / selten* oder *meistens / immer* im Gottesdienst mitsingt, ist das Mitsingverhalten davon abhängig, ob man ein Lied kennt, ob man es mag und ob man das Gefühl hat, dass nur wenig mitgesungen wird.

Ein äußerst interessantes Ergebnis zeigt sich, wenn man die Differenzen der Zustimmungsglieder der Aussagen von beiden Teilgruppen vergleicht. Der größte Unterschied (Differenz von 38 Prozentpunkten) betrifft die Begründung *es ist mir peinlich*. Nur für 7% der häufigen mitsingenden Gemeinde ist Peinlichkeit ein Hinderungsgrund, aber für 45% der Vergleichsgruppe. Aufgrund von Peinlichkeit bzw. falscher Scham nicht mitzusingen, scheint insbesondere für Singunmotivierte ein wichtiger Hinderungsgrund zu sein. Dieses Ergebnis steht höchstwahrscheinlich im engen Zusammenhang mit dem Alter und dem Gefallen der eigenen Stimme bzw. dem musikalischen Selbstbild. Diese Vermutung wird verstärkt, wenn man die Verteilung und deren Differenzen der beiden Vergleichsgruppen der Aussagen *An stimmlichen Problemen* und *Es singen nur wenige mit* betrachtet. Diese beiden Faktoren kommen signifikant häufiger bei den

passiven Gottesdienstbesuchern zu tragen. Die Uhrzeit scheint zudem für ein knappes Viertel der Nicht-Singenden ein weiterer Hinderungsgrund zu sein.

Tab. 15: Zustimmungsanteil der Gründe, die das Singen hindern, im Gruppenvergleich. Zustimmung = Kumulierte Prozentanteile der Skalenpunkte *trifft völlig zu* und *trifft überwiegend zu*.

	Passive GD-Besucher Zustimmung	Aktive GD-Besucher Zustimmung	Differenz
Ich kenne das Lied nicht	83%	75%	+8%
Es singen nur wenige ^a	76%	54%	+22%
Ich mag das Lied nicht	75%	60%	+15%
An stimmlichen Problemen ^b	63%	40%	+23%
An der Musik	61%	48%	+13%
Es ist mir peinlich ^c	45%	7%	+38%
An der Uhrzeit ^d	23%	9%	+14%

^a Chi²-Test: $\chi^2 = 98,11$; $p < .001$; Cramer-V = .125

^b Chi²-Test: $\chi^2 = 91,03$; $p < .001$; Cramer-V = .120

^c Chi²-Test: $\chi^2 = 713,69$; $p < .001$; Cramer-V = .349

^d Chi²-Test: $\chi^2 = 138,17$; $p < .001$; Cramer-V = .154

Gruppenvergleich der Tätigkeiten, wenn nicht mitgesungen wird

Die Gruppenunterschiede der fünf möglichen Tätigkeiten, denen nachgegangen wird, wenn nicht mitgesungen wird, sind signifikant, jedoch gemessen an der Effektstärke Cramer-V eher als von geringem Gewicht einzuschätzen³⁵. Der größte Anteil der Gruppe der unmotivierten Sänger liest den Text mit (40%), weitere 28% hören interessiert zu, 21% denken an etwas anderes, 5% unterhalten sich oder sind peinlich berührt (4%). Interessant ist erneut der direkte Gruppenvergleich (vgl. Tab. 16). Die größten Gruppenunterschiede sind bei den drei Tätigkeiten (*an etwas anderes denken*, *sich unterhalten* und *peinlich berührt sein*) vorzufinden, wenngleich diese am wenigsten Zustimmung insgesamt erhalten haben. Gottesdienstbesucher, die *nie* oder *selten* mitsingen, denken im Vergleich zu der Gruppe, die *meistens* oder *immer* mitsingt, doppelt so häufig

35 Chi²-Test: $\chi^2 = 149,40$; $p < .001$; Cramer-V = .159.

fig an etwas anderes (wenn sie nicht mitsingen), sind viermal häufiger peinlich berührt und unterhalten sich fünfmal häufiger.

Tab. 16: Tätigkeit, wenn nicht mitgesungen wird, im Gruppenvergleich (Einfachantwort).

	Passive GD-Besucher Zustimmung	Aktive GD-Besucher Zustimmung	Differenz
Text mitlesen	40%	46%	-7%
interessiert zuhören	28%	35%	-8%
an etwas anderes denken	21%	11%	11%
sich unterhalten	5%	1%	4%
peinlich berührt sein	4%	1%	3%
Sonstiges	2%	6%	-4%

Bereitschaft, neue Lieder kennen zu lernen, im Gruppenvergleich:

Es überrascht nicht, dass nicht-singende Gottesdienstbesucher eine geringere Bereitschaft angeben, neue Lieder zu erlernen als singende Gottesdienstbesucher³⁶. Positiv zu bewerten ist, dass dennoch die Mehrheit (52%) der erstgenannten Gruppe bereit wäre, neue Lieder im Gottesdienst kennen zu lernen. Ob das ihr Mitsingverhalten beeinflussen würde, ist Spekulation. Jedoch sind im Umkehrschluss 86% der mitsingenden Gemeinde für neues Liedgut offen, so dass der vermutete Zusammenhang plausibel erscheint.

Präferenzen der Liedbegleitungen im Gruppenvergleich

Wenn man die Gottesdienstbesucher, die nie oder selten im Gottesdienst mitsingen, nach ihren beliebtesten Liedbegleitungsformen fragt, so unterscheiden sich die Präferenzen nicht wesentlich von denen der aktiv mitsingenden Gemeinde.

Klavier (78%), Orgel (75%) und Gitarre (73%) erhalten die höchste Zustimmung der sängerisch passiven Gruppe. Bei der Vergleichsgruppe sind es Orgel (95%), Klavier (82%) und Posaunenchor (79%). Trotz der ähnlichen Präferenzen bestehen die größten Unterschiede im Zustimmungsverhalten bei den Begleitformen Orgel, Posaunenchor und Playback. Die Differenz zwischen den Zustimmungsteilen beider Gruppen gibt ein detailliertes Abbild der Präferenzunterschiede (vgl. Tab. 17). Beachtung sollte man der Bewertung der Playback-Liedbegleitung schenken: Playback wurde bislang als keine Alternative zu live gespielter Liedbegleitung gesehen. Doch im Gruppenvergleich erlangt das Playback doppelt so viele Befürworter bei den passiven Gottesdienstbesu-

36 Chi²-Test: $\chi^2 = 335,40$; $p < .001$; $\Phi = .215$.

chern als bei der Vergleichsgruppe. Dieser signifikante Unterschied lädt zu Spekulationen ein. So könnte es sein, dass Playback eine präferierte Begleitung ist, weil dieses ein hohes Maß an musikalischer Stabilität und Unterstützung bietet. Einzelinstrumente dagegen sind stark von der Spielweise des Musikers abhängig. Playback dagegen ist vielleicht etwas mechanischer, unterliegt jedoch geringeren Schwankungen und ist umfangreicher in den begleitenden Gestaltungsmöglichkeiten.

Tab. 17: Präferenzen der Liedbegleitung im Gruppenvergleich. Zustimmung = Kumulierte Prozentanteile der Skalenelemente *gefällt sehr gut* und *gefällt gut*.

	Passive GD-Besucher	Aktive GD-Besucher	Differenz
Gospel/Spiritual	40%	61%	-21%
Neues geistliches Lied ^a	39%	79%	-40%
Choräle ^b	33%	81%	-48%
Liturgische Gesänge ^c	31%	73%	-42%
Fremdsprachige Lieder	29%	47%	-18%
Kanon ^d	17%	57%	-40%
Taizé ^e	14%	52%	-38%
Anbetungslieder/ Praise and Worship ^f	8%	32%	-24%

^a Chi²-Test: $\chi^2 = 359,05$; $p < .001$; Cramer-V = .218

^b Chi²-Test: $\chi^2 = 571,13$; $p < .001$; Cramer-V = .275

^c Chi²-Test: $\chi^2 = 348,05$; $p < .001$; Cramer-V = .215

^d Chi²-Test: $\chi^2 = 264,22$; $p < .001$; Cramer-V = .187

^e Chi²-Test: $\chi^2 = 245,70$; $p < .001$; Cramer-V = .181

^f Chi²-Test: $\chi^2 = 112,11$; $p < .001$; Cramer-V = .122

Diskussion

Das Hauptziel der zweiten Datenerhebung, eine größere Beteiligung insbesondere der Gemeinden aus den ostdeutschen Bundesländern zu erzielen, konnte erreicht werden. Auch konnte ein größerer Rücklauf aus Ländern wie Hessen und Baden-Württemberg erzielt werden. Bayern und Bremen sind jedoch weiße Flecken in der Datenlandschaft unserer Studie geblieben. Warum wir keine Daten aus diesen Regionen bekommen konnten, wissen wir nicht. Vermutlich hängt das mit den kirchlichen Organisationsstrukturen in diesen Bundesländern zusammen.

Wenn man die Ergebnisse der ersten und zweiten Datenerhebung miteinander vergleicht, ist festzustellen, dass die Befunde der zweiten Datenerhebung die Ergebnisse

der ersten Studie klar untermauern, es gibt jedoch auch einige (kleinere) Unterschiede. Zunächst ist auffällig, dass das Bildungsniveau, das in der ersten Studie mit ca. 30% Hochschulabschlüssen bereits doppelt so hoch wie im Bevölkerungsdurchschnitt war, in der zweiten Studie mit insgesamt 37% Hochschulabschlüssen (32% in westdeutschen Ländern, 41% in den ostdeutschen Ländern) noch höher liegt. Auffällig an den soziodemographischen Daten ist auch, dass in der zweiten Studie der Anteil der Rentner mit 40% insgesamt höher liegt als in der ersten Studie (35%). Das ist auf den hohen Anteil von Rentnern aus den ostdeutschen Ländern zurückzuführen, der bei 44% liegt (35% in westdeutschen Ländern). Damit zusammenhängend liegt das Durchschnittsalter in der zweiten Studie mit ca. 55 Jahren etwa zwei Jahre über dem der ersten Studie (ca. 53 Jahre). Wir können den Gottesdienstbesuchern quasi beim Älterwerden zuschauen.

Hier stellt sich die Frage, was diese Zahlen für die zukünftige Entwicklung des Gottesdienstbesuchs insbesondere in den ostdeutschen Gemeinden bedeuten. Noch mehr als im Westen scheint der Kirchenbesuch und das Singen im Gottesdienst im Osten zu einem wesentlichen Teil eine Sache der Bildung und der Generationszugehörigkeit zu sein. Es ist eine Frage der Zeit, wann die gebildete ältere Generation, die gegenwärtig den demographischen Hauptanteil der Gottesdienstbesucher bildet, nicht mehr dabei sein wird. Natürlich wachsen junge, gebildete Menschen nach, aber nicht ohne weiteres in den Gemeinden. Denn im Unterschied zu früheren Generationen, in denen der schulisch-akademische Bildungsbegriff selbstverständlich auch die christliche Religion umfasste und von da her auch einen höheren Grad an kirchlicher Anbindung mit sich brachte, ist dies heute in einer zunehmend multikulturell geprägten Gesellschaft wesentlich weniger, vielfach auch gar nicht mehr der Fall. Außerdem scheinen die kirchlichen Bindungen der heutigen Elterngenerationen im mittleren Lebensalter deutlich geringer als in vergangenen Jahrzehnten, so dass die Vorbildfunktion der Eltern hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs auch nicht mehr in dem Maße gegeben ist wie in früherer Zeit. Das bedeutet auch, dass die Gelegenheiten, liturgisches bzw. geistliches Liedgut kennen zu lernen und singen zu können, insgesamt geringer geworden sind und in Zukunft noch geringer werden. Wenn, wie wir festgestellt haben, die Motivation, im Gottesdienst mitzusingen, wesentlich davon abhängt, ob das Lied bekannt ist oder nicht, sinken vermutlich in Zukunft die Chancen, dass im Gottesdienst gesungen wird (entweder weil generell weniger Besucher in den Gottesdienst kommen, oder weil diejenigen, die kommen, weniger mit dem Liedgut vertraut sind oder beides).

Für die Kirchen ist es aus vielen Gründen von entscheidender Bedeutung, Jugendliche zu gewinnen, nicht nur für das Singen im Gottesdienst. Dabei kommt Musik eine entscheidende Rolle zu, denn Musik ist das „Leitmedium in der Jugendphase“ (Hill & Josties 2007, S. 14f.) und „zentrales Element der Jugendkultur“ (Feierabend & Rathgeb 2011). Wie die Ergebnisse unserer zweiten Studie bestätigen, ist Musik und Klang vor allen anderen Parametern des Liedes der wichtigste, und zwar gerade bei den jüngeren Altersgruppen. Viel für die Entwicklung des zukünftigen Gottesdienstbesuchs wird daran liegen, inwieweit es gelingt, jüngere Generationen über Musik anzusprechen. Deswegen ist es sinnvoll und ratsam, in eine für jüngere Generationen musikalisch attraktive Gestaltung der Gottesdienste und kirchlichen Aktivitäten zu investieren.

Über diesen Weg könnte auch das Image der Kirchen insgesamt positiv beeinflusst und attraktiver werden. Eine Vernachlässigung der (kirchen-) musikalischen Attraktivität dürfte sich insbesondere in Hinblick auf die Ansprache jüngerer Generationen nachteilig auswirken. Wie wichtig das Singen in der Kirche über liturgische Funktionen hinaus ist, zeigt der Befund dieser Studie, dass vor allen anderen Situationen (Familienfeste, mit Kinder etc.) die Kirche mit 93% der Nennungen die am häufigsten genannte Gelegenheit zum Singen bietet (in unserer ersten Studie lag die Kirche mit 89% der Nennungen ebenfalls an der Spitze).

Das außergewöhnlich breite Altersspektrum der Gottesdienstbesucher macht es nicht einfach, es allen musikalisch recht zu machen. Das Alter ist die Variable, welche Präferenzen am stärksten beeinflusst und differenziert (s. z.B. Gembris 2005). Es wäre letztlich niemandem gedient, die stilistische Breite des Kirchengesangs einseitig auf eine Zielgruppe zu konzentrieren. Vielmehr ist eine Pluralität und Vielfältigkeit erforderlich, die traditionelle Choräle ebenso umfasst wie Pop- / Rockmusik und andere Stilrichtungen (s. dazu auch die Diskussion zu unserer ersten Studie; Heye, Gembris & Schroeter-Wittke 2011, S. 51ff.).

Interessant ist hier auch ein Blick auf die kleine Teilgruppe derjenigen, die angegeben haben, selten oder nie mitzusingen (ca. 6% von 7.679 Befragten). Ein Drittel von diesen sind unter 30 Jahre, 28% sind Schüler. Sie unterscheiden sich von der singenden Gemeinde durch ausgeprägte Präferenzen für Rock- und Popmusik und weniger sängerisches / stimmliches Selbstvertrauen (die eigene Stimme gefällt weniger, die Singfähigkeiten werden geringer eingeschätzt, die Hälfte von ihnen singt generell ungern). Es könnte sein, dass dieses Bild durch die jüngste Gruppe der Gottesdienstbesucher beeinflusst ist, bei denen die Stimmmutation das Singen generell vorübergehend schwieriger macht und die Singunlust temporärer Natur ist. Dafür spricht, dass die Singfreude in den Altersgruppen ab 20 / 30 Jahren aufwärts stark bis sehr stark ausgeprägt ist. Andererseits muss man wohl davon ausgehen, dass es einfach auch Menschen gibt, die weniger als andere Freude und Spaß am Singen haben. Diese Gruppe ist jedoch unter den von uns Befragten extrem klein.

Eine andere Frage, die sich aus dem hohen Bildungsdurchschnitt der Gottesdienstbesucher ergibt, ist die, warum mittlere oder untere Bildungsschichten in den beiden Studien unterrepräsentiert sind. Zwei Erklärungen liegen auf der Hand: Zum einen könnte es sein, dass die durchschnittlich Gebildeten oder weniger Gebildeten die Gottesdienste nur selten besuchen. Andererseits waren sie möglicherweise in den Gottesdiensten, haben aber den Fragebogen nicht ausgefüllt. Wir vermuten, dass die erstgenannte Erklärung zutrifft. Die Gründe, warum weniger Gebildete seltener in den Gottesdienst gehen, müsste in religionssoziologischen Studien geklärt werden.

Bei den Fragen, die sich auf das Singen im Gottesdienst beziehen, auf die Einstellungen zum Singen etc., stimmen die Ergebnisse der beiden Studien (abgesehen von zu erwartenden kleineren Schwankungen) insgesamt sehr gut überein. Beispielsweise stimmt der prozentuale Anteil der Antworten auf die Frage, woran es liegt, wenn das Singen schwerfällt, zwischen der ersten Studie (vgl. Heye, Gembris & Schroeter-Wittke 2011, S. 44) und der zweiten Studie bei fünf von sieben Antwortmöglichkeiten bis auf die Zehntelprozente überein, bei den anderen beiden Antworten liegt die Differenz nur bei einem Zehntelprozent. Kleinere Unterschiede zeigen sich etwa bei der Frage nach dem

Gefallen an der eigenen Stimme. In der ersten Studie sind es 66%, denen ihre eigene Stimme gut oder sehr gut gefällt. In der zweiten Studie sind es durchschnittlich 71%, denen ihre Stimme gut oder sehr gut gefällt. Die Fähigkeit, Lieder zu singen, wird in der zweiten Studie ebenfalls höher bewertet: Hier sind es 62%, die gut oder sehr gut angeben, während in der ersten Studie nur 56% ihre Singfähigkeiten mit gut oder sehr gut bewerten. Man könnte daraus schließen, dass die zweite Datenerhebung tendenziell ein etwas höheres stimmliches oder sängerisches Selbstbewusstsein widerspiegelt. Dies erlaubt eine gewisse Differenzierungsmöglichkeit, weitgehende Interpretationen oder Schlüsse lassen sich jedoch kaum daraus ziehen.

Insgesamt gesehen erfahren die Ergebnisse der ersten Studie eine eindrucksvolle Bestätigung durch die zweite Datenerhebung. Dadurch lassen sich die daraus abgeleiteten Aussagen auf eine sehr sichere Datenbasis stellen, die wohl als repräsentativ für die Gottesdienstbesucher und ihr Singverhalten gelten darf. Demnach kann man sagen, dass es um den Gesang im Gottesdienst nach unseren Daten gut bestellt ist – im Unterschied zu den Klagen, die darüber zu hören sind. Natürlich könnte es sein, dass es dem Gemeindegesang an Qualität mangelt, das konnten wir in unserer Studie nicht untersuchen. An Motivation und gutem Willen zu singen, fehlt es jedenfalls in Ost und West nicht. Das scheint uns eine gute Basis zu sein, das Singen im Gottesdienst zum Blühen zu bringen.

Literatur

Danzeglocke, Klaus / Heye, Andreas / Reinke, Stephan / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden. Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2011.

Feierabend, Sabine / Rathgeb, Thomas: Medienumgang Jugendlicher in Deutschland. Ergebnisse der JIM-Studie 2011, in: *MediaPerspektiven* 6/2012, 339–352.

Gembris, Heiner: Musikalische Präferenzen, in: *Thomas H. Stoffer / Rolf Oerter / Carl F. Graumann / Niels Birbaumer* (Hg.): *Spezielle Musikpsychologie*. Hogrefe Verl. für Psychologie (Enzyklopädie der Psychologie, Musikpsychologie, Bd. 2), Göttingen 2005, 279–342.

Heye, Andreas / Gembris, Heiner / Schroeter-Wittke, Harald: Singen im Gottesdienst. Eine empirische Untersuchung, in: *Klaus Danzeglocke / Andreas Heye / Stephan Reinke / Harald Schroeter-Wittke* (Hg.): *Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden*. Gütersloher Verlags-haus, Gütersloh 2011, 17–57.

Hill, Burkhard / Josties, Elke: Musik in der Arbeit mit Jugendlichen, in: *Burkhard Hill / Elke Josties* (Hg.): *Jugend, Musik und Soziale Arbeit. Anregungen für die sozialpädagogische Praxis*. Juventa, Weinheim, München 2007, 13–41.

Singen im Gottesdienst II

Kommentar aus theologischer Sicht

HARALD SCHROETER-WITTKKE

Mit den beiden Umfragen zum Singen im Gottesdienst vom Advent 2009 sowie vom Advent 2012 liegt eine der quantitativ größten empirischen Studien zum Singen überhaupt vor, die zugleich eine der quantitativ größten empirischen Studien zu einer wesentlichen Dimension kirchlichen Lebens darstellt: Knapp 7700 Menschen haben in ganz Deutschland (mit Ausnahme von Bayern und Bremen) einen umfangreichen Fragebogen zum Singen im Gottesdienst ausgefüllt und abgegeben. Das ist empirisch gesehen ein sehr hoher Wert, beginnt Repräsentativität doch schon bei 1000 Befragten. Diese Umfrage darf also Repräsentativität für sich beanspruchen. Um so wichtiger ist die Frage, für was sie repräsentativ ist:

Die Menschen, die hier mit viel Engagement geantwortet haben, geben zu über 80% an, regelmäßig Gottesdienste zu besuchen (S1, 28, T.4). Sie stellen damit eine starke Minderheit dar, welche unser sonntägliches gottesdienstliches Leben aber deutlich prägt. Eine differenziertere Auswertung etwa der restlichen knapp 20%, die immerhin auch etwa 1000 Personen ausmacht, könnte hier weitere Aufschlüsse geben, wie das Singen auch bei Kirchenferneren ankommt bzw. welche Rolle es spielt. Vorerst aber bezieht sich mein theologischer Kommentar vor allem auf diese Mehrheit in unseren Gottesdiensten am Sonntagmorgen.

Die Umfrage wurde also vorwiegend von Menschen genutzt, denen das Singen im Gottesdienst nicht nur Lippenbekenntnis ist, sondern am Herzen liegt und die sich am Singen erfreuen. Und das ist schon eine erste fundamentale theologische Erkenntnis dieser Studie: Die Menschen singen gerne im Gottesdienst. Der Gesang im Gottesdienst ist ihnen ein so hohes Gut, dass sie auch auf anonymen Fragebögen kaum etwas Kritisches dazu äußern. Der Gottesdienst ist einer der wenigen Orte in unserer Gesellschaft, in denen das Singen als eine selbstverständliche Äußerung des Menschen gepflegt wird. Dies geht einher mit einer hohen Wertschätzung der Musik im Leben der Menschen:

- Über 95% der Befragten ist Musik in ihrem Leben wichtig (95,9% S1, 29, A.6; 97% S2a, 5/2).
- Über 85% der Befragten ist Singen persönlich wichtig (85,8% S1, 33, A.9; 88,8% S2a, 7/2).
- Über 90% der Befragten singen gerne (91,4% S1, 34, A.10; 93,8% S2a, 8/1).
- Über 90% der Befragten singen im Gottesdienst mit, 70% sogar immer (68,4% S1, 41, A.16; 75% S2a, 11/1).
- Für 90% der Befragten ist die Kirche der mit Abstand bevorzugte Singeort (88,6% S1, 34, A.11; 92,9% S2a, 8/2).

Das sind erstaunliche Werte, die von einer Milieu übergreifenden Wertschätzung des Singens im Gottesdienst zeugen.

Praktisch-theologisch kann diese Wahrnehmung nicht hoch genug veranschlagt werden: Das Singen muss in Theorie und Praxis des religiösen Lebens der evangelischen Christinnen und Christen eine deutlich höhere Stellung einnehmen, als dies z.Zt. in der theologischen Ausbildung geschieht. Dies betrifft m.E. nicht nur den Gottesdienst, also die Liturgik im Rahmen der Praktischen Theologie, sondern auch die Gemeindepädagogik, die Seelsorge und auch die Diakonie. Die ästhetische Wende in der Praktischen Theologie hat zu vielen neuen Wahrnehmungen kirchlicher Handlungsfelder geführt: von kirchlicher Popkulturarbeit über Lebenskunst bis hin zu Kirchenpädagogik haben sich neue Themenfelder etabliert. Das Singen im Gottesdienst bleibt davon bislang merkwürdig unberührt. Hymnologie ist weithin ein Privatvergnügen einzelner Forscherinnen und Forscher. Es gibt in Deutschland immer noch keinen hymnologisch ausgewiesenen Lehrstuhl, dem ein entsprechendes Institut zugeordnet wäre, welches die interdisziplinäre Forschung in diesem Bereich bündelt. Dabei handelt es sich beim Singen um eine milieu- und altersübergreifend wertgeschätzte elementare Äußerung des christlichen Glaubens, Lebens und Handelns. Hier sehe ich für die EKD und die Liturgische Konferenz noch deutlichen Handlungsbedarf.

Wer eine 2. Studie mit denselben Fragen im selben kirchenjahreszeitlichen Setting (Advent) in Auftrag gibt, will bestimmte Dinge herausbekommen. Diese 2. Studie hat zum einen eine Kontrolle der bisherigen Ergebnisse ermöglicht und zum anderen Raum gegeben für neue Differenzierungen. Dabei sind die Ergebnisse mehr als deutlich:

Vergleicht man die 1. Studie mit der 2. Studie, so ergeben sich insgesamt nämlich keine Unterschiede. Das betrifft die Altersverteilung (S1, 23, A.1; S2a, 3/1) ebenso wie die Geschlechterverteilung (zwei Drittel weiblich, ein Drittel männlich) und geht bis in einzelne differenzierte Tabellen hinein, z.B. die durchschnittliche Beurteilung der Musikgenres nach Altersgruppen (S1, 31, A.8; S2a, 6/2). Die Ergebnisse beider Studien können damit in einem sehr hohen Maße als repräsentativ gelten.

Hatten in der 1. Studie ausnahmslos Westdeutsche geantwortet, so wurde die 2. Studie bewusst mit einem Schwerpunkt Ostdeutschland gestartet. Dabei erwies es sich als Glücksfall, dass auch in der 2. Studie etwa zur Hälfte westdeutsche Länder vertreten waren, weil so eine Kontrollmöglichkeit gegenüber der 1. Studie gegeben war. Und auch hier ist das Ergebnis überwältigend eindeutig:

Vergleicht man in der 2. Studie Ost und West, so ergeben sich so gut wie keine Unterschiede. Stellenweise ist man gar geneigt, an ein Plagiat zu glauben. In allen Fragen, in denen wir im Vorfeld möglicherweise Unterschiede zwischen Ost und West vermutet hatten, wurden wir mächtig enttäuscht. Es gibt derartige Unterschiede nicht. Zwar haben die ostdeutschen Befragten im Schnitt höhere Bildungsabschlüsse als die westdeutschen Befragten, so dass sie etwas dezidierter sagen können, was ihnen an einem christlichen Lied wichtig ist. Hier sind die Werte im Osten durchweg leicht höher als im Westen (S2b, 11/2). Andererseits wird im Westen im Karneval deutlich mehr gesungen. Aber das sind vernachlässigbare Unterschiede.

Natürlich gibt es auch kleinere Unterschiede zwischen der 1. Studie im Westen und den Westwerten der 2. Studie. Diese betreffen insbesondere die höheren Werte in der 2. Studie West bei fast allen Fragen, die mit Chor und dem eigenen Singen zu tun haben. Aber dies ist vermutlich auf die LKMD der EKHN, Christa Kirschbaum, zurückzuführen, die in ihrer Landeskirche kräftig Werbung gemacht hat für diese Studie

und dabei die Infrastruktur der landeskirchlichen Chorarbeit waidlich genutzt hat. Für das Gesamtbild ist dies nicht ausschlaggebend, aber es könnte sich hier eine weitere Auswertung lohnen, die ausschließlich die Chorleute und deren Werte näher unter die Lupe nimmt.

Ein Effekt des bislang Gesagten bedeutet: Auch wenn wir für weitere Studien nur die 2. Studie als Datensatz nehmen, so können wir davon ausgehen, dass wir hier repräsentative Werte finden, die sich mutatis mutandis auch auf die 1. Studie übertragen lassen. Die neue Differenzierung, die wir in der 2. Studie vorgenommen haben, bezieht sich auf die verschiedenen Lebensalter. Und hier tritt das, was sich in der 1. Studie angedeutet hat, noch deutlicher hervor. Das betrifft vor allem die Auswirkungen der Musikgeschmäcker und Musikkulturen auf das Singen im Gottesdienst.

Hier wird zunächst einmal der hohe Bildungsgrad bei evangelischen Gottesdienstbesuchenden deutlich. Während die Kurven unserer Befragten bei den Parametern Volksmusik und Rock / Pop nahezu identisch sind mit denen des Deutschen Musikinformationszentrums, unterscheiden sie sich deutlich bei den Parametern Klassik und Jazz (S2b, 23/2). Hier ist zwar auch der Kurvenverlauf vergleichbar, allerdings auf einem deutlich höheren Niveau. Der Anteil der Menschen, die Jazz mögen, ist bei Gottesdienstbesuchenden ca. doppelt so hoch wie beim Durchschnitt der deutschen Bevölkerung, bei der Klassischen Musik ist er sogar noch höher. Neben dem höheren Bildungsgrad wirkt sich hier sicherlich auch die höhere Altersstruktur unserer Befragten im Vergleich zur gesamtdeutschen Bevölkerung aus.

Die Kirche wird tendenziell mit dem Klassischen identifiziert. Erstaunlich bleibt dabei, dass das Experimentelle und Popkulturelle deshalb aber nicht gleich abgewertet wird. Diese Nichtabgrenzung durchzieht alle Altersgruppen und zeigt noch einmal deutlich, dass es sich beim Singen um ein Milieu übergreifendes Phänomen handelt. Die Menschen in den Gottesdiensten am Sonntagmorgen wissen, dass sie sich hier einer Milieu übergreifenden Veranstaltung aussetzen, und sie tolerieren dies. Möglicherweise ziehen sie sogar Gewinn daraus.

Dennoch wird aber auch deutlich, dass die Popkultur bei den Geburtsjahrgängen ab 1950 zunehmend zur Leitkultur wird, die auch den Ton der Gottesdienstgestaltung bestimmt. Hier wird nicht radikal zwischen dem einen und dem anderen getrennt, so dass Choral und Neues geistliches Lied ebenso goutiert werden wie Orgel, Posaunenchor und Keyboard. Aber mit zunehmendem Alter wird der bevorzugte Sound des Gottesdienstes klassischer. Da diese klassische kulturelle Leitvorstellung mit dem Tod der Älteren tendenziell aussterben wird, wird hier kultureller Wahrnehmungs- und Handlungsbedarf deutlich. Meine Vermutung lautet: Wer hier partout einfach weiter auf das Klassische setzt, gefährdet das Milieu übergreifende Potenzial, das sich in dieser Studie eindrucksvoll zeigt. Das Klima unserer Gottesdienste wird sich in absehbarer Zeit kulturell merklich verändern. Der popkulturelle Wasserspiegel wird sich deutlich erhöhen.

Dafür sprechen auch die Parameter, die den Befragten zur Charakterisierung der Christlichkeit eines Liedes wichtig sind. Hier steht an 1. Stelle Musik / Klang (S2b, 27/2) und mit kleinem, aber signifikantem Abstand an 2. Stelle der Text eines Liedes (S2b, 27/1). Und auch Hoffnung und Zuversicht (S2b, 29/1) sowie die empfundenen Gefühle (S2b, 28/1) werden höher gewichtet als das Bekenntnis des Glaubens (S2b, 28/2). Was

immer die Befragten sich unter diesen Antwortmöglichkeiten im Einzelnen vorgestellt haben mögen, deutlich wird, dass das Erlebnis höher gewichtet wird als das Ergebnis, dass Stimmungen wichtiger sind als Fakten, dass das Singen die Gefühlswelt anklingen lässt (linke Gehirnhälfte), während das Sprechen und Verstehen beim Singen weniger angesprochen werden (rechte Gehirnhälfte). Meine Vermutung ist, dass dies nicht nur für das Singen gilt, sondern für alle Akte, die im Gottesdienst eine Rolle spielen. Aber das würde eine ganz neue empirische Untersuchung notwendig machen – oder eine stärker pneumatologische Wahrnehmung des Gottesdienstes. Die Begeisterung jedenfalls für und durch das Singen ist so stark, dass über 80% im Gottesdienst gerne Lieder kennen lernen würden, die ihnen noch nicht bekannt sind (S2b, 34/2), obwohl ihnen das Singen dann am meisten schwer fällt, wenn sie das Lied nicht kennen (S1, 44, A.19). In den bayrischen Untersuchungen zum Gottesdienst wurde „deutlich, dass die interviewten Pfarrer (anders als die meisten der Laien) zumeist eine bestimmte Form der Ästhetik bevorzugen, die mit kirchlichen Traditionen eng verknüpft ist“¹. Dies erscheint mir als eine Problemanzeige, die weiterer praktisch-theologischer Forschung bedarf, weil sich hier ein untergründiger Grundkonflikt protestantischer Gottesdienstgestaltung abzeichnet, der, wenn er schwelt, vor Ort zu destruktiven Machtkämpfen führen kann. Die Paderborner Untersuchungen zum Singen im Gottesdienst haben theologisch jedenfalls deutlich gemacht, dass die Mehrzahl der Gottesdienstbesuchenden sehr kompetent auf den kulturellen Cross-Over zu reagieren vermag, der für unsere Gottesdienste unumgänglich ist, sollen und wollen sie auch weiterhin Dienst am ganzen Volk, leitourgia, sein.

Hans-Martin Gutmann hat jüngst eindrücklich dafür plädiert, neben den Milieuwahrnehmungen die Alltagsreligion der Leute nicht aus dem Blick zu verlieren, die sich für ihn in unseren Allerweltssprüchen als Alltagsweisheiten niederschlägt.² Das Singen im Gottesdienst am Sonntagmorgen hat sich in den Paderborner Studien als ein Phänomen herausgestellt, das weitaus stärker Milieu übergreifend wahrgenommen werden muss als das vielleicht für andere Handlungsfelder der Praktischen Theologie der Fall ist. In diese Richtung formuliere ich daher meinen theologischen Schlusssatz:

Singen im Gottesdienst ist die festliche Seite der Alltagsreligion der Leute. Mit den Parametern Stimme, Stimmung, Atmosphäre lässt das Singen einen laientheologischen Zugang anklingen zu dem zentralen Ereignis, das im Gottesdienst zur Sprache kommt und Gestalt gewinnt: Gott unterhält die Welt. Gott unterhält sich mit der Welt. Die Menschen unterhalten sich mit Gott. Und: Die Menschen, die sich an diesen Ort der Unterhaltung begeben, erfahren dort Erleichterung und Entlastung.³

Um es mit einem berühmten Paderborner, Friedrich Graf Spee, zu sagen (vgl. EG 7), der jüngst durch Silbermond (vgl. CD Himmel auf, 2012) eine popkulturelle Transformation erfahren hat: Singen im Gottesdienst reißt den Himmel für uns auf.

1 Jeanett Martin: Mensch – Alltag – Gottesdienst. Bedürfnisse, Rituale und Bedeutungsbeschreibungen evangelisch Getaufter in Bayern, Berlin 2007, 144; zit. n. Hanns Kerner: Die Kirchenmusik. Wahrnehmungen aus zwei neuen empirischen Untersuchungen unter evangelisch Getauften in Bayern, Nürnberg o.J., 6, Anm. 7.

2 Hans-Martin Gutmann: „Irgendwas ist immer“. Durchs Leben kommen. Sprüche und Kleinrituale – die Alltagsreligion der Leute, Berlin 2013.

3 Vgl. dazu Harald Schroeter-Wittke: Art. Unterhaltung, in: TRE 34 (2002), 397-403.

Singen im Gottesdienst – das Was? ist entscheidend

Ein Kommentar zur zweiten Studie „Singen im Gottesdienst“

STEPHAN A. REINKE

„Hört, hört, wie mit vollen Chören...“ (EG 36,1)

Wieder einmal lassen die (oder zumindest manche) Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zur Kirchenmusik das Kantorenherz (und vielleicht nicht nur das seine) „fröhlich springen“ (EG 36,1).

Ursache für den Jubel sind dabei nicht so sehr die einzelnen Ergebnisse der Paderborner Studie zum Singen im Gottesdienst. Denn wirklich überraschend sind diese nicht – und darüber hinaus ähneln sie den Ergebnissen der ersten Untersuchung¹ in frappierender Weise (teilweise bis ins Detail der Nachkommastelle). Genau dies aber ist das eigentlich Erfreuliche, ja mehr noch: vielleicht sogar ist dieser Umstand der weitgehenden Übereinstimmung der Ergebnisse die wichtigste Erkenntnis der als Nachfolgeuntersuchung konzipierten Befragung. Zweifel an ihrer Aussagekraft, Kritik an der Stichprobe und ihrer Repräsentativität dürften fortan weniger angemessen sein. Wenn in Hessen, Brandenburg und Nordrhein-Westfalen ganz Ähnliches festgestellt werden kann, dann dürften die zutage geförderten Erkenntnisse ein hohes Maß an Allgemeingültigkeit besitzen. Auch wenn sie nicht repräsentativ sind, so sind die Ergebnisse doch aussagekräftig.

Ein (möglicher) Einwand freilich bleibt: Es sind die Gottesdienstteilnehmer/innen, deren Stimmungs- und Meinungsbild wir abgebildet sehen, nicht die Kirchenmitglieder (oder gar die deutschsprachige (evangelische) Christenheit) in ihrer Gesamtheit. Das ist eine Einschränkung, gleichwohl eine, der methodisch kaum zu begegnen ist. Mit ihr im Hinterkopf können aus den Ergebnissen aber durchaus relevante Erkenntnisse gewonnen werden – vielleicht auch über die Gruppe der Befragten hinaus. Man wird in Diskussionen um das Singen im Gottesdienst nur schwer an den Befunden dieser Studie vorbeikommen. Und so lohnt sich ein genauer Blick auf sie allemal.

Zunächst: Es geht dem Singen gut im Gottesdienst! – Noch...

Wie schon 2009 lässt sich auch anhand des neu gewonnenen empirischen Materials sagen: Dem gottesdienstlichen Singen geht es in seiner Gesamtheit gut – oder zumin-

¹ Vgl. Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden, hg. im Auftrag der Liturgischen Konferenz von Klaus Danzeglocke, Andreas Heye, Stephan A. Reinke und Harald Schroeter-Wittke, Gütersloh 2011.

dest weitaus besser als das landläufige (von allerlei Gemäkel geprägte) Bild vermuten ließe. Von einer grassierenden, immer weiter um sich greifenden Unlust am Singen lässt sich nichts erkennen. Ein Grund zum Aufatmen also? Vielleicht, zumindest aber zum Durchatmen.

In unseren Gottesdiensten treffen (zumindest an bestimmten Sonntagen, die womöglich Vorbild für Nachahmungen an anderen Sonntagen sein könnten, und in bestimmten, nicht gerade wenigen und vielleicht wiederum vorbildlichen Gemeinden) vergleichsweise viele Singbegeisterte auf eine vergleichsweise kleine Zahl von Singmuffeln. Unsere Gottesdienstteilnehmer/innen singen gern, mehr als die Hälfte (58,4%) sogar sehr gern, nur 6,2% ungern. Für fast 50% ist das Singen sehr wichtig, für gut 40% wichtig. Für nur 0,9% ist Singen unwichtig, das heißt konkret: selbst für diejenigen, die ungern singen, ist es nicht bedeutungslos.

Wer gern singt, davon kann man ausgehen, hat vermutlich eine positive Einschätzung der eigenen Stimme und der eigenen Singfähigkeit gegenüber. Ein Blick in die Untersuchung bestätigt dies: 2,64 (von 4) ist ein recht hoher Durchschnittswert in Bezug auf die individuellen Singfähigkeiten, ebenso der Wert von etwa 2,7 in Bezug auf die Akzeptanz der eigenen Stimme und ihres Klangs (zupal wenn man sich vor Augen führt, wie oft man doch gesagt bekommt, jemand könne gar nicht singen und sei daher für einen Chor gänzlich ungeeignet). 70% der Befragten gefällt die eigene Stimme gut bis sehr gut – in ihnen dürfte ein gehöriges Potenzial für unterschiedlichste kirchenmusikalische Partizipationsformen stecken, gerade auch vor dem Hinblick, dass für einen erheblichen Teil der Befragten Musik eine sehr wichtige Rolle in ihrem Leben spielt (Durchschnittswert ca. 3,5).

Das alles ist erfreulich, aber auch erstaunlich: eine so große Ansammlung von Singliebhabern? Bedeutet dies aber vielleicht auch, dass diejenigen, die nicht gern singen, überhaupt nicht in unsere Gottesdienste kommen? Und weiter noch: kommen sie womöglich deshalb nicht, weil in den Gottesdiensten so viel gesungen wird? Wirkt das recht intensiv betriebene gottesdienstliche Singen abschreckend auf all diejenigen, die nicht singen mögen? Und ist es gar so abschreckend, dass dies den Gottesdienstbesuch verhindert? Sollte dies so sein, was wäre die Konsequenz? Gottesdienste, in denen auf das Singen verzichtet wird? Ein Gottesdienst für Singunlustige als zweites Programm? Ich möchte dies hier nicht vertiefen, aber es zumindest zu bedenken geben und auch an dieser Stelle dafür plädieren, andere musikalische Partizipationsformen (vor allem das Hören) wertzuschätzen und nicht als per se defizitär und dem Singen untergeordnet zu betrachten.

Trotz aller bekundeten Freude am Singen bleibt doch zu fragen: Wie lässt sich die Diskrepanz erklären zwischen dem (offiziell-professionellen) Eindruck einer nachlassenden Sangeslust der Gemeinden und der durchaus positiven Selbsteinschätzung der Singenden selbst? Wie kann es zu den Klagen über schwächelndes Singen im Gottesdienst kommen, wenn doch der Gottesdienst ein (womöglich letztes) Reservat des gemeinschaftlichen Singens zu sein scheint? Wie lange wird es sich als solches noch halten können? Oder anders gefragt: wie lange noch werden die Ergebnisse einer Umfrage so sein wie sie im Moment sind? Um nicht ganz ins Gebiet der Mutmaßung abzugleiten, bietet sich für die Beantwortung dieser Frage ein Blick auf die Resultate mit Seitenblick auf die Generationenzugehörigkeit der jeweils Befragten an. Und so bieten die

Ergebnisse – trotz aller kantoralen Euphorie – zumindest im Ansatz Grund zur Sorge. Manches was für die singgestählten Siebzigerjährigen gilt, stellt sich in der Alterskohorte der 20-jährigen, der Teenager oder der 40-jährigen ganz anders dar. Um diese bei Singlaune zu halten, bedarf es gezielter Maßnahmen: von Veränderungen im Repertoire über neue Schwerpunktsetzungen in der Ausbildung bis hin zu einem geänderten kirchenmusikalischen Selbst- und Berufsverständnis.²

Schlaglichter: Klang-Vielfalt-Innovation

Das umfangreiche Datenmaterial der Untersuchung lässt sich aus verschiedenen Blickwinkeln heraus betrachten und zu Schlussfolgerungen aus unterschiedlichen Perspektiven nutzen. Ich möchte in der gebotenen Kürze drei (mir wesentlich erscheinende) Beobachtungen mit Ihnen teilen (und diese vor allem im Hinblick auf die kirchenmusikalische Praxis und dabei besonders auf die Ausbildung zu deuten versuchen):

1. Wie schon die erste Befragung bringt auch die neue Studie den Befund: der Klang / Sound (allgemeiner: die musikalischen Aspekte) eines Liedes sind für die Befragten selbst bei (wohlgemerkt!) christlichen Liedern wichtiger als der Text. Gesungen wird vor allem dann gut (oder besser: gern), wenn das Lied gefällt, wenn der / die Singende gut gelaunt ist, wenn die Atmosphäre stimmt, mithin dann: wenn es gelingt, durch die Musik eines Liedes eine Emotionalität zu evozieren, die zum Singen anregt. Dies gelingt offenbar nicht durch Playbacks (1,66) und auch nicht durch A-capella-Gesang (2,33), sondern durch facettenreiche Begleitungen mit traditionellem und modernem kirchenmusikalischen Instrumentarium: Orgel, Klavier, Posaunenchor und Band. Erwartungsgemäß divergieren die Präferenzen nach Altersgruppen: die Beliebtheit der Orgelbegleitung steigt mit zunehmendem Alter, die Beliebtheit der Begleitung durch eine Band steigt mit abnehmendem Alter.

Für die kirchenmusikalische Praxis bedeutet dies, ein großes Augenmerk zu legen, auf die Art und Weise, wie Lieder im Gottesdienst gestaltet werden. Je nach Stilistik des Liedes und Zusammensetzung der anwesenden Gemeinde sind unterschiedliche Formen sinnvoll. Für die kirchenmusikalische Ausbildung bedeutet es, sich nicht allein auf die Begleitung des Gemeindegesangs durch die Orgel zu konzentrieren. Wo noch nicht geschehen, müssen dem Fach „Liturgisches Orgelspiel“ Ergänzungen an die Seite gestellt werden, d.h.: bevor es an den Tenor-Cantus-Firmus geht, sollte ein gutes patternbasiertes Begleiten vom Klavier oder (zumindest) Grundbegriffe des Bandarrangements erlernt werden.

2. Eine solche stilistische Vielfalt der Ausbildung ist auch deswegen nötig, weil die klassische Musik als kirchenmusikalische Leitkultur aufgrund der demografischen Entwicklung in Zukunft an Einfluss verlieren wird. Neue Formen und Stile werden hinzukommen. Sich diesem Prozess entgegenzustellen, wird zum Scheitern verurteilt sein,

² Vgl. Reinke, Stephan A.: Plädoyer für eine (zeitgemäße) Kirchenmusikästhetik im 21. Jahrhundert, in: Liturgie und Kultur 3-2011, 5-23.

so wie entsprechende Versuche in der Geschichte der Kirchenmusik samt und sonders gescheitert sind. Die Kirchenmusik ist kein musikalischer Sonderbereich, losgelöst von sämtlichen Marktregeln und Geschmacksgesetzen. Sich auf die eigenen (klassischen) Bastionen zurückzuziehen, ist zwecklos. Vielmehr gilt es, produktiv und kreativ mit den neuen Klang- und Musikwelten umzugehen. Dies ist ein spannender Prozess, der bestenfalls künstlerisch überzeugende Lösungen hervorbringen kann. Und ein Grund zur Trübsal ist es nicht – allein schon daher nicht, wenn man sich anschaut, wie die Großen der evangelischen Kirchenmusik von Luther bis Bach, von Brahms bis Reger mit den Herausforderungen der sie jeweils umgebenden musikalischen Moderne umgegangen sind.

Überhaupt sollten wir darauf vertrauen: Verschwinden wird die klassische Musik aus unseren Kirchen und Gottesdiensten ganz sicher nicht. Schütz wird man auch in 50 Jahren noch singen. In ihm aber den alleinigen Leitstern des protestantischen Kantorats zu sehen (wie es etwa die 1920er Jahre und die sog. „Kirchenmusikalische Erneuerung“ taten), war schon immer antiquiert und wird es in Zukunft noch stärker sein. Schon heute haben sich neben Schütz anderen Namen gesellt. Weitere werden hinzukommen: vielleicht auch einige wiederentdeckte Klassiker, ganz sicher aber viele, viele Vertreter der christlichen Popularmusik.

Für die Aus-, aber auch für die kirchenmusikalische Fortbildung bedeutet dies: Es ist nicht mehr damit getan, irgendwann im 8. Semester eines Studiums zwei Stunden Popularmusik zu belegen. Schon bei den heute im Beruf stehenden Kirchenmusiker/innen wird sich ein eklatanter Umbruch in den musikalischen Präferenzen eines Großteils ihres „Publikums“ noch in den Dienstjahren ergeben. Noch sehr viel gravierender wird dieser für all diejenigen sein, die sich heute im Studium befinden oder mit einem solchen liebäugeln. Kurzum und etwas pointiert: Wer von ihnen mit Neuen Geistlichen Liedern, Gospel, Worship und manch anderen popularmusikalischen Erscheinungen partout nichts anzufangen weiß, sollte seine Berufspläne noch einmal überdenken. Und wer sich auf diesen Gebieten nicht fortzubilden bemüht, der darf entweder nur kurz vor der Rente stehen oder muss sich die Frage gefallen lassen, ob er mit seinem Beharren auf einstmaligen musikalischen Bastionen den Anforderungen eines Kirchenmusikerberufs in der kulturellen Gegenwart gerecht wird.

Auf hochschulischer Seite sollten Wege gefunden werden, begabten Musikern, die nicht klassisch-musikalisch sozialisiert sind, den Zugang zum Studium zu ermöglichen. Es ist nicht zu verstehen, dass eine gut gespielte Mozartsonate ein Eingangsticket ins Studium darstellt, ein ebenso gutes Gitarrensolo aber nicht. Gleichzeitig sollte die Fixierung auf die Orgel zumindest überdacht werden. Eine teilweise Lockerung des Anspruchs erscheint geboten. Kann man nicht davon ausgehen, dass ein guter Jazzpianist in vier Jahren das Handwerkszeug erlernen kann, um Gottesdienste und Kasualien angemessen auf der Orgel begleiten zu können? Und ist es ein Problem, wenn es Bach'sche Triosonaten dann nur noch im Konzert gibt?

Auf der anderen Seite: Wenn uns der klassische Choral am Herzen liegt, dann müssen wir uns um ihn bemühen. Es mag zwar sein, dass (manche) Menschen mit zunehmendem Lebensalter den Weg zu ihm hin finden. Von selbst wird dies aber nicht oft genug erscheinen, um ihn in hohem Maße präsent zu halten. Es müssen Wege gefunden werden, diese alten Lieder neu zu gestalten, mit Leben zu füllen und sie dadurch für die

Einzelnen relevant werden zu lassen. Die Reihe „Singen bewegt“ hat Impulse in diese Richtung gesetzt, die es auszubauen gilt.

3. Für die kirchenmusikalische Praxis ist es wichtig, Situationen zu schaffen, in denen mit neuen und alten Liedern experimentiert oder wo diese überhaupt erlernt werden können. Dabei ist der Gottesdienst sicher nur ein Ort von vielen – und wahrscheinlich nicht einmal der prominenteste. Gleichwohl verspürt eine bestechend große Anzahl der Befragten (mehr als 80%) den Wunsch, im Gottesdienst neue Lieder kennen zu lernen. Auf der anderen Seite wird die Nichtkenntnis eines Liedes (wohl nicht zu Unrecht) als ein wesentlicher Faktor genannt, warum das Mitsingen im Einzelfall schwer fallen könnte. Die Problemstellung liegt auf der Hand: Damit der Gottesdienst nicht zur frustrierenden Singstunde wird, das große Interesse an Repertoireerweiterung (was generationenübergreifend genutzt werden kann, um gemeinsam Gemeinsames oder aber in jeweils zunächst Fremdes einstimmend zu singen) aber nicht ungenutzt bleibt, muss mit lieddidaktischem Geschick vorgegangen werden, das es auszubauen oder ganz neu auszubilden gilt. Diese Aufgabe kommt nicht allein den Kirchenmusiker/innen zu, sondern fordert alle, die mit Menschen singen (wollen). Erstere jedoch müssen als Multiplikatoren wirken, müssen ein Kompetenzspektrum auf dem Gebiet der Singleitung vermitteln können, dass sowohl unterschiedliche Musikkulturen als auch unterschiedliche Singkontexte bedienen kann. Auch über die Lieder hinaus sollte der Kirchenmusikerberuf zukünftig stärker (neben aller berechtigten Betonung seines künstlerischen Anspruchs) auch als pädagogischer Beruf verstanden werden. Kirchenmusikpädagogik ist ein inhaltliches Feld, dem sich wohl alle kirchenmusikalischen Ausbildungsstätten sehr viel stärker widmen sollten – auch damit die Ergebnisse einer solchen Studie wie der unseren nicht nur gebührend reflektiert werden, sondern vor allem (denn das ist das Entscheidende) einen Niederschlag in der Praxis des kirchenmusikalischen Alltags finden. Bei der Auswahl künftiger Kirchenmusikstudent/innen sollte vermehrt auch auf diese pädagogische Eignung geachtet werden.

Es bleibt zu hoffen, dass die Ergebnisse unserer umfangreichen Untersuchung auf offene Ohren stoßen, dass sie genutzt werden, um unsere Kirchenmusik zukunftsfit zu machen. Es sollte uns zu denken geben, dass der Beruf des Kirchenmusikers für viele so unattraktiv erscheint – allein in der Besoldung die Gründe hierfür zu sehen, dürfte zu kurz greifen. Die Gründe liegen tiefer: Die Kirchenmusik der Gegenwart erscheint an vielen Stellen als nicht gut genug aufgestellt, um die Herausforderungen des aktuellen (und zukünftigen) Musiklebens meistern zu können. Eine zukunftsfähige Kirchenmusik muss Strategien entwickeln, um auf die Herausforderungen einer pluralen Musikkultur zu reagieren und darf im Für und Wider unterschiedlicher musikalischer Welten keine Bedrohung sehen, sondern sollte darin eine kreative Chance erkennen. Dabei gilt es, das Alte zu bewahren, ohne sich dem Neuen gegenüber zu verschließen. Nur im Nebeneinander von Tradition und Innovation wird die Kirchenmusik attraktiv bleiben.

Erlebnisorientierte Liedanalyse

Der Lärm verebbt

JOCHEN KAISER

Im Kern geht es bei der *Erlebnisorientierten Liedanalyse* um das konstitutive Einbeziehen des Singens in die Untersuchung der Lieder.

Dem Versuch, den verfliegenden Augenblick des Singens festzuhalten, kann mit neuen Medien in gewissen Grenzen begegnet werden. Das Lied *Der Lärm verebbt*, gesungen bei zwei Veranstaltungen des Hamburger Kirchentages am 3. Mai 2013: einmal bei *Summen – Singen – Shouten* (SSS) und dann beim *Offenen Singen* (OffSing) am Mittag in der Oase der Halle für Kirchenmusik, ist zu hören:

<http://www.musik-und-gottesdienst.de>; dann *Aktuelles* und schließlich *Videos*, nur mit *Passwort* anklicken.

Passwort: Meißen2014

Video: Der Lärm verebbt – Video 9.

Die Methode hat einerseits eine Nähe zur Hymnologie, andererseits steht wissenschaftstheoretisch das Konzept einer *kleinen sozialen Lebens-Welt* im Hintergrund. Die Methodik nutzt die lebensweltliche Ethnografie, denn das eigene subjektive Erleben des Singens wird einbezogen, ebenso im Anschluss an die interpretative Soziologie das Erleben anderer. Die *kleine soziale Lebens-Welt* des gottesdienstlichen Singens wird durch das subjektive Bewusstsein der Singenden sinnhaft konstituiert und gleichzeitig durch ihr aktives Singen produziert.¹

Ein Schwerpunkt liegt auf der Entwicklung der Analyse des Sonischen.² Das Ergebnis ist doppelt: einmal eine Erzählung typischer Teilnehmer am Singen und zum anderen eine ethnomusikologische Funktionsanalyse.

Um sich dem Erleben zu nähern, werden drei Zugänge genutzt: a) teilnehmende Beobachtung des Singens. So erlebe ich die Stimmung, Atmosphäre und den Klang. Davon wird in zeitlicher Nähe ein Beobachtungsprotokoll geschrieben. Diese Daten sind zwar subjektiv geprägt, aber es sind Handlungsdaten. Dann werden b) nach dem Gottesdienst / kirchlichen Singen mit den Teilnehmer/innen Interviews oder Gespräche geführt. Diese Rückmeldung direkt nach dem eigentlichen Erleben drücken die Gefühle, die Atmosphäre und die Stimmung von anderen aus (Selbstdarstellungsdaten). Schließlich c) wird das Singen / der Gottesdienst auf Video aufgenommen. So können gewisse Grunddaten immer wieder abgerufen werden, die Singenden können (zumin-

1 Vgl. Hitzler, Ronald / Eberle, Thomas S.: Phänomenologische Lebensweltnalyse, in: Uwe Flick, Ernst Kardorff, Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2012, 109-118.

2 Vgl. Kaiser, Jochen: *Der Sound im Gottesdienst. Versuch einer empirischen Methodik*, <http://www.musik-und-gottesdienst.de/aktuelles/forschungsanliegen/analyse-des-sonischen/> (nachgeschlagen am 20.3.2014).

dest, wenn sie auf dem Video sind) mit ihren eigenen Aussagen verglichen werden, das Sonische kann analysiert und die (bewegte) Bildebene kann beispielsweise auf die Körperbewegungen und Mimik hin untersucht werden.

Für die Auswertung wird eine angepasste Form der *Dokumentarischen Methode* verwendet.³ Der Gottesdienst und sein Singen werden als *kleine soziale Lebens-Welt* verstanden.⁴ Aus der umfassenden alltäglichen Lebenswelt werden strukturierte Fragmente der Lebenswelt herausgehoben, in denen *Erfahrungen in Relation zu einem speziellen, verbindlich bereitgestellten intersubjektiven Wissensvorrat*⁵ gelten. In der Pluralität der alltäglichen Lebenswelt wird die intersubjektive Verständigung immer komplexer. Doch in den *kleinen sozialen Lebens-Welten* gelingt es noch, dass die Beteiligten in kongruenten Relevanzsystemen handeln, denken und fühlen, sich also verstehen. Trotz der unterschiedlichen Sozialisation und unterschiedlichen Welterfahrungen, überwiegt hier der pragmatische Zugang, der eher die Gemeinsamkeiten betont. Die Singenden vertrauen sich gegenseitig und werden als verlässliche Mitsänger/innen erlebt. Deutungs- und Handlungsmuster werden relativ fraglos aufgenommen und akzeptiert.⁶ Diese *kleine soziale Lebens-Welt* des kirchlichen Singens (im Gottesdienst) ist sozial vordefiniert und intersubjektiv gültig. Diese Sicht wird in der *Erzählung typischer Teilnehmer* etwas aufgeweicht, weil an einigen Stellen das ähnliche Erleben Einzelner im Detail differenziert werden kann und weil die verwendeten Medien (Video, teilnehmende Beobachtung und Interviews) eine je eigene Weise der Wirklichkeitskonstruktion vornehmen.



Bild von Summen - Singen - Shouten

3 Bohnsack, Ralf: Qualitative Bild- und Videointerpretation. Die dokumentarische Methode, Opladen 2011.

4 Vgl. Honer, Anne: Lebensweltliche Ethnographie: ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerkern, Wiesbaden 1993, 25.

5 Ebd.

6 Vgl. ebd., 29.



Bild vom Offenen Singen

Die einzelnen Schritte der Analyse sind: I. Notizen des Beobachtungsprotokolles und Auswertung; II. Video – Untersuchung der Bildebene, Einzelbilder und bewegte Sequenzen; III. Analyse des Sonischen; IV. Vergleich zwischen Videoanalyse und Soundgeschichte; V. Klanganalyse in einer Tabelle; VI. Auswertung der Interviews und Gespräche; VII. Typenbeschreibung und VIII. klassisch-hymnologische Analyse. Am Ende steht neben der Erzählung typischer Teilnehmer/innen die Ethnomusikologische Funktionsanalyse.

Erzählung typischer Teilnehmer/innen

Das Lied wurde in SSS und im OffSing eingeführt als ein sehr ruhiges, dessen Wirkung auf langsames und leises Singen angewiesen ist.

Anhand *kursiver Schrift* ist das OffSing von SSS zu unterscheiden. Die Ergebnisse der klassisch-hymnologischen Analyse sind eingerückt.

Das Singen

Um das Lied zu lernen, singen wir eine Strophe auf *du* (*ebenso beim OffSing*), *H und I singen gut mit. Am Ende dieser Strophe schauen sie sich beide melancholisch, schwermütig lächelnd an, weil die Melodie diese Stimmung ausdrückt.* Die Ankündigung des Liedes und das Singen auf *du* zeigen sofort die (erwünschte) Wirkung. Es wird ruhig und eine völlig andere Stimmung als bei *Die güldne Sonne* breitet sich aus. Als wir zu singen beginnen, klingt es dunkel und ruhig, eine melancholische Stimmung verbreitet sich, obwohl wir an einigen Stellen nach den richtigen Tönen suchen. Am Ende der ersten Strophe vereinheitlicht sich der Klang. Ich habe das Gefühl, dass die Stimmen miteinander verschmelzen. Obwohl die dunkle und geschlossene Silbe *du* erklingt, wirkt es doch positiv und hoffnungsvoll auf mich. Die Dunkelheit wird durch einen lichten Schimmer verwandelt und wirkt angenehm, eine leuchtende Dunkelheit.

Nach dem Stehen und der Bewegung bei der glühenden Sonne sitzen die Menschen jetzt sehr ruhig da. An den gekrümmten Rücken und den Händen, die auf dem Schoß liegen, ist die *Kirchenhaltung* zu erkennen. Zwar klingen noch einige Töne unsicher, besonders der Quintsprung in der Mitte, aber der Klang wird ruhig und klagend, was durch den Anfang, erst Quart- und dann kleiner Sextsprung hervorgerufen wird.

Die Melodie ist sehr melancholisch und passt eigentlich eher zur ersten Strophe. In g-Moll erklingt sehr stark die Spannung zwischen fis als Leitton und der Terz b. Die Melodie beginnt mit einem Quartsprung und weitet sich dann immer mehr aus, über das g^c zum b^c und schließlich zum d^c, danach dreht sich die Melodie zurück zum Grundton g^c. Damit ist in der Mitte der Strophe musikalisch der Höhepunkt. Insgesamt wirkt die Melodie kreisend und hat darin ihre suggestive Wirkung.

D, der nicht mitsingt, lehnt sich entspannt zurück.

Als der Text hinzukommt, verliert das Lied etwas von seinem Flair, weil wir mit dem Text beschäftigt sind und der Klang vernachlässigt wird. Besonders der Anfang der ersten Strophe klingt recht hart und ist ein Kontrast zum *du*. Ich suche nach dem feinen Klang, jenseits der Worte und ihrer Bedeutung. Die Worte behindern das ruhige Fließen der Melodie.

I ist von der ersten Strophe sehr berührt, sie zwinkert mit den Augen und beim Text ‚Gott segne alle ...‘ muss sie aus Rührung aufhören zu singen. Sie fasst sich an die Nase und reibt die Augen. H bemerkt dies und schaut zu I.

K sitzt vorgebeugt und hat die Ellenbogen auf den Knien, als die erste Strophe beginnt. Bei der Textstelle: ‚Gott segne alle‘, die mit einem Quintsprung beginnt, richtet er sich abrupt auf, so als brauche er für diesen hohen Ton viel Kraft.

Wir kennen die Melodie inzwischen besser und einige Worte unterstützen mein Gefühl. Die zweite Strophe wirkt klanglich viel ausgeglichener als die erste. Wir haben uns auf den Text eingestellt. Er fällt mir beim Singen nicht wirklich auf, auch wenn er mich etwas stört.

Später finde ich, dass der Text der zweiten Strophe teilweise konträr der ersten ist. Ist die erste Strophe eher auf Beruhigung aus, passiert in der zweiten Strophe das Gegenteil: statt *verebben, aufblühen*; statt *Engel tragen, Gefangene frei*; statt *Nacht und Ruhe, mit Jesus wachen*.

A singt aus einem Buch mit ihrem Nachbarn B. Als B einen Stift aus dem Rucksack holt und etwas ins Buch schreibt singt A ohne Buch und trotzdem gut mit, aber an den Mundbewegungen sieht man, dass sie nicht den Text singt. Auffällig ist, dass sie sich wiegend bewegt, wenn sie keinen Text singt und am Ende der zweiten Strophe herzhaft gähnt.

I hat sich in der zweiten Strophe wieder gefangen und singt gut mit.

Das ruhige Singen, der ausgeglichene Klang wirkt in der zweiten Strophe stärker, der Text verschwimmt und bleibt beim Singen nicht in meinem Verstehen haften.

Die Poetik hat kein wirkliches Versmaß. Teilweise beginnen die Zeilen auftaktig, dann gibt es aber auch Zeilen, die mit zwei betonten Silben beginnen. Reime gibt es nur zwischen zweiter und vierter Zeile. So mutet die Poetik insgesamt recht modern an und hat m.E. keine ganz überzeugende Form.

Text und Melodie sind nicht ganz aufeinander abgestimmt, weil die Melodie so

regelmäßig ist, während der Text kein durchgehendes Metrum hat.

Doch als letzte Strophe erklingt noch einmal das *du*, diesmal a cappella. Hier bin ich erfüllt von der Musik und dem Klang. Ich bin am intensivsten beteiligt. Der Klang ist ruhig, ausgeglichen, klagend und doch zuversichtlich. Der lichte Klang dieser dunklen Silbe fasziniert mich. Die Stimmen klingen wie eine Stimme, wir sind ein Klanggefüge, ruhig, etwas melancholisch, sehnsüchtig und weich klingen unsere Stimmen zusammen. Im Verschmelzen der Stimmen gelingt ein faszinierendes Gemeinschaftserlebnis, das berichten F1 und M1. Die Gemeinschaft wird durch die große Menge an Menschen hervorgerufen, sie zeigt sich in der gleichmäßigen Sitzhaltung, die höchstens ein leichtes Wiegen im Takt zulässt. F1 beschreibt aber auch die nachdenkliche Stimmung, die dieses Lied bei ihr hervorgerufen hat. *F4 (=I im Bild) war von dem Lied sehr gerührt und dieses Lied war der Ausgangspunkt, der sie am Ende fröhlich stimmte. Am Ende des Liedes sieht man sehr deutlich, wie ein Aufatmen durch die Gruppe geht.* Ein ähnliches Aufatmen ist bei M1 (=G im Bild) zu beobachten. M1 sagt, dass er beim Singen eine Gefühlspalette von Weinen bis euphorisch erlebt. Der letzte Ton klingt nach, es wirkt fast wie Nachhall und kurzzeitig ist der Raum vergessen, fast atemlos lausche ich dem Klang hinterher. C sitzt etwas aufrechter als die anderen und schließt bei der letzten Strophe fast die Augen, als lausche sie auf den Klang. Ihr Lächeln am Ende wirkt so, als ob sie denkt: das passte jetzt gut. Wunderbar, wie die Stimmung sich verändert hat, von fröhlich, laut und aufgeregt in ruhig, ausgeglichen und zart. Das ist auch bei E, F, G zu sehen, die alle drei in ähnlicher Körperhaltung da sitzen. E gähnt am Ende des Liedes. *Beim OffSing ist das ‚Absingen‘ von Liedern sehr präsent, sodass hier die Stimmung des Liedes sich nicht so durchsetzt. Auch das Singtempo ist deutlich schneller als bei SSS. Kaum ist der letzte Ton eines Liedes verklungen, rufen einige schon ihren nächsten Musikwunsch nach vorne.*

Insgesamt ist dieses Lied in der Verbindung von Wort und Ton sehr einnehmend.

Es produziert eine bestimmte, ruhig-melancholische Atmosphäre. Eindeutig wird das Lied von der Melodie dominiert. Der Text trägt einige Stichworte bei, die die Atmosphäre unterstützen.

Dann folgte das nächste Lied.

Ethnomusikologische Funktionsanalyse

Um diese narrativen Ergebnisse etwas systematischer zu fassen, folgt eine (knappe) *ethnomusikologische Funktionsanalyse*. Welche Funktionen erfüllt dieses Lied in der *kleinen sozialen Lebenswelt* des kirchlichen Singens und wie ist der Kontext desselben. In Aufnahme und Anpassung von Alan Merriam⁷ und Artur Simon⁸ sowie Peter Bubmann⁹ für die *religiös-transzendierende Funktion* werden die Funktionen untersucht. Die *religiös-transzendierende F* ist dabei die zentrale, die in bestimmter Weise die an-

7 Vgl. Merriam, Alan P.: *The Anthropology of Music*, Evanston 1964, 219-226.

8 Vgl. Simon, Artur: *Ethnomusikologie. Aspekte, Methoden und Ziele*, Berlin 2008, 63f.

9 Vgl. Bubmann, Peter: *Musik und Religion*, in: ders., *Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive*, Leipzig 2009 (=Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 21), 13-39, 16-28.

deren Funktionen noch einmal aufnimmt, mit der Frage, ob z.B. die Gemeinschaft als Glaubensgemeinschaft erfahrbar ist.

In der *sozialen Funktion* wurde das Gemeinschaftserlebnis in allen drei Zugängen (teilnehmende Beobachtung, Video und Interviews) erkannt. Die *psychische F.* zeigte dieses Lied als nachdenkliches, melancholisches Lied, was zu einer beruhigenden Ausgeglichenheit führte. Das führt zur *ästhetischen F.*, denn die Veränderung der Stimmung in der ganzen Halle war eindrucksvoll. Die letzte Strophe auf der Tonsilbe *du* erfüllte die Singenden. In der *kommunikativen F.* überwog diese erfüllende präsentative Wahrnehmung der Beruhigung gegenüber verbalen Botschaften. Einige Aspekte der *emotionalen F.* zeigten beruhigende Körperbewegungen, körperliche Entspannung, Gähnen, Tränen und nachdenkliche Stimmung.

Die *religiös-transzendierende F.* zeigte in der *magisch-wirksamen Dimension* durch die kreisende Melodie mit einem sich immer wiederholenden Rhythmus eine spürbare Wirkung: Beruhigung. Dazu passt aus der *ekstatisch-mystischen D.*, dass sich eine meditative Sphäre öffnete. In der *integrierend-kommunikativen D.* wurden 1800 Singende in der *du*-Strophe ein *Gleich-Klang*. Das konnte auch individuell als Wohlgefühl erfahren werden (*seelsorgerlich-therapeutische D.*). Von der *rhetorisch-symbolischen D.* war, wie schon erwähnt, die präsentative Symbolik als Schutzgefühl im Singen spürbar. Die *ethische D.* war im Text der zweiten Strophe vorhanden.

Abschluss

Das Ergebnis ist keine allgemeingültige Analyse des Liedes und seines Singens, sondern ist beschränkt auf die konkreten Aufführungen beim Hamburger Kirchentag 2013, die dort beobachtet wurden.

Das Konzept der *kleinen sozialen Lebens-Welt* und die ethnomusikologische Funktionsanalyse erweiterten die singuläre Perspektive auf ein gesungenes Lied um einen kulturellen Blick, der ähnliches Erleben unter verschiedenen Singenden und in verschiedenen Gottesdiensten (in Aufnahme des Habituskonzepts von Bourdieu) wahrscheinlich macht.

Nun sollen weitere Lieder in ähnlicher Weise analysiert und dann verglichen werden. Als Ergebnis werden dann Muster gottesdienstlichen Singens erkannt, die, ohne manipulativ wirksam zu sein, funktional im Gottesdienst eingesetzt werden können.

„Now thank we all our God“

Zur Rezeption von Martin Rinckarts Lied „Nun danket alle Gott“ im englischen Sprachraum

SIEGMAR KEIL

Das Attribut „populär“ trifft auf viele deutsche Kirchenlieder zu, doch weltweite Popularität in einem Ausmaße, wie sie der Choral „Nun danket alle Gott“ von Martin Rinckart erlangt hat, mag wohl nur noch für das Weihnachtslied „Stille Nacht, heilige Nacht“ gelten. Bereits wenige Jahrzehnte nach Erscheinen des Textes als „Tischgebet“ (noch ohne Stropheneinteilung) im „JESV Hertz=Büchlein“ (1636)¹ und seiner Erstveröffentlichung als dreistrophisches Lied in Johann Crügers „Praxis Pietatis Melica“ (1647)² gab es nach den Wirren des Dreißigjährigen Krieges in den protestantischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches und weit über dessen nördliche Grenzen hinaus bis nach Schweden und zum Baltikum erstaunlich viele lutherische Gesangbücher, die Rinckarts Lied enthielten.³ Sie trugen wesentlich zur frühen Verbreitung und damit zur weiteren Popularisierung dieser Lieddichtung nach Jesus Sirach 50, 24-26 in sechshebigen jambischem Versmaß („Alexandrin“) bei – allen voran Crügers einflussreiche „Praxis Pietatis Melica“, die bis 1737 insgesamt 45 Auflagen erlebte. In seiner ungekünstelten Sprache, der unkomplizierten, eingängigen Melodie und der geschmeidigen Verbindung von Wort und Ton im Gewande eines harmonisch schlichten Kantionalsatzes⁴ erschien das Lied geradezu prädestiniert für Massengesang – ob in der Kirche oder anderswo. Als nationale „Gratias-Hymne“, „Choral von Leuthen“, „Deutsches Te Deum“ und „Siegeschoral“ hat es vor allem in der – um 1700 sich herauskristallisierenden – zurechtgesungenen hymnischen Form im weiteren Verlauf der

-
- 1 Im Anhang als „Tisch=Gebetlein“. Das einzige noch nachweisbare Exemplar der ersten Auflage von Martin Rinckarts „JESV Hertz=Büchleins“ ist im Besitz der SUB Bremen, Signatur: R the.1724.
 - 2 DKL 1647⁰⁶. Crügers „Praxis Pietatis Melica“ gilt als das erste lutherische Gesangbuch, in dem die Melodien mit einer Generalbassbegleitung versehen wurden. Dass sich „Nun danket alle Gott“ bereits in der ersten Auflage der PPM von 1647 befand, ist mehrfach belegt. Siehe hierzu auch Fischer-Krückeberg, Elisabeth: Johann Crüger's Praxis Pietatis Melica, in: Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte, Jg. 26 (1931), 27-52.
 - 3 Wie die vom Vf. untersuchten mehr als 50 lutherische Gesangbücher aus der zweiten Hälfte des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts belegen, war „Nun danket alle Gott“ u.a. in den protestantischen Regionen um folgende Städte bekannt: St. Gallen, Straßburg, Stuttgart, Darmstadt, Schweinfurth, Nürnberg, Frankfurt/M., Marburg, Coburg Eisenach, Mühlhausen, Gotha, Weimar, Jena, Merseburg, Halle, Leipzig, Freiberg, Dresden, Breslau, Nordhausen, Halberstadt, Berlin, Hannover, Braunschweig, Lüneburg, Aurich, Bremen, Stade, Hamburg, Ratzeburg, Lübeck, Husum, Stralsund, Königsberg, Riga, Stockholm. Näheres dazu bei Keil, Siegmars: „Nun danket alle Gott“ – Martin Rinckarts Choral im Wandel der Zeiten, München 2009, 8-12.
 - 4 In Johann Crügers zur PPM verfertigtem Chorbuch „Geistliche Kirchen=Melodien [...] In vier Vocal= und zwey Instrumental=Stimmen [...]“, Leipzig 1649, darin als Nr. 94. DKL 1649¹⁵.

preußisch-deutschen Geschichte allerdings auch einen zweifelhaften Ruhm erlangt.⁵ Doch allen unrühmlichen Zeitläufen und Missbräuchen zum Trotz erfreut es sich auch heute noch größter Beliebtheit und wird immer wieder angestimmt, wenn Christen aller Konfessionen zu gemeinsamem Dank und Gotteslob versammelt sind. Unzählige Bearbeitungen – vom schlichten Chorsatz und unpräzisen Choralvorspiel bis hin zu anspruchsvolleren Formen und Gattungen wie Motette, Kantate oder Sinfoniesatz – zeugen darüber hinaus auf z.T. eindrucksvolle Weise von der zeitlosen Attraktivität dieses Chorals. Eine kaum noch auszumachende Zahl von Komponisten – darunter Johann Schelle, Johann Pachelbel, Johann Sebastian Bach, Georg Philipp Telemann, Carl Philipp Emanuel Bach, Felix Mendelssohn Bartholdy, Franz Liszt, Johannes Brahms und Max Reger⁶ – erwiesen dabei mit ihren Schöpfungen dem Eilenburger Pfarrer, Dichter und Musiker ihre Reverenz.

Verhältnismäßig spät, nämlich um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, fasste unser Lied auch in England dauerhaft Fuß. Die Verbreitung des Rinckart-Chorals in dem Inselstaat steht in ursächlichem Zusammenhang mit jener hymnologischen Bewegung, die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts weite Teile des kirchlichen Lebens in England erfasste. Sie hatte zum Ziel, die besten, zu einem Großteil noch immer unbekanntes Kirchenlieder aus dem Ursprungsland der Reformation durch Übersetzungen in England bekannt zu machen, d.h. möglichst viele davon im Gemeindeleben fest zu verankern und damit das eigene Kirchenlied-Repertoire zu bereichern. Zugleich sollte dadurch auch in einem umfassenden ökumenischen Sinne auf die gemeinsamen protestantischen Wurzeln aufmerksam gemacht werden. Begünstigt wurde die Bewegung durch ein allgemein freundliches kulturelles Klima, das zu jener Zeit zwischen deutschen Fürstenhäusern und Monarchien und der britischen Krone herrschte. Der deutsch-englische Kulturtransfer erhielt – trotz unfreundlicher Bekundungen von Seiten einiger exponierter britischer Politiker gegenüber Deutschland und insbesondere gegen den preußischen Staat – zusätzliche Impulse durch die eheliche Verbindung zwischen Queen Victoria und dem kunstsinnigen deutschen Prinzen Albert aus dem Hause „Sachsen-Coburg und Gotha“ sowie durch zahlreiche weitere familiäre Verknüpfungen innerhalb deutscher und englischer Adels- und Fürstenhäuser. Dass auch ein durch den Historismus – d.h. die Rückbesinnung auf vergangene Stil-Epochen und die schöpferische Auseinandersetzung mit ihren Hervorbringungen und Werten – bewirktes neues Geschichtsbewusstsein in breiten Kreisen des englischen Bildungsbürgertums diesem hymnologischen Prozess zusätzliche Schubkraft verlieh, steht außer Frage. Dabei spielte auch, was insbesondere die Verbreitung lutherischer Choräle in England betrifft, die um die Jahrhundertmitte stärker in Erscheinung tretende (im Unterschied zu Deutschland jedoch anders akzentuierte) Bach-Pflege eine wichtige Rolle.⁷

5 Vgl. Keil, Siegmund: „Der Choral von Leuthen“. Ein preußisch-deutscher Mythos, in: Die Tonkunst Jg. 1 (2007), H. 4, 442-449.

6 Ausführliche Darstellung bei Keil: „Nun danket alle Gott“ – Martin Rinckarts Choral im Wandel der Zeiten (s. Anm. 2), 31-41.

7 Vgl. auch: Rönau, Klaus: Bach und England. Bemerkungen zur englischen Bach-Rezeption im frühen 19. Jahrhundert, in: Deutsch-Englische Musikbeziehungen, hg. von Wulf Konold, München-Salzburg 1985, 112-122. – Die rege Bachpflege in England führte 1849 auch zur Gründung einer eigenen „Bach Society“.

Nicht zu vergessen schließlich auch das Wirken Felix Mendelssohn Bartholdys (1809-1847), der als gefeierter Dirigent, Pianist, Organist und Komponist sein englisches Konzertpublikum mit zahlreichen eigenen, in Gattung, Form und Kompositionstechnik dem Leipziger Thomaskantor verpflichteten Werken – wie Choralbearbeitungen, Fugen, Orgelsonaten, Motetten und Oratorien – bekannt machte.⁸

Bereits in früheren Jahrhunderten hatte es immer wieder Bestrebungen gegeben, deutsche Kirchenlieder in England heimisch werden zu lassen: Im sechzehnten Jahrhundert im Gefolge der lutherischen Reformation, im achtzehnten Jahrhundert vor allem durch die einfühlsamen Übertragungen geistlicher Dichtungen von Paul Gerhardt und der Herrnhuter Brüdergemeine durch John Wesley. Doch die neuerliche hymnologische Welle war ungleich mächtiger, umfassender und damit auch nachhaltiger. Dies schlug sich u.a. nieder in den massenhaften Übersetzungen deutscher Kirchenlieder, die damals in zahllosen Sammelbänden herausgebracht wurden – für den Musikhistoriker und Hymnologen Robin A. Leaver geradezu „a veritable explosion in the publication of collections of translated Kirchenlied.“⁹ Die meisten dieser Sammlungen fanden jedoch nur eine vergleichsweise geringe Beachtung. Ein wesentlicher Grund dafür kann in der Tatsache gesehen werden, dass vielen Autorinnen und Autoren¹⁰ der Übersetzungs-Spagat zwischen beiden Sprachen mit ihrem unterschiedlichen Klang, ihrem jeweiligen spezifischen Akzent und den anders gearteten grammatikalischen Strukturen nicht überzeugend genug gelang.

Umso größere Anerkennung und umso mehr Zuspruch dagegen erfuhren die Übertragungen von Catherine Winkworth (1827-1878),¹¹ der „Königin der Übersetzer“, die das obengenannte Problem auf z.T. beeindruckende Weise löste. Mit ihren annähernd 400 übersetzten Kirchenliedern von 170 deutschen Autoren übertraf sie nicht nur zahlenmäßig alle ihre Konkurrenten. Es war vor allem die Bildhaftigkeit, der Reichtum und die dichterische Qualität ihrer – die verschiedenen Stile der Lieddichtungen sensibel nachempfundenen – Sprache, die von der Fachwelt als „faithful to the original and yet at the same time written in an authentic English style“¹² gepriesen wurde. Für Winkworths Sprachstil ist auch und besonders „Now thank we all our God“ („Nun danket alle Gott“) ein Paradebeispiel, neben „Praise to the Lord, the Almighty, the King

8 Hierzu auch: Krummacher, Friedhelm: Komponieren als Anpassung? Über Mendelssohns Musik im Verhältnis zu England, in: Deutsch-Englische Musikbeziehungen (s. Anm. 7), 132-156; Marx, Hans Joachim: Felix Mendelssohn Bartholdy und England, in: Zwischen Musikwissenschaft und Musikleben – Festschrift für Wolf Hobohm [...], Hildesheim [u.a.] 2001, 427-443; sowie Eatock, Colin Timothy: Mendelssohn and Victorian England, Farnham [u.a.] 2009.

9 Leaver, Robin A.: Catherine Winkworth – The Influence of Her Translations on English Hymnody, St.Louis, Missouri 1978, 6.

10 Leaver konstatiert erstaunlich viele Frauen, die deutsche Kirchenlieder übersetzten. Hierzu: Ebd. 6-7.

11 Gemeint sind damit vor allem folgende Sammlungen: *Lyra Germanica: Hymns for the Sundays and Chief Festivals of the Christian Year. Translated from the German by Catherine Winkworth*, London 1855; *Lyra Germanica: Second Series: The Christian Life. Translated from the German by Catherine Winkworth*, London 1858; „THE CHORALE BOOK FOR ENGLAND“; *A complete Hymn-Book for Public and Private Worship, in accordance with the Services and Festivals of the Church of England. The Hymns from the Lyra Germanica and other Sources, translated by Catherine Winkworth; the Tunes from the Sacred Music of the LUTHERAN, LATIN, AND OTHER CHURCHES, For Four Voices [...]* compiled and edited by William Sterndale Bennett, Professor of Music in the University of Cambridge, and Otto Goldschmidt, London 1863.

12 Zit. aus: Leaver, Robin A.: Catherine Winkworth (s Anm. 9), 7.

of Creation“ (nach Joachim Neanders „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“) eine ihrer dichterisch besten Arbeiten überhaupt,¹³ bei der sie nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch im sechshebigen jambischen Versmaß so nahe wie möglich am deutschen Text blieb und zugleich so unverwechselbar englisch formulierte, dass man Rinckarts Urheberchaft vergisst, ja, – vice versa – seine Dichtung durchaus auch für eine Übertragung aus dem Englischen ins Deutsche halten könnte! So gesehen, verwundert es nicht, dass Catherine Winkworths „Now thank we all our God“ auf Anhieb in England heimisch wurde, sich gegenüber zahlreichen weiteren Fassungen dieses Liedes durchzusetzen vermochte¹⁴ und sich innerhalb weniger Jahrzehnte weit über das Mutterland hinaus im riesigen Britischen Empire und, nicht zu vergessen, in den Vereinigten Staaten ausbreitete:

*Now thank we all our God with hearts and hands and voices,
who wondrous things hath done, in whom His world rejoices;
who from our mother's arms hath blessed us on our way
with countless gifts of love, and still is ours today.*

*O may this bounteous God through all our life be near us,
with ever joyful hearts and blessed peace to cheer us;
and keep us in His grace, and guide us when perplexed,
and free us from all ills in this world and the next.*

*All praise and thanks to God the Father now be given,
the Son, and Him who reigns with them in highest heaven,
the one eternal God, whom earth and heav'n adore;
for thus it was, is now, and shall be evermore!*¹⁵

Im Vergleich dazu Rinckarts Text, wie er Catherine Winkworth vertraut gewesen sein mochte:

*Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen,
der große Dinge thut an uns und allen Enden,
der uns von Mutterleib und Kindesbeinen an
unzählig viel zu gut und noch jetzund gethan.*

13 Siehe hierzu auch Teuscher, Gerhard: Catherine Winkworth [...] Ein Beitrag zum 100sten Todesjahr der großen englischen Übersetzerin deutscher Kirchenlieder, in: JbLH 22 (1978), 168-172. Der Autor vergleicht darin Strophe für Strophe des Rinckartschen Originals mit der Winkworthschen Übersetzung und erläutert philologisch detailliert Übersetzungsfragen und –probleme. Allerdings geht er bei der äußeren Form des Gedichts von der (falschen) Prämisse aus, dass es sich um Strophen handelt, die aus jeweils acht dreihebigen Verszeilen bestehen. Am Paar-Reim aber ist deutlich zu erkennen, dass wir es hier mit einem „Alexandriner“-Versmaß mit vier Verszeilen á sechs Hebungen und einer Zäsur in der Mitte zu tun haben.

14 Nach dem „Evangelical Lutheran Hymnary Handbook“ – Online Draft Edition (Stichwort: „Now thank we all our God“) gibt es insgesamt zwölf Übersetzungen des Rinckart-Liedes.

15 Zitiert aus: Lyra Germanica: Second Series: THE CHRISTIAN LIFE (s. auch Anm. 11), 194/195.

*Der ewig reiche Gott woll uns bei unserm Leben
ein immer fröhlich Herz und edlen Frieden geben
und uns in seiner Gnad erhalten fort und fort,
ja uns aus aller Noth erlösen hier und dort.*

*Lob, Ehr und Preis sei Gott, dem Vater und dem Sohne,
und dem der beiden gleich im höchsten Himmelsthron:
Dem dreimaleinen Gott, als er ursprünglich war
und ist und bleiben wird jetzund und immerdar.¹⁶*

Noch heute zählen etliche ihrer übersetzten Lieder zum festen Bestand englischsprachiger Gesangbücher in allen Ländern des Commonwealth of Nations rund um den Erdball sowie in den Vereinigten Staaten, seien sie nun anglikanischer, katholischer, lutherischer, methodistischer, presbyterianischer und baptistischer Konfession oder einer sonstigen christlichen Gemeinschaft zugehörig¹⁷ – wobei „Now thank we all our God“ als „Hymn of Praise“ en miniature in der Beliebtheitsskala aller Kirchenlieder englischer Sprache seit je weit oben rangiert.

Neben John Wesley (1703-1791), dem Begründer der Methodisten und gleichfalls erfolgreichem Übersetzer deutscher Kirchenlieder im Jahrhundert zuvor (darunter 33 aus den Gesangbüchern der Herrnhuter Brüdergemeine), gilt Catherine Winkworth heute noch unter den Hymnologen als die verdienstvollste Vermittlerin des deutschen Kirchenliedes im englischen Sprachraum.¹⁸ Als Tochter eines erfolgreichen Seidenfabrikanten wuchs sie in einer kultivierten, väterlicher- wie mütterlicherseits der evangelikalen Erweckungsbewegung zugeneigten Familie auf. Ihr starkes Interesse an deutschem – insbesondere protestantischem – Liedgut sowie an deutscher Literatur, das sich im Laufe ihres Lebens zu einer extensiven und auch erfolgreichen Übersetzertätigkeit entwickelte, gründete sich zum einen auf ihre große musische und sprachliche Begabung, gepaart mit literarischen Neigungen und religiösen Ambitionen, die schon früh erkannt und systematisch gefördert wurden, und zum andern auf ihre besondere Affinität zu Deutschland und dessen Sprache, Geschichte, Kultur und kirchliches Leben, was sich in häufigen, z.T. ausgedehnten Reisen in das Ursprungsland der Reformation manifestiert und ihr zahlreiche, ihre Übersetzertätigkeit befruchtende persönliche Bekanntschaften bescherte.

Es geschah während eines längeren Aufenthaltes in Dresden (1845-46), dass Miss Winkworth zum ersten Mal deutsche Kirchenlieder kennenlernte und auch mit deutscher Literatur näher in Berührung kam. Zwei Jahre später begann sie mit ihren ersten Versuchen, deutsche Gesänge ins Englische zu übertragen. Von wesentlicher Bedeutung für ihre nun folgende systematische Arbeit als Übersetzerin (die sich nicht nur

16 Lesart nach Christian Carl Josias Bunsens Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang= und Gebetbuchs zum Kirchen= und Hausgebrauche, Hamburg 1833, Nr. 543.

17 Nähere Angaben bei Leaver: Catherine Winkworth (s. Anm. 9), 7.

18 Wainwright, Geoffrey: Catherine Winkworth – Königin der Übersetzerinnen deutscher Kirchenlieder, in: Berger, Teresa / Gerhards, Albert (Hg.): Liturgie und Frauenfrage – Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 298.

auf Kirchenlieder beschränkte)¹⁹ wurde für sie neben der großen Unterstützung, die sie durch ihre Schwester Susanna und gleichgesinnte Freunde und Weggefährten erfuhr, die nähere Bekanntschaft mit dem preußischen Botschafter in England, Christian Carl Josias von Bunsen (1791-1860), einem vielseitig gebildeten Diplomaten und engagierten Anglophilen, dessen besonderes Interesse neben Politik und Geschichte vor allem der Hymnologie galt und der die damaligen hymnologischen Bestrebungen in England als einer der Hauptakteure unterstützte. Der von ihm 1833 als Gegenkonzept zu den stark von Pietismus und Rationalismus beeinflussten, immer mehr verflachenden Kirchenlied-Dichtungen seiner Zeit herausgebrachte und vielbeachtete „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang= und Gebetbuchs zum Kirchen= und Hausgebrauche“ wurde für die Winkworth zur wichtigsten Quelle für ihre Übersetzer-Tätigkeit.²⁰ Rinckarts „Nun danket alle Gott“ in Catherine Winkworths übersetzter Fassung als „Now thank we all our God“ erschien zum ersten Mal – zusammen mit weiteren 120 Liedtexten und noch ohne Melodie – im zweiten Band ihrer „Lyra Germanica“ von 1858. Bereits die (Bunsen gewidmete und 1855 veröffentlichte) erste Serie „Lyra Germanica“ mit ihren 103 Übersetzungen von Liedern aus dessen „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang= und Gebetbuchs“ (s.o.) fand weithin Anerkennung und wurde ein großer Erfolg. Die Sammlung erzielte 23 Auflagen, und auch in Amerika ging sie in Druck. Nicht minder hohes Lob erntete sie nun auch mit ihrem zweiten Band, der zwölf Editionen erlebte. So pries „The Christian Times“ Catherine Winkworths neuerliche Übersetzungen mit folgenden Worten: „Miss Winkworth deserves the thanks of every lover of sacred verse for her rendering into English these admirable compositions“.²¹ Um auch weniger bemittelten Gemeindemitgliedern die Möglichkeit zu geben, Lieder der Winkworth zu erwerben, richtete ein befreundeter Bischof²² eine verkürzte (und darum preiswertere) Ausgabe mit 53 Texten ein, worin „Now thank we all our God“ – einem Motto gleich – den Auftakt bildete.²³ Einer Verbreitung unseres Chorals auch in den unteren Bevölkerungsschichten wurde damit der Weg geebnet. Wie Rinckarts Lied erwiesen sich viele andere Gesänge aus den beiden großen Sammlungen der „Lyra Germanica“ – sowohl in ihrem Text-Umfang, als auch in ihrer Sanglichkeit – als für den gottesdienstlichen Gebrauch vorzüglich geeignet, so dass sich

19 So übersetzte sie u.a. Biographien zweier deutscher Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, der christlich-sozial engagierten Amalie Sieveking und des Pfarrers Theodor Fliedner, der den Kaiserswerther Diakonissenorden gründete.

20 Bunsen versuchte, dem durch Pietismus und vor allem Rationalismus hervorgerufenen Niedergang der Gesangbuchliteratur in Deutschland mit einer grundlegenden Reform entgegenzuwirken. Seine jahrelangen Bemühungen um eine Erneuerung der Gesangbücher, insbesondere um die Wiederherstellung der alten Texte und Melodien, gipfelten in diesem Werk. Eine zweite Auflage seines Gesangbuchs mit nunmehr 450 Liedern erschien 1846 (Hamburg) mit dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch.“ Nach Bunsens Tod wurde 1871 eine übersetzte Fassung von seinem „Versuch [...]“ als „Prayers from the Collection of the Late Baron Bunsen“ herausgebracht. Zehn Jahre später schließlich erschien Bunsens Gesangbuch noch einmal in einer überarbeiteten Fassung von Albert Fischer (Gotha 1881). Siehe hierzu auch Leaver: Bunsen and the Translation of German Hymns into English, in: IAH Bulletin 9 (1981), 85-89.

21 Zitiert aus: Leaver: Catherine Winkworth (s. Anm. 9), 33.

22 Es handelt sich um den anglikanischen Bischof der schottischen Grafschaft Argyll, Alexander Ewing (Vgl. Leaver, 34).

23 Vgl. ebd.

Catherine Winkworth, nicht zuletzt durch Bunsen ermutigt, dazu entschloss, ein weiteres, noch stärker auf eine Verwendung im öffentlichen Gottesdienst zugeschnittenes und (daher nun auch) durch Melodien erweitertes Gesangbuch herauszugeben. Mit insgesamt 202 Liedern, von denen 130 aus beiden Serien der „Lyra Germanica“ übernommen (darunter auch „Now thank we all our God“)²⁴ und 72 neu übersetzt aus den verschiedensten deutschen Quellen²⁵ hinzugefügt wurden, konnte es nach mehrjähriger Arbeit und unter Mithilfe zweier professioneller Musiker²⁶ 1863 als „CHORALE BOOK FOR ENGLAND“ veröffentlicht werden.²⁷ Als Quellen für die vierstimmig gesetzten Melodien wiederum dienten, wie aus dem Vorwort der Autorin hervorgeht, vor allem Gesang- bzw. Choralbücher, die im Gefolge der damaligen Reformbewegung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebracht worden waren.²⁸

Die Präsentation der Lieder im „CHORALE BOOK“ brachte jedoch auch einige Probleme mit sich. So mussten aus den bereits genannten praktischen Gründen (s.o.) allzu lange, d.h. weitschweifige Liedtexte ausgeschieden oder gekürzt und die auf den jeweiligen deutschen Text zugeschnittenen originalen Weisen den englischen Übersetzungen angepasst werden, ohne dabei deren ursprünglichen Charakter bzw. Aussagegehalt zu verwässern. Hinzu kam, dass die Melodien in den verschiedenen (deutschen) Quellen oft voneinander abwichen. Letzteres traf auch auf „Nun danket alle Gott“ zu. Im „Deutschen Evangelischen Kirchen-Gesangbuch. In 150 Kernliedern“ z.B. lehnt sich die darin reproduzierte Melodie²⁹ rhythmisch und im Tonhöhenverlauf wieder stärker an jene früheste überlieferte Fassung an, wie sie in Crügers PPM und seinem dazu verfertigten Chorbuch „Geistliche Kirchen=Melodien“³⁰ begegnet (NB 1):

-
- 24 Als Lied Nr. 11. Rinckarts Melodie wurde noch ein weiterer Liedtext unterlegt: „Lord God, we worship Thee“ nach Johann Francks Dichtung von 1653, „Herr Gott, Dich loben wir“ (Nr. 183).
- 25 Catherine Winkworth erwähnt in ihrem Vorwort zum „CHORALE BOOK“ eine ganze Reihe unterschiedlichster Quellen – angefangen bei den beiden „Erfurter Enchiridien“ und Johann Walters „Geistlichem Gesangbüchlein“ aus dem Jahre 1524 bis zu Standardausgaben ihrer Zeit, wie z.B. Philipp Wacker-nagels „Das Deutsche Kirchenlied“, Stuttgart 1841; Christoph von Tuchers „Schatz des evangelischen Kirchengesangs, der Melodie und Harmonie [...]“, Stuttgart 1840; „Deutsches Evangelisches Kirchen-Gesangbuch. In 150 Kernliedern“ [Im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach], Stuttgart / Augsburg 1853.
- 26 Dem Pianisten und Komponisten Sir William Sterndale Bennett (1816-1875) sowie dem Pianisten, Dirigenten und Komponisten Otto Goldschmidt (1829-1907).
- 27 Die Auswahl der einzelnen Lieder war, wie es Catherine Winkworth in ihrem Vorwort ausdrückte, „intended primarily for use in united worship in church and family, and in meetings for the practice of church music“. Die öffentlichen bzw. veröffentlichten Reaktionen auf Winkworths „CHORALE BOOK“ waren durchweg positiv. Sie reichten von „really a beautiful and highly valuable work“ (Clerical Journal) bis „unequaled by any work of this class that has ever appeared in England“ (Daily News).
- 28 Auch wenn Winkworth sie nicht *expressis verbis* anführt, müsste bzw. könnte es sich dabei u.a. um folgende Choralbücher im vierstimmigen Satz gehandelt haben: Das als Ergänzung zur zweiten Auflage von Bunsens „Allgemeinem evangelischen Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch“ von 1846 eingerichtete „Vierstimmige Choralbuch“, Berlin 1847, das von Gottlieb von Tucher, Immanuel Faißt und Johannes Zahn verfasste „Die Melodien des Deutschen Evangelischen Kirchen-Gesangbuchs in vierstimmigem Satze für Orgel und Chorgesang [...]“, Stuttgart 1854 sowie das „Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern“, Nürnberg 1854 bzw. „Geistliches Gesangbuch D.M. Luthers und andern auserlesenen Liedern nebst Singweisen“, Nürnberg 1851.
- 29 Darin als Lied Nr. 80.
- 30 DKL 1647⁰⁶ und DKL 1649¹⁵.

Eigene Weise.

1. { Nun dan - ket al - le Gott mit Her - zen, Mund und
der gro - ße Din - ge thut an uns und al - len
Hän - den, } der uns von Mut - ter - leib und Kin - des -
En - den, }
bei - nen an un - zäh - lig viel zu gut und noch jezt und ge - than.

Der eigens dazu eingerichtete vierstimmige Satz „für Orgel und Chorgesang“³¹ lautet daher entsprechend (NB 2):

59. Nun danket alle Gott

Crüger. 1640.

Nun dan - ket al - le Gott mit Her - zen, Mund und Hän - den,
der gro - ße Din - ge thut an uns und al - len En - den,
der uns von Mut - ter - leib
und Kin - des - bei - nen an un - zäh - lig viel zu gut und noch jezt und ge - than.

31 Wiedergabe des ganzen Titels siehe Anm. 28. Fundort: Bibliothek des Nordelbischen Medienzentrums Hamburg, Signatur: G 0840.

Das zu Bunsens „Allgemeinem evangelischen Gesang- und Gebetbuch“ angelegte „Vierstimmige Choralbuch“ von 1847³² hingegen zeigt unser Lied in der zeitüblichen planierten Fassung, die auch melodisch von der Crügerschen Erstfassung abweicht, und zwar jeweils am Ende der beiden ersten Liedzeilen sowie am Schluss³³ auf *jetzund* ge- (NB 3):

Nr. 143. Nun danket alle Gott —
Samtlich, achteilig. 168. Nr. 172. J. Crüger, 1619.

Nun dan- ket al- le Gott Mit her- zen, mund und hân- den, Der uns von mut- ter- s- leib Und sin- nes- sei- nen an Un- zäh- lig viel zu gut Und noch je- hund ge- than.

Ein zusätzliches Problem ergab sich dadurch, dass Catherine Winkworth, die ja das Singen der Lieder durch die Gemeinde im Gottesdienst im Blick hatte und daher pragmatischer dachte, mit ihrer Auffassung, die Choräle in ihrer leichter singbaren (jüngeren) isometrischen Fassung wiederzugeben, im Gegensatz zu ihren musikalischen Beratern Bennett und Goldschmidt stand. Jene wiederum favorisierten die Reproduktion der älteren, historisch getreueren, aber rhythmisch oft komplizierteren und damit auch (für den durchschnittlichen Gottesdienstbesucher) schwieriger auszuführenden Liedfassungen. Daher mussten Kompromisslösungen gefunden werden, die jedoch nicht immer den Vorstellungen von Catherine Winkworth entsprachen.³⁴ Im Falle von „Now thank we all our God“ stellte sich der Kompromiss im „CHORALE BOOK FOR ENGLAND“³⁵ wie folgt dar (NB 4):

32 Fundort: Marienbibliothek Halle / Saale, Signatur: Km G 1847 / A.

33 In dem von A.G. Ritter herausgegebenen „Evangelischen Choral-Melodien-Buch, vierstimmig ausgesetzt“ (Erfurt u.a. 1846) werden interessanter- und bezeichnenderweise beide Schlusswendungen („und noch jetztund getan“) alternativ angeboten (Nr. 186)!

34 Näheres hierzu bei: Leaver: Catherine Winkworth (s. Anm. 9), 37-40. Im Vorwort zum „CHORALE BOOK“ heißt es dazu u.a. (p. XIV): “[...] the Editors wish to state that they deemed it best to select the middle path [...] and in every case they have endeavoured to give the tune as nearly as possible according to its original version, and in a shape which might at the same time justify the hope of its being accepted by the English public. This however refers only to the *rhythmical* flow of the tune, not to the *melody* itself.”

35 Als Nr 11.

Now thank we all our God, With heart and hands and voi - ces,
Who won - drous things hath done, In whom His world - re - joi - ces;

Who from our mo - ther's arms Hath bleff'd us on our way

With count - lefs gifts of love, And still is ours to - day.

Rhythmisch entspricht die Melodie der seit Anfang des 18. Jahrhunderts bis heute in den meisten evangelischen Territorien Deutschlands gebräuchlichen (zurechtgesungenen) isometrischen Form (NB 5):

In ihrem Tonhöhenverlauf dagegen passt sie sich der frühen Fassung in Crügers „Praxis Pietatis *Melica*“ bzw. dessen „Geistlichen Kirchen=Melodien“ an (NB 6):



Wie weit und wie lange – und ob überhaupt – sich diese „gemischte“ Melodiefassung (NB 4) nach ihrer Veröffentlichung im „CHORALE BOOK FOR ENGLAND“ durchsetzen konnte, lässt sich schwer sagen. In Windeseile scheint sich dagegen der Text des Rinckart-Chorals in Catherine Winkworths Übersetzung im englischen Sprachraum verbreitet zu haben. So gab es bereits gegen Ende der 1870er Jahre kaum ein englischsprachiges Gesangbuch von Bedeutung – über Großbritannien hinaus bis nach Amerika –, in dem „Now thank we all our God“ fehlte.³⁶ Faktum ist aber auch, dass seit jeher (und bis heute) im englischsprachigen Raum Winkworths Text von „Now thank we all our God“ nicht auf die im „CHORALE BOOK“ vorgegebene Weise gesungen wird, sondern mit jener Melodiefassung verknüpft ist, die Felix Mendelssohn Bartholdy sowohl in seinem „Festgesang für Männerchor, doppeltes Blechbläserensemble und Pauken“ WoO 9,³⁷ als auch in seiner Sinfonie-Kantate „Lobgesang“ Op. 52 verarbeitete (vgl. NB 7).³⁸

36 Winkworths Fassung finden wir u.a. in folgenden Gesangbüchern: *Hymns Ancient & Modern* (1861-1874), *The Sarum Hymnal* (1869), *The Church Hymnal* (1871), *Hymnal: according to the use of the Protestant Episcopal Church in the United States of America* (1871), *Church Hymnal* (Church of Ireland, 1874), *The Church Hymnal* (U.S. 1871-74), *Hymns Ancient and Modern* (1875), *A Church of England Hymn Book* (1879), *Christian Praise: a manual of worship for public, social and private devotion* (1880), *The Universal Hymn Book* (1885), *The Hymnal Companion* (1890).

37 Uraufgeführt am 24. Juni 1840 auf dem Leipziger Marktplatz. Im letzten (vierten) Satz ist Rinckarts Choralweise folgender – von dem Freiburger Gymnasiallehrer Adolf Eduard Pröls verfasster – Text unterlegt: „Heil ihm! Heil uns! So schallt zu deinen heiligen Thronen, / Herr, unser Gott, hinauf der Ruf von Millionen, / und brünstig flehen wir: lass in des Lichtes Schein / der ganzen Menschheit Heil, Herr, immer mehr gedeih'n.“ //

Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant zu erfahren, dass auch die Melodie des zweiten – „Lied“ genannten – Satzes („Vaterland, in deinen Gauen brach der gold'ne Tag einst an“) adaptiert worden ist und entgegen dem Wunsche Mendelssohns später mit dem Text eines bekannten englischen Chorals („Hark, the herald-angels sing glory to the newborn King“) verknüpft wurde (1856 von dem Organisten H. C. Cummings). In dieser melodisch dem (älteren)Text angepassten Kontrafaktur zählt der Choral bis heute zu den beliebtesten Weihnachtsliedern im ganzen englischen Sprachraum. Siehe hierzu auch: Koch, Armin: Choräle und Choralhaftes im Werk von Felix Mendelssohn Bartholdy, Göttingen 2003, 162-171.

38 Vf. ist – nach eingehenden Recherchen zur Melodie des Rinckart-Chorals und entsprechenden Untersuchungen zahlreicher Varianten in den verschiedensten (Kirchen-) Gesangbüchern von 1649 bis Mitte des 19. Jahrhunderts – zu der Auffassung gelangt, dass Mendelssohn die in beiden o.g. Werken verwendete Melodie-Variante – eine Kombination aus zwei Melodiefassungen des Rinckart-Liedes – selbst verfasste. Dabei folgte er in dem ersten vier Takten mit Ausnahme des Sekundschritts d'' – d'' (statt der kleinen Terz d'' – h') dem damals allgemein üblichen Melodieverlauf. Die folgenden Takte bis zum Schluss dagegen fußen (mit Ausnahme einer Durchgangsnote im fünften Takt) auf jener Version, wie wir sie bei Adolph Bernhard Marx in dessen „Evangelische[m] Choral- und Orgelbuch – 235 Choräle



Daraus lässt sich schließen, dass die Verbreitung und Popularisierung des Rinckart-Chorals in England und Großbritannien im Laufe des 19. Jahrhunderts wesentliche Impulse auch durch Felix Mendelssohns in England besonders hoch geschätzten „Lobgesang“ (s.u.) und dem in dessen Kantatenteil verarbeiteten Choral „Nun danket alle Gott“, genauer gesagt, von dessen Melodie, erhalten haben muss.³⁹ Mendelssohn, der den Text zum „Lobgesang“ aus der Bibel, vornehmlich Psalmen, zusammenstellte, griff im achten Satz („Choral“) zwar auf Rinckarts populäres Lied, wie er es in den damals gebräuchlichen Gesangbüchern (s. Anm. 38) vorfand, zurück, veränderte es jedoch z.T. erheblich, vor allem den Text.⁴⁰ Nicht zuletzt dadurch geht dieser Satz über das hinaus, was man unter einem „Choral-Zitat“ versteht. Diese Veränderung des Rinckart-Textes erklärt sich daraus, dass er mit der Leit-Idee und dem Aussagegehalt des aus Anlass der 400-Jahr-Feier zu Ehren von Johann Gutenberg und dessen Erfindung des Buchdruckes mit beweglichen Lettern komponierten Werkes in Einklang gebracht werden sollte.⁴¹ Ein solcher „Eingriff“ in einen Text von fremder Hand entsprach im Übrigen ganz und gar jener Praxis, wie sie im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus gang und gäbe war, einer Epoche, „deren Fortschrittsdenken in den Leistungen der eigenen Zeit den Gipfel einer historischen Entwicklung sah und daher sich zu dichterischer Neugestaltung des alten Liedguts berechtigt fühlte“⁴² So ist bis auf die zwei – jeweils die beiden Strophen einleitenden – Schlagzeilen „Nun danket alle Gott mit

mit Vorspielen“, Berlin 1832, 186 finden. Dabei mag auch die Erinnerung Mendelssohns an seine frühesten Übungen im vierstimmigen Choralatz bei Zelter, zu denen auch „Nun danket alle Gott“ gehörte, durchaus eine Rolle gespielt haben (Siehe auch: Todd, R. Larry: Mendelssohn's Musical Education, Cambridge 1983, 128-29).

- 39 Leaver z.B. vertritt die Auffassung, dass neben Baron von Bunsen auch der in England als bedeutendster Komponist seiner Zeit gefeierte Felix Mendelssohn Bartholdy mit seinen zahlreichen Werken, in denen er deutsche (evangelische) Choräle verarbeitete, einen starken Einfluss auf die gesamte hymnologische Bewegung und deren Auswirkungen in England ausübte.
- 40 Ob diese Umdichtung von Mendelssohn selbst oder, wie im Falle des Festgesangs, den ein Freiburger Gymnasiallehrer schrieb (vgl. Anm. 37), von fremder Hand stammt, ist bislang ungeklärt. Unserer Meinung nach lassen die sprachlichen Schwächen dieser Um- bzw. Nachdichtung (s.u.) darauf schließen, dass Mendelssohn nicht deren Urheber ist. Siehe hierzu auch Koch, Armin: Choräle und Choralhaftes im Werk von Felix Mendelssohn Bartholdy (s. Anm. 37), insbesondere 59-61.
- 41 Genauer gesagt, die Erfindung der Buchdruckerkunst zu würdigen als einen kulturellen Markstein in der abendländisch-christlichen Geschichte, die wesentlich dazu beitrug, „die deutschen Reichsprovinzen von unwissendem Aberglauben zu aufgeklärter Erkenntnis zu entwickeln“ (Todd). – Die Uraufführung unter Mendelssohns Leitung fand am 25. Juni 1840 in der überfüllten Leipziger Thomaskirche statt. Nach Robert Schumanns Einschätzung sollen über 500 Mitwirkende daran beteiligt gewesen sein (Gesammelte Schriften I, 486).
- 42 Blankenburg, Walter: Krisenzeiten des evangelischen Kirchenliedes, in: ders., Kirche und Musik – Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik, Göttingen 1979, 278.

Herzen Mund und Händen“ bzw. „Lob, Ehr‘ und Preis sei Gott, dem Vater und dem Sohne“ sowie die Stichworte „von Kindesbeinen an“, „im höchsten Himmelsthron“ und „dem dreieinigen Gott“ nichts von Rinckarts dreistrophischem Originaltext übriggeblieben. Neben der Zweistrophigkeit sind es vor allem die gegenüber Rinckarts sechshebiger jambischer Dichtung auf drei Hebungen verkürzten Verszeilen, die sofort ins Auge fallen. So ergeben sich – quasi als metrischer Ausgleich – acht, also doppelt so viele Zeilen im Kreuzreim pro Strophe:

*Nun danket alle Gott
mit Herzen, Mund und Händen,
der sich in aller Not
will gnädig zu und wenden,
der so viel Gutes tut;
von Kindesbeinen an
uns hielt in seiner Hut
und allen wohlgetan.*

*Lob, Ehr‘ und Preis sei Gott,
dem Vater und dem Sohne
und seinem heil‘gen Geist
im höchsten Himmelsthron.
Lob dem dreieinigen Gott,
der Nacht und Dunkel schied
von Licht und Morgenrot,
ihm danket unser Lied.*

Verglichen mit Rinckarts Text (s.o.) wirkt Mendelssohns Umdichtung etwas ungenau und z.T. auch klischeehaft. Die (spätere) Übersetzung dieses Textes ins Englische wiederum kaschiert zwar diese sprachlichen Schwächen ein wenig, doch, gemessen an Catherine Winkworths Dichtung (s.o.), bleibt sie aber nur ein redlicher Versuch:

*Let all men praise the Lord,
in worship lowly bending,
on His most holy word,
redeem'd from woe, depending,
He gracious is and just,
from childhood us doth lead,
on Him we place our trust
and hope in time of need.*

*Glory and praise to God,
the Father, Son, be given
and to the Holy Ghost,
on high enthron'd in heaven,
praise to the triune God;*

*with pow'rful arm and strong
he changeth night to day.
Praise Him with grateful song.⁴³*

Demgegenüber beließ Mendelssohn die Melodie in der zu seiner Zeit allgemein gebräuchlichen rhythmisch planierten Form und gestaltete sie in ihrem Tonhöhenverlauf in der Weise, dass er im Wesentlichen auf zwei Versionen zurückgriff, die er kombinierte bzw. zusammen montierte.⁴⁴ In dieser Form spannt sie sich etwas weiter und höher und kehrt im sechsstimmigen A-cappella-Satz mit markanten Durchgängen und Vorhalten in barocker Manier in der ersten Strophe den hymnischen Charakter stärker hervor. Sept- bzw. Sekund- und Quint-sextakkorde in der ersten und chromatische Fortschreitungen der Instrumentalbässe in der vom Orchester umrankten, unisono intonierten Melodie in der zweiten Strophe laden den Choral zusätzlich emotional auf und lassen nicht zuletzt dadurch den Satz als „inneres Zentrum“⁴⁵ des ganzen Werkes erscheinen.

Auch wenn Mendelssohns aufwendiges Konzept einer „Sinfonie-Kantate“, mit dem der Komponist – nach dem Vorbild von Beethovens „Neunter“ – Sinfonisches und Oratorisches zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden suchte, wegen seines hybriden Werkcharakters vor allem in der deutschen Fachwelt ein zwiespältiges oder sogar ablehnendes und damit auch polarisierendes Echo fand,⁴⁶ war und blieb der „Lobgesang“ zu seinen Lebzeiten eines seiner erfolgreichsten Werke. Eine noch größere Wertschätzung als in Deutschland aber erfuhr das Werk in England, wo es unter Leitung des Komponisten zum ersten Mal am 23. September 1840 während des Musikfestes in Birmingham aufgeführt wurde und das Auditorium in Begeisterung versetzte. Es ist überliefert, dass die Zuhörer sich spontan von ihren Plätzen erhoben, als der Choral „Nun danket alle Gott“ erklang, so wie man es sonst nur bei Händels „Halleluja“ zu tun pflegte.⁴⁷ Nach dem Oratorium „Elias“⁴⁸ zählte die Sinfonie-Kantate „Lobgesang“ in England denn auch lange Zeit zu den meistgespielten Groß-Werken Mendelssohns. Die folgenden, dem Werk von einem Rezensenten der „Musical Times“ zugeschriebenen Attribute „the greatest work that has proceeded from any German composer since Beethoven“ und „great in plan, great in development, and masterly in detail“⁴⁹ drücken

43 Zitiert nach der Stuttgarter Mendelssohn-Ausgabe der Sinfonie-Kantate „Lobgesang“ op. 52, Kl.-Auszug (Carus 40.076/03), 78-83.

44 Siehe hierzu Anm. 38.

45 Steinbeck, Wolfram: Die Idee der Vokalsymphonie. Zu Mendelssohns „Lobgesang“, in: Archiv für Musikwissenschaft 53 (1996), H. 3, 230.

46 Vgl. Bonds, Mark Evans: After Beethoven – Imperatives of Originality in the Symphony, Cambridge (Massachusetts) u. London 1996, 74-80.

47 Siehe hierzu: Eatock, Colin Timothy: Mendelssohn and Victorian England (s. Anm. 8), 71-72 sowie Todd, R. Larry: Felix Mendelssohn Bartholdy – Sein Leben. Seine Musik, Stuttgart 2008, 445.

48 Mendelssohns Oratorium nach Worten des Alten Testaments op. 70 erlebte quasi zwei Uraufführungen – die erste am 26. August 1846 in Birmingham, die zweite in überarbeiteter Fassung am 18. April 1847 in London, beide vom Komponisten geleitet.

49 Aus einer Konzertkritik der „Musical Times“ vom 1. April 1846. Für die Anfertigung einer Kopie dankt Verfasser Herrn Dr. Armin Koch.

pauschal aus, was die meisten Konzertbesucher in England bzw. in Großbritannien damals am „Lobgesang“ wohl beeindruckt haben mag.

In diesem Sinne hat Mendelssohn mit seiner Sinfonie-Kantate „Lobgesang“ und insonderheit mit deren achtem Satz ein gut Teil zur schnellen Verbreitung und zur weiteren Popularisierung von Winkworth-Rinckarts „Now thank we all our God“ in Großbritannien und weit darüber hinaus in den Ländern des einstigen British Empire beigetragen. Bis heute jedenfalls bilden Catherine Winkworths kongeniale Übersetzung und Felix Mendelssohns Melodiefassung eine geglückte Symbiose und künden von einem weithin unbekanntem kursächsischen Pfarrer, Dichter und Musiker, der mitten im Dreißigjährigen Krieg als überzeugter Lutheraner sein Lied „Nun danket alle Gott mit Herzen, Mund und Händen“ niederschrieb.⁵⁰

50 In diesem Zusammenhang sei noch auf zwei Werke hingewiesen, die vor allem in Nordamerika zu den beliebtesten und meistgespielten Bearbeitungen von „Now thank we all our God“ zählen und damit gleichfalls zu dessen Verbreitung und Popularisierung beitragen bzw. immer noch beitragen: Virgil Fox' Arrangement des Bachschen Choralsatzes „Nun danket alle Gott“ aus der Kantate „Gott der Herr ist Sonn und Schild“ BWV 79 für Orgel sowie John Rutters effektvolle festliche Hymn of praise „Now thank we all our God“ für gemischten Chor, Blechbläser, Schlagwerk und Orgel.

Literatur zu Liturgik und Hymnologie



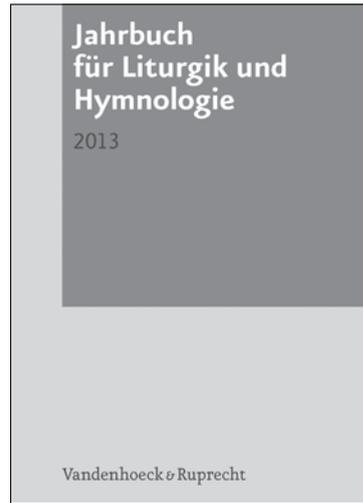
Wolfgang Herbst / Ilsabe Seibt (Hg.)

Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch. Heft 18

2013. 96 Seiten, kartoniert
€ 17,99 D
ISBN 978-3-525-50341-6

Auch als eBook erhältlich

Kommentare zu Text und Musik
von verschiedenen Liedern aus dem
Evangelischen Gesangbuch.



Andreas Marti / Ada Kadelbach / Irmgard
Scheitler / Jörg Neijenhuis / Matthias
Schneider / Alexander Deeg / Michael
Meyer-Blanck / Helmut Schwier (Hg.)

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2013

2013. 260 Seiten mit 13 Abb., kartoniert
€ 69,99 D
ISBN 978-3-525-57223-8

Auch als eBook erhältlich

Im J LH erscheinen Forschungsbeiträge
aus der Liturgik und der Hymnologie
sowie Arbeits-, Publikations- und
Literaturberichte.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Unser vollständiges Programm finden Sie unter:
www.v-r.de

Günter Ruddat (Hg.):

Taufe – Zeichen des Lebens. Theologische Profile und interdisziplinäre Perspektiven.

Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, 198 S., 26,99 €, ISBN 978-3-7887-2750-5

und

Heinzpeter Hempelmann / Benjamin Schließer / Corinna Schubert / Markus Weimer:

Handbuch Taufe. Impulse für eine milieusensible Taufpraxis.

(KIRCHE UND MILIEU) Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, 149 S., 16,99 €, ISBN 978-3-7887-2740-6

Lange Zeit war es merkwürdig still um die Taufe. Doch seitdem die Selbstverständlichkeit des Getauft-Seins zurückgeht, zieht dieser für das Christsein konstitutive Ritus verstärkt die Aufmerksamkeit auf sich. Weltweit gab die Anregung eines mehrstufigen Taufkatechumenats für Erwachsene in Sacrosanctum Concilium (SC 64) einen wichtigen Impuls, der nach einiger Verzögerung auch Deutschland erreichte. Auf evangelischer Seite stießen vor allem die Taufthesen Peter Cornehs auf dem Berliner Kirchentag (1989) ein neues Nachdenken an. 2011 begingen EKD-weit viele Landeskirchen und Kirchengemeinden im Zuge der Reformationsdekade das „Jahr der Taufe“. Die beiden anzuzeigenden Bücher beziehen sich in unterschiedlicher Weise hierauf.

Der von Günter Ruddat herausgegebene Band geht auf Vorträge zurück, die im November 2011 für eine Studienwoche der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel zum Thema entstanden. Hier präsentieren die Dozent/innen dieser Hochschule wichtige Einsichten zur Taufe jeweils aus der Perspektive ihrer Disziplin.

Dabei dominieren historisch ausgerichtete Beiträge, die meist bereits Bekanntes zusammengefasst präsentieren: Antje Labahn wirft einen Blick auf frühjüdische Texte (28-46); Klaus Harder behandelt die Taufe im Urchristentum (47-59); Knut Usener nimmt in einem philologisch orientierten Artikel religiöse Praktiken der Antike in den Blick (60-75). Die Reformationsgeschichte wird historisch (Hellmut Zschoch) sowie theologiegeschichtlich in reformier-

ter (Matthias Freudenberger) und lutherischer (Johannes v. Lüpkke) Perspektive im Hinblick auf das Taufverständnis beleuchtet.

Zwei weitere Aufsätze präsentieren interkulturelle und -religiöse sowie vornehmlich genderspezifische Einsichten: Henning Wrogemann macht auf „Ein streitbares Sakrament inmitten menschlicher Konflikte“ aufmerksam (13-27); Heike Walz deutet Gal 3,26-28 hinsichtlich der „Verwandlung des Zusammenlebens angesichts der Intersektion von Ethnie, sozialer Klasse und Geschlecht“ (147-166).

Schließlich treten drei von außen kommende Beiträge hinzu: Regina Sommer reflektiert – im Anschluss und in Weiterführung ihrer diesbezüglichen praktisch-theologischen Habilitationsschrift – über „Was Taufe bedeutet. Gesellschaftliche und individuelle Sinnzuschreibungen“ (109-121); aus der (landes)kirchlichen Praxis berichtet Johanna Will-Armstrong vom Jahr der Taufe 2011 (122-128); die katholische Ökumenikerin Dorothea Sattler weist materialreich auf „Die geistliche Grundlage der christlichen Ökumene (auch) heute“ hin (129-146).

Ergänzt wird der Band durch den Abdruck des Verlaufs eines „FeierAbendMahls mit Tauferinnerung“ (167-179) und einen „Gottesdienst im Zeichen der Taufe“ (180-196).

Angesichts der vielfältigen historischen Ein- und Durchblicke fällt das Fehlen einer praktisch-theologischen bzw. liturgiewissenschaftlichen Reflexion auf. Allein Sommer steuert wichtige empirische Einsichten bei. Doch werden nirgends die vielfältigen historischen (und theologiegeschichtlichen) Befunde aufgenommen und für die Reflexion gegenwärtiger Praxis fruchtbar gemacht. Bei einer Kirchlichen Hochschule erstaunt diese Zurückhaltung.

Der zweite anzuzeigende Band, der sich wesentlich der Initiative Heinzpeter Hempelmanns und seiner milieubezogenen kirchentheoretischen Forschungen verdankt, bezieht sich demgegenüber umso entschlossener auf die Gegenwart. Als erster Band der neuen Reihe „KIRCHE UND MILIEU“ reflektiert ein erster Teil „kirchliches Handeln milieutheoretisch“; im zweiten Teil folgen ganz praktische Hinweise „für ein milieusensibles Taufhandeln“ (7). Zuerst wird das SINUS-Milieu-Modell (in der neuen Fassung von 2010) in seinen Grundlagen und tabellarisch im wesentlichen Inhalt vorge stellt (die entsprechende „Kartoffelgrafik“ liegt

als Beiblatt dem Buch bei). Zugleich bemühen sich die Verfasser darum, in missionarischer Perspektive den (praktisch-)theologischen Gewinn dieses sozialempririschen Zugangs zu erweisen. Sie folgen dabei dem „Konzept einer Gastfreundschaft“ (50), mit dem die Fremdheit zwischen dem kirchlich Üblichen (einschließlich den seinerseits milieuverhafteten Pfarrer/innen) und den Erwartungen und Vorstellungen unterschiedlicher Milieus ausbalanciert werden soll. So kann (und muss) bisher Übliches, wie z.B. die Einfügung der Taufe in den Gemeindegottesdienst, kritisch hinterfragt werden (54). Umgekehrt kommen die Chancen von Tauffesten für nicht wenige Menschen in den Blick.

Dabei begegnet eine interessante Spannung zwischen dem Geleitwort der zuständigen Dezernenten der badischen und württembergischen Kirche, die beide die neue Reihe unterstützen und Überlegungen der Autoren. So halten die beiden Oberkirchenräte strikt fest: „Mancher Neuansatz, der so entsteht, stellt auch bisherige Praxis in Frage. Dabei bleiben die [sic!] die gültigen Ordnungen der Kirche weiterhin begrenzender Rahmen.“ (6) Die Begründung dazu ist unter dem Gesichtspunkt reformatorischer Theologie erstaunlich: „Diese Ordnungen verdanken sich der geronnenen Lebens- und Glaubenserfahrung einer Glaubensgemeinschaft. Sie sind zumeist auch durch den ‚Souverän‘ der jeweiligen Kirche approbiert, eine demokratisch gewählte Synode, die Gemeindeversammlung oder das Lehramt.“ (6) Dazu steht das missionarisch begründete Anliegen der Autoren in deutlicher Spannung: „Nicht die Sorge um theologische Korrektheit, sondern die Frage, wie wir Anliegen, die dem anders denkenden und empfindenden Menschen wichtig geworden sind, aufnehmen können, stehen im Zentrum unserer Begegnung mit ihm.“ (59) Dazu machen sie darauf aufmerksam, dass sich das Festhalten an überkommenen Ordnungen selbst „einem Standpunkt, einer Haltung, einer Mentalität verdanken und sich eben nicht von selbst verstehen“. (59) In diesen Zusammenhang gehört auch die – wiederholt geäußerte – Beobachtung: „Entgegen aller Evidenz und Gewöhnung ist Kirchengemeinde nicht gleich Kirche.“ (17; ähnlich 49 Anm. 27; 54). Wahrscheinlich ist damit die Spannung zwischen einer selbstreferentiell verengten Kirche und einem milieu-reflexiven praktisch-theologischen Zugang markiert.

Dass sie so deutlich hinsichtlich der Taufpraxis hervortritt, dürfte nicht zufällig sein. Denn in der Taufe treffen organisierte Kirche und viele Menschen aufeinander, die sonst keinen Zugang zu kirchlichen Veranstaltungen finden. Dass dies allerdings nicht selbstverständlich ist, zeigen die Befunde zur Zurückhaltung der Taufbegehren aus „den Milieus mit prekären Lebensverhältnissen“ (53).

Der zweite Teil des Handbuchs gibt reiches Material an die Hand, um Taufe „milieusensibel“, also menschenzugewandt zu gestalten. Für jedes Milieu werden – nach einer Einleitung durch ein fiktives, aber anschauliches Biogramm sowie eine Kurzcharakteristik – Hinweise zum Zugang entsprechender Menschen zur Taufe gegeben. Es folgen konkrete Tipps zu Taufvorbereitung, -gespräch, -seminar und -gottesdienst sowie Bausteine zu einer milieu-bezogenen Taufansprache. Dabei wird auch der empirischen Tatsache Rechnung getragen, dass Familien häufig nicht nur Angehörige eines Milieus umfassen.

Insgesamt liegen somit zwei lesenswerte Bücher vor, die sich gut ergänzen. Doch fehlt eine Zusammenführung der historischen und theologiegeschichtlichen sowie der empirischen Befunde und Einsichten. Für eine an der Förderung der Kommunikation des Evangeliums interessierte Taufpraxis dürfte eine solche Weiterarbeit unerlässlich sein.

CHRISTIAN GRETHLEIN

Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hg.):

Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 453 S., 39,90 €, ISBN 978-3-525-62423-4

„Inklusion“ ist in. „Inklusion“ heißt das Programm, mit dem die Situation von Menschen mit Behinderungen in der Gesellschaft verbessert werden soll. Die Bezeichnung „Integration“ erweckte noch den Eindruck, Menschen mit Behinderungen träfen als Fremdkörper auf eine in sich homogene Gesellschaft. Notwendigkeit zur „Inklusion“ betont hingegen, dass

Menschen mit Behinderungen an vielen Stellen aus einer Gesellschaft ausgeschlossen sind, der sie genuin angehören. Als modernes Wort bestimmt „Inklusion“ derzeit die Debatten innerhalb der Eingliederungshilfe und greift auch darüber hinaus. Schulen beispielsweise haben regen Anteil an der Debatte um Inklusion, etwa wenn es darum geht, auch Schülerinnen und Schüler aufzunehmen, für die es früher selbstverständlich Sonderschulen gab. Dann wird schnell klar, dass es mit „Barrierefreiheit“ in klassischem Sinn nicht getan ist – eine Rampe für Rollstühle ist eben nicht genug Inklusion. Kirchengemeinden haben schon immer Erfahrungen mit Inklusion in einem weiten Sinn. Gemeinden haben vielfach Flüchtlinge und Vertriebene aufgenommen. Alte Menschen mit körperlichen Gebrechen wie Schwerhörigkeit oder Gehbehinderungen gehören selbstverständlich zu normalen Gemeinden dazu. Menschen mit anderen Schwierigkeiten sind allerdings genauso oft selbstverständlich ausgeschlossen. Menschen mit geistigen Behinderungen genauso wie solche mit sogenanntem „herausfordernden Verhalten“ oder auch Menschen in Obdachlosigkeit. „Inklusion in Kirchengemeinden“ – das ist also ein Titel, der neugierig macht.

Mit seinen insgesamt 15 Beiträgen ist das Handbuch ein eindrucksvolles Kompendium. Seine Qualität bekommt es auch daraus, dass die beiden Herausgeber, Ralph Kunz und Ulf Liedke – Professoren an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich bzw. der Evangelischen Hochschule Dresden – den Blick über den nationalen Rahmen hinausgeführt und zugleich einen konfessionellen Fokus beibehalten haben. Das Werk ist in zwei Abschnitte gegliedert. In dem ersten Abschnitt „Perspektiven“ sind acht eher grundsätzliche Beiträge zusammengefasst. Der zweite Abschnitt versammelt unter der Überschrift „Orte“ sieben Texte, die sich auf Inklusion in konkreten Arbeitsfeldern beziehen.

Das Handbuch stellt sich unter den Anspruch, „Inklusion als Leitperspektive für das Leben und Handeln in der Kirchengemeinde zu entwickeln. Inklusion soll nicht als zusätzlicher Gesichtspunkt, sondern als überall und in allen Handlungsvollzügen präsenzte Handlungsperspektive herausgearbeitet werden“ (5). Mit dieser anspruchsvollen Sicht auf das Thema haben die Autorinnen und Autoren die schwer zu bewältigende Voraussetzung akzeptiert, wenn

nicht etwas allgemein Gültiges über „die Kirchengemeinde“ zu sagen, sie doch wenigstens als ein in etwa gleichartiges soziales Gebilde vorauszusetzen. Das kann nur schwer gelingen und deshalb könnten einige Texte manche Praktikerinnen und Praktiker in Gemeinde und Schule denken lassen, „bei uns ist das ganz anders“ oder „das passt hier nicht her“. Die Herausgeber haben aber den Mut, das Ideal einer inklusiven Kirchengemeinde vorzustellen. Dass sich diese Perspektive kaum von Veränderungen der säkularen Gemeinde trennen lässt, nehmen sie in Kauf. Veränderte Kirchengemeinden sollen dabei Motor oder zumindest wichtige Akteure in einer sich verändernden Gesellschaft sein.

Die theologische Perspektive von Inklusion stellt in diesem Sinne Ulf Liedke vor. Er verbindet gesellschaftlich anspruchsvolle Forderungen mit Beschreibungen der kirchlichen Wirklichkeit. Ralph Kunz formuliert als praktisch-theologische Forderung das Credo des Handbuchs: „Ein Gottesdienst, der nicht inklusiv ist, ist kein Gottesdienst“ (73). Laurenz Aselmeier stellt die Perspektive von Selbstverletzung in neu gedachten Gemeinwesen vor (85-112), Ines Boban und Andreas Hinz führen in den Diskussionsstand zu „Inklusiver Pädagogik“ ein (113-145). Unter der Überschrift „Inklusive Seelsorge“ weitet Bernhard Joss-Dubach den Blick auch konfessionell und stellt einen Perspektivenwechsel in Kirchengemeinden vor, der sich auch praktisch nachvollziehen lässt (147-177). Oliver Merz (179-192) und in einem weiteren Beitrag Martina Holder-Franz (193-205) thematisieren ein Feld, das erst langsam in den Blick gerät: Menschen mit Behinderungen im Pfarramt. Autor und Autorin beschreiben jeweils Schwierigkeiten, Chancen und notwendige Unterstützungsmöglichkeiten. Berührend schließt Martina Holder-Franz ihren Text mit einem Gebet ab (203f.).

Der zweite Teil „Orte“ beginnt mit Überlegungen zum Kirchenraum von Christoph Sigrist (209-236). Auch in der evangelischen Kirche kommen die Kirchenräume als „konstitutives Element für den Gottesdienst“ (210) in den Blick. Im Anschluss an das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter gelte es, die „diakonische Wirtshaus-Perspektive von kirchlichen Räumen“ (211) zu gewinnen. Als „Zwischenräume“ von „Drinnen“ und „Draußen“ böten sie für die Gemeinwesenarbeit besondere Chancen. Einen Ausblick auf den Bereich der Kindertagesförderung gibt Jo Jerg (237-264).

Er vermittelt einen auch praktisch gewendeten Eindruck vom Stand der Diskussion um die Inklusion in diesem Handlungsbereich. Im deutschsprachigen Raum wird die Inklusions-Debatte für die Schule heftig geführt. Der Beitrag von Anita Müller-Friese leistet hier eine umfassende Einführung (265-291). Sie schließt mit klarer Position: „Im Kontext von Schule in Deutschland bedeutet das Stichwort Inklusion nicht mehr und nicht weniger als das Nachdenken über einen umfassenden Wandel im Schulsystem“ (290). Wolfhard Schweiker (293-320) nimmt den Bereich der Konfirmandenarbeit in den Blick und gibt viele praktisch nützliche Hinweise und Orientierungen (vgl. auch Rezension von Bettina Gruber unter www.agile.ch/inklusion-kirche, Stand 15.10.2013).

An Schweikers Text lässt sich ein Bedenken darstellen, das mehrere Beiträge gleichermaßen betrifft, die das Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen ansprechen. Schweiker formuliert: „Die UN-BRK und das christliche Selbstverständnis fordern die Kirchengemeinden und Landeskirchen heraus, Aktionspläne für alle Lebensbereiche zu entwickeln, um angemessene Rahmenbedingungen für die Realisierung von Inklusion zu ermöglichen“ (301). Dagegen mit Luther gesagt: dass politische Handeln darf „sich nicht zu weyt strecke(n) und Gott ynn seyn reych und regiment greift(en)“ (zit. nach Heinz Schilling, Martin Luther, München 2013, 479). Wie wäre es, wenn es ein internationales Übereinkommen gäbe, dass die Pflicht zur *Exklusion* von Menschen mit Behinderungen enthielte? Meines Erachtens wäre zur Begründung für Kirchengemeinden und Landeskirchen, kirchliche Schulen und Kindertagesstätten genug, sich auf die biblischen Verheißungen zu beziehen und eher nebenbei zu bemerken (und gerne zu begrüßen), dass diese auch säkulare Entsprechungen finden.

Reinhard Markowetz beschreibt den Bereich der Freizeitgestaltung (321-348), stellt verschiedene Praxisbeispiele vor und verweist unter anderem auf die kirchliche Jugendverbandsarbeit, die ebenfalls inklusiv gestaltet werden kann. Thomas Schlag weitet den Blick über Gemeinden hinaus auf Akademien und Hochschulen und nimmt diese als kirchliche Orte in den Blick (349-375). Er beschreibt Handlungsmöglichkeiten in ökumenischer Perspektive und nimmt ebenfalls auch Bezug auf die Jugendverbandsarbeit. Den Abschluss des Bandes bil-

det ein Text von Walter Lüsi, der unterstützte Wohn- und Lebensformen in den Blick nimmt, die als die zeitgemäße Alternative zu klassischen Heimstrukturen gelten. Kirchengemeinde und Gemeinde als Kommune agieren aus seiner Sicht Hand in Hand bzw. sollten es tun: „Gemeinde bauen und entwickeln heißt Kirche als Gemeinschaft von ganz unterschiedlichen Menschen entdecken und gestalten.“ (401) Gottesdienste in leichter Sprache und mit Elementarisierung, die die Sinne anspricht, gehören für ihn selbstverständlich dazu.

Das „Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde“ ist allen in diesem Feld tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nachdrücklich zu empfehlen. Wer eine theologische Vertiefung von Praxisfragen der Inklusion sucht, findet dort den aktuellen Diskussionsstand mit weiterführenden Literaturhinweisen am Ende eines jeden Beitrags und umfassend am Schluss des Bandes. Das Werk eignet sich gut für Lehrveranstaltungen an den Hochschulen und ist zudem ein Standardwerk, an dem man auch im Bereich der Wissenschaft nicht vorbeikommt. Ein Glossar wäre für eine zweite Auflage ein hilfreiches Werkzeug. Wer allerdings im Detail und für den praktischen Gebrauch wissen möchte, wie erste Schritte hin zu einer inklusiven Kirchengemeinde tatsächlich gelingen können, der sei in diesem Zusammenhang an ein anderes „Handbuch Inklusion“ verwiesen, eine kleine Broschüre des Diözesancaritasverbandes Speyer <http://www.caritas-speyer.de/84884.html> (Stand 15.10.2013). Dort finden sich für alle im Umfeld von Kirchengemeinden Tätigen leicht verständlich praktische Hinweise, wie Inklusion in der Kirchengemeinde im Alltag gelingen kann.

ANNE GIDION

Herbert Stettberger / Max Bernlochner (Hg.):

Interreligiöse Empathie lernen. Impulse für den trialogisch orientierten Religionsunterricht.

(Religionspädagogik und Empathie, Bd. 1) LIT Verlag, Berlin 2013, 208 S., 19,90 €, ISBN 978-3-643-11984-1

In der heutigen multireligiösen und plural geprägten Gesellschaft reicht es nicht mehr aus, andere Religionen als Fremdreigionen darzustellen, als hätten sie nicht mit der eigenen Lebenswirklichkeit zu tun. In den Schulen der deutschen Großstädte sieht die Realität anders aus. Wie der Religionsunterricht dabei zwischen den Religionen vermitteln kann, so dass eine interreligiöse Kompetenz erzielt wird, ist eines der wichtigsten Anliegen des Bandes von Herbert Stettberger, Professor für Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg und Max Bernlochner, Leiter des Referats für Interkulturelle Angelegenheiten im Ministerium für Integration des Landes Baden-Württemberg.

Der Sammelband beschäftigt sich mit dem Thema der interreligiösen Empathie, wobei die drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – im Vordergrund stehen. Es wird die Intention verfolgt, trialogisch orientierte Möglichkeiten für den Religionsunterricht aufzuzeigen, die den Schülerinnen und Schülern mehr als lediglich den (sachlichen) Einblick in eine als fremd verstandene Religion gewähren. Bereits im Vorwort betonen Herbert Stettberger und Max Bernlochner die Notwendigkeit einer aufgeschlossenen Wahrnehmung, der Bereitschaft von den Mitmenschen zu lernen, sowie die Fähigkeit zu einem Perspektivwechsel. Das erklärte Ziel des Buches ist es, „einen Beitrag zum empathieorientierten interreligiösen Lernprozess“ (2) zu leisten.

Der Sammelband enthält drei Oberthemen, denen die Darstellung dreier interreligiöser Lernerfahrungen aus dem Alltag einer jüdischen, einer muslimischen und einer christlichen Schülerin vorangeht. Das erste Thema mit vier Aufsätzen lautet „Interreligiosität und Empathie“. Der zweite große Abschnitt bietet drei Perspektiven auf die „Konkretisierung einer empathischen Wahrnehmungs- und Begegnungsdidaktik“, ehe abschließend in vier Beiträgen „Perspektiven für einen trialogisch orientierten Religionsunterricht“ aufgezeigt

werden. Ihnen geht es nicht um die Auflösung des konfessionell gebundenen und tradierten Religionsunterrichts. Stattdessen soll der Religionsunterricht die Schülerinnen und Schüler dazu befähigen, die eigene Position auszudrücken, zu reflektieren und weiterzuentwickeln (Joachim Willems, 123). Diese Weiterentwicklung bedürfe der Empathie. Dabei definiert Klaus von Stosch (Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Paderborn) Empathie repräsentativ für den gesamten Band als den Versuch „sich so sehr für den anderen zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse“ (19). Dies bedeutet jedoch nicht, den eigenen Standpunkt aufzugeben, sondern es soll der Versuch unternommen werden, den anderen Standpunkt an mich heranzulassen „ohne mich zugleich innerlich davon zu distanzieren“ (ebd.). Die Erwartungshaltung der Autoren fordert dabei nicht, dass die andere Religion gleichwertig zur eigenen erfahrbar wird. Herbert Stettberger folgt der Definition Hanspeter Schmitts, welche die Begrenztheit der Empathie betont, sie jedoch zugleich zur Grundlage jeder Kommunikation macht (Herbert Stettberger, 127). Daher werden ein empathisches Aufeinanderzugehen, eine Öffnung (Klaus von Stosch, 22), Anerkennung (Theo Sundermeier, 30) sowie Emotionalität (Manfred Riegger, 60) gefordert. Dies verdeutlicht, dass das Konzept der interreligiösen Empathie immer auf eine ganzheitliche Wahrnehmung des Gegenübers abzielt.

Des Weiteren durchzieht das Stichwort der „(positiven) persönlichen Begegnung“ das Werk. Mit Bezug auf die vorangehenden Beispiele aus den Lebenswelten der drei Schülerinnen wird darauf verwiesen, dass zu jedem Zeitpunkt Menschen mit ihrer je eigenen (Glaubens-)Identität im Vordergrund zu stehen haben. Der ausschließlich religionskundliche Blick, etwa der 1990er Jahre, ist damit überwunden. Interreligiöse Empathie ist erst dann möglich, wenn die fremde Identität im Vordergrund steht. Daher differenziert Clauß Peter Sajak (Professor für Religionspädagogik und Didaktik an der Universität Münster) zwischen einem interreligiösen Lernen im weiteren und dem letztlich erstrebten interreligiösen Lernen im engeren Sinne (ders., 83). „[I]nterreligiöses Lernen im engeren Sinne findet somit da statt, wo in besonderer Weise Schülerinnen und

Schüler verschiedener Religionen in einen Dialog gebracht werden“ (143).

So liegt mit dem Sammelband eine Textsammlung zu einem auch liturgisch bedeutsamen Thema vor, das den Ansatz der religiösen Empathie vorführt und zugleich durch den Lebensweltbezug den Ansatzpunkt jeder religiösen Empathie aufzeigt. Dabei werden einerseits die wichtigsten Ergebnisse der Bezugskategorien (Komparative Theologie, Konvivenz) referiert, andererseits jedoch auch Forderungen an die interreligiös empathische Religionspädagogik gestellt, bei denen die Grenzen einer empathischen Begegnung jedoch stets bewusst bleiben. In der pluralen und multikulturell geprägten Gesellschaft stehen wir vor der Herausforderung, andere Religionen kennenzulernen und zu wertschätzen, ohne den eigenen Standpunkt aufzugeben. Dazu liefert das Werk nicht nur vielfältige Hinweise, sondern zeigt zudem auf, wie die eigene Position gerade in Auseinandersetzung mit dem bisher Unbekannten gestärkt aus dem Dialog hinausgehen kann, so dass der Erkenntnisgewinn letztlich ein doppelter ist.

Die Hoffnung des Lesers auf konkrete didaktische Hinweise für einen Unterricht, der an interreligiöser Empathie orientiert ist, wird im letzten Teil enttäuscht. Auch in diesem an der didaktischen Praxis orientierten Teil bleibt der Fokus auf grundlegende Probleme gerichtet. Trotz des sehr zuversichtlichen Ansatzes werden hier auch die alltäglichen und unterrichtlichen Grenzen der interreligiösen Empathie aufgezeigt, wie sie sich beispielsweise in der Unterrepräsentation des Judentums oder der unterschiedlichen religiösen Kompetenz der einzelnen Schülerinnen und Schüler finden lassen, die nicht ohne Weiteres als verlässliche Experten für die eigene Religion angesehen werden dürfen. Alles in allem liegt aber ein sehr gut einführender Band vor. Eine stärkere praktische Ausrichtung ist dabei nicht zuletzt im Hinblick auch auf Kirchengemeinden wünschenswert, damit die Themen stärker an den schwierigen und lohnenden Inhalten festgemacht werden.

Laura Schmitz

Tobias Habicht, Stefan Karcher, Hanna Reichel (Hg.):

„... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn“. Eine homiletische Festschrift zu Adolf Martin Ritters 80. Geburtstag.

Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche. Theologie – Spiritualität – Ethik, Bd. 4, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg 2013, 169 S., 16 €, ISBN 978-3-8253-6268-3

Dass eine Gottesdienstgemeinde einem akademischen Lehrer eine Festschrift widmet, ist eher ungewöhnlich; außergewöhnlich ist auch der Jubilar, dem die Festschrift zugeeignet ist: Adolf Martin Ritter ist ein viele Jahre seines akademischen Lebens in Heidelberg lehrender und mit zahlreichen Auszeichnungen versehener Kirchenhistoriker, der sich über das akademische Wirken hinaus in besonderer Weise der Pflege der Heidelberger Universitätsgottesdienste angenommen hat und dieses auch heute noch tut. Zu seinem 80. Geburtstag hat eine kleine Gruppe Studierender und Doktoranden stellvertretend für alle, die an seinem Zustandekommen beteiligt waren, einen homiletisch-liturgischen Sammelband herausgegeben, der 24 Predigten sowie eine Würdigung des Jubilars als Prediger – 10 Jahre hatte er das Amt des Universitätspredigers inne – von seinem Bonner Fachkollegen Wolfram Kinzig enthält. Der Kreis, aus dem die Festschrift hervorgegangen ist, besteht aus einer Schar von ganz unterschiedlichen Menschen; die meisten sind Studierende, es sind aber auch Dozenten und nicht im akademischen Bereich Tätige dabei, die sich an jedem Mittwoch um 7 Uhr früh in der Heidelberger Peterskirche zum Gottesdienst versammeln. Dieser Gottesdienst, der seit 1958 in nahezu ununterbrochener Tradition im gotischen Chorraum der Kirche stattfindet, wird eingangs in dem Band von verschiedenen Teilnehmern in seiner Besonderheit beschrieben und gewürdigt. Dabei gibt der Rückblick von Paul Philippi (emeritierter Professor für Praktische Theologie und langjähriger Leiter des Heidelberger diakoniewissenschaftlichen Instituts), der von Anfang an dabei war, Aufschluss über die Entstehung und die Geschichte dieses Wochengottesdienstes, der nicht nur in der Form der evangelische Messe mit Abendmahl, sondern immer auch mit anschließendem Frühstück gefeiert wird. Nach dem Tod von Albrecht Peters (1924–1987), Professor für

Systematik in Heidelberg, der sich gemeinsam mit seiner Frau Gisela jahrzehntelang um die Gottesdiensttradition des Mittwochmorgen verantwortlich kümmerte und diese mit seiner von der Michaelsbruderschaft und der Anversbruderschaft herkommenden Spiritualität prägte, übernahm Adolf Martin Ritter diese Aufgabe. Ihm, dem seit langem zum *spiritus rector* dieses gottesdienstlichen Zusammenkommens gewordenen Lehrer und Freund gilt die Festschrift als Dankesgabe.

Der Frühgottesdienst wird nicht nur mit einer reichhaltigen Liturgie – einer verschlankten und sprachlich modifizierten Form der „Eucharistischen Feier“ von Karl Bernhard Ritter sowie mit musikalischen Elementen aus dem mehrstimmigen „Anverspsalter“ gefeiert, sondern es wird in ihm auch gepredigt, allerdings, um den zeitlichen Rahmen am frühen Morgen nicht zu strapazieren, in der Regel nicht länger als 10 Minuten. Entsprechend der Tradition, möglichst viele mit speziellen Diensten zu beteiligen, kommt der größte Teil der Predigerinnen und Prediger aus dem Kreis der regelmäßig am Gottesdienst Teilnehmenden. Neben Dozenten sind es vor allem Theologiestudierende und solche, die das Studium schon beendet haben, vereinzelt auch Teilnehmer und Teilnehmerinnen des homiletischen Seminars des derzeitigen Universitätspredigers und Professors der Praktischen Theologie Helmut Schwier, zuweilen auch Laien. Während in den Semesterferien die Predigttexte frei wählbar sind, sind die Texte für die Predigten im Semester unter ein Thema gestellt, das in einem offenen Vorbereitungskreis ausgesucht wird. Thema des Wintersemesters 2012/13 waren so die liturgischen Stücke des Gottesdienstes – eine nicht leicht zu bewältigende homiletische Aufgabe. Ausschlaggebend für die Wahl war, das liturgische Geschehen im Predigtwort zu vertiefen und den Mitvollzug der für manche nicht selbstverständlichen Liturgie dieses Gottesdienstes zu erleichtern. Die Predigten sind in dem Band dokumentiert, ebenso die Liturgie mit ihren Texten und Gesängen.

Um der Gefahr vorzubeugen, dass sie nicht zu „liturgiewissenschaftlichen Kompaktinformationen“ (Ritter) ausarten, wurden den Predigten Bibeltexte zugrunde gelegt, die homiletisch mit den Liturgieelementen in Beziehung zu setzen waren. Erstaunlich ist die Vielzahl und Unterschiedlichkeit der biblischen Bezüge, die gefunden wurden. Manches ist sogleich ein-

leuchtend, manches überraschend. So wurde z.B. zu Kyrie und Gloria Psalm 97, zum Wechselgruß Jes 7, 10–16, zur Gabenbereitung Psalm 50, zur Anamnese Hes 43,11–15 gewählt, Texte, deren Bezug sich nicht auf den ersten Blick erschließt. Auch eine Liedpredigt über Rudolf Alexander Schröders Credolied „Wir glauben Gott im höchsten Thron“ ist dabei, ebenso eine Predigt, der ein zur Predigt unmittelbar in Auftrag gegebenes Gemälde zugrunde liegt.

Wie zu erwarten sind die Predigten trotz ihres abgesteckten Themas in ihrer Diktion und Gestalt, ihrem Umgang mit Texten und Bildern, mit ihren Predigteinfällen und Beispielen recht unterschiedlich. Das Bemühen, sich in Liturgie so hineinzudenken, dass diese neben der notwendigen Sachkunde auch homiletisch fruchtbar und somit leichter mitvollziehbar werden kann, ist durchweg zu erkennen. Viele der Predigten, auch der einführenden Texte, atmen jugendliche Frische und Lebendigkeit und spiegeln etwas von der Lebens- und Erfahrungswelt junger Menschen wider – knapp die Hälfte der Autoren ist unter 30 Jahre alt. Es befinden sich Predigten in der Sammlung, über deren homiletische Kunstfertigkeit und gleichzeitige theologische Durchdringung des Sachverhalts der Rezensent nur staunen kann. So sei hier beispielhaft genannt die Predigt zur Gabenbereitung von Ann-Kathrin Knittel, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alttestamentliche Theologie in Heidelberg, die den dem liturgischen Stück zugrunde liegenden Psalm 50 durch eine fiktive Gerichtsverhandlung über falsches und richtiges Opferverständnis erschließt.

Predigten sind situationsbezogen. Man muss sie hören, im Kontext erleben. Dennoch lohnt es sich auch für die, die nicht dabei waren, in dem Bändchen zu lesen. Zum einen gibt es einen interessanten Einblick über eine besondere Gottesdienstkultur im universitären Bereich, zum anderen regt es dazu an, sich der Liturgie unserer Gottesdienste auch homiletisch einmal anzunähern. Predigten zu lesen kann zudem Freude machen, kann aber auch zum Widerspruch herausfordern. Für beides, das freundliche und zugleich kritische *ὀμλεῖν* bietet die Festschrift Gelegenheit.

ULRICH WÜSTENBERG

Jan Hermelink:

Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche.

Gütersloher Verlagshaus, 2011, 328 S., 29,95 €, ISBN: 978-3-579-08118-2

Jan Hermelink, Praktischer Theologe in Göttingen, hat eine Kirchentheorie vorgelegt, die ihrem Gegenstand entsprechend den Stand des aktuellen praktisch-theologischen Diskurses in einer mehrperspektivischen Gliederung entfaltet. In dem Buch wird die Verbindung von systematischen (31–123), historischen (125–173), empirischen (175–218) und praktisch orientierenden Zugangsweisen (219–301) gewählt. Dabei ist immer deutlich, dass es sich um eine *theologische* Theorie der Kirche handelt und dass die soziologischen Reflexionen jeweils auf den Vollzug des Kircheseins bezogen sind. Die Aufgabe der Kirchenleitung wird mit Schleiermacher darin gesehen, „die Idee des Christentums nach der eigentümlichen Auffassung der evangelischen Kirche in ihr immer reiner zur Darstellung zu bringen“ (224). Es überrascht von daher nicht, dass Gottesdienst und Predigt einen materialen Mittelpunkt der vorgelegten Kybernetik bilden. Zwar wird die „Kirchliche Organisation“ auf dem Stand gegenwärtiger Soziologie und Organisationstheorie behandelt, doch der Gegenstand, das „Jenseits des Glaubens“, gerät dabei nie aus dem Blick. Hermelink schlägt vor, „die evangelische Kirche der Gegenwart als eine *Organisation zur öffentlichen Inszenierung des Glaubens* zu begreifen, die das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis von Glauben und Kirche (‘Institution’) ebenso aufnimmt wie deren konkrete gemeinschaftliche Praxis (‘Interaktion’)“ (89, dort kursiv). Damit sind die vier Kategorien „Organisation“, „Institution“, „Interaktion“ und „Inszenierung“ genannt, die Hermelink dazu dienen, die vielfältigen Aspekte zusammenzubringen.

Wenn in der kirchentheoretischen Diskussion der letzten Jahre häufiger das Gegenüber von „Organisation“ und „Institution“ verwendet wurde, so transformiert Hermelink dieses Gegenüber in die Grundspannung von „Organisation“ und „Inszenierung“, wobei „Institution“ und „Interaktion“ dazu dienen, dieses Spannungsfeld zu erläutern und zu beleben. Er legt damit eine Theorie vor, die von den beiden Brennpunkten Soziologie und Ästhetik her die

theologische Aufgabe zu fassen sucht und erkennbar von Schleiermachers Unterscheidung des wirksamen und des darstellenden Handelns geprägt ist. Darüber hinaus durchzieht das Buch ein wohlthuender Geist lutherischer Nüchternheit der Unterscheidung – nicht Trennung – zwischen weltlichem und geistlichem Regiment. Hermelink erliegt weder der naiven Begeisterung für Organisationsentwicklung und Leitbildkultur noch der Entgegensetzung von theologischen und humanwissenschaftlichen Beschreibungen kirchlichen und kirchenleitenden Handelns. Das organisierende Handeln hat damit im Raum der Kirche durchaus sein gutes Recht. Wird nämlich ein soziales Gebilde durch die Kommunikationsform der Entscheidung geleitet, dann bietet dies den Vorteil, dass die jeweiligen sozialen Verhältnisse durch den Prozess des Entscheidens reflexiv werden. Im Gedanken der Kirche als Organisation liegt damit ein „Reflexivitäts- und Rationalitätsgewinn“ (288).

Andererseits ist mit dem Entscheiden, so Hermelink, das Entscheidende eben noch nicht getan. Die Kernvollzüge der Kirche, so heißt es resümierend, sind „nicht von wirksamer, sondern von darstellender Art“ (296). Kann man über die Konsequenz, mit der diese These vorgetragen wird, auch im Sinne Schleiermachers durchaus diskutieren und kritische Anfragen formulieren, so wird die Zustimmung zu der These dem Liturgiker und Homiletiker andererseits nicht schwer fallen. Der kirchlichen Organisation eignet in der Tat „in der öffentlichen Wahrnehmung [...] eine symbolische, nämlich auf den Gottesdienst verweisende Dimension.“ (119) Das gilt auch von den kirchlichen Zeichen in der Öffentlichkeit: Sie verweisen stets auf gottesdienstliche Vollzüge, „und zwar ganz unabhängig davon, ob man selbst sich daran interaktiv beteiligt.“ (Ebd.) Alle Interaktionen in der Kirche werden dadurch strukturiert, dass sie einen wesentlichen gottesdienstlichen Bezug haben. Das trifft auch auf die Familienarbeit, die Sozialarbeit und die kulturellen und kirchenmusikalischen Aktivitäten zu (196f.). Hermelinks grundlegende Zuordnung wird auch im Kapitel über das Kirchenrecht konsequent verfolgt. Dort wird festgestellt, dass die gottesdienstliche Praxis ihre Zentralstellung auch durch das juristische Detail findet, denn „in ihrem Rechtsbestand inszeniert die evangelische Kirche sich wesentlich als liturgisch-homiletische Organisation.“ (235)

Die seit den neunziger Jahren immer mehr verbreitete „Leitbildentwicklung“ in der Kirche wird nach Hermelink durch den Blick auf die zentrale Rolle der Predigt als kirchenleitendes Handeln „nachhaltig korrigiert“ (294). Die in der Predigt aufgerufenen Visionen eröffnen einen weiteren Horizont, als das Leitbilder können. Die Leitung durch das Wort ist „erheblich offener für den Wandel der gesellschaftlichen wie der kirchlich-organisatorischen Verhältnisse“ (ebd.).

Dabei fällt aber nicht nur von Seiten des Gottesdienstes neues Licht auf die Kirchentheorie, sondern auch umgekehrt ist festzustellen, dass liturgische Vollzüge kybernetisch zu interpretieren sind. So liegt es nahe, „das liturgische Leben der Kirche insgesamt nicht zuletzt als eine Inszenierung der kirchlichen Mitgliedschaft zu begreifen – und dann von einer prägnanten Gestaltung dieses gottesdienstlichen Lebens auch eine Prägung des allgemeinen Bildes ‚der Kirche‘ zu erwarten.“ (202)

Neben den vier interpretativen Kategorien Organisation, Institution, Interaktion und Inszenierung (89–123) unterscheidet das Buch im Kapitel über die historischen Organisationstypen (125–173) fünf verschiedene Typen von Kirche, die sich alle in der Gegenwart wiederfinden und ihr Recht behalten: Parochie, Landeskirche, Vereinskirche, Konventskirche und Funktionskirche. So wird die Parochie weder zum Eigentlichen der Kirche erklärt, noch wird ihr ein verminderter Stellenwert zugemessen. Mit ihrer Organisationsform als Parochie „realisiert die gegenwärtige Kirche ihre eigene Vorgegebenheit, ihre *Institutionalität vor Ort* – und sorgt zugleich für deren fortwährende Relevanz in den vielfältigen Lebensbezügen eines Territoriums.“ (133, dort kursiv) Die Chancen der Arbeit von Freundeskreisen und Fördervereinen für die Gemeinde – als abgestufte Formen von Kirchenmitgliedschaft – werden gesehen, gleichzeitig aber auch kritisch eingeordnet. Die projekt-bezogene Form von Mitgliedschaft in der Kirche steht in der Gefahr zu verdunkeln, dass die Kirche mehr ist als eine Gemeinschaft an einem konkreten Ort (198). Eine gewisse Skepsis ist auch in dem Abschnitt über die neuerdings immer mehr verbreiteten „Projekt- und Steuerungsgruppen“ herauszuhören (280–287). Oftmals wirken diese Gruppen von außen hermetisch und wenig mit den komplexen Verhältnissen vor Ort vermittelt (282).

Jan Hermelink hat eine Kirchentheorie vorge-

legt, die auf der Höhe der Zeit ist, stets besonnen und vermittelnd urteilt und dabei gegenwärtigen Trends weder aufsitzt noch diesen mit einer alle Überlegungen überflüssig machenden Grundsatzkritik begegnet. Das Buch ist vom Verlag hervorragend lektoriert. Es eignet sich auch zur ausschnittweisen Arbeit an bestimmten Themenstellungen, etwa im Presbyterium, so z.B. zu den Themen Kirchenmitgliedschaft (175–206), Finanzen (206–218) oder Verwaltung (236–240). Zu meinem großen Bedauern finden sich die Anmerkungen gesammelt in einem Anhang (303–327), so dass man beim Lesen immer wieder auf das lästige Blättern und Suchen von Anmerkungen zurückgeworfen wird. Dem Lesefluss dient das keineswegs, da sich der Autor entsprechend den wissenschaftlichen Standards stets ins Gespräch mit der einschlägigen Literatur begibt und der Leser gerne an diesem Gespräch Anteil nimmt.

MICHAEL MEYER-BLANCK

James K. A. Smith:

Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation.

Baker Academic, Grand Rapids 2009, 240 S., 22,99 \$, ISBN 9780801035777

Desiring the Kingdom ist ein anregender und überzeugend geschriebener philosophisch-kulturwissenschaftlicher Beitrag zur Liturgik, der aus einer dezidiert reformierten Perspektive versucht, den Stellenwert der Liturgie in Bezug auf die Gesamtheit des christlichen Glaubenslebens neu zu bewerten. Smith steht dafür ein, dass vor aller Vermittlung einer vernünftigen Haltung oder Weltanschauung christliches Leben durch Liturgien geformt wird. Somit habe christliche Bildung (im weitesten Sinne) auch direkt dort anzusetzen: in ganzheitlich gestalteten Ritualen, die das allen Menschen gemeinsame Verlangen nach einer letztgültigen Bestimmung („ultimate concern“) ausrichten auf das Reich Gottes.

Die Liturgie der „Mall“

Besonders gelungen scheint mir der von Smith an den Beginn seiner Untersuchung gestellte kulturelle Vergleich: Smith beschreibt einen

zeitgenössischen Einkaufstempel, eine „Mall“, wie sie in der westlichen Hemisphäre unterdessen zu jedem größeren Ort gehört, als Liturgie, die das Verlangen ihrer Besucher auf bestimmte Überzeugungen hin orientiert. Solche Tempel des Konsums funktionieren gemäß Smith wie Liturgien. Mehr noch, sie *sind* eigentliche Liturgien, welche die Sehnsüchte der Menschen in bestimmter Weise kanalisieren – wenn auch instrumentalisiert von den Strategen des Konsums.

Durch den Vergleich mit diesem zugleich alltäglichen, aber auch ethisch fragwürdigen Konsumkult wirkt das Hauptanliegen von Smith besonders drastisch: Christliche Ausbildung steht in direkter Konkurrenz zu solchen kommerzialisierten „Liturgien“. Der kirchliche Auftrag in Bezug auf die Welt müsste also anders aussehen als er bisher oft gedacht wurde: Statt dem Konsum und anderen Verwirrungen des menschlichen Verlangens vernünftige Argumente oder andere (sogenannte „christliche“) Perspektiven gegenüberzustellen, gilt es mittels des reichen Schatzes der eigenen Liturgien, ihrer ganzheitlichen Choreographien, Bauten und Symbole, die den ganzen Menschen mit seinem Verlangen nach dem Letztgültigen ansprechen, eine andere Art von Bildung zu ermöglichen, die das Verlangen nicht auf den nicht endenden Konsum, sondern auf das Reich Gottes wie Jesus Christus es vorzeichnet, einübt.

Soweit ist das Buch von Smith anregend und löst die problematische Spannung zwischen „Pädagogisierung des Gottesdienstes“ und (zweckfreiem) „darstellenden Handeln“ auf eine innovative Weise neu auf. Smith vertritt pointiert die These, dass es im Christentum um Bildung einer Lebensform und nicht um Information über eine Lebensform gehen soll, und dass der Ort dieser Bildung nicht das Schulzimmer, sondern der christliche Gottesdienst sei. Aber über seine hilfreichen Anregungen hinweg transportiert Smith eine Reihe von philosophischen und anthropologischen Grundannahmen, die bei genauerem Hinschauen sein Projekt mehr und mehr fragwürdig erscheinen lassen. Meine grundlegende Anfrage an das Buch lässt sich so zusammenfassen: Ist Liturgie ein Ding, das auf den Einzelnen eine formative Kraft ausübt, oder sind die Einzelnen und das Kollektiv die Tragenden einer Liturgie, die ohne koprärente Beteiligung gar nichts auszurichten hat? Zieht nicht die Liturgie nur deshalb an,

weil wir dort andere finden, die uns in unserem Suchen bestätigen?

Smith entwickelt ein eher objektives Liturgieverständnis, welches das Moment der Teilnahme etwas verschleiert. Er tut dies weniger explizit als durch Formulierungen: Liturgien „shape and constitute our identities“, „make us certain kinds of people“, „prime us to approach the world in a certain way“ usw. (S. 25). Die Menschen, die an einer Liturgie beteiligt sind, erscheinen allein als Empfangende „der Liturgie“, dabei wäre ihre Beteiligung an der Liturgie ja eine notwendige Bedingung dafür, dass so etwas wie *leitourgia* (öffentlicher Dienst) überhaupt zustande käme. Dies zeigen mikrosoziologische Arbeiten über öffentliche Räume und ihre Nutzung: Die formative Kraft hinter einer Mall etwa besteht weder in den Einzelnen und ihren Bedürfnissen, noch im „Zauber“ der Werbung, sondern primär darin, dass Menschen in ihr andere Menschen vorfinden, die ihnen zu verstehen geben, dass sie „auch da“ sind. Oder warum sonst gehen Amerikaner, so wie Smith schreibt, nicht bei sich im Wohnzimmer „spazieren“ oder auf einem verlassenen Landstrich, sondern in einer Mall, einem der wenigen Orte, an welchem sie überhaupt anderen Menschen begegnen können und sich von ihnen bestätigen lassen können, dass sie „auch da“ sind?

Natürlich steht hinter der Mall viel marketingtechnisches Kalkül, das gerade den Mangel an öffentlich begehren Plätzen (in den USA ist dieser besonders ausgeprägt) ausnutzt. Und selbstverständlich versuchen diese Akteure auch mit allen Mitteln den Besucherinnen einer Mall ihre Formen, Symbole und ihren Rhythmus (Hintergrundmusik!) aufzuzwingen. Diese formative Kraft aber verliert sich schnell ohne die Kopräsenz anderer – warum sonst buhlen neu eröffnete Einkaufszentren mit Schleudertischen und kostenlosen Willkommensdrinks darum, dass Kunden sich in ihnen einfach nur aufhalten? Warum eröffnen Einkaufszentren an Verkehrsknotenpunkten, an denen sich vor ihnen bereits viele Menschen Tag für Tag aufhielten?

Auch Liturgie ohne teilnehmende und koprärente Menschen hat keine formative Kraft. So entfaltet die gegenseitige Wahrnehmung der Teilnehmenden den sozialen „Druck“, der die bildende „Gleichförmigkeit“ erzeugt. Smith dagegen vernachlässigt die Bedeutung der Sozialität für die Ritualität.

„homo liturgicus“ und implizite Metaphysik

Damit wird auch das anthropologische Konzept des homo liturgicus, das Smith entwirft, problematisch. Sind wir wirklich, wie Smith behauptet, Lebewesen, die dadurch ausgemacht werden, dass sie nach etwas „Letztgültigem“ streben? Augustin, Calvin und Luther in Ehren, aber ein solches Selbstverständnis erfordert bereits allerhand vorgängige „Formation“, die keineswegs allen menschlichen Wesen – unabhängig von Herkunft und gegenwärtigem Umfeld – zukommt. Das Streben nach etwas Letztgültigem ist nicht einfach identisch mit dem Streben nach etwas Bestimmtem, und selbst Letzteres kann nicht bei allen Menschen vorausgesetzt werden. Mit der Mikrosoziologie ist davon auszugehen, dass Menschen zwar dazu fähig sind Verlangen („desire“) auszubilden, dieses aber durch andere in ihnen geweckt werden muss. Die Schwierigkeit wiederholt sich noch einmal dort, wo Smith „Liturgien“ von anderen Ritualen unterscheidet (82): Er behauptet, dass nicht alle Rituale und Routinen so tiefgreifend seien, dass sie das Verlangen von Menschen direkt bearbeiteten. Sein Beispiel für ein oberflächliches, „dünnere“ Ritual ist das tägliche Zähneputzen. Zuletzt gibt Smith zu, dass manche vordergründig „dünnere“ Rituale, eigentlich „dichtere“ Rituale darstellen – so etwa das wöchentliche Trainieren des Körpers im Fitnessstudio. Smith geht davon aus, dass alle Rituale auf ein *telos* bzw. auf *teloi* hingebunden sind. Ein „dichtes“ Ritual bzw. eine Liturgie führt auf ein ultimatives *telos* hin, eines, das hinter all den kleinen *teloi*, die man im Leben verfolgt, steht. Diese Behauptung ist alles andere als postmodern – sie ist reine Metaphysik. Nur, weil Menschen (geformt durch Rituale) bestimmte Dinge erstreben (die überdies sehr unterschiedlicher Natur sind) und sich immer wieder in unterschiedliche Richtungen leiten lassen, muss nicht hinter all ihrem Streben *ein* ultimatives Streben liegen. Ein solches „meta“-Streben kann – aus der Distanz des Beobachtenden und analysierenden Theologen – immer unterstellt werden. Aber es bleibt immer eine Abstraktion. Den Impuls von Smith aufnehmend lässt sich aber sagen: Christliche Liturgien wecken und verstärken wie andere Rituale das Verlangen und somit auch die Ausrichtung von Menschen. Sie tun dies, indem sie Situationen von Körperlichkeit erzeugen, in denen sich Menschen auf etwas fokussieren. Außerdem ermöglichen sie die Ausbildung von Rollen und Identitäten

als Personen, die für bestimmte Charakteristiken stehen und über eine bestimmte Zeit hinaus Bestand haben.

„in“ statt „und“

Smith geht es darum, eine Gegen-Bildung („counter-formation“) christlicher Liturgie gegen die Bildungsprogramme diverser säkularer Einrichtungen zu stellen. Die Mall hat eine von ihren Teilnehmenden weitgehend getragene „Liturgie“. Die christlichen Liturgien werden von viel weniger Teilnehmenden viel weniger oft begangen. Woraus lässt sich die Überlegenheit der christlichen Liturgie begründen?

Viel einleuchtender erschienene stattdessen ein komplementäres Verständnis von Intellekt, Weltanschauung und rituellem Handeln, das gerade das genuin christliche rituelle Handeln ausmacht. Nur dort, wo das Ritual durch Kognition immer wieder aufgebrochen wird, können wir von christlicher Liturgie sprechen. So hat es sich in der Reformationszeit oder später in den liturgischen Reformen des 2. Vatikanums vollzogen.

Das Buch von Smith ist trotz der Einwände ein Anstoß, der gerade den Reformierten gut tut: Menschen kann man nicht vom Kopf her lenken, sondern am ehesten vom Körper her – da sollten wir tatsächlich von der Mall lernen. Aber Menschen wollen nicht nur gelenkt werden, sondern auch aktiven Anteil an dem bekommen, auf das sie hingelenkt werden. Sie sind selbständige Individuen und wollen als solche sich bilden und nicht einfach gebildet werden. Empirisch gesehen sind Distanznahme und Kritik ein inhärenter Bestandteil der christlichen Ritualität. Liturgie lebt von der wechselseitigen Spannung von rituellem Vollzug und Ritualkritik durch ihre Teilnehmenden, zu denen nicht zuletzt Gott selbst gehört.

CHRISTIAN WALTI

Lutz Friedrichs (Hg.):

Bestattung – Anregungen für eine innovative Praxis

Dienst am Wort Bd. 153, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 144 S., 14,99 €, ISBN 978-3-525-63052-5

„Dienst am Wort“ ist eine Buchreihe für die Praxis. Sie will die gottesdienstliche Gestaltung anregen und bereichern durch Materialien und Modelle, ohne dass ihre Nutzer sich zuvor durch hunderte Seiten Theorie hindurcharbeiten müssen. Der 153., von Lutz Friedrich herausgegebene Band dieser Reihe zum Thema „Bestattung“ legt seinen Schwerpunkt ebenfalls auf den Materialteil, der neben Anregungen zur liturgischen Praxis seinerseits ein besonderes Gewicht auf die Bestattungspredigt legt.

Der Herausgeber lässt es sich freilich nicht nehmen, in einem knappen Einführungsteil die evangelische Bestattung im gesellschaftlich-kulturellen Wandel praktisch-theologisch zu verorten. Dabei entfaltet er die Herausforderungen der gegenwärtigen Bestattungspraxis vor dem Hintergrund der „Resonanztheorie“ des Philosophen Hartmut Rosa: Die Beschleunigung des Lebens sei zum Selbstzweck geworden, ja sie trete mit ihrer Verheißung (aber auch mit ihrem Anspruch) eines intensiv ausgekosteten Lebens geradezu an die Stelle der biblischen Verheißung ewigen Lebens. Entschleunigung sei der Ausweg, das Schaffen von „Zeitinseln“. Auch Gottesdienste hätten das Potenzial, solche Zeitinseln zu werden. Friedrichs Leitfrage lautet: „Wie kann die evangelische Bestattung unter den Bedingungen postsäkularer Beschleunigung zu einer Zeitinsel sinnstiftender Vergewisserung werden?“ (20; vgl. auch 14, 17 und 24). Im Einzelnen geht der Autor – ohne das dabei freilich der „Rosa-Faden“ konsequent durchgezogen wäre – auf die „drei zentralen Herausforderungen“ Pluralisierung, Ökonomisierung und Ästhetisierung ein. Pluralisierung und Ästhetisierung fordern, so Friedrichs, zur aktiven Mitgestaltung heraus, Kirche könne hier selbstbewusst zu einem Mitspieler werden und ihre Antwort- und Gestaltungsoptionen auf der Suche nach Sinndeutung und Halt ins Spiel bringen. Der Ökonomisierung mit ihren Tendenzen zu Anonymisierung und Privatisierung freilich sei energisch zu widersprechen. – Es mag der Kürze dieses theoretischen Einführungsteils geschuldet sein, dass mir diese

Bewertungen zu holzschnittartig daherkommen. Es ist wohlfeil, die Ökonomisierung als das böse Kind darzustellen. Aber ist Privatisierung bis hin zur Anonymisierung wirklich von ihr bewirkt und nicht vielmehr Folge der Individualisierung? Ist die enorme Zunahme von Urnenbestattungen zu verurteilen, weil Menschen sie auch aus finanziellen Gründen wählen? Und das Vorkommen von Sozialbestattungen ist kein junges Phänomen infolge von Ökonomisierung, sondern eine Herausforderung an die christliche Nächstenliebe, seit Menschen begraben werden. Umgekehrt sollten auch Schattenseiten von Pluralisierung (Orientierungslosigkeit) und Ästhetisierung (Überforderung) nicht übersehen werden. Kurz: die „-ierungen“ und „-sierungen“ in der Beschreibung des Wandels der Bestattungskultur sind wohl allesamt genauso als Herausforderungen wie als Chancen christlicher Bestattungspraxis zu sehen.

Nach einer prägnanten historischen „Vergewisserung in fünf Stationen“ benennt Friedrichs fünf Konsequenzen für die Bestattungspraxis: 1. Auf andere Orte zugehen, 2. Sich neuen Formen öffnen, 3. Erlebnisgedichte fördern, 4. In tastender Gewissheit reden, 5. Musik als Lebenshilfe begreifen (Co-Autor hier: Stephan A. Reinke), die zu den Materialteilen überleiten. Die Beispiele liturgischer Praxis und die Predigten stammen weitgehend von Gemeindepfarrer(inne)n und Fachleuten für Gottesdienst und Kirchenmusik. Vier vollständige liturgischen Abläufe, die insbesondere die Urnenbestattung fokussieren, sowie liturgische Einzelstücke enthalten zahlreiche Perlen, die sich in der Praxis unmittelbar bewähren dürften. Dazu zähle ich manche literarische Fundstücke (z.B. 38f.), gestalterische Ideen (z.B. ein Kerzengebet von Margit Zahn, 47-49, oder: „Heiligabend auf dem Friedhof“ von Isolde Böhm) und Gebetsformulierungen (z.B. Klaus Eulenberger, 65f.). Sehr beachtenswert sind m.E. auch die theoretischen Erwägungen zum Umgang mit Urnen von Thomas Hirsch-Hüffel und zum Umgang mit Sonderwünschen bei der Bestattungsmusik von Stephan A. Reinke. Dass das Abschiedswort aus der Agenda III/5, Die Bestattung (Hannover 1996), gleich dreimal abgedruckt ist (42, 54 und 67), wäre allerdings – trotz seiner Schönheit und ausgereiften Formulierung – nicht nötig gewesen. Auffällig ist, dass keiner der vollständigen Entwürfe eine Evangeliumslesung enthält. Reichlich finden sich dagegen Psalmgebete und Psalmkompo-

sitionen, Zeichenhandlungen und literarische Texte. Müsste nicht bei der Suche nach neuen Gestaltungsformen und höherer Erlebnisdichte gerade dieses Proprium evangelischer Bestattungskultur eine größere Rolle spielen? Der inhaltlich an sich schöne, gereimte Tobiassegen in der Segensliturgie der Tobiasliturgie Göttingen schließlich verdiente es, noch einmal metrisch gründlich überarbeitet zu werden.

Rein vom Umfang her nimmt der dritte Teil des Bandes, die beispielhaften Bestattungspredigten den größten Raum ein (die Hälfte des Buches). Sechzehn Predigten bilden ein breites Spektrum von Situation, Alter der Verstorbenen und Bibelsprüchen ab. Die gut aufbereitete Darstellung der Predigten schon im Inhaltsverzeichnis (mit Kurzbeschreibung der Situation), macht eine gezielte Nutzung für den Praktiker möglich. Dabei wird auch vorgeführt, wie die Integration besonderer Musikwünsche („Stark wie zwei“, „Time to say goodbye“, „I did it my way“ u.a.), die im Theorieteil des Buches nahegelegt wurde, in Kombination mit biblischen Sätzen gelingen kann. – Liest man die Predigten im Zusammenhang, freut man sich über viele einfühlsame Formulierungen und es fällt ihr (beabsichtiger!) Schwerpunkt auf der Darstellung des Lebens der Verstorbenen ins Auge. Das ist folgerichtig, denn, so Friedrichs, religiös-christlicher Sinn werde immer auch über die Würdigung des Biographischen gestiftet (28). Kommt hier schon die Sprache – aus Respekt gegenüber den Toten – „tastend“ daher, denn die Kenntnis des Anderen bleibt für die Predigerin und selbst für die Angehörigen „Stückwerk“, so erst recht bei der Zeichnung von Hoffnungsbildern: Das himmlische Jerusalem, die Krone des Lebens, das Weizenkorn – kurze biblische Andeutungen weiten den Blick aus dem Todesdunkel in die Helle neuen Lebens. Die meisten Ansprachen kommen ohne Christologie aus, der Gedanke der Auferstehung wird oft nur angedeutet, wohl aus der Sorge, mit Gewissheiten zu trösten, „die mehrheitlich nicht geteilt werden“ (28). –

„Die Bestattung ist eine Stärke der evangelischen Kirche.“ (9) Ja, an Einfühlungsvermögen, Formulierungskunst und zunehmend an ritueller Gestaltungskompetenz mangelt es uns nicht. Dennoch bleiben auch nach der Lektüre dieses nützlichen Praxisbandes Fragen: Was ist der Grund unserer Hoffnung? Und was bedeutet es, wenn dieser Grund nicht mehr konsensfähig ist? Vollmundig daher kommen, geht sicher

nicht mehr. Verschweigen hilft aber auch nicht. Tasten ist gut. Ja, wir müssen noch weiter tasten.

FOLKERT FENDLER

I.

Max Koranyi:

Gottesdienste zur Konfirmation.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 116 S., 14,99 €, ISBN 978-3-525-59541-1

und

II.

Max Koranyi:

Gottesdienste rund um die Konfirmation. Entwürfe zu Konfirmationen, Konfirmandenabendmahl, Goldkonfirmation und Vorstellungsgottesdiensten.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 104 S., 14,99 €, ISBN 978-3-525-63049-5

Max Koranyi, Jahrgang 1952, Gemeindepfarrer in Königswinter, legt zwei Bücher mit Gottesdienstentwürfen im Umfeld der Konfirmation vor. Im ersten Band (I, 2011) werden zwölf Konfirmationsgottesdienste zu verschiedenen Themen und Symbolen nach einem einheitlichen Raster präsentiert. Der zweite Band (II, 2013) enthält je vier Gottesdienste zu Konfirmandenabendmahl, Konfirmation, Goldkonfirmation und Vorstellung der Konfirmanden. Anliegen des Autors ist es, dem Predigthema „bei aller biblischen Verortung dennoch auch in der Welt junger Menschen und ihrer Angehörigen“ einen Platz einzuräumen. Dabei sollen verschiedene Formen der Präsentation (Dialog, Anspiel) sowie „Geschichten, Bilder, Alltagsgegenstände und Symbole“ (I, 7) die Aufmerksamkeit erhöhen. Die Konfirmation ist für den Verfasser zum einen als Ritual „an der Schwelle zum Erwachsenwerden“ (I, 65) im Blick, wird aber auch verstanden als „verantwortungsbewusste Aufnahme in die Gemeinde“ mit Zuwachs an Religionsmündigkeit und Selbstverantwortung

(II, 25), vor allem aber als Einladung zum Eintritt in die Beziehung mit Gott bzw. Jesus, die „von einer persönlichen Glaubensbejahung der KonfirmandInnen getragen werden sollte“ (II, 50). Sie soll keine schnell abgehakte und wieder vergessene „Formalität“ bleiben, sondern „der bleibende, erinnerungswerte Höhepunkt eines wirklichen `Fest des Lebens‘“ (I, 7) werden. Um es gleich vorweg zu sagen: Diesem selbst gesetzten Anspruch werden die vorgelegten Entwürfe nicht gerecht.

Predigten

Da in beiden Bänden die **Predigten** den größten Raum einnehmen, werden sie im Folgenden ausführlicher in den Blick genommen. Für Kasualansprachen fallen sie mit fünf bis acht (!) Seiten sehr lang aus und dies, obwohl der Autor im Vorwort selbst über die „oft überlangen Gottesdienste am Tag der Konfirmation“ (II, 7) klagt und feststellt, dass es „Jugendlichen [...] nicht leicht [fällt], längere Zeit konzentriert zuzuhören“ (I, 7). Der Autor reizt die verwendeten Bilder und Symbole aus und verliert sich dabei immer wieder in enzyklopädischen Details, die mehr in die Breite als in die Tiefe führen. Insgesamt wäre den Predigten mehr Konzentration und Fokus zu wünschen.

Die selbst verfassten Dialoge, in denen der Prediger sich meist auf die Rolle des *advocatus diaboli* festgelegt, der alle möglichen Vorurteile über Jugendliche einspielt, sich dann aber letztlich doch von seinem jeweiligen Gegenüber überzeugen bzw. überreden lässt, wirken plakativ und konstruiert. Man merkt die Absicht und ist verstimmt.

Bisweilen ist der profetische Ton des erfahrenen Kirchenmanns zu hören, der in seiner Amtszeit über 1.000 Jugendliche konfirmiert hat (I, 110; II, 15). Nicht selten klingt auch Pathos durch (II, 77-79.98f.), hier und da auch Kitsch (II, 11.24.44.48). Nicht immer wird eine klare Grundentscheidung über die Zielgruppe der Predigt getroffen. Zum Teil sollen alle in der Kirche Versammelten angesprochen werden: „Liebe Konfirmandinnen und liebe Konfirmanden, liebe Eltern, Großeltern und PatInnen, liebe VerwandtInnen, Nachbarn und FreundInnen, liebe Gemeinde!“ (I, 40; vgl. I, 30.37). Aber auch da, wo die Jugendlichen direkt angeredet werden, wird mehr *über sie* als *mit* ihnen gesprochen (z.B. II, 25; II, 27-29). Überhaupt verdichtet sich der Eindruck als

komme der Prediger nicht recht in **Kontakt** mit seinen Adressaten. Die Anrede „meine Lieben“ (II, 57) und die Rede von „meinen“ Jugendlichen wirken, auch wenn jovial gemeint, eher väterlich-gönnenhaft bis vereinnahmend und vermögen kaum Nähe herzustellen. Gestelzte Sprache (I, 67), Floskeln (I, 57; II, 83.87) und blumige Worthülsen (I, 104), die unterwürfige Rede vom Dürfen (I, 61; II, 15.18.30.80f.), die technisch wirkende Nennung von Bibelversen (I, 49.51.59; II, 63), der Gebrauch substantivierter Verben (II, 92), moralinsaurer Adjektive (II, 35) und relativierender Feststellungen, die anzeigen, dass es im Grunde doch um etwas anderes geht (I, 73; II, 55) tragen zu diesem distanzierten Gesamteindruck bei. Im ersten Band werden die Konfis namentlich gar nicht angesprochen, im zweiten Band steht die persönliche Anrede in der Gefahr, die Jugendlichen durch Zuordnung bestimmter Attribute zu stigmatisieren (II, 47; II, 56). Bisweilen werden die Konfis auch sprachlich abgehängt. Welcher Jugendliche weiß schon, was „martialisch“ (I, 43) oder „deklamieren“ (I, 51) bedeutet? Unrealistische Beispiele (I, 66!) treffen gerade nicht die Lebenswirklichkeit der Konfirmandinnen und Konfirmanden. In einigen Predigten häufen sich rhetorische Fragen und gewagte suggestive Formulierungen (I, 40.42; II, 19-22). Unlauter wird es, wenn der Prediger Mutmaßungen und fiktive Szenarien unterstellt (II, 51) oder den Jugendlichen Behauptungen in den Mund legt (II, 55). Durchgängig hat der Autor eine ausgesprochene Vorliebe für Nominalstil (I, 43; I, 104). Zahlreiche 3er- und 4er-Reihungen von Substantiven, die sich auf fast jeder Buchseite finden, machen den Text statisch (I, 73; II, 12.13.17.18.22.27.30.39.56.57.58.59.66.77.81.83.90.91.96). Adjektiv-Ketten hinterlassen die Zuhörenden in einer diffusen Gefühlslage (II, 56.57.66f.88). Die problematische Wirkung dieses Redens kennt Koranyi aus seiner eigenen Jugend: „Die Worte im Gottesdienst, sie klangen irgendwie so schwierig, theoretisch, abstrakt“ (II, 43).

Die Konfirmandenzeit bezeichnet der Verfasser als „Übungsfeld“ (II, 25). Da verwundert es, dass seinen Predigten kaum etwas davon zu entnehmen ist, dass dieser Probeaufenthalt in der Welt des christlichen Glaubens dazu führt, dass die Jugendlichen sich selbst einbringen, Verantwortung übernehmen und so Anerkennung erfahren können. Umso mehr widmet sich der Prediger dafür der Pfarrer-

rolle. Seinem Selbstverständnis nach fällt dem Pfarrer in der Konfirmandenarbeit die Aufgabe zu, die Konfis persönlich zu begleiten (II, 51), sie „für ihren weiteren Lebensweg gut aus[zu]statten“ (I, 114) und hinreichend auszurüsten (I, 63). Er „darf“ ihnen etwas mitgeben (I, 61), um sie so „vor Dunkelheiten zu bewahren“ (I, 73). Ein beliebtes Motiv ist in diesem Zusammenhang die Bedrohung der Jugendlichen durch die böse Welt (II, 48.51.54), vor der der Pfarrer als religiöser Bescheid-Wisser und die Welt-Kennender „seine“ Konfis schützen will. Die Jugendlichen werden hier defizitär wahrgenommen als welche, die etwas (noch) nicht wissen oder können. Sie müssen erst werden, was sie noch nicht sind (II, 58.77). Da überrascht es nicht, wenn sich dieser Ansatz mit der Sorge verbindet, ob das, was gelernt wurde „für alle Jahre Eures Lebens ausreichen wird“ (I, 73). Hier scheint ein institutonsgeleiteter, durch ein didaktisches Lerngefälle zwischen Unterrichtendem und Unterrichteten gekennzeichneter „**Konfirmandenunterricht**“ (I, 68) durch. Didaktisch wie homiletisch stellt sich die Frage, wo dabei die Vorstellungen *der Jugendlichen* bleiben.

Ziel des Autors ist eine Kirche, in der die Jugendlichen mitwirken und der Aufbau einer persönlichen Beziehung der Konfirmanden zu Jesus (II, 11.14.44), die sich bis zur Goldenen Konfirmation durchhält (II, 88). Von daher überrascht es nicht, wenn sich das larmoyante Motiv, dass Jugendliche sich nach der Konfirmation „aus der Gemeinde, [...] aus der Kirche, aus der Welt des Glaubens“ (I, 77) verabschieden und die Sorge, dass sie in späteren Jahren nichts mehr mit Jesus und der Bibel anfangen können (I, 84) in den Predigten wiederholt (I, 22.75.86; II, 12). Auch wenn dieses Argument zuweilen selbstironisch relativiert wird, ist doch realistisch zu sehen, dass Jugendliche in Deutschland durchaus nicht aus der Kirche hinaus-, sondern in das auch sonst übliche Teilnahmeverhalten evangelischer Gemeindeglieder hineinkonfirmiert werden.

Kritisch hinterfragt werden kann schließlich das Bild der heilen Familie, das in einigen Predigten aufleuchtet, weil es verkennt, dass die Konfirmation besonders in Scheidungsfamilien und für Alleinerziehende häufig eben gerade nicht ein „harmonisches Familienfest“ (I, 112) und „fröhliches Essen“ (II, 55) ist, sondern

durchaus eine schwere familiäre Belastungsprobe darstellen kann.

Insgesamt überschätzt Koranyi die Wirkung seiner Predigten, wenn er hofft, dass die Konfis noch als Erwachsene an sie zurückdenken werden (II, 51; Klappentext II).

Liturgische Elemente

Bei der stereotyp durch die Wendung „Ich möchte Sie willkommen heißen“ eingeleiteten **Begrüßung** fragt man sich, warum der Liturg hier lediglich die Absicht äußert und stattdessen nicht einfach begrüßt. Das Repertoire der **Liedvorschläge** beschränkt sich auf zwei Choräle und 16 bekannte Lieder aus den 1970er und -80er Jahren, allen voran „Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer“. Das Bemühen um Berücksichtigung von Liedern aus verschiedenen Epochen ist zu begrüßen. Allerdings wünscht man sich insgesamt mehr Abwechslung.

Die **Gebete** sind häufig nicht eine Geste der Bitte, die an der Grenze des eigenen Wissens und Könnens den eigenen Einfluss auf die Welt relativiert und es dann Gott überlässt zu wirken. Vielmehr erklärt der Beter oftmals Gott, wie wir Menschen sind und sagt ihm, was der schon weiß oder wie es sein müsste (etwa I, 38). Die in Gebetsform versteckten Appelle richten sich dabei im Grunde nicht an Gott, sondern an die Gemeinde. Beim **Segen** haben es dem Autor irische Segensprüche angetan, m.E. eine vertane Chance, denn gerade die Konfirmation bietet eine liturgische Gelegenheit, die Wirkmächtigkeit geprägter biblischer Sprache zu erfahren.

Zur Form

Jedes der beiden Taschenbücher kostet knapp 15 EUR, ein stolzer Preis, für den man im Gegenzug ein ordentliches Lektorat erwarten darf. Umso ärgerlicher ist die Fülle von Tipp-, Druck- und Zeichensetzungsfehlern, die der redaktionellen Durchsicht entgangen sind. Besonders im ersten Band scheint die Redaktion darüber hinaus massiv in den Text eingegriffen zu haben, um ihn durch mechanisches Einfügen eines Binnen-i in sprachlich inklusive Form zu bringen. Automatisiertes **Gendern** beschränkt uns nicht nur die sich stereotyp durchziehende Anrede „liebe VerwandtInnen“, sondern hinterlässt auch so skurrile Sätzen wie: „Und den PfarrerInnen sieht man jetzt auch nicht mehr, selbst wenn er noch spricht“ (I, 92). Schwerer

wiegt der völlig unsinnige Gebrauch beider Geschlechtsformen, wenn der Autor damit seine eigenen Erinnerungen an die Jugendzeit ad absurdum führt: „Ich habe dem Pfarrer/der Pfarrerin damals nicht getraut“ (II, 43). Ähnlich auch, wenn der Autor den Traum eines bzw. einer Jugendlichen schildert und über die gesamte Predigt die Illusion aufrechtzuerhalten versucht, es könne sich dabei sowohl um einen Jungen als auch um ein Mädchen handeln (I, 48ff.). Dies ist (ver)störend, weil der ständige Wechsel der Personalpronomen immer wieder aus der Erzählebene reißt und den Zuhörenden kein echtes Erleben ermöglicht. Das Gendern macht auch vor den biblischen Gleichnissen nicht halt, so dass der „Kaufmann“ alternativ auch zur „Kauffrau“ (I, 66) wird. Merkwürdigerweise bleibt demgegenüber in den Gebeten die traditionelle Anrede „Herr“ (I, 10.38.71.83) weitgehend unangetastet.

Fazit

Koranyi versteht seine Bücher als „Ideengeber“ (bit.ly/mkoranyi) für Pfarrerinnen und Pfarrer, aber auch für Jugendliche, die ihren Vorstellungsgottesdienst gestalten wollen. Mögen einige Symbole und Mitgebsel die eine oder andere Predigtidee generieren, für jugendliche Leser- und HörerInnen halte ich beide Bücher für ungeeignet. Konfirmandenpredigten brauchen eine Perspektive, die die Konfis als kompetente Subjekte ihres Glaubens in den Blick nimmt. Entdeckendes Lernen der Jugendlichen, aber auch Lernerfahrungen, die der Konfirmator in der gemeinsamen Konfirmandenzeit gemacht hat, sucht man bei Koranyi vergeblich. Wer Konfirmation als den Abschluss einer subjektorientierten Konfirmandenarbeit versteht, die es Jugendlichen ermöglicht, die Geschichte ihres eigenen Berührtseins durch Gott in den Lernprozess einzubringen, wird hier kaum Anregungen finden.

CARSTEN HAESKE



Kirche klingt – 77 Lieder für das Kirchenjahr

Die EKD hat ein Themenjahr „Reformation und Musik der Reformationsdekade“ ausgerufen, das u.a. mit einem „klingenden Band“ musikalischer Veranstaltungen – Gottesdienste und Konzerte – in der ganzen Republik begangen wird.

77 Kirchenlieder und ihre Geschichte, sowie Kurzporträts der Dichter und Komponisten und praktischen Anregungen für Kirchenmusik und Liturgik.

Jochen Arnold/Klaus-Martin Bresgott
Kirche klingt – 77 Lieder für das Kirchenjahr
Band 19 der Reihe

ggg-gemeinsam gottesdienst gestalten
320 Seiten, gebunden mit Lesebändchen,
ISBN 978-3-7859-1065-8
Lutherisches Verlagshaus

19,90 €



Neuland

Im Jahr der Kirchenmusik 2012 verließ die Kirchenmusik mit einem innovativen Projekt den vertrauten Kirchraum, begab sich an Orte des öffentlichen Lebens und überraschte mitten im Alltags- oder Freizeittrubel durch besondere Begegnungen mit Musik.

Passanten wurden zu Konzertbesuchern, Musikern und Komponisten.

Silke Lindenschmidt (Hg.)
Neuland - Begegnungen mit Musik
112 Seiten, gebunden,
ISBN 978-3-7859-1113-6
Lutherisches Verlagshaus

16,90 €

Bücher bestellen mit kostenlosem Versand:

Telefon (0511) 1241-739 | Fax (0511) 3681098 | www.Einfach-Evangelisch.de

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. FOLKERT FENDLER

Leiter des Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst, Hildesheim

folkert.fendler.ekd@michaeliskloster.de

DR. HEINER GEMBRIS

Professor für empirische und psychologische Musikpädagogik und Leiter des Instituts für Begabungsforschung in der Musik (IBFM) an der Universität Paderborn

heiner.gembris@uni-paderborn.de

ANNE GIDION

Anne Gidion, Pastorin im gottesdienst institut nordkirche, Hamburg

anne.gidion@gottesdienstinstitut.nordkirche.de

DR. STEPHAN GOLDSCHMIDT

Referent für Gottesdienst und Kirchenmusik der EKD und Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz, Hannover

stephan.goldschmidt@ekd.de

DR. CHRISTIAN GRETHLEIN

Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster *grethle@uni-muenster.de*

PFR. CARSTEN HAESKE

Leiter der Arbeitsstelle Gottesdienst und Kirchenmusik am Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung der Ev. Kirche von Westfalen, Villigst *carsten.haeske@institut-afw.de*

ANDREAS HEYE, M.Sc.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Begabungsforschung in der Musik (IBFM) an der Universität Paderborn *andreas.hey@uni-paderborn.de*

DR. JOCHEN KAISER

Liturgiewissenschaftler und Kirchenmusiker, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie der FAU-Erlangen *KirchenmusikerKaiser@gmx.de*

DR. SIEGMAR KEIL

Studiendirektor im Ruhestand, Hamburg

ars_musica@t-online.de

DR. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn

meyer-blanck@uni-bonn.de

DR. PHIL. STEPHAN A. REINKE

Kantor für Popularmusik in Itzehoe, Musikwissenschaftler, Lehrbeauftragter an den
Musikhochschulen in Lübeck und Detmold, Dozent in der kirchenmusikalischen Aus-,
Fort- und Weiterbildung *S.A.Reinke@web.de*

LAURA SCHMITZ

Doktorandin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Abtei-
lung für Religionspädagogik *laura.schmitz@uni-bonn.de*

DR. HARALD SCHROETER-WITTKÉ

Professor für Didaktik der Ev. Religionslehre mit Kirchengeschichte an der Fakultät für
Kulturwissenschaften der Universität Paderborn *schrwitt@mail.uni-paderborn.de*

CHRISTIAN WALTI, LIC.THEOL. VDM

Assistent für Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie an der Universität Bern
christian.walti@theol.unibe.ch

DR. ULRICH WÜSTENBERG

Heidelberg *uwuestenberg@t-online.de*