

Zum Inhalt:

...Es fehlt ja nur ein Rascheln zum Erwachen,
ein Flügelschlag, ein Wind, ja nur ein Hauch.

(Christian Lehnert)

3-2013

Liturgie und Kultur

LK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

„ut omnes unum sint“ – Singend die Einheit der Kirche feiern

„ut omnes unum sint“
Singend die Einheit der Kirche feiern

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

„ut omnes unum sint“

Singend die Einheit der Kirche feiern

LITURGIE UND KULTUR

4. Jahrgang 3-2013

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

Redakteurinnen dieses

Heftes:

DOROTHEA MONNINGER

CHRISTA REICH

Satz:

STEFFEN FUCHS

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

Editorial 4

THEMA

Johannes 17 und die Einheit der Christen 5
KLAUS BERGER

„Der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe“ 11
Zu einem „Tafelgebet“ von Huub Oosterhuis
ANSGAR FRANZ

Stundengebet in ökumenischer Weite 19
DOROTHEA KRAUSS

Verborgene Spuren 29
Luthers Lieder in katholischen Gesangbüchern
CHRISTIANE SCHÄFER

Liedboek – Singen und Beten in Haus und Kirche 40
Das neue Gesangbuch für die Evangelischen Gemeinden in den Niederlanden
PIETER ENDEDIJK

An den Wind. Chorstück zu Pfingsten 50
CHRISTIAN LEHNERT

IMPULSE

Blick über den Zaun: Niederlande 59
Die Entdeckung der Heiligen Schrift als Quellgrund für neue liturgische Sprache
SYTZE DE VRIES

Veni sancte spiritus 65
Die Einheit der Kirche in den Zeiten
CHRISTA REICH

Zwei Lieder aus dem neuen niederländischen Liedboek 68

LITERATUR

Klaus von Mering: „Vom Aufgang der Sonne“ 70
Andachten zu den Kernliedern des Evangelischen Gesangbuchs
MATTHIAS BIERMANN

Achim Knecht: Erlebnis Gottesdienst 72
Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis“ für Theorie und Praxis des Gottesdienstes
ALEXANDER DEEG

| | |
|--|----|
| Wolf Dietrich Berner: Lesepredigten »zur Sache« | 74 |
| Zu den Grundworten des Glaubens | |
| KLAUS EULENBERGER | |
| Jörg Neijenhuis: Liturgik | 75 |
| Gottesdienstelemente im Kontext | |
| MARTIN EVANG | |
| Alexander Deeg / Irene Mildenerberger / Wolfgang Ratzmann: Angewiesen auf Gottes Gnade | 76 |
| Schuld und Vergebung im Gottesdienst | |
| RALPH KUNZ | |
| Michael N. Ebertz / Monika Eberhardt / Anna Lang: Kirchengaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? | 78 |
| Eine empirisch gewonnene Typologie | |
| LUTZ FRIEDRICH | |
| Angela Berlis / David Plüss / Christian Walti (Hg.): GottesdienstKunst | 79 |
| FOLKERT FENDLER | |
| Jochen Kaiser: | |
| Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik | 81 |
| Eine empirisch-rekonstruktive Studie | |
| GUNTER KENNEL | |
| Benedikt Kranemann (Hg.): Liturgie und Migration | 84 |
| Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum | |
| RALPH KUNZ | |
| Fulvio Ferrario (Hg.): Umstrittene Ökumene | 85 |
| Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II | |
| MICHAEL MEYER-BLANCK | |
| Monika Glavac / Anna-Katharina Höpflinger / Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): Second Skin | 86 |
| Körper, Kleidung, Religion | |
| INGO REUTER | |
| Sieghard Gall / Helmut Schwier: | |
| Predigt hören im konfessionellen Vergleich | 87 |
| BERND SCHRÖDER | |
| 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 Johannesevangelium erzählt, dass Jesus für seine Jünger und für alle, die durch deren Wort an ihn glauben würden, um Einheit gebetet hat. Das letzte Kirchenliedseminar ging den Spuren nach, welche diese Bitte Jesu in gottesdienstlicher und kirchenmusikalischer Praxis sowie in Gesängen und Liedern hinterlassen hat. *Klaus Berger* leitet im einführenden Text zu Johannes 17 dazu an, Jesus Christus als den zu erkennen, von dem allein her eine Einheit unter den Christen wachsen kann. Und da die Menschen es in Jesus Christus mit dem ewigen und einigen Gott zu tun haben, ist die Kirchen-Einheit der Christen nicht nur eine lose Verbindung in bunter Vielfalt, sondern sie ist etwas Heiliges. *Ansgar Franz* stellt dar, wie ein Tafelgebet von Huub Oosterhuis, dessen Studenten-Ekklesia als kleine christliche Gemeinde in einer modernen, überwiegend nicht-christlichen Großstadt lebt, überraschend zusammenklingt mit einem Eucharistiegebet, das etwa um das Jahr 200 entstand – ebenfalls in einer kleinen christlichen Gemeinde, die in einer nichtchristlichen antiken Großstadt lebte. Die Fäden von Bibel und Liturgie verweben sich mit den Fäden von Gemeindeexistenz damals und heute. *S. Dorothea Krauss* zeigt, wie die Kirche aller Orte, Zeiten und Sprachen im Stundengebet aufklingt: In Psalm, Lied, biblischer Lesung und Gebet. *Christiane Schäfer* vom Gesangbucharchiv in Mainz – der größten Gesangbuchsammlung in Deutschland – geht der Frage nach, ob und wie evangelische Lieder, vor allem Lieder Luthers, in katholischen Gesangbüchern begegnen. Hier ist die konfessionelle Spaltung bis ins 20. Jahrhundert ausgeprägt: Die Lieder werden textlich bearbeitet, gelegentlich als Hilfe zur Beheimatung von Konvertiten in der katholischen Kirche eingesetzt und bis ins 20. Jahrhundert ohne den Namen Martin Luthers abgedruckt. *Pieter Endedijk* stellt das neue niederländische Liedboek „Singen und Beten in Haus und Kirche“ vor und zeigt, wie gemeinsame Gesangbucharbeit in einer zersplitterten liturgischen Landschaft (ökumenisch-protestantisch, klassisch-reformiert, evangelikal, basisbewegt) gelingen kann. Katholizität und Pluriformität können dann zu ihrem jeweiligen Recht kommen, wenn alle darin übereinstimmen, dass ein gemeinsames Gesangbuch essentiell für die Einheit der Kirchen ist. *Christian Lehnert* erzählt von seiner Zusammenarbeit mit dem Komponisten Hans Werner Henze, für dessen Pfingststück „An den Wind“ er das Libretto schrieb. Bei der Beschreibung des Stückes entfaltet Lehnert grundsätzliche Gedanken. Sie richten sich auf das Verhältnis von Sprache und Musik, aber auch auf das Geistgeschehen, das sich vor 2000 Jahren ereignete und auf unsere heutige, von „Spuren“ des Vergangenen gezeichnete geistliche Situation. In der Rubrik „Impulse“ lässt *Sytze de Vries* einen Blick über den Zaun in die Niederlande tun. Er beschreibt, wie dort die Sprache der Bibel zur Quelle für neue liturgische Sprache geworden ist und bietet dafür als Beispiele drei Pfingstgebete. Als weitere Impulse für Nachdenken und Praxis erscheinen zwei neue Lieder aus dem neuen Liedboek. Zuletzt richtet sich der Blick auf einen alten Pfingstgesang und auf die Frage, welche Bedeutung „alte Lieder“ für die Einheit der Kirche haben könnten.

CHRISTA REICH

Johannes 17 und die Einheit der Christen

KLAUS BERGER

Einigkeit ist etwas schlechthin Wunderbares, das entnehmen wir dem Gebet Jesu in Joh 17. Sie ist der Wunschtraum der Menschheitsgeschichte. Die Tatsache, dass bereits alle neutestamentlichen Briefe (mit Ausnahme des Epheserbriefs) Uneinigkeit unter Christen bezeugen, zeigt, dass dieser Traum auch schon im frühen Christentum Sehnsucht geblieben ist. Der Evangelist des vierten Evangeliums würde wohl sagen: Gerade dazu habe ich das Evangelium geschrieben, dass ihr euch immer wieder neu an Jesus orientiert, der Mitte, die euch verbindet. Nur von ihm her könnt ihr eins werden.

1. Der Rechenschaftsbericht

Jesus legt in Joh 17 eine Art Rechenschaftsbericht vor Gott ab. Daher spricht er ähnlich wie dann nachher am Kreuz (19,30 „Es ist vollbracht“, d.h. „Der Auftrag ist erfüllt“). Das, was Jesus im Auftrag Gottes an die Menschen weitergeben soll, das ewige Leben, verherrlicht Gott. Denn es bedeutet Anerkennung seiner Herrschaft, ähnlich wie beim „Reich Gottes“ in den anderen Evangelien. In jedem Falle bewirkt Jesus dieses. Dabei steht immer wieder das „Geben“ des Vaters am Anfang: Nach 17,32 hat er dem Sohn alle Vollmacht gegeben, nach 17,6 hat er Jesus die Menschen „aus der Welt“ gegeben, die an ihn glauben. Entsprechend haben die Menschen erkannt, dass alles von Gott stammt.

Jesus wird durch die Gemeinde verherrlicht, denn sie bezeugt durch ihre Existenz als Gemeinde die Legitimität seines Auftrages. Am Ende steht das Fürbittgebet Jesu in 17,9f. Wir dürfen uns wundern: Jesus betet nicht für die Welt. Sondern er appelliert nach Art der Psalmenbeter an Gottes Interesse an seinem Eigentum: „Kümmere dich um meine Jünger, ich habe sie doch zu deinem Eigentum gemacht, da wird doch dein eigenster Besitz berührt, da musst du reagieren, Herr.“ Das erinnert an die argumentative Logik von Ps 74(73),1: „Warum, Herr..., lodert dein Zorn gegen die Schafe deiner Weide? Gedenke deiner Gemeinde, die du von alters her erworben, die du erkauft hast als Stamm dir zu eigen...“. Wegen dieser Fürbitte heißt der Text „hohepriesterliches Gebet“. Doch vom Opfer und vom Tempel ist hier gerade nicht die Rede; allenfalls ist die Bezeichnung von Hebr 7,25; 9,24 her zu verstehen, also vom Neuen und nicht vom Alten Testament her.

Doch Rechenschaftsbericht und Fürbitte gehören zusammen. Nur als der Gesandte Gottes, der die Jüngergemeinde gegründet hat, als der in diesem Sinne Verantwortliche, ist Jesus auch Fürbitter für seine Jünger beim Vater. Auch in der nachfolgenden Fürbitte kehren Elemente des Rechenschaftsberichtes wieder (17,14.19). Nur weil Jesus gehorsam seinen Dienst getan hat, kann er auch mit seinem Gebet bei Gott etwas erreichen.

2. Die Sorge um die Einheit der Zurückbleibenden

Das Ziel der Fürbitte ist nach 17,11b die Einheit der Christen. Traditionell aber gehört die Sorge um die Einheit und Einigkeit der Zurückbleibenden zu den Themen der Abschiedsreden der Sterbenden, besonders in der frühjüdischen Gattung der „Testamente“. Der sterbende Erzvater ermuntert seine Kinder und Enkel dazu, einig zu bleiben und einer den anderen zu lieben. In Joh 17 ist aus der Mahnrede eine Fürbitte geworden, denn weil Jesus Gott treu war, wird jedes seiner Worte erhört werden. Freilich darf man daraus nicht schließen, dass die Christen schon lange und schon immer aufgrund des Gebets Jesu eins seien, weil Gott das sicher schon längst erhört hätte. Wer so argumentiert, übersieht, dass gerade nach dem vierten Evangelium auch die Jünger ihren Teil zu der Einheit beisteuern müssen. Wenn Menschen Jesu Gebot (!) nicht tun wollen (Joh 15,12.14), wenn sie nicht selbst um die Einheit beten (Joh 15,16b.17), dann steht Jesus mit seinem Gebet allein. – Die Einheit der Christen sieht Jesus schon zu Lebzeiten als gefährdet an; in den synoptischen Evangelien steht Jesu Eingreifen in den Rangstreit unter den Jüngern an der Stelle der Fürbitte in Joh 17. Denn auch diese Eingriffe folgen stets jeweils auf die Leidens- bzw. Abschiedsankündigungen (beispielsweise Mk 9,31–35). Der testamentarische Charakter ist daher auch in den anderen Evangelien bewahrt.

3. Herrlichkeit Gottes

Mit Recht nennt man Joh 17 das „hohepriesterliche Gebet“ Jesu, so schon Luther: „Begriff das schöne Gebet Christi, welches er, als der himmlische Hohepriester, für seine Kirche gethan“. Im Schlussabschnitt weitet Jesus den Adressatenkreis aus, behält aber die Kirche im Auge: „Ich bitte dich nicht allein für diese Jünger hier, sondern auch für alle, die durch der Jünger Wort an mich glauben“. Und dann spricht Jesus über die Glaubwürdigkeit der Kirche. Wenn die Jünger sich einig sind, kann die Welt an Jesus glauben. Die Einigkeit unter Jüngern aber ist etwas, das nur Gott geben kann, ist selbst etwas „Göttliches“, und deshalb heißt dieses Einssein „Herrlichkeit“. Herrlichkeit meint den (sichtbaren!) Lichtglanz Gottes. Aus der jüdisch-alttestamentlichen Tradition sind hier folgende Aspekte bewahrt: Erstens: Gott kann seine Herrlichkeit mitteilen, andere verherrlichen. So hat der Sohn nach 17,22 die Herrlichkeit, die seit Anbeginn sein eigen ist (17,24), an die Jünger weitergegeben. Zweitens: Es handelt sich um etwas potenziell Sichtbares, jedenfalls für den Visionär. Für den Betrachter der Gemeinde wird Gottes Herrlichkeit an der Gemeinde sichtbar, wenn sie sich einig ist. Nach dem Johannes-Evangelium muss die Sichtbarkeit nicht unbedingt ein Lichtglanz sein. Es kann auch etwas Staunenswertes sein, das sicher auf Gott verweist. In diesem Sinne konnten bereits die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit von Kana und die Auferweckung des Lazarus nach Joh 11 als Erweis der göttlichen Macht und Herrlichkeit Jesu angesehen werden. Auch das Verb „verherrlichen“ ist hier einzuordnen: Nach dem Johannes-Evangelium meint es, dass Jesus die Ehre wiederbekommt, die er seit Anbeginn besaß (vgl. Joh 17,24 mit Joh 17,5). Denn Gott legitimiert Jesus vor aller Augen. Drittens: Gottes Herrlichkeit ist etwas Positives, das seine Macht und Schöp-

ferkraft zeigt, das nur von ihm kommen kann. Viertens: Traditionell ist Herrlichkeit mit Tempel und Kult verbunden (vgl. Röm 9,4: Israel gehört der Gottesdienst und die Herrlichkeit). Im Johannes-Evangelium ist dieses ausgeweitet. Der Ort der Gegenwart Gottes ist jetzt Jesus. Gottes Realpräsenz ist vom steinernen Tempel gelöst und jetzt mit Personen verknüpft (Jesus, Jünger). Ist der verklärte Moses das Vorbild? Die Verklärung des Moses im Offenbarungszelt spielte im Judentum eine große Rolle.

4. Herrlichkeit ist eine Beziehung zwischen Personen

„Liebe“ ist – biblisch gesehen – kein „Schicksal“, sondern geradezu Musterfall eines wechselseitigen Bündnisses. Gott ist treu.

Dem Leser erscheint der Text Joh 17,1-11a wie ein heiliges Drama zwischen mehreren Figuren oder Figurengruppen. Diese sind Gott, Jesus, die Jünger Jesu, die „Welt“. Zwischen diesen gibt es ein „Spiel“ mit einfachen Handlungen: verherrlichen, senden, geben (mit Objekt: Menschen), nehmen, erkennen, glauben. – Auch in Joh 17 geht es um den grundlegenden dramatischen Lebensprozess der Kirche. Das dramatische Geschehen verläuft in zwei Richtungen: Einmal von Gott über den Mittler zu den Menschen hin. Auf diesem Weg wird das ewige Leben vermittelt. Gott hat den Mittler zu den Menschen gesandt, damit dieses überhaupt möglich wird. Der Mittler gibt weiter, die Menschen empfangen. In 17,2 ist das Wörtchen „alles“ auffällig. Jesus gibt alles, nämlich das ganze Leben – siehe Joh 13,1 („bis zum Ende liebte er sie“). Er selbst ist die Gabe, gibt sein Leben ganz; aber nicht erst im Tod, sondern in der ganzen Zeit seiner Gesandtschaft. Der erste Schritt bestand darin, dass der Vater dem Sohn die Vollmacht gegeben hat.

Und zum anderen gibt es den Weg zurück zu Gott, der wieder über den Mittler verläuft: Die Menschen erkennen den Mittler an, ja, er ist von Gott gesandt, sie glauben durch Jesus an Gott. Jetzt haben sie erkannt und anerkannt. Am Ende steht das Glauben von v8. Darauf folgt die Fürbitte.

Der Treibstoff in diesem Drama ist der Anspruch auf Verherrlichtwerden. Dieses, „Herrlichkeit“, ist zugleich das Gut, um das sich alles dreht – wie der Ball bei einem heiligen Handballspiel: Der Vater gibt es dem Sohn, indem er ihn bevollmächtigt; der Sohn gibt es dem Vater zurück, indem er seinen Willen erfüllt: Die Menschen verherrlichen den Sohn (v10). Und jetzt, am Ende dieses heiligen Spiels, wird der Sohn verherrlicht werden, indem er wieder bei Gott sein darf, von dem er ausgegangen ist.

„Herrlichkeit“ bedeutet im 4. Evangelium nicht nur und nicht zuerst den göttlichen Lichtglanz, sondern ist auch eine Dimension der positiven Beziehung zwischen Personen, bezogen auf Achtung und Ansehen, auf Anerkennung und Lobpreis. Was das im Einzelfall konkret ist, hängt von den Umständen ab. Dabei beruht „Anerkennung verschaffen“ häufig auf Gegenseitigkeit. So verherrlicht einer den anderen, indem er ihm Ansehen bei Dritten verschafft (und das ist dann allerdings schlicht ein Akt der Gerechtigkeit). Auf diese Weise verherrlicht Jesus den Vater, indem er sein gehorsamer Bote bei den Menschen ist. So verherrlicht der Vater den Sohn, indem er ihm die Wunder(vollmacht) gibt und ihn wieder offen in seine Würde als Gottessohn und Schöpfungsmittler einsetzt. So wird Jesu Weg ans Kreuz zu seiner Verherrlichung, weil

er dem Vater gehorsam bleibt und genau in dem Sinne in seiner Standhaftigkeit siegt, wie es von den Märtyrern in den Überwindersprüchen der Offenbarung des Johannes heißt: „Dem, der siegt, werde ich geben...“. So ist der Gehorsame und Standhafte der strahlende Sieger und damit der Verherrlichte. – An Jesu Wunderwirken und an seinem Weg ans Kreuz wird erkennbar: Jesus hat seine Herrlichkeit auf Erden weder ab- noch aufgegeben. Er verherrlicht Gott (z.B. durch das Tun der Wunder) und wird verherrlicht (durch Gott als Lohn für seine Treue). Erhöhung und Verherrlichung können sich daher beide gleichmäßig auf den Weg Jesu zum Kreuz beziehen, aber Verherrlichung hat einen viel weiteren Umfang.

Herrlichkeit ist im Johannes-Evangelium auch mit „Legitimität“ verbunden. Der Vater verleiht dem Sohn am Ende seines Weges die von der „Welt“ angezweifelte Legitimität, und der Sohn erweist den legitimen Anspruch Gottes auf Anbetung durch seine Wunder. In diesen wird regelmäßig Gottes Herrlichkeit sichtbar, wie ausdrücklich beim ersten und beim letzten Wunder (2,11; 11,4) vermerkt wird.

Dem Johannes-Evangelium geht es demnach um Herrlichkeit, um Achtung und Ansehen, um die Rolle des Mittlers, der in Joh 17 unmittelbar vor dem Kreuzestod steht.

5. Was leistet das JohEv für die Frage der Einheit der Jünger Jesu?

Als das Johannes-Evangelium entsteht, ist es dessen Aufgabe, diverse versprengte und heimatlos gewordene Judenchristen unter diesem einen Dach zu einigen. Um das zu erreichen, vertritt der Evangelist seine anspruchsvolle Christologie, denn hier bleibt kein Raum für Zweifel, ob in Jesus Gott begegnet. – Gottessohnschaft und Einheit der Jüngergemeinde (Kirche) hängen zusammen. Wenn Jesus nicht Gott war und ist, dann lohnt es sich nicht, übermäßig viel für die Einheit der Christen zu opfern. Dann kann man sich irgendwie auf der Basis einer sehr losen Einheit in der bunten Vielfalt treffen. Dann ist es reine Zweckmäßigkeit, sich irgendwie zu arrangieren – oder auch eben nicht. Wenn die Menschen es dagegen in Jesus mit dem einen und einzigen Gott zu tun haben, dann ist die Kircheneinheit der Christen etwas Heiliges.

In 17,19 spricht Jesus davon, dass er sich für die Jünger heiligt. Berger/Nord haben das übersetzt: „Und für sie mache ich mich zu deinem Eigentum, damit auch sie dein Eigentum sind in deiner göttlichen Gegenwart.“ Denn „heilig“ bezeichnet Gottes Eigentum, so wie bei Gottes Haus. Und wenn die Jünger „geheiligt“ sind „in Wahrheit“, dann meint Wahrheit wie auch sonst im Johannes-Evangelium die Wirklichkeit Gottes in ihrer Stabilität, Verlässlichkeit und Ewigkeit. Wegen dieser zeitlosen Unvergänglichkeit Gottes haben wir hier von „göttlicher Gegenwart“ gesprochen. Das Wort „Wahrheit“, das im Deutschen sich vor allem auf Erkennen und Sprechen bezieht, wäre hier unverständlich. Denn es geht um Gottes Sein, in dem Gottes Besitzansprüche gründen. Denn wer in den Bereich von Gottes stabilem Leben eintritt und zu ihm gehören will, hat Anteil an diesem Leben.

Der Ausdruck „sich heiligen“ unterstreicht die aktive, freiwillige und verantwortliche Seite des Gehorsams Jesu. Das hervorzuheben liegt in diesem Rechenschaftsbericht nahe. Jesus und die Jünger, die so zu Gott gehören, sind in ihrer „bürgerlichen“ Umgebung notwendigerweise Fremde geworden.

Leitworte sind in Joh 17,11-19 „die Welt“ und „heiligen“, also ein Gegensatzpaar. Denn Welt steht nicht für den Gegenstand von Gottes Liebe (Joh 3,16), sondern im Sinne der ungehorsamen und gegen Jesus und die Jünger gerichteten Menschen. „Heilig“ oder „heiligen“ bedeutet Gottes Eigentum oder zu Gottes Eigentum machen. So etwas aber ist gegenüber der Welt fremd, es provoziert ihre Feindschaft und ihren Hass. Denn es bedeutet ja nicht Hinnehmen, sondern ein aktives Beschlagnahmen von Gottes Eigentum. Auf derselben Linie liegt auch, dass Jesus wie ein Hirte Gottes Eigentum in der Welt zu bewahren sucht und darauf geachtet hat, dass kein Eigentum Gottes (kein Schäfchen seiner Herde) verloren geht. Das Ziel dieses Bewahrens ist aber nicht das Entfernen aus der Welt, sondern die Abwehr des Bösen, insbesondere des Nicht-Einigseins. Jesus ist „Hirte“ über Gottes Eigentum in der Welt und achtet darauf, dass alle eins sind und keiner verloren geht. Das „Welt“-Verständnis der johanneischen Abschiedsreden provoziert daher eine bestimmte Auffassung von der Kirche, obwohl das Wort hier nicht fällt. Es erinnert stark an Augustinus, der gleichfalls die Grenzen der Kirche durch Lieben und Hassen bestimmt (Kirche ist die Gemeinschaft derer, die das-selbe lieben).

Daher ein zweiter Gedanke: Die Welt liebt nur Ihresgleichen, also hasst sie die Jünger. Das Gebotene könnte daher die Weltflucht sein. Das lehnt Jesus ab. Er plädiert für Bewahrung in der Welt, und in diesem Sinne versteht er seine Fürbitte beim Vater. Er sieht die Gemeinde der Jünger in gleicher Rolle wie sich selbst: Er ist vom Vater gesandt, er sendet sie in die Welt. Er gibt seine Aufgabe nur weiter. Das Ganze ist der Prozess, in dem Gott in die Welt eindringt, um sie mit sich selbst zu erfüllen. Nachdem Jesus beim Vater ist, stehen die Christen an der Frontlinie.

6. Widerstand und Stellvertretung

Widerstand und Stellvertretung sind daher die Kategorien unserer Sprache, mit denen wir dieses Gebet Jesu deuten können. Widerstand heißt: Die Christen sollen einig sein und sich vor dem Bösen bewahren lassen, sie sollen den Druck der „Welt“ aushalten, nicht aufgeben oder fliehen. Stellvertretung heißt: Jesus „heiligt sich für sie“, d.h. er lässt den Vater seine Hand auf sich legen. Er will Gott gehören und dadurch für die Jünger eintreten, dadurch sorgen, dass sie nicht allein stehen. So sind die Christen durch ihn heilig. Auch in dieser Hinsicht hat Jesus seine Rolle für die Kirche nicht verloren. „Heilige“ ist auch bei Paulus die gewöhnliche Bezeichnung für Christen in einer (jeweils anderen) Gemeinde.

Für apokalyptisches Denken waren die Träger der Zukunft, die Anwärter auf das kommende Reich, die Fremden unter den Sündern. Für das Johannes-Evangelium stehen in dieser Rolle ganz einfach die Christen, die sich auf Jesu Fürsprache und Mittlerrolle verlassen. Ihre Lage in der Welt ist nicht beneidenswert. Jesus versucht gerade in diesem Abschnitt, ihnen einzuprägen, dass sie genau an der Stelle stehen, die er selbst eingenommen hat.

7. Einheit ist etwas Sichtbares und Erfahrbares (zu Joh 17,20-26)

Nach dem Gebet Jesu ist die Einheit unter den Jüngern etwas Sichtbares und Erfahrbares. Denn die Einheit soll doch werben für den einen und einzigen Gott. Wie könnte etwas werben, das selbst nicht erfahrbar ist, sondern im Gegenteil, das jedem Augenschein als zerstrittene Gemeinde sichtbar wird?

Gerade Joh 17 sagt, dass Einheit eben wirklich Gottes Herrlichkeit ist und deshalb nicht planbar und machbar. Dass sie Geschenk ist, wo sie überzeugend gelingt, so dass die Menschen Gott danken können. Das Johannes-Evangelium zeigt: Einheit ist nur zu gewinnen mit einer Autorität, die glaubwürdig allein auf Gott weist. Denn wer sich seiner Autorität beugt, wird den Kampf aller gegen alle sein lassen. Denn Gott ist der gemeinsame Herr und Vater. Sich über den Nächsten nicht zu erheben, ist Konsequenz des Ersten Gebotes. Es trifft daher nicht zu, dass Monotheismus Gewalt fördert. Genau das Gegenteil ist der Fall.

Zur Wirkungsgeschichte der johanneischen Konzeption von Einheit der Christen sei nur bemerkt, dass die theologischen Theoretiker der kirchlichen Musik in der Zeit der Patristik immer darauf hingewiesen haben, dass der gemeinsame Gesang das wichtigste Bollwerk gegen das Eindringen von Dämonen sei. Das gilt sowohl für jede Gemeinschaft als auch für jeden einzelnen Christenmenschen (Musik als Focus der Einheit der Persönlichkeit).

„Der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe“

Zu einem „Tafelgebet“ von Huub Oosterhuis

ANSGAR FRANZ

Eines der ältesten Eucharistiegebete der Kirche ist in einer Gemeindeordnung überliefert, die um das Jahr 200 das Leben einer kleinen christlichen Gruppe innerhalb einer antiken Großstadt regeln will. Die anonym überlieferte Schrift wird seit Beginn des vergangenen Jahrhunderts als „*Traditio Apostolica*“ bezeichnet und dem römischen Presbyter Hippolyt († 235) zugeschrieben. Das in ihr bewahrte Eucharistiegebet – eine Art „Mustertext“, der ein Vorbild für das frei zu formulierende Gebet des Vorstehers sein will – umfasst drei Strophen, deren erste nach dem noch heute geübten einleitenden Dialog („*Dominus vobiscum ...*“) wie folgt beginnt:¹

*Gratias tibi referimus deus,
per dilectum puerum tuum Iesum Christum,
quem in ultimis temporibus misisti nobis
salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae,
qui est verbum tuum inseparabilem,
per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit
(quem) misisti de caelo in matricem virginis;
quique, in utero habitus, incarnatus est*

*et filius tibi ostensus est, ex spiritu sancto et virgine natus,
qui voluntatem tuam complens et populum*

*sanctum tibi acquirens, extendit manus, cum pateretur,
ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt, (...).*

*Wir sagen Dir Dank, Gott,
durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,
den du uns in diesen letzten Zeiten
als Retter, Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast,
der dein (von dir) untrennbares Wort ist,
durch das du alles geschaffen hast zu deinem Wohlgefallen,
den du vom Himmel gesandt hast in den Schoß einer Jungfrau,
und der, im Mutterschoß empfangen,
Mensch wurde
und sich offenbarte als dein Sohn, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau,
der, deinen Willen erfüllend und dir ein heiliges Volk erwerbend,
seine Hände ausgebreitet hat, als er litt,
um die von Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben, (...).*

¹ Der lateinische Text ist gut greifbar in *Traditio Apostolica / Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von *Wilhelm Geerlings*, Band 1 der Reihe *Fontes Christiani*, Freiburg u.a. 2000, 143-313, hier 222; die oben wiedergegebene deutsche Fassung versteht sich als Arbeitsübersetzung, die möglichst nahe am Original bleiben will.

Mit der lobpreisenden Danksagung an den Vater folgt die Gemeinde dem Auftrag zum Gedächtnis (Dtn 6,4ff.; Lk 22,19) der Heilstaten Gottes. Danken und Gedenken sind die zwei Aspekte jenes Vollzugs – fachsprachlich Anamnese genannt –, in dem das in der Bibel erzählte errettende Handeln Gottes (das bereits vollbrachte wie das noch ausstehende) für die Gemeinde kraft des Geistes Gegenwart wird. In dem vorliegenden Eucharistiegebet ist dieses vergegenwärtigende Gedächtnis von Anfang an christologisch vermittelt: Da Gott im unzugänglichen Licht wohnt (Tit 6,16) und niemand ihn je gesehen hat, nur der Sohn uns Kunde vom Vater bringt (Joh 1,18) und wir in ihm den Vater selbst sehen (Joh 12,45), vollzieht sich die Gebetsantwort der Gemeinde an den Vater „per Christum“. Dieser „geliebte Knecht“² wird dann in seiner Zuwendung zu den Menschen näher charakterisiert, was grammatikalisch in einer einzigen, in Relativsätzen (*quem, qui, per quem* ...) gereihten Phrase geschieht. Zunächst wird er mit drei *Namen* benannt: Er ist der *salvator*, der Heiland und Retter der Welt (Lk 2,11; Joh 4,42); er ist der *redemptor*, der uns freikauf (Gal 4,5) und sein Leben als Lösegeld hingibt (Mk 10,45; Hebr 9,12; 1 Tit 2,6), und er ist der *angelus voluntatis dei*, der Bote, der vom Himmel herabgekommen ist, um den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat (Joh 4,34; 5,30; 6,38). Auf die drei großen Namen folgt die Nennung von drei großen *Zeiten* der Heilsgeschichte, in denen Gott durch seinen Logos gewirkt hat: Schöpfung, Menschwerdung, Erlösung. Christus ist das Wort Gottes, durch das alles geschaffen wurde (Gen 1,3; Joh 1,3; Hebr 1,2); ihn hat Gott vom Himmel gesandt und er ist, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau, Mensch geworden; und schließlich hat er, um den Willen des Vaters zu erfüllen, am Kreuz die Arme ausgebreitet, um in seinem Leiden die vom Leiden zu befreien, die an den sich in seinem Boten offenbarenden Gott geglaubt haben. Damit ist das Heil umfassend zur Sprache gebracht – was noch fehlt, ist die ausstehende eschatologische Vollendung, für die aber noch nicht gedankt, sondern die erbeten werden muss, was Thema der dritten Strophe des Gebetes sein wird.

Verlassen wir an dieser Stelle das Eucharistiegebet der Christengemeinde einer heidnischen Großstadt der Antike³ und wechseln in einem weiten Sprung zu dem „Tafelgebet“ einer kleinen Gemeinde, die in einer Großstadt unserer Tage lebt. „Was um 900 das Kloster St. Gallen (mit Notker Balbulus), um 1200 die Schule von Notre Dame in Paris, im 17./18. Jahrhundert die Hofkirchen waren – so etwas ist in unseren Großstadttagen die Amsterdamer ‚Studentenekklesia‘: ein Ort, an dem konzentriert und kreativ, poetisch und musikalisch an der Gestalt der Liturgie gearbeitet wird“.⁴ Mit diesen Worten charakterisiert Alex Stock eine Gemeinde, die sich um den ehemaligen Jesuiten und Amsterdamer Studentenpfarrer Huub Oosterhuis gesammelt hat und die seit 1970 vom zuständigen Bistum losgelöst weiterlebt. „Daß eine kleine Ortsgemein-

2 Die Bezeichnung „Knecht“ (*puer*) meint hier noch keine im arianischen Sinn misszuverstehende Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sondern zitiert die jesajanische Rede vom Gottesknecht (Jes 52/53).

3 Zu einer Erschließung des ganzen Eucharistiegebets der sog. *Traditio Apostolica* vgl. Franz, Ansgar: „Werdet, was ihr seht, empfangt, was ihr seid: Leib Christi“. Die Feier der Eucharistie als Ort der Gemeinschaft mit Gott und den Geschwistern, in: Reinhard Göllner (Hg.): Gott erfahren. Religiöse Orientierung durch Sakramente, Münster 2005 (= Theologie im Kontakt 13), 75-81.

4 Stock, Alex: Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Osnabrück 1994, 6.

de in einer säkularen Großstadt, zudem in einer weltkirchlichen Provinz, die von den kirchlichen Verwaltungszentralen als marginal, theologisch minderwertig und jurisdiktionell unzuverlässig angesehen wird, ein solches Quellgebiet ist, ist bezeichnend für die Situation der Kirche in der modernen Kultur“.⁵

Die liturgische Dichtung von Huub Oosterhuis, die mittlerweile weit über Amsterdam hinaus in den Niederlanden und in Deutschland verbreitet ist, gründet in einem intensiven Studium der Heiligen Schrift und ist gleichzeitig anschlussfähig an zeitgenössische Lyrik. Sie ist der Versuch, das Evangelium in einer weitgehend entchristlichten Gegenwartskultur zum Klingen zu bringen. So gesehen ist es dann vielleicht kein Zufall, wenn das ‚Tafelgebet‘ von Huub Oosterhuis, das im Folgenden näher vorgestellt werden soll, in einer überraschenden Parallele zu dem ersten Teil des oben zitierten altkirchlichen Eucharistiegebetes steht, das von Christen in einer heidnischen Großstadt gesprochen wurde: In dem einen wie dem anderen Hochgebet wird die Anamnese, der Auftrag zum Gedächtnis vollzogen durch die Nennung der *Namen* des Messias Jesus einerseits und durch das vergegenwärtigende Gedenken der durch ihn charakterisierten (Heils-) *Zeiten* andererseits; beide Male ist die Syntax gekennzeichnet durch eine Abfolge von Relativsätzen.

Tafelgebet⁶

1. *Der nach menschlicher Gewohnheit wurd’ benannt mit eig’nem Namen,
als in lang vergangner Zeit er geboren wurde, fern von hier,*
2. *der genannt wird: Jeschu, Jesus, Sohn des Josef, Sohn des David,
Sohn des Jesse, Sohn des Juda, Sohn des Jakob, Sohn des Abram,
Sohn des Adam, Sohn des Menschen, der auch Gottes Sohn genannt wird,
Heiden Heiland, Traum vom Frieden, Licht der Welt und Weg zum Leben,*
3. *Brot des Lebens, wahrer Weinstock, der geliebt und unverstanden,
aufbewahrt in Wort und Zeichen, als ein uraltes Geheimnis,
Losungswort uns durchgegeben, eine fremdvertraute Geschichte,
der zum Namen im Gedächtnis, der die Stimme des Gewissens,*
4. *der mir Wahrheit ist geworden, sein gedenk ich hier, ihn nenn ich
einen Toten, der nicht tot ist, ein lebendiger Geliebter,
der zu leben sich entschieden für die Ärmsten aller Armen,
Helfer, Bruder und Gefährte unter den geringsten Menschen,*
5. *der zur Zeit, als er umher ging durch die Dörfer seines Landes,
Menschen anzog und beseelte, sie versöhnte miteinander,
der nicht schroff und unerreichbar, nicht erhaben wie ein Herrscher,*

⁵ Ebd.

⁶ Das niederländische Original in *Oosterhuis, Huub: Aandachtig liedboek*, Baarn 1983, Nr. 69; die deutsche Übertragung von *Peter Pawlowsky (Annette Rothenberg-Joerges / Cornelis Kok)* im Textheft der CD „Mitten unter uns. Gesänge zu Advent und Weihnachten“, Nr. 17, und bei Stock, Hierhin, Atem, 58f.; ebenfalls, in teilweise etwas anderer Stropheneinteilung und Satzzeichensetzung, in *Oosterhuis, Huub: Ich stehe vor dir. Meditationen, Lieder und Gebete*, Freiburg u.a. 2004, 100f.; neuerdings auch, mit Noten gesetzt, in *Oosterhuis, Huub: Du Atem meiner Lieder. 100 Lieder und Gesänge*, Freiburg u.a. 2009, Nr. 71.

- doch in Knechtsgestalt gelebt hat, der sein Leben für die Freunde preisgab,
von einem Freund verraten, der gequält bis an das Kreuz betete für seine Feinde,
der von Gott und Mensch verlassen gestorben ist, wie ein Sklave,*
6. *der verstreut ist in den Acker, wie das kleinste aller Körner,
der den langen Winter wartet in der Stille seines Todes,
der wie Ähren abgeerntet, der wie Brot ist zu verteilen,
um in Menschen Mensch zu werden, der in seinem Gott verborgen*
7. *unser Friede ist geworden, unser Herz zur Ruh' gekommen,
der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe,
als ein Kind, ein Freund, ein and'rer, sein gedenk' ich hier,
ihn nenn ich und empfehl' ihn deiner Obhut als lebendigen Geliebten,
als den Menschen, der dir nah ist.*

Das Gebet präsentiert sich in der Vertonung von Bernhard Hujibers als Lied, das gesungen werden will.⁷ Es ist ein Lied, das von einem „lebendigen Geliebten“ (4,2;7,4) erzählt. Hierin ähnelt es, wie Alex Stock sagt, jenem Lied, „das die Braut des Hohenliedes auf der Suche nach ihrem Bräutigam anstimmt, als die Töchter Jerusalems sie fragen: ‚Was hat denn dein Geliebter vor anderen voraus, dass du uns also beschwörst‘ (Hld 5,9): ‚Mein Geliebter ist weiß und rot, ausgezeichnet vor Tausenden ...‘ (Hld 5,10)“.⁸ Wie beschwört nun das Lied von Oosterhuis den Geliebten? Was beim ersten Lesen oder Hören eine lose, eher assoziativ geknüpfte Kette verschiedener Bilder und Fragmente von Geschichten scheinen mag, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine wohlüberlegte, fein ausbalancierte Komposition.

Strophe 1 nennt als eine Art Proömium die beiden Hauptmotive, die das ganze Stück gliedern: *Name* (1,1) und *Zeit* (1,2). Der 1. Teil des Liedes (Str. 2-4) ist dem einen und den vielen *Namen* des Messias gewidmet, der 2. Teil (Str. 5-7) der durch sein Wort und Werk charakterisierten (Heils-) *Zeit*. Beide Teile sind jeweils in drei erkennbar unterschiedene Räume gegliedert, die von den Namen bzw. den (Heils-) Zeiten erfüllt sind. Diese Räume lassen sich verkürzend benennen mit „Bibel“, „Liturgie“ und „Namen ‚für mich‘“ bzw. „(Heils-) Zeit ‚für uns‘“. Schematisiert ließe sich die Struktur des Liedes wie folgt darstellen, wobei allerdings der statische Charakter der Übersicht kaum der Dynamik der durch Stichwortanknüpfungen und Enjambements verbundenen Strophenfolge gerecht wird:

| | | | |
|----------|--------------------|----------|----------------------------|
| Str. 1,1 | Namen | Str. 1,2 | Zeit |
| Str. 2 | Namen der Bibel | Str. 5 | (Heils-) Zeit der Bibel |
| Str. 3 | Namen der Liturgie | Str.6 | (Heils-) Zeit der Liturgie |
| Str. 4 | Namen "für mich" | Str. 7 | (Heils-) Zeit für uns |

Das Proömium der Strophe 1 rückt den, über den zu sprechen ist (*der*; 1,1), zwar in zeitliche und räumliche Distanz zu den Singenden, charakterisiert ihn aber als einen, der *nach menschlicher Gewohnheit* einen *Namen* hat, der also identifizierbar, benenn-

⁷ Als Lied veröffentlicht in Oosterhuis, *Du Atem meiner Lieder*, Nr. 71.

⁸ Stock, *Hierhin, Atem*, 60.

bar ist. Damit ist bereits hier implizit das Grundthema des Liedes angestimmt, nämlich die „Ferne“ und die „Nähe“ des Messias, ein Thema, das nicht nur in v 7,2 ausdrücklich benannt wird (*der uns grüßt aus seiner Ferne, der uns ansieht aus der Nähe*), sondern das gleichsam einen Rahmen um das ganze Lied legt: v 1,2: *fern von hier* – v 7,5: *der dir nah ist*.

Strophe 2 nennt die Namen, die die *Bibel* für ihn festhält: Sein Eigenname ist *Jeschu*, „Gott befreit“, und in diesem Eigennamen, so Oosterhuis an anderer Stelle, wird schon die ganze Eigenart dieses *Jesus* deutlich: „Ein Mensch, an dem man sehen und erleben wird, dass Gott befreit“.⁹ Doch steht Jeschu-Jesus bei aller Eigenart nicht isoliert in dieser Welt, sondern er ist das Glied einer langen Kette, er ist auch „Sohn von“.¹⁰ Nach dem Vorbild des Stammbaums in Mt 1,1ff. erklingen die Namen der Vorfahren, vom unbedeutenden Zimmermann über einen König und Psalmensänger bis hin zu den ehrwürdigen Patriarchen: *Josef, David, Jesse, Juda, Jakob, Abraham*. Es sind die Repräsentanten Israels, jenes Volkes, mit dessen Schicksal das Schicksal des Messias untrennbar verwoben ist. Als Sohn Israels ist Jesus auch Erbe Israels, „Erbe einer großen, in den Büchern, im Gedächtnis der heiligen Schriften überlieferten Geschichte, (...) Erbe von Verhaltensformen (‘wäret ihr Abrahams Kinder, so tätet ihr Abrahams Werke’, Joh 8,39; ‚habt ihr nicht gelesen, was David tat’, Mt 12,3), Erbe von Verheißungen (‘damit der Segen Abrahams unter die Heiden komme’, Gal 3,14; ‚Reis aus der Wurzel Jesse’, Röm 15,12)“.¹¹ In v 2,3 wird die Genealogie bis zu dem „im Anfang“ der Genesis zurückgeführt: *Sohn des Adam*, und deshalb *Sohn des Menschen*, aber ein Mensch, in dem Gott sich in einer Weise gezeigt hat, dass in dem Sohn der himmlische Vater selbst sichtbar wird (Joh 12,45), und der darum als Menschensohn *auch Gottessohn genannt wird* (2,3). Als Sohn Gottes ist er ebenfalls Erbe, Träger jener Namen, die das Wesen Gottes, seine *häsäd*, die ‚Huld‘ des Herrn (Ps 33,5) in der Welt aufscheinen lassen: *Heiden Heiland* (vgl. Jes 11,10; 49,6)¹², *Traum vom Frieden* (vgl. Jes 9,5; Röm 15,33), *Licht der Welt* (Mt 5,14; Joh 8,12) und *Weg zum Leben* (vgl. Joh 14,6).

Strophe 3 führt die Reihe der biblischen Namen fort, überführt sie aber in den Raum der *Liturgie*: Mit *Brot des Lebens* (Joh 6,48) und *wahrer Weinstock* (Joh 15,1) rückt eine zentrale Weise in den Blick, wie der Messias gegenwärtig bleibt, *aufbewahrt in Wort und Zeichen* (3,2). Gegenwärtig ist er in Brot und Wein, gegenwärtig ist er auch, wenn im Gottesdienst die Schrift verkündet wird, die *fremd vertraute Geschichte*, das *Losungswort*, an dem er erkannt wird, so, als ob er selbst spricht, als *Stimme* (3,3f.). Das *uralte Geheimnis* (3,2), das „vor aller Zeit vorausbestimmte Mysterium der verborgenen Weisheit Gottes“ (1 Kor 2,7), wird offenbar in der durch den Geist Gottes getragenen Mysterienfeier der Liturgie.

9 Oosterhuis, Ich steh vor dir, 77.

10 Vgl. das Lied „29 Namen für Jesus von Nazaret“, wo es in Strophe 4 heißt: „Hirte. Perle. Zweig. Fisch. Brot. / Wort. Weinranke. *Sohn von*. Gott. / Knecht.“ (Hervorhebung A.F.), in: Oosterhuis, Ich steh vor dir, 73.

11 Stock, Hierhin, Atem, 60.

12 Die Fügung „Heiden Heiland“ zitiert die auf der Bibel basierende hymnologische Tradition, wie sie etwa in dem Ambrosiushymnus *Intende qui regis Israel* 2,1 greifbar ist: „Veni, redemptor gentium“, was Luther übersetzt mit „Nun komm, der Heiden Heiland“ (EG 4).

Strophe 4 nimmt den in v 2,1 begonnenen Satz auf, setzt aber pointiert ein mit dem dreimaligen Gebrauch des Personalpronomens (*mir, ich, ich*). Die Namen, die die Bibel bewahrt und die Liturgie verkündet, finden ihr Ziel im persönlichen Anruf, in der Bedeutung der Namen „für mich“. Der, der den Worten des Engels am Grab (Lk 24,5) zufolge nicht bei den Toten ist (*ihn nenn ich einen Toten, der nicht tot ist; 4,1f.*), wird zum *lebendigen* (4,2.3) Gegenüber, der mir auf zweifache Weise begegnet: Zum einen will er erkannt werden in der Intimität der Liebe („Der Geliebte ist mein, und ich bin sein“; Hld 2,16), zum anderen will er erkannt werden in der Begegnung mit den *Ärmsten aller Armen*, in der Zuwendung zu *den geringsten Menschen* („Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“; Mt 25,40).

Der 2. Teil des Liedes, die Strophen 4-7, durchschreiten in deutlicher Parallele zu Teil 1 die Räume „Bibel“, „Liturgie“ und „Leben“, nun unter dem Aspekt der *Zeit* (5,1): Auf die Nennung der Namen folgt, ähnlich wie in dem Eucharistiegebet der sog. *Traditio Apostolica*, das Gedächtnis der Heilsgeschichte(n).

Strophe 5 erinnert an die in der Bibel bewahrten Erfahrungen der Menschen mit dem Gottes- und Menschensohn. Anknüpfend an das Proömium (1,2: *als vor lang vergangener Zeit er geboren wurde* – 5,1: *der zur Zeit, als er umherging*) kommen Lehre und Verkündigung des Messias in den Blick, die Berufungserzählungen, Geschichten über seine Demut und Menschenfreundlichkeit, schließlich die Passion, seine Lebenshingabe für die Freunde. Die Verse sind, so Alex Stock, „aretalogische Zitate, kondensiert aus Geschichten, die man in deren Fluß immer wieder verflüssigen muß, damit man sie richtig versteht (...), Erfahrungen zu Lebzeiten Jesu bis zu seinem menschen- und gottverlassenen Tod“.¹³ Der Höhepunkt der Sequenz wird mit jenem urchristlichen Hymnus formuliert, der im Philipperbrief aufbewahrt ist: *der ... gestorben ist, wie ein Sklave* (5,6; vgl. Phil 2,7f.: „... er entäußerte sich und wurde ein Sklave ... er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“).

Die nach dem Philipperhymnus zu erwartende Ansage der Auferstehung und Erhöhung (vgl. Phil 2,9: „Darum hat Gott ihn erhöht ...“) folgt in Strophe 6, transponiert in die Dimension der *Liturgie*: Das Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, bringt reiche Frucht (Joh 12,24), *Ähren*, aus denen das untereinander *zu verteilende Brot* wird (6,3). Die im Gottesdienst vergegenwärtigte Auferstehung des *in seinem Gott verborgenen* (6,4), bei seinem Vater lebenden Christus vollzieht sich wie eine zweite Inkarnation im Fleischwerden des Brotes, das die Gläubigen in der Eucharistie empfangen, um selbst „Leib Christi“ zu werden: *der wie Brot ist zu verteilen, um in Menschen Mensch zu werden* (6,4).

Strophe 7 setzt, parallel zu Strophe 4, wieder pointiert mit dem Personalpronomen ein, allerdings mit einer deutlichen Variation: *der mir Wahrheit ist geworden* (4,1) – *unser Friede ist geworden, unser Herz zur Ruh gekommen* (6,1). Nach dem Gedenken des im gemeinschaftsstiftenden Mahl präsenten Christus (Str. 6) muss das „für mich“ (Str. 4) in ein „für uns“ überführt werden. Aus dieser Dimension der gemeinschaftlichen Feier erwächst ein neues Verhältnis von ‚Ferne‘ und ‚Nähe‘: Die Anamnese des Namens und der Geschichte des Namensträgers (*sein gedenk ich hier, ihn nenn ich; 7,3f.*) kann die

¹³ Stock, Hierhin, Atem, 61.

Distanz zwischen *uns* und der biblischen Zeit, die *lang vergangen* ist und *fern von hier* (1,2), im historischen Sinn nicht einfach aufheben; der Menschensohn bleibt in *seiner Ferne* (7,2), aber es ist eine Ferne, die nicht mehr unerreichbar und unzugänglich ist, sondern die zur *Nähe* (7,2) wird, indem sie die freundliche Zuwendung des Gottes- und Menschensohnes (*der uns grüßt ... der uns ansieht*; 7,2) vermittelt. Der biblische *Traum vom Frieden* (2,4) wird in dem vergegenwärtigenden Gedächtnis der Liturgie Wirklichkeit (*unser Friede ist geworden*; 7,1) im Sinne der Erfahrung des Augustinus: „Du treibst ihn (den Menschen) an, dass er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“¹⁴ – *unser Herz zur Ruh gekommen* (7,1).

In den letzten beiden Versen der Schlussstrophe wird nach dem „er“, dem „ich“ und dem „wir“ zum ersten Mal ein „du“ genannt. Das Lied ist nicht allein gedenkende, bekennende und werbend-preisende Meditation der Singenden, sondern hat ein Gegenüber, einen Adressaten: *ihn nenn ich und empfehl' ihn deiner Obhut als lebendigen Geliebten, als den Menschen, der dir nah ist* (7,4f.). Wen meint dieses „du“? Man kann es mit Alex Stock als ein menschliches Gegenüber deuten, dem der Singende aus der Erfahrung der *Nähe* (7,2) des lebendigen *Geliebten* (4,2) heraus diesen Jeschu-Jesus nun seinerseits der *Obhut* anempfiehlt: „Einer singt, aber nicht laut, in der ersten Person einer zweiten zu von einem dritten (...). Jemand gesteht, was ihn im Innersten bewegt, und er legt es einem anderen ans Herz“.¹⁵ Das Lied selbst versteht sich als „Tafelgebet“, und damit kommt in dem angesprochenen „du“ DER in den Blick, der in den Eucharistiegebeten als Adressat zu nennen ist.¹⁶ Gott, der Vater.¹⁷ Es mag uns ungewöhnlich erscheinen, dass wir, die Christen, ihn, Christus, dem Vater anempfehlen. Doch genau das tut dieses Lied, und es tut es in der Tradition der Psalmen: „Deine Hand schütze den Mann zu deiner Rechten, den Menschensohn, den du für dich groß und stark gemacht hast“ (Ps 80, 18). Der *lebendige Geliebte* ist Gottessohn und Menschensohn, so dass nicht nur „durch ihn und mit ihm und in ihm“ zum Vater gebetet werden kann, sondern auch „für ihn“, damit „durch ihn und mit ihm und in ihm“ der Mensch in Gottes Nähe sein darf: *ihn empfehl' ich deiner Obhut ... als den Menschen, der dir nah ist* (7,4f.). An anderer Stelle kann Oosterhuis den Vater bitten, seines Messias zu gedenken, um dann auch derer zu gedenken, die der Spur dieses Messias folgen:

14 Augustinus, Bekenntnisse 1,1, eingeleitet und übersetzt von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1993, 33.

15 Stock, Hierhin, Atem, 59.62.

16 Die christliche Tradition kennt nur vereinzelt Ausnahmen von der Regel, das Eucharistiegebet an den Vater zu adressieren; vgl. die in dieser Hinsicht klassische Mahnung des Konzils von Hippo (4. Jh.): „Niemand soll in den Fürbitten den Vater anstelle des Sohnes oder den Sohn anstelle des Vaters nennen. Und wenn man am Altar steht, soll das Gebet immer an den Vater gerichtet werden“ (*Mansi, Giovanni Domenico: Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Bd. 3, Graz 1960, 922).

17 Diese Adressierung an den Vater wird durch die musikalische Gestalt des Liedes gestützt: Während der größte Teil der Weise vorwiegend syllabisch ist (d.h. je einer Textsilbe ist meist auch nur ein Ton zugeordnet), sind zwei Verse unüberhörbar durch gregorianische Melismen hervorgehoben, nämlich v 5,6: *gestorben ist, wie ein Sklave* und v 7,5: *als den Menschen, der dir nah ist*. Damit betont die Melodie nach dem Vorbild des Philipperhymnus als die beiden Eckpunkte des Liedes die „Erniedrigung“ und „Erhöhung“ des Messias. *Der dir nahe ist* meint also nicht die Nähe des Auferstandenen zu einem Menschen, sondern bekennt seine Erhöhung zur Rechten Gottes.

„Manchmal bricht dein Licht / in Menschen durch, unaufhaltsam, / so wie ein Kind geboren wird. // Gedenk des Menschen, / der genannt wird: dein Kind, / dein Königreich, dein Licht. // Keine Finsternis hat ihn je überwältigt. // Gedenk unserer, die, wie er, / geboren sind, ein für alle mal, / die aus seinem Munde deinen Namen hörten, // die leben müssen im Schatten des Todes, // leben, ihm nach.“¹⁸

Man darf und muss darüber diskutieren, ob im Blick auf die liturgischen und dogmatischen Traditionen der Eucharistiegebete das Lied „Der nach menschlicher Gewohnheit“ ein gesamtkirchliches *Tafelgebet* sein kann – eine große, den Gedächtnisauftrag erfüllende Anamnese ist es sicherlich. Der gottesdienstlichen Dimension wird von der Struktur des Liedes eine mittlere, eine vermittelnde Position zugewiesen zwischen der Bibel und dem Heute. Die Namen und Geschichten der Schrift werden im liturgischen Gedenken (*Gedächtnis; sein gedenk ich; 3,4; 7,3*) und dessen vernehmbaren Klang (*ihn nenn ich; 4,1; 7,4*) auf eine Weise präsent, dass diese Namen und Geschichten das Leben „für mich“ und „für uns“ verändern. So gesehen ist das Lied eine Art moderner Midrasch, der die Fäden der Bibel und der Liturgie singend und sagend aufnimmt, miteinander verknüpft und in das Leben der Heutigen einwebt.

18 „Manchmal bricht dein Licht“, in: Oosterhuis, Ich steh vor dir, 102.

Stundengebet in ökumenischer Weite

DOROTHEA KRAUSS

„Das Stundengebet ist eine eigentümliche Sache zu beten. Es kommt nicht von Innen heraus, sondern man steigt in es hinein. Es ist da – zu bestimmten Zeiten, Stunden oder Horen, wie die Alten sagten. Wie Oasen, die da sind um die Wüste durchqueren zu können.

Stundengebet ist Zeit haben für Gott, für die Menschen, für die Brüder und Schwestern, die mit Dir beten, für Dich selbst. Eigentlich ist es ‚Zeit-verschenken‘. Es ist zunächst nicht ganz einfach: Dasein vor Gott zusammen mit anderen. Das Stundengebet ist ein Wir – Gebet...

Ihr müsst zu einer Art Hingabe gelangen an etwas, was schon vorher da ist, bevor ihr sprecht und singt. Ihr müsst Euch einschwingen in die Worte eines anderen: in das Wort Gottes – fast alle Worte des Stundengebetes sind der Hl. Schrift entnommen – in das Wort Jesu, in das Wort der anderen Menschen. Du musst Dich gürteln lassen und dahin führen lassen, wohin Du vielleicht jetzt nicht willst. ... Du musst bereit sein, Dein Herz auszuleihen. Irgendwo auf der Welt brauchen Dich immer Menschen, suchen Menschen Deine Solidarität, Dein Mitleid oder Deine Mitfreude. ... Und denkt auch daran: überall auf der Welt, in vielen christlichen Gemeinschaften wird mit Euch das Stundengebet gehalten. Ihr seid ein Faden in einem Netz, das sich über die Erde legt.“¹

Diese Sätze sind bereits eine Beschreibung von Stundengebet in ökumenischer Weite. Im Folgenden möchte ich einen Praxisbericht aus über 40 Jahren Leben in klösterlicher Gemeinschaft geben.

1. Das Stundengebet

1.1. Was ist „Stundengebet“?

Manche nennen es auch Tagzeitengebet. Es ist ein gemeinsames Gebet zu festgelegten Zeiten des Tages, das eine festgelegte Ordnung und feste Bestandteile hat – die Psalmen sind ein fester Baustein, Hymnen und Lieder, Wechselgesänge, biblische Lesungen, Gebete und Segen. Es ist ein Gebet, das die wechselnden Aspekte des Tages und der Nacht aufnimmt, das sich mit seinen Lesungen und Gebeten am Kirchenjahr orientiert, das den Reichtum der Psalmen aufnimmt.

¹ Anonymer Text aus einer benediktinischen Klosterkirche, der von einem Gast auf den Schwanberg mitgebracht wurde.

Stundengebet – das ist Heiligung der Zeit: Immer wieder stellen wir gemeinsam und manchmal auch allein den Tag und damit auch uns und all unser Tun unter den Segen Gottes. *Stundengebet ist Strukturierung der Zeit*, Strukturierung meines Tagesablaufes, für die ich, die ich im Kloster lebe, mich entschieden habe und die nun vorgegeben ist, ohne dass ich mir jedes Mal neu überlegen muss, wie ich mich gerade „fühle“ oder ob ich „Zeit habe“ für's Beten. Mein Tag ist gegliedert nicht nur von Notwendigkeiten, die mir durch meine Arbeit oder den Anspruch anderer Menschen vorgegeben sind, sondern vom regelmäßigen Innehalten hin zu Gott. – Das ist ein Geschenk gemeinsamen Lebens. „Halte die Ordnung, und die Ordnung wird dich halten“. Doch auch für Menschen, die allein leben, gibt es solche Strukturierung – und seien es die Glocken, die vielerorts mittags um 12 Uhr noch läuten.

Zeit ist bedrohlich – Zeit bringt Freiheit. Wir flüchten vor der Zeit, wir haben sie oder haben sie nicht: Gerade deswegen ist es wichtig, die Zeit zu heiligen, zu strukturieren, zu beherrschen.

Stundengebet ist Memoria – Gedächtnis der Heilstaten: Das Kirchenjahr und auch die heilige Woche sind auf den Tag, auf jede Woche projiziert – jeder Morgen ist eine Auferstehung, jeder Sonntag ein Ostern, jeder Donnerstag eine Erinnerung an die Eucharistie. Wir können noch vieles andere entdecken.

Stundengebet ist Segen – Gesegnete Zeit: Segen, lat. *signum*: die Kerbe, das Zeichen. Gesegnete Zeit zeigt den Besitzer an, zeigt den Weg an zu Ihm. Stundengebet zeigt, dass die Zeit Gott gehört und dass ich Gott gehöre.

Stundengebet ist Gotteslob und Anbetung. Es geschieht in der Welt und oft auch stellvertretend für die Welt, ist aber zugleich zweckfrei. Die Regel Benedikts redet davon, dass Menschen und Engel im Angesicht Gottes verbunden sind (vgl. auch Jesaja 6).

Stundengebet ist ein Ort für die Fürbitte, Fürbitte für „alle Menschen“ (1. Tim 2,1), besonders aber für die, die in Elend, Not und Angst leben.

1.2. Woher kommt das Stundengebet?

Schon die Bibel kennt das Gebet zu bestimmten Stunden: „Siebenmal am Tag singe ich dein Lob und nachts stehe ich auf, um dich zu preisen (vgl. Ps 119,62.164). Auch Daniel betet im fremden Land (Daniel 6,11). Die Apostel wissen um Gebetszeiten (z.B. Apg 3,1 oder 10,9). Die junge Kirche hat dies weitergeführt sowohl in der Gemeinde (Morgen- und Abendgebet) als auch in den entstehenden klösterlichen Gemeinschaften.

Johannes Cassian (ca.360-430) schreibt zu den einzelnen Gebetszeiten:²

„Zur dritten Stunde kam der Hl. Geist – schon lange von den Propheten verheißen – zum ersten Mal auf die im Gebet versammelten Apostel herab. [...] Zur sechsten Stunde hat sich unser Herr und Heiland dem Vater als reine Opfertgabe dargebracht, da er für das Heil der ganzen Welt das Kreuz bestieg und die Sünden der ganzen Menschheit hinwegnahm. [...] Zur neunten Stunde aber stieg der Erlöser in die Unterwelt hinab [...] Über die morgendliche Gebetszeit aber unterrichten uns jene Worte, die wir täglich singen: ‚Gott, mein Gott, zu dir erwach‘ ich mit dem Morgenlicht‘ (Ps 63,2).“

Die *Pilgerin Egeria* berichtet ca. 390 im Bericht ihrer Reise ins heilige Land über die Liturgie in Jerusalem – und da über die Stundenliturgien an den Wochentagen:³ Wir können Teile unseres heutigen Stundengebetes darin durchaus wiederfinden.

„Vigilien: Jeden Tag werden vor dem Hahnenschrei alle Tore der Anastasis geöffnet, und alle Mönche und Jungfrauen, wie man hier sagt, steigen hinab, aber nicht nur sie, sondern außerdem auch Laien, Männer und Frauen, die frühmorgens an den Vigilien teilnehmen wollen. Von dieser Stunde an bis zum Morgengrauen werden Hymnen vorgetragen und Psalmen rezitiert, ebenso auch Antiphonen. Auf die einzelnen Hymnen folgt ein Gebet.“

„Sext: Auch zur sechsten Stunde steigen alle noch einmal auf ähnliche Weise zur Anastasis hinab, man singt Psalmen und Antiphonen. ...“

„Lucernar: Zur zehnten Stunde aber, die man hier ‚Lychnikon‘ nennt – wir sagen ‚Lucernar‘ – versammelt sich die ganze Menge wieder in der Anastasis; es werden alle Leuchter und Kerzen angezündet, und es erstrahlt unendliches Licht.“ Man rezitiert sowohl die Lucernarpsalmen als auch, lange Zeit hindurch, Antiphonen.

Das Verdienst *Benedikts* ist es, dem Stundengebete zu festliegenden Zeiten eine je eigene, konturierte Form zu geben, die für die klösterlichen Gemeinschaften und in neuerer Zeit auch für kommunal lebenden Gemeinschaften prägend geblieben ist.

Auch *Martin Luther* kam aus der gelebten Tradition des Stundengebetes. Er wollte es durchaus beibehalten, erfasste aber, dass für das tägliche Leben der Gemeinde andere Gebetsformen (Morgen- und Abendsegen) und andere Formen des Psalmengesangs (Psalmlied) nötig waren.

Daneben entwickelten sich in Stadt und Land andere Formen des persönlichen oder gemeinschaftlichen Gebets zu bestimmten Tageszeiten (Rosenkranzgebet, Angelusgebet, Vater unser beim Abendläuten etc.).

Auch für uns „Heutige“ und „Eilende“ lassen sich solche Anlässe finden: vielleicht die Glocke einer Kirche in unserer Nähe, die uns erinnert, oder eine Schwelle, die wir be-

2 *Johannes Cassian*: Das gemeinsame Leben im Kloster, in: Frühes Mönchtum im Abendland, Bd. 1: Lebensformen, eingeleitet, übersetzt und erklärt von Karl Suso Frank, Zürich 1975, 147-151.

3 *Egeria*: Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diakonus: De locis sanctis. Die heiligen Stätten, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, 2. verb. Aufl., Fontes Christiani 20, Freiburg 2000, 225-237.

wusst überschreiten, ein Wegstück, das wir bewusst gehen. Hilfen bietet das „Kleine Rothenfelser Stundengebet“ das, 7,5x10cm groß, in jede Hosen- und Rocktasche passt.⁴

2. Das Stundengebet im Casteller Ring

2.1. Was bedeutet das Stundengebet für die Community Casteller Ring – für mich?

Im Bund Christlicher Pfadfinderinnen war das Stundengebet „das Gebet des Bundes“. Es wurde in Gruppenstunden, bei Lagern und Treffen gefeiert. Was die jungen Mädchen und Frauen damals gelockt hat, waren die Weite und die Tiefe dieser Gebetsordnung.

Aus diesem Bund christlicher Pfadfinderinnen ist die Community Casteller Ring (CCR), eine benediktinisch geprägte evangelische Ordensgemeinschaft mit Sitz auf dem Schwanberg in Unterfranken, entstanden. Ihre Wurzeln hat sie in der Jugendbewegung und in der Liturgischen Bewegung, in der Begegnung mit Wilhelm Löhe und den Diakonissen in Neuendettelsau, in der Begegnung mit Klöstern.

In unserem Leitbild steht: „Das Stundengebet ordnet den Tag in Lob und Anbetung Gottes.“

Wir beten vier Horen: Morgengebet, Mittagsgebet, Abendgebet, Nachtgebet (Komplet). Bücher, aus denen wir „schöpfen“, sind das Evangelische Gesangbuch, das Benediktinische Antiphonale von Münsterschwarzach und das Tagzeitenbuch der Evangelischen Michaelsbruderschaft.

- Das Stundengebet ist also das Gebet der Kirche. Die Gemeinschaft der Kirche wird so konkret in der CCR.
- Wir leben nach dem Beispiel der Urgemeinde (Apg 2,42).
- Wir erleben den Zusammenhang zwischen Gebet und Tageszeit, Gebet und Kirchenjahr.
- Unser Gebet hat feste Regeln – so entsteht „Alltäglichkeit“ und Ordnung: „Halte die Ordnung, und die Ordnung wird dich halten“ – So können wir immer wieder die drohende Gottvergessenheit durchbrechen.
- Es braucht nicht ständig etwas Neues, einen neuen Entschluss.
- Wir leben mit den vorgegebenen Psalmen.
- Wir fügen uns ein in ein gemeinschaftliches Gebet.
- Wir zeigen Verantwortung im fürbittenden Gebet.
- Das gemeinschaftliche Gebet befruchtet das je eigene Gebet – und umgekehrt.

⁴ Zu beziehen über www.burg-rothenfels.de.

2.2. Die Erfahrungen der Communität Casteller Ring in den Stadt-Stationen ...

München (1982-1992) in der Teestube „Makarion“

In der Kapelle der Teestube beteten wir mit vielen Gästen Stundengebete, Gottesdienste, Ökumenische Vespere.

Nürnberg (1982-2000) in der St. Jakobskirche in der Fußgängerzone

Täglich fand das Mittagsgebet statt, – ökumenisch – aber auch für „Randsiedler“. Ökumenische Vespere feierten wir mit den Paulusschwestern – St. Jakob/St. Elisabeth. Schön war die Ökumene im Bereich der Innenstadtkirchen zu bestimmten Anlässen. Ein Mittagsgebet in anderer Form findet auch heute noch statt, nachdem wir Schwestern schon lange nicht mehr in Nürnberg sind.

Augsburg (1987-2005) in der Barfüßerkirche und in St. Anna

Die Stundengebete wurden gefeiert in der kleinen Kapelle im Kreuzgang der Barfüßerkirche – das Mittagsgebet zuerst im Café in einer Mini-Kapelle – später in der Goldschmiedekapelle – in St. Anna in der Fußgängerzone.

Dies Mittagsgebet findet noch statt. Die Gestaltung hat sich verändert seit die Schwestern nicht mehr in Augsburg sind, jedoch hält ein Kreis von Verantwortlichen das regelmäßige Stundengebet aufrecht.

Ökumenische Vespere wurden getragen von den Brüdern und Schwestern der ortsanässigen Gemeinschaften.

Hildesheim (1991-2000) in St. Jakob am Wege

Die Kirche in der Fußgängerzone war offen für die, die kamen, um zu schauen, um sich zu erholen und um zu beten, allein oder gemeinsam mit den Schwestern im Mittagsgebet. Wie überall war es ganz wichtig, eine Pinnwand zu haben, an der die Besucher kleine Zettel mit ihren Anliegen, mit ihren Leiden aber auch ihren Freuden zurücklassen konnten im Wissen: Sie sind aufgehoben im Gebet.

Erfurt (1996-2011) in der Kirche des Augustinerklosters

Seit 1996 waren Schwestern der Communität in Erfurt. Der Bischof der damaligen Evangelischen Landeskirche der Kirchenprovinz Sachsen (KPS) hatte sie in das Kloster gerufen. Die Schwestern haben Stundengebete und Gottesdienste gefeiert und dazu eingeladen.

Auch hier lebt das Stundengebet weiter – Augustinerpfarrerin Dr. Irene Mildenerger lädt mit einem treuen Kreis von Mitbeterinnen und Mitbetern dazu ein.

... und auf dem Schwanberg

Immer wieder ist es das Gleiche: Stundengebet ist ein Gemeinschaftsgebet. Es braucht die Familie – die Schwestern, die Brüder, die mit mir beten, aber es braucht auch einen Gegenpol: Das Stundengebet lebt aus meiner ganz persönlichen Beziehung zu Gott. Ich muss also auch allein sein können in meiner „Familie“; ich muss auch den Mut haben,

einsam zu sein. Und: Ich muss mir immer wieder in allem meinen ganz eigenen Weg suchen, meinen Tag zu heiligen, mich immer wieder in die Gegenwart Gottes ziehen zu lassen.

3. Drei Beispiele für ökumenisches Stundengebet in der Gegenwart

3.1. Phos hilaron, Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit

*Freundliches Licht heiliger Herrlichkeit des unsterblichen Vaters,
des himmlischen, heiligen, seligen,
Jesu Christe!*

*Da wir kommen zu der Sonne Untergang
und sehen das abendliche Licht,
preisen wir den Vater und den Sohn und Gottes Heiligen Geist.*

*Würdig bist Du, besungen zu werden
zu allen Zeiten mit geziemenden Liedern,
Gottes Sohn, Spender des Lebens;
deshalb verherrlicht Dich die Welt.*

In der Einführung in das lateinische Stundenbuch des römischen Papstes Pauls VI. steht die Einladung, zur Zeit des Sonnenuntergangs in einen der ältesten Hymnen der Christenheit einzustimmen. Das „Phos hilaron“, das hier zitiert wird, ist dann zwar nicht in den Textbestand des erneuerten römisch-lateinischen Breviers selbst aufgenommen worden. Dennoch: Der Abendgesang der griechischen Kirche, der seit vielen Jahrhunderten den Höhepunkt ihrer täglichen Vesper bildet, hatte nunmehr auch in der westlichen Christenheit endgültig Fuß gefasst und Heimatrecht erworben.

Dem „Phos hilaron“ können nicht nur hinsichtlich seines Alters, sondern auch, was seine ökumenische Verbreitung anlangt, nur sehr wenige christliche Hymnen verglichen werden. Doch ist nicht die römisch-katholische, sondern die anglikanische Kirche Vorreiterin in diesem späten Übernahmeprozess ältesten liturgischen Liedgutes gewesen.

Das hohe Interesse der der Oxford-Bewegung angehörenden oder nahestehenden Engländer an den östlichen Kirchen und ihrem liturgischen Erbe führte im 19. Jahrhundert zu einer ganzen Reihe unterschiedlicher Übersetzungen des „Phos hilaron“ ins Englische. Zur Zeit der ersten allgemeinen ökumenischen Konferenz für praktisches Christentum in Stockholm 1926 war das „Phos hilaron“ in der gesamten reformatorischen Welt bereits bekannt und anerkannt genug, dass es nicht nur in griechischer, sondern auch in englischer und schwedischer Sprache der „Communio in adorando et serviendo oecumenica“ der Konferenzteilnehmer dienen konnte. Die ersten deutschen Übertragungen des „Phos Hilaron“ waren in Übersetzungen der byzantinischen bzw. slavischen Vesper zu finden. Der liturgische Arbeitskreis der Katholischen Hochschul-

gemeinde München räumte 1965 einer qualitativ hochstehenden deutschen Fassung des Hymnus einen Platz in seinem Liederbuch ein:

*Heiteres Licht vom heiligen Glanz des unsterblichen himmlischen Vaters,
des heiligen, seligen:
Jesus Christus!*

*Die Sonne sinkt, wir schauen das Licht des Abends
und singen in Hymnen dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist,
dem einen Gott.*

*Würdig bist du, zu allen Zeiten gefeiert zu werden mit heiligem Ruf,
Sohn Gottes, der du das Leben gabst.
Darum preist dich das All.*

Zwei Jahre später nahm die Michaelsbruderschaft den Hymnus in ihr „Evangelisches Tagzeitenbuch“ auf. Die im römisch-katholischen, im Jahre 1970 erschienenen „Neuen Stundenbuch“ enthaltene Nachdichtung des schweizerischen Benediktiners Vinzenz Stebler „Angelangt an der Schwelle des Abends“ wurde in das „Gotteslob“ der deutschsprachigen Katholiken aufgenommen. „Die Feier des Stundengebetes“, welche 1978 die vorläufigen Studientexte in vierbändiger Ausgabe ersetzte, bietet den Gesang „Heiteres Licht“ unter den zur freien Auswahl stehenden Hymnen zur Vesper, während ihn das deutsche Antiphonale von 1979 am Montag und am Donnerstag jeder zweiten und vierten Woche im Vierwochenzyklus vorsieht. Im Benediktinischen Antiphonale finden wir den Hymnus in der Vesper am Vorabend des Sonntags zum Luzernar.⁵

3.2. Der Evensong

„Der Evensong – gesungener Abendgottesdienst – ist ein liturgisches und musikalisches Juwel in der Liturgie der Anglikanischen Kirche. Über die Jahrhunderte hat er sich weiterentwickelt und wird bis heute fast täglich in den Kathedralen Englands und in den Kirchen der traditionsreichen Colleges z.B. von Oxford und Cambridge gesungen.“⁶

Fasziniert haben mich folgende Sätze aus der Magisterarbeit von Rafaela Wenz:

„Evensong abroad – Die anglikanische Kirche hat sich durch die Kolonialstaaten des Britischen Imperiums in der ganzen Welt ausbreiten und so auch ihre Traditionen in vielen Ländern der Welt installieren können. Der Service der BBC beinhaltet daher auch die Übertragung von Gottesdiensten aus Übersee, sowie die Übertragung der englischen Gottesdienste in alle Regionen der Welt. Über Satellit wie über Internet ist

5 Nachzulesen bei *Peter Plank*: ΦΩΣ ΙΑΑΡΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit (= Hereditas, Bd. 20), Bonn 2001.

6 *Rafaela Wenz*, www.evensong.de; dort ist auch ihre Magisterarbeit – Rafaela Wenz: Evensong – Historische Konfigurationen einer liturgischen Form, Bonn 2004 – nachzulesen.

BBC Radio 3 und damit der *Evensong* weltweit zu empfangen. Die Verbindung des Mutterlandes mit seinen Gemeinden im Ausland über dieses Medium garantiert eine Erhaltung der Tradition ebenso wie eine Weiterentwicklung. Während die liturgische Form festgelegt ist, erfährt die Auswahl der Musik landesspezifische Anpassungen, die die Vielfältigkeit der Musik im *Evensong* noch ausweiten.⁷

3.3. Initiative „Ökumenisches Stundengebet“

Entstanden ist diese Initiative zum ökumenischen Kirchentag in München 2010.

„Die Initiative ‚Ökumenisches Stundengebet‘ ist ein Netzwerk für liturgische Spiritualität. Wir schöpfen aus der gemeinsamen Tradition der Konfessionen und öffnen diese für neue Sprach- und Singformen.

Im Stundengebet sehen wir auch eine Antwort auf gemeinsame Herausforderungen im Wandel der Gemeinden wie Personalmangel und die Stärkung des Ehrenamts, Gemeindefusionen und kleiner werdende Gottesdienstgemeinden etc.

Mit vereinten Kräften wollen wir mit Leben füllen, was ökumenisch heute möglich ist: Im gemeinsamen Stundengebet realisiert sich bereits volle Gottesdienstgemeinschaft.“⁸

Achim Budde, Burg Rothenfels schreibt: „In der katholischen Kirche führt die Fixierung auf das besondere Amt und die Sakramente immer wieder zu einer Unterbewertung der übrigen Gottesdienstformen. In vielen Köpfen scheint sich die Haltung festzusetzen, wofür man keinen Priester brauche, das könne schon nicht so wichtig sein. Die maßgeblichen lehramtlichen Dokumente sprechen da eine andere Sprache. [...] Da es nun also das große Programm der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Schöpfung und somit der zentrale Heilsauftrag der Kirche ist, alle Menschen in den einen großen Lobgesang zu versammeln, kann es theologisch und ekklesiologisch nicht irrelevant sein, wenn Christen unterschiedlicher Konfession genau dies ganz real miteinander tun: Eine Gemeinde aus Protestanten und Katholiken kommt zusammen, stimmt den Lobpreis Gottes an, verschmilzt mit der Kirche im Himmel und antizipiert damit liturgisch jenen Zustand der Vollendung, dem das ganze Wirken der irdischen Kirche und letztlich auch die Eucharistie nur dienend und gewissermaßen ‚provisorisch‘ untergeordnet sind.“⁹

7 Siehe auch <http://www.bbc.co.uk/radio3/choralevensong/>

8 Mehr darüber ist auf der Internetseite nachzulesen: <http://www.oekumenisches-stundengebet.de/>

Das Anliegen: Die Feier des Stundengebetes neu beleben

Das Konzept: Für jede Versammlung eine gute Form finden

Die Chance: Die Einheit der Kirche wird Wirklichkeit

Projektpartner: Unser Netzwerk für eine gemeinsame liturgische Identität

Kirchen- und Katholikentage: Unsere Präsenz in der kirchlichen Öffentlichkeit

Werkstatt Ökumenisches Stundengebet: Unser Jahrestreffen auf Burg Rothenfels

9 http://www.burg-rothenfels.de/fileadmin/Mediendatenbank/material/Katholikentag/Achim_Budde_%C3%96kumenisches_Stundengebet.pdf

4. Ökumenische Weite

4.1. In Zeit und Raum

Das Stundengebet verbindet die Kirche heute mit der Kirche aller Zeiten – von der Urgemeinde bis ins Jetzt. Es gilt aber auch: Wer Psalmen betet, betet mit Israel. Wir beten mit dem wandernden Gottesvolk, mit den Vätern und Müttern des Glaubens.

Zugleich aber spannt das Stundengebet heute Fäden über unsere Erde, über Länder und Meere, Sprachen und Melodien, Kulturen und Konfessionen hinweg. Und die Ränder dieses Netzes sind offen: Kirchenfremde und Randsiedler, Menschen, die vielleicht nur aufatmen oder auch nur zuhören wollen, können mit dabei sein. Glaube ist keine Vorbedingung – auch für die Singenden nicht: Die Worte erwarten sie.

4.2. Das Geschenk der neuen deutschen Gregorianik

So beglückend und reizvoll die weltweite vielgestaltige Einheit heutiger Stundengebetspraxis ist, so muss doch hier ein zumindest kurzer Blick auf die besondere Lage im deutschen Sprachraum geworfen werden. Die evangelische Communität Casteller Ring nutzt intensiv das Benediktinische Antiphonale, das von Godehard Joppich und Rhabanus Erbacher erarbeitet worden ist. Ihm liegen die Erkenntnisse der neueren Gregorianikforschung zugrunde, die darauf hinauslaufen, dass „Gregorianik“ von ihrem Ursprung her nicht in erster Linie als „Musik“, sondern ganz eindeutig als „klingendes Wort“ zu verstehen ist. Auf der Basis dieser Forschungen und unter Berücksichtigung des besonderen Wort-Ton-Verhältnisses der deutschen Sprache sind die neuen Materialien des Benediktinischen Antiphonale, des Evangelischen Tagzeitenbuchs der Evangelischen Michaelsbruderschaft und die Sammlungen eines Responsorialpsalters und responsorialer Cantica entstanden. Stundengebet ist nun in neuer Weise für evangelische und katholische Christen erfahrbar als Heimkehr in Gottes Wort – in einem dem Ton und den Betonungsverhältnissen der eigenen Muttersprache gemäßen musikalischen Klang.

4.3. Singend beten

„Zweimal betet, der singt – bis orat qui cantat“, sagt Augustinus.

Und Ignatius schreibt in seinem Brief an die Gemeinde von Ephesus: „Nehmt Gottes Melodie in euch auf. So werdet ihr alle zusammen zu einem Chor, und in eurer Eintracht und zusammenklingender Liebe ertönt durch euch das Lied Jesu Christi. Das ist das Lied, das Gott, der Vater, hört – und so erkennt er euch als die, die zu Christus gehören“¹⁰.

¹⁰ Zitiert nach: Monastische Informationen Nr. 39, 28.5.1984, 10.

Wenn ich mit mir im Einklang bin und eingestimmt auf das, was ich singe, überzeugt es mich und andere, ja es kann neuen Glauben an den Gott unserer Lieder zeugen, der Funke kann überspringen.

Nun kommt bei dem gemeinsamen Singen noch etwas sehr Kostbares dazu: Es singt nicht jeder für sich allein; wir „singen uns zusammen“ (das ist mehr als „an einem gemeinsamen Ort zusammen singen“). Wir singen in Tuchfühlung, in Schwingungsnähe. Es gilt also, sich abzu-, „stimmen“ auf die anderen, den Viel- oder Missklang zum Einklang zu bringen. In einer Gemeinschaft können da auch Konflikte einerseits hörbar, andererseits (und das ist tröstlich!) heilbar oder wenigstens gemildert werden.

Origenes übersetzt Mt 18,19: „Wenn zwei von euch zusammenklingen auf der Erde, um was immer sie bitten mögen, es wird ihnen geschehen.“¹¹

So hat die Feier des Stundengebets am Ende auch mit gemeinsamem Hören zu tun: Hören auf das WORT, das man singt, Hören auf die anderen. Und so ist man auf dem Weg zum Gotteslob – getragen vom Geist, „der in uns betet, seufzt, jubelt und singt“.¹²

Eine Art von Fazit am Schluss durch Wiederholung einiger Sätze aus der Einleitung: „Das Stundengebet ist eine eigentümliche Sache zu beten. Es kommt nicht von Innen heraus, sondern man steigt in es hinein. Es ist da – zu bestimmten Zeiten, Stunden oder Horen, wie die Alten sagten. Wie Oasen, die da sind, um die Wüste durchqueren zu können.

Stundengebet ist Zeit haben für Gott, für die Menschen, für die Brüder und Schwestern, die mit Dir beten, für Dich selbst. Eigentlich ist es ‚Zeit-verschenken‘. Es ist zunächst nicht ganz einfach: Dasein vor Gott zusammen mit anderen. Das Stundengebet ist ein Wir-Gebet.¹³ – und das gilt selbst dann, wenn man es allein im stillen Kämmerlein betet!

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Siehe Anm. 1.

Verborgene Spuren

Luthers Lieder in katholischen Gesangbüchern

CHRISTIANE SCHÄFER

1. Spurensuche: kleine methodische Vorbemerkung

Wer auf der Suche nach Luthers Spuren das heute gebräuchliche katholische Einheitsgesangbuch *Gotteslob* von 1975 durchblättert, trifft in den Quellenangaben sechsmal auf den Namen des Reformators. Im Vergleich zu den rund 30 im aktuellen *Evangelischen Gesangbuch* von 1993 enthaltenen Lutherliedern ist das nicht gerade viel, aber es deutet darauf hin, dass Luther mit seinen Liedern durchaus Eingang in katholische Gesangbücher gefunden hat. Doch wie lassen sich verlässliche Aussagen darüber gewinnen, welche Lieder wann zuerst und in welchen Fassungen in die katholische Tradition gelangt sind und welche Überlieferung sie katholischerseits erfahren haben? Um diese Prozesse erschöpfend zu beschreiben, müssten – nach der in Mainz erstellten Datenbank *Gesangbuchbibliographie*, die sämtliche deutschsprachigen Gesangbücher verzeichnet – rund 6.820 katholische Gesangbücher eingesehen, die in ihnen enthaltenen Lutherlieder ermittelt und die aufgefundenen Fassungen miteinander verglichen werden. Da dies ein langwieriges und zeitraubendes Unternehmen wäre, habe ich einen weniger aufwendigen und dennoch zielführenden Weg gewählt.

An der Johannes Gutenberg-Universität Mainz gibt es ein Gesangbucharchiv. Es umfasst eine Sammlung von bisher rund 4.000 deutschsprachigen Gesangbüchern des 16. bis 21. Jahrhunderts. Konfessionell betrachtet sind davon rund ein Viertel katholischer und drei Viertel evangelischer (lutherischer, reformierter oder freikirchlicher) Provenienz. Besondere Stärken der Sammlung bilden die evangelische Tradition des 16. Jahrhunderts (rund 80 Titel), die katholische im 17. Jahrhundert (rund 80 Titel), die evangelische Tradition im 18. (250) und 19. Jahrhundert (825) sowie die katholische im 19. Jahrhundert (150). Das 20. Jahrhundert ist mit rund 2.500 Büchern beider Konfessionen breit repräsentiert. In dieser Zusammenstellung mit ihrer breiten Repräsentanz ist die Sammlung europaweit einzigartig.

Ebenfalls im Mainzer Gesangbucharchiv ist eine Datenbank entwickelt worden, die liedbezogen einen Überblick erlaubt, wann und wo ein Lied präsent war. Bislang sind die Liedbestände von rund 400 wirkungsgeschichtlich wichtigen Büchern der Mainzer Gesangbuchsammlung aufgenommen worden. Das heißt, die Liedanfänge aller in diesen Büchern enthaltenen Lieder sind erfasst und mit einem Fundortkürzel versehen worden, das auf den ersten Blick auch die Konfession des erfassten Gesangbuchs erkennen lässt. Daraus ergeben sich Fundortinformationen zu derzeit knapp 36.000 Liedern. Mit Hilfe der Mainzer Gesangbuchsammlung, der Datenbank *Liedkatalog* und ein wenig hymnologischem Know-how kann man wesentliche Spuren, die Luthers

Lieder in den katholischen Gesangbüchern seit dem 16. Jahrhundert hinterlassen haben, ausfindig machen.

2. Von Null bis Hundert

Gibt man die Liedanfänge der heute im *Evangelischen Gesangbuch* stehenden Lutherlieder in die Datenbank *Liedkatalog* ein, erhält man seitenweise Fundortlisten, die einerseits – erwartungsgemäß – die weite evangelische Verbreitung der Lieder Martin Luthers belegen, die andererseits aber auch über ihre jeweilige katholische Rezeption Aufschluss geben. Die Ergebnisse sind mit Sicherheit nicht vollständig, können aber aufgrund des in der Datenbank verzeichneten Buchbestandes als repräsentativ angesehen werden. Die Trefferzahl reicht von Null bei *Die beste Zeit im Jahr*, welches als Lied allerdings auch im evangelischen Raum nur schmal und überhaupt erst seit 1933 belegt ist, über Eins bei Liedern wie *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* (rhein 1666); *Christ, unser Herr, zum Jordan kam* (rhein 1666); *Nun freut euch, lieben Christen g'mein* (passau 1661); *Es wolle Gott uns gnädig sein* (münch 1811); *Der du bist drei in Einigkeit* (rhein 1666) und *Mit Fried und Freud fahr ich dahin* (rhein 1666) bis zu solch beeindruckenden Zahlen wie 100 bei *Nun bitten wir den Heiligen Geist* oder 84 bei *Gelobet seist du, Jesu Christ*. Wie erklärt sich diese zahlenmäßige Diskrepanz?

3. Sonderfall "Rheinfelsisches Gesangbuch" (1666)

Betrachten wir zuerst diejenige Gruppe von Liedern, die jeweils nur einen einzigen katholischen Fundort aufweisen können. Alle Lieder dieser Gruppe gehören zu den Eigendichtungen Martin Luthers. Sie waren von Anfang an mit seinem Namen verbunden und galten schon bald als Identitätsmarker des Protestantismus. Und doch sind sie in ein katholisches Gesangbuch gelangt?

Allein vier dieser Lieder (*Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort*; *Christ, unser Herr, zum Jordan kam*; *Mit Fried und Freud fahr ich dahin*; *Der du bist drei in Einigkeit*) haben als einzigen katholischen Fundort das *Rheinfelsische Gesangbuch* von 1666¹. Das überrascht zunächst, war doch das 17. Jahrhundert diejenige Epoche, in der man sich nicht zuletzt auch in den Gesangbüchern verstärkt um eine klare Abgrenzung der Konfessionen voneinander bemüht hatte. Das *Rheinfelsische Gesangbuch* stellt vor diesem Hintergrund gesangbuchgeschichtlich in der Tat eine Besonderheit dar. Herausgegeben wurde es von Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623-1693), dem streng reformiert erzogenen und 1652 zum katholischen Glauben konvertierten Landesherrn der Grafschaft Katzenelnbogen, die im Rhein-Lahnkreis, nördlich von Wiesbaden und südlich von Limburg gelegen ist. Mit seinem Gesangbuch verfolgte der in Glaubensfragen weitsichtige Landgraf das Ziel, den Konvertiten den Übertritt zur katholischen Kirche zu erleichtern. Das Titelblatt des *Rheinfelsischen Gesangbuchs* verrät, dass es einen solchen Versuch bereits wenige Jahre zuvor gegeben hatte: „*Christliches | Catholisches*

1 Christliches Catholisches zu S. Goär übliches Gesang-Buch [...]. Augsburg 1666.

zu S. Goär übliches Gesang=Buch/ mit vorgesetzten Melodeyen auff alle hohe Feste durchs gantze Jahr/ wie auch auff andere Zeiten vnd Fälle mit Fleiß zusammen getragen/ vnd in dise Formb gebracht/ vnd mehrentheils dem Wienerischen/ Davidische Harmonj genannt/ nachgedruckt. Permissu eorum, ad quos pertinet. Erstlich gedruckt zu Wien/ bey Johann Jacob Kürner/ im Jahr 1659. Vnd jetzo mit verscheidenen [!] Liedern vnd Psalmen vermehrt/ nachgedruckt zu Augspurg/ Bey Simon Vttschneider/ auff vnser lieben Frawen Thor. Im Jahr Christi 1666.“

Auch die hier genannte *Davidische Harmonie* ist von einem Konvertiten herausgegeben worden und diente dem gleichen Zweck: Die konvertierten Protestanten sollten nach ihrer Rückkehr nicht ganz auf ihr vertrautes Liedgut verzichten müssen. Luthers Eigendichtungen und eine bedeutende Zahl weiterer Lieder evangelischer Herkunft sind – wie Stephan Christoph Müller im Begleitband zum Reprint des Rheinfelsischen Gesangbuchs angibt – aus der *Davidischen Harmonie* in das *Rheinfelsische Gesangbuch* übernommen worden². Freilich blieben die evangelischen Lieder bei der Übernahme in diese katholischen Gesangbücher häufig nicht ohne Veränderungen. Dass man zum Beispiel den Anfang des Lutherliedes *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort, und steur des Papsts und Türcken Mord* veränderte zu *Erhalt uns Herr bey deinem Wort und steur der Ketzer Trug und Mord* leuchtet sofort ein und ist zudem sehr aussagekräftig. Indem *Papst und Türken* durch die Wendung *der Ketzer und Trug Mord* ersetzt werden, ändert sich mit einem Schlag die Stoßrichtung des gesamten Textes. Mit *Ketzer* sind im katholischen Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts natürlich die Protestanten gemeint. Schon dieses kleine Beispiel zeigt, dass sowohl das *Rheinfelsische Gesangbuch* als auch die *Davidische Harmonie* keine ökumenischen Gesangbücher waren, sondern ganz klar auf die Remissionierung ausgerichtet waren. Diesen Bemühungen war aber kein langfristiger Erfolg beschieden. Gemessen an der Auflagenstärke der bedeutenden, von den Jesuiten herausgegebenen Reihengesangbücher (gedruckt zum Beispiel in Köln und in Mainz), die bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder nachgedruckt worden sind, blieb die Wirkung der *Davidischen Harmonie* und des *Rheinfelsischen Gesangbuchs* lediglich auf jeweils eine einzige Auflage beschränkt. Luthers Eigendichtungen konnte so der Weg in die katholische Gesangbuchlandschaft nicht nachhaltig geebnet werden. Ihre Spuren haben sich schon bald wieder verloren.

4. Martin Luther – kein Fall für die Aufklärung?!

Das *Catholisch-Paderbornische Gesangbuch* von 1765³ enthält insgesamt 80 Lieder evangelischer Autoren (z.B. drei Lieder von Paul Gerhardt oder in größerem Umfang Lieder von Benjamin Schmolck). In diesem Buch wurde – ganz im Geiste der konfessionellen Irenik der Aufklärung – der Versuch gemacht, evangelische Lieder in die katholische Tradition einzuspeisen. Diesem Unternehmen war allerdings ein nur geringer Erfolg

2 Müller, *Stephan Christoph*: Ein Zeugnis guten Willens. Das Rheinfelsische Gesangbuch von 1666, in: *Rheinfelsisches Gesangbuch*. Nachdruck der Ausgabe von 1666. Münster 2004, Band 2, 23-48.

3 GOTT, und der allerseeligsten Gottes-Gebährerin, und Jungfrauen MARIAE gewidmetes, Neues, verbessert- und vermehrtes Catholisch Paderbornisches Gesang-Buch. [...] Paderborn 1765.

beschieden. Schon in der folgenden Auflage des Paderborner Gesangbuchs von 1770 sind die allermeisten dieser Lieder wieder ausgeschieden worden.

Es lag nahe, in einem solchen Gesangbuch gezielt nach Spuren von Luthers Eigendichtungen zu suchen. Die Suche ist ergebnislos verlaufen. Und auch in der dreibändigen Anthologie *Katholisches Gesangbuch zum Allgemeinen Gebrauch bei öffentlichen Gottesverehrungen*, die 1810/11 in München erschienen ist und vielen katholischen Gesangbüchern aus der Epoche der Aufklärung als Quelle diente, finden sich unter den mindestens 380 Liedern evangelischen Ursprungs nur zwei der Eigendichtungen Martin Luthers: das Lied *Es wolle Gott uns gnädig sein* – allerdings in einer von Friedrich Gottlieb Klopstock überarbeiteten Fassung – und *Aus tiefer Not*, ebenfalls in einer veränderten Fassung. Das macht deutlich, dass selbst die in religiösen Fragen toleranten Gesangbuchmacher der Aufklärung vor den Lutherliedern zurückgeschreckt sind. In Hinblick auf den Reformator war es offensichtlich ganz besonders schwierig, den Graben zwischen den Konfessionen zu überwinden.

5. In 100 katholischen Gesangbüchern: Nun bitten wir den Heiligen Geist

Ein auf den ersten Blick anderes Bild scheint sich zu ergeben, wenn man auf die Lutherlieder blickt, die katholische Fundorte im deutlich zweistelligen Bereich aufweisen. Bei diesen Liedern handelt es sich vorwiegend um Bearbeitungen von Vorlagen. Diese Vorlagen stammen aus der Zeit vor der konfessionellen Spaltung und wirken schon allein aus diesem Grund nach der Reformation weiter. Zu dieser Liedgruppe gehören – neben den bereits erwähnten *Nun bitten wir den Heiligen Geist* (100) und *Gelobet seist du, Jesu Christ* (84) – Lieder wie *Gott sei gelobet und gebenedeiet* (50); *Mitten wir im Leben sind* (22) oder *Komm, Heiliger Geist, Herre Gott* (39). Sie alle haben ihre Wurzeln im deutschen und lateinischen Kirchengesang. Martin Luther übersetzt, bearbeitet und ergänzt das bereits vorgefundene Liedgut und bestellt so dem neuen evangelischen Bekenntnis wirkungsvoll und effektiv das Feld. Der Erfolg seiner Lieder ist in vielen Fällen so groß, dass seine Fassungen die spätmittelalterlichen verdrängen oder zumindest überformen, denn vor allem im Reformationsjahrhundert sind auf katholischer Seite Bearbeiter am Werk, die für ihre Gesangbücher nicht auf die alten Vorlagen zurückgreifen, sondern vielmehr Luthers Versionen katholisch rückbearbeiten. Ein bedeutendes Beispiel für einen solchen Vorgang ist das Lied *Nun bitten wir den Heiligen Geist*⁴. Luthers Vorlage war eine spätmittelalterliche einstrophige Leise, die zuerst um 1250 in einer Predigt des Berthold von Regensburg († 1272) überliefert ist:

4 Vgl. dazu: *Kurzke, Hermann*: Nun bitten wir den Heiligen Geist, in: Geistliches Wunderhorn. Hrsg. von H. Becker, A. Franz u.a., München 2001, 42-50. Im "Geistlichen Wunderhorn" sind auch Auslegungen weiterer Lieder von Martin Luther zu finden.

*Nû biten wir den heiligen geist
umb den rechten glouben aller meist,
daz er uns behüete an unserm ende,
sô wir heim suln varn ûs disem ellende.
kyrieleis.*

Luther übernimmt die alte Strophe und erweitert sie um drei weitere Strophen, in denen er die in der Ausgangsstrophe grundgelegten Themen „Heiliger Geist“, „rechter Glaube“ und „Sterbestunde“ stropfenweise aufgreift und vertieft:

- 1. Nu bitten wyr den heyligen geyst
umb den rechten glauben allermeyst,
das er uns behute an unserm ende,
wenn wyr heym farn aus disem elende.
Kyrieleys.*
- 2. Du werdes liecht, gib uns deynen scheyn,
lern uns Jhesum Christ kennen alleyn,
Das wyr an yhm bleyben, dem treuen Heyland,
der uns bracht hat zum rechten vater land.
Kyrieleys.*
- 3. Du susse lieb, schenck uns deyne gunst;
las uns empfinden der liebe brunst,
Das wyr uns von hertzen eyn ander lieben
und ym fride auff eynem synn bleyben.
Kyrieleys.*
- 4. Du hochster troster ynn aller not,
hilff, das wyr nicht furchten schand noch tod,
Das ynn uns die synnen nicht verzagen,
wenn der feind wird das leben verklagen.
Kyrieleys.*

Luthers Liederfolg führt dazu, dass für das 1537 in Leipzig von Michael Vehe herausgegebene erste katholische Gesangbuch⁵ eine neue, ebenfalls vierstrophige Fassung entsteht, die wahrscheinlich Caspar Querhammer geschaffen hat. Es entsteht ein anderes Lied, das aber in seiner Anlage und Struktur deutlich auf Luthers Text aufruht:

- 1. Nu bitten wir den Heyligen geyst
umb den rechten glauben allermeyst,
Das er uns behüte an vmserm ende,*

⁵ Ein New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder/ vor alle gutthe Christen nach ordenung Christlicher kirchen. [...] (Michael Vehe). Leipzig 1537.

*wenn wir heymfarn auß diesem ellende.
Kyrioleys.*

2. *Erleucht du vns, o ewiges liecht!
Hylff das alles, so von vns geschicht,
Gott sey gefellig durch Jesum Christum,
Der vns macht heylig durch sein Priesterthum.
Kyrioleys.*
3. *O heyligste lieb vnd güttigkeyt,
Durch deine gnad vnser hertz bereyt,
Das wir vnsern nachsten Christlich lieben
Vnd ewig bleyben in deinem fryden!
Kyrioleys.*
4. *O höchster tröster vnd warer Gott,
Hylff vns getreulich in aller nodt!
Mach rein vnser leben, Schenck vns dein gaben,
Laß vns nit weichen vom rechten glauben!
Kyrioleys.*

Im Lied geht es jetzt um den Heiligen Geist und um die Kirche. Die in der mittelalterlichen Leise und bei Luther verwendete Fügung *rechter Glaube* (im Sinne von christlicher Glaube) bekommt bei Querhammer die Bedeutung *katholischer Glaube* untergeschoben. Auf diesen *rechten Glauben* ist die Schlusspointe des Liedes nun gerichtet, während das Ziel sowohl der Leise als auch des Luthertextes die Sterbestunde war. Und Strophe zwei zeigt, dass bei Querhammer für die Erlangung des Heils, nicht, wie im Lutherlied betont wird, Christus allein zuständig ist, sondern, dass es auf die Werke und das Handeln ankommt.

Die Fassung von Caspar Querhammer begründet die katholische Wirkungsgeschichte des Liedes *Nun bitten wir den Heiligen Geist*, die im Gegensatz zur evangelischen, die sehr stabil den Luthertext überliefert, immer neue Varianten ausbildet und bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zur völligen Verwahrlosung des Liedes führt. Erst in der einflussreichen Sammlung *Kirchenlied* von 1938⁶ besinnt man sich wieder auf die alten Quellen, greift aber in diesem Fall nicht auf Luther, sondern auf Querhammer zurück. Die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut entscheidet sich in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts für die erste Strophe, die beiden Konfessionen gemeinsam ist, und für zwei der drei Lutherstrophen (Strophe 2 und 3). In das katholische Einheitsgesangbuch *Gotteslob* ist diese Ö-Fassung nicht übernommen worden, sondern ein Gebilde, das aus der alten ersten Strophe, aus zwei neuen Strophen von Marie Luise Thurmair und einer Strophe aus Vehe besteht:

⁶ Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder. Freiburg im Breisgau 1938.

1. *Nun bitten wir den Heiligen Geist
um den rechten Glauben allermeist,
daß er uns behüte an unserm Ende,
wenn wir heimfahn aus diesem Elende.
Kyrieleis.*
2. *Du heller Schein, du lebendig Licht,
Geist des Herrn, der unsre Nacht durchbricht,
laß uns Gott erkennen, ihn Vater nennen
und von Christus uns nimmermehr trennen.
Kyrieleis.*
3. *Du stille Macht, du verborgne Kraft,
Geist des Herrn, der in uns lebt und schafft,
wohne du uns inne, uns anzutreiben;
bete du in uns, wo wir stumm bleiben.
Kyrieleis.*
4. *Du mächtiger Hauch, unerschaffne Glut,
Geist des Herrn, gib du uns neuen Mut,
daß wir Gottes Liebe den Menschen künden
um im Frieden als Brüder uns finden⁷.
Kyrieleis.*
5. *Erleuchte uns, o ewigs Licht,
hilf, daß alles, was durch uns geschieht,
Gott sei wohlgefällig durch Jesum Christum,
der uns macht heilig durch sein Priestertum.
Kyrieleis.*

Das *Evangelische Gesangbuch* von 1993 hingegen enthält die vollständige Lutherfassung. Auch im 1998 erschienenen *Katholischen Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz* ist zugunsten des vollständigen Luthertextes entschieden worden. Die AÖL hat dementsprechend 2004 ihren Beschluss revidiert, so dass nun auch die Ö-Fassung wieder alle Lutherstrophen umfasst. Das neue *Gotteslob*, das im Advent 2013 erscheinen soll, wird allerdings – nach meinen ungesicherten Informationen – die oben zitierte Thurmaier/Querhammer-Mischfassung aus *Gotteslob* 1975/1997 unverändert übernehmen. So zeigt sich auch bei einem auf den ersten Blick in beiden Gesangbuchtraditionen überlieferten Lutherlied die konfessionelle Spaltung über die Jahrhunderte hinweg bis in die Gegenwart hinein.

Eine genauere Betrachtung anderer Lieder aus dieser Gruppe würde wahrscheinlich zu mehr oder weniger ähnlichen Ergebnissen führen. Meistens laufen die evangelische

⁷ Der Vers wurde 1997 im Zuge der *Gotteslob*-Revision verändert in: „als Schwestern und als Brüder uns finden“.

und katholische Tradition der Lieder in konfessionsverschiedenen Fassungen nebeneinander her. Und selbst dort, wo Textanteile, die eindeutig auf Martin Luther zurückgehen, in katholische Gesangbücher übernommen werden, wird man sie als solche nur schwer erkennen, da der Name ihres Autors durchgängig nicht genannt wird. Dies ändert sich frühestens in den 1950er Jahren. Im *Gotteslob* von 1975 wird Luthers Name korrekt nachgewiesen. Aber noch in der Sammlung *Kirchenlied* von 1938, die sich um Quellengenauigkeit bemüht und eine Reihe von Lutherstrophen aufnimmt, wird Luthers Autorschaft mit der Angabe „aus dem 16. Jahrhundert“ verklusuliert. Und doch spielt dieses Büchlein für die katholische Lutherrezeption des 20. Jahrhunderts eine Rolle.

6. „Kirchenlied“ 1938 und ein getarntes Lutherlied

Das Weihnachtslied *Vom Himmel hoch, da komm ich her* dürfte eines der über die Konfessionsgrenzen hinaus bekanntesten Lutherlieder sein. Kirchenliedspezialisten wissen über dieses Lied zu berichten, dass es auch in den katholischen Gesangbüchern rezipiert worden, ihm dort aber eine auf das in Bautzen gedruckte Gesangbuch von Johann Leisentrit 1567⁸ zurückgehende erste Strophe beigegeben worden sei, die mit dem Incipit *Es kam ein Engel hell und klar* beginnt. Leicht entsteht der Eindruck, man habe hier schon früh einen Weg gefunden, ein Lutherlied mit Hilfe einer dazu erfundenen Mantelstrophe unbemerkt in die katholische Gesangbuchtradition zu schmuggeln. In Wahrheit aber handelt es sich hier um zwei verschiedene Lieder, die zwar motivische Abhängigkeiten zeigen, aber doch so stark voneinander abweichen, dass jedes für sich als eigenständig angesehen werden muss. Luthers *Vom Himmel hoch, da komm ich her* macht den Anfang. Die ersten fünf Strophen des fünfzehnstrophigen Liedes (aus dem Jahr 1535) lauten⁹:

*Vom Himel hoch da kom ich her/
ich bring euch gute neue mehr/
der guten mehr bring ich so viel/
dauon ich singen vnd sagen wil.*

*Euch ist ein kindlein heut geborn/
von einer Jungfraw auserkorn/
ein kindelein so zart und fein/
das soll ewr freud und wonne sein.*

8 Geistliche Lieder vnd Psalmen/ der alten Apostolischer recht vnd warglaubiger Christlicher Kirchen/ so vor vnd nach der Predigt auch bey der heiligen Communion/ vnd sonst in dem haus Gottes/ zum theil in vnd vor den Heusern/ doch zu gewöhnlichen zeitten/ durchs gantze Jar/ ordentlicher weiß mögen gesungen werden/ (Johann Leisentrit). Bautzen 1567.

9 Hier zitiert nach: Geystliche Lieder. Mit einer neuen vorrhede/ D. Marth. Luth. Gedruckt zu Leipzig durch Valentin Babst [...] 1545.

*Es ist der HERR Christ vnser Gott/
der wil euch fürn aus aller not/
Er wil ewr Heiland selber sein/
von allen sunden machen rein.*

*Er bringt euch alle seligkeit/
die Gott der Vatter hat bereit/
das ir mit vns im himelreich
solt leben nu und ewigleich.*

*So mercket nu das Zeichen recht/
die krippen/ windelein so schlecht/
da findet ihr das Kind gelegt,
das alle welt erhält und tregt.*

Dieses Lied inspiriert Valentin Triller, einen evangelischen Pastor aus Schlesien, zu einer Neudichtung, die er in sein 1555 in Breslau herausgegebenes Gesangbuch¹⁰ aufnimmt. Er verfasst ein achtzehnstrophiges Lied. Die ersten vier Strophen lauten:

*Es kam ein Engel hell und klar/
von Got auff's feldt zun Hirten dar/
der war gar seer von hertzen fro/
vnd sprach frölich zu jn also.*

*Von Himel hoch da kom ich her/
ich bring euch viel der guten meer/
der gutten meer bring ich so viel/
davon ich singen und und sagen wil.*

*Der Herre Gott im höchsten thron/
hat euch gesandt sein lieben Sohn/
der ist auch heut ein mensch geborn/
von einer Jungfrawn auserkorn.*

*Zu Bethleem in Davids stat/
wie euch die Schrifft hat lang gesagt/
das ist ewr Heylandt Jesus Christ/
drumb fürcht euch nicht zu dieser frist.
usw.*

10 Ein Schlesic singebüchlein aus Göttlicher schrifft/ von den fürnemsten Festen des Jares/ vnd sonst von andern gesengen vnd Psalmen/ gestelt auff viel alte gewöhnliche melodien (Valentin Triller). Breslau 1555.

Trillers Gesangbuch zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass es trotz seiner evangelischen Provenienz kein einziges Lutherlied enthält, sondern eine eigene Lokaltradition zu begründen versucht. Innerhalb der evangelischen Gesangbuchgeschichte hat es so gut wie keine Wirkung entfalten können. Dafür spielt es katholisch eine bemerkenswerte Rolle, denn Johannes Leisentrit hat 1567 insgesamt 39 Lieder aus diesem Buch in sein Gesangbuch übernommen, darunter auch das Lied *Es kam ein Engel hell und klar*. Dieses startet von dort aus eine rein katholische Gesangbuchkarriere, die bis ins 20. Jahrhundert reicht und erst 1938 endet.

Zu den einflussreichsten katholischen Gesangbüchern des 20. Jahrhunderts zählt neben dem Einheitsgesangbuch *Gotteslob* (von 1975) die Sammlung *Kirchenlied. Eine Auslese geistlicher Lieder für die Jugend*. Das Buch erschien zuerst 1938 im Verlag des Jugendhauses Düsseldorf (nach der Auflösung des Jugendhauses durch die Nationalsozialisten im Christophorus-Verlag in Berlin und Freiburg im Breisgau und ohne den Zusatz für die Jugend). Es war ein Einheitsgesangbuch für die deutsche Jugend und erlebte bis 1972 zahlreiche Auflagen in schätzungsweise ein bis zwei Millionen Exemplaren. Drei Männer haben das Buch erarbeitet: Josef Diewald (Organisation), Georg Thurmair (Textbearbeitung) und Adolf Lohman (Melodien). Von den insgesamt 140 Liedern, die in *Kirchenlied* enthalten waren, finden sich heute 79 im *Gotteslob* (zum Teil allerdings überarbeitet). Im gesangbuchgeschichtlichen Zusammenhang gesehen, ist *Kirchenlied* drei großen Traditionen verpflichtet: einer restaurativen, einer ökumenischen und einer modernen. Die ökumenische interessiert uns in Hinblick auf die katholische Lutherrezeption besonders. Über die Sammlung *Kirchenlied* gelangen erstmals ungefähr dreißig evangelische Kirchenlieder nachhaltig in die katholische Tradition (z.B. *Lobe den Herren; Was Gott tut, das ist wohlgetan; Macht hoch die Tür* oder *Wie schön leuchtet der Morgenstern*). In einem von Jugendhaus Düsseldorf herausgegebenen „Werkblatt für die Seelsorge männlicher Jugend“ schreibt Josef Diewald 1938 einen Beitrag zum gerade erschienenen *Kirchenlied* und erwähnt darin eigens die evangelischen Kirchenlieder: „Es wird auffallen, daß wir einige Texte und einige Lieder unserer evangelischen Brüder in das Werk hineinnahmen. Für jeden Gutwilligen ist daran erkennbar, daß wir alles, was uns gemeinsam sein kann, fördern möchten zu einem ‚gewaltigen Gottbekenntnis aller jungen Christen in deutschen Landen!‘ Diesen Satz, den der Bischof von Mainz, Dr. Albert Stohr, in dem Geleitwort zum ‚Kirchenlied‘ sagt, dürfen wir wohl als Gutheißung dieses Weges auffassen.“¹¹ Stohr hatte im Geleitwort der Sammlung *Kirchenlied* den Satz geschrieben: „Dank sei euch, daß ihr mit Liebe gesammelt habt, was uns an gemeinsamen Liedgut verbinden kann zu einem gewaltigen Gottbekenntnis aller Christen in deutschen Landen!“

Während die Namen von Joachim Neander, Georg Neumark, Samuel Rodegast oder Paul Gerhardt (um nur einige zu nennen) in den ziemlich genauen Quellenangaben des *Kirchenlied* ohne Scheu genannt werden, fällt der Name Martin Luthers kein einziges Mal. So auch nicht im Falle von *Es kam ein Engel hell und klar*, obwohl es sich bei

11 Diewald, Josef: Zum „Kirchenlied“, in: Jugendhaus Düsseldorf (Hg.): Jugendseelsorger. Werkblatt für die Seelsorge männlicher Jugend. 42. Jahr. Düsseldorf 1938, 121. Hier zitiert nach: Labonté, Thomas: Die Sammlung „Kirchenlied“ (1938). Entstehung, Corpusanalyse, Rezeption. Tübingen 2008 (Mainzer Hymnologische Studien, Band 20), 16.

2. Ein Kindelein so löblich ist uns geboren heute von einer Jungfrau tugendlich, zu Trost uns armen Leuten. Wär uns das Kindelein nicht geboren, so wärn wir allzumal verlor'n; das Heil ist unfer aller. Eis, süßer Jesu Christ, der du Mensch geboren bist, b'hüt uns vor der Hölle!

3. Gleichwie die Sonn durchscheint das Glas mit ihrem klaren Scheine und dennoch nicht verfehret das, so merket allgemeine: In gleicher Weis geboren ward von einer Jungfrau rein und zart Gottes Sohn, der werte. In ein Kripp ward er gelegt für uns er groß Marter trägt hier auf dieser Erde.

Es kam ein Engel hell und klar
Erstdruck bei Valentin Schumann, 1539 1. Strophe nach Leisentritt, 1567

1. Es kam ein En = gel hell und klar von
 Gott aufs Feld zur Hir = ten = schar, Der
 war gar sehr von Her = zen froh und
 sprach zu ih = nen fröh = lich so:

35 47

2. „Vom Himmel hoch, da komm ich her, ich bring euch gute, neue Mär, der guten Mär bring ich so viel, davon ich singn und sagen will.

3. Euch ist ein Kindelein heut geboren von einer Jungfrau au = erhorn, ein Kindelein so zart und fein, das soll eur Freud und Wonne sein.

4. Es ist der Herr Christ, unser Gott, der will euch führen aus aller Not; er will eur Heiland selber sein, von allen Sün = den machen rein.

5. So merket nun das Zeichen recht: Die Krippen, Windeln so schlecht; darein findt ihr das Kind gelegt, das alle Welt erhält und trägt.“

6. Das laßt uns alle fröhlich sein und mit den Hirten gehn hinein, zu sehn, was Gott uns hat befehret, mit seinem lieben Sohn verehret.

Als ich bei meinen Schafen wacht
Echolied, nach dem Speierer Gefangbuch, 1651

1. Als ich bei mel = nen Scha = fen wacht,
 ein En = gel mir die Bot = schaft bracht.

Echo

Des bin ich froh, - bin ich
 froh, - froh, froh, froh, - froh, froh, froh! -

48 36

Abb. 1: Es kam ein Engel, Kirchenlied 1938

den Strophen 2 bis 6 unzweifelhaft um Lutherstrophen handelt, deren Herkunft damit im Gegensatz zur Herkunft der ersten Strophe im Unklaren bleibt.

Diese Fassung, die die erste Strophe des Liedes von Triller (mit dem Verweis auf Leisentritt 1567) mit den Strophen 1 bis 6 und 15 des Lutherliedes verbindet, ist eine Erfindung von *Kirchenlied* 1938 (wahrscheinlich von Georg Thurmair, dem Textredaktor), die es so vorher innerhalb der katholischen Kirchenliedtradition nicht gegeben hat. *Kirchenlied* etabliert somit Luthers bekanntes Weihnachtslied *Vom Himmel hoch, da komm ich her* im katholischen Kirchengesang mit Hilfe einer aus der katholischen Tradition stammenden Eingangsstrophe, die ursprünglich einen evangelischen Verfasser hat. *Gotteslob* greift diese Fassung aus *Kirchenlied* auf, erweitert sie um zwei weitere Lutherstrophen und nennt Luther als Textautor.

Insgesamt verdanken wir einen großen Teil der Spuren Martin Luthers, die wir heute im katholischen *Gotteslob* finden, der Sammlung *Kirchenlied* von 1938. Sie sind also eine eher junge Erscheinung und nicht Zeugen einer langen katholischen Luthertradition. Überhaupt ist die Rezeption der Lieder Martin Luthers innerhalb der katholischen Gesangbücher sehr schmal. Der Graben zwischen den Konfessionen war tief, bezüglich der Lutherlieder noch tiefer als gedacht. Er ist bis heute zu spüren. Aber vielleicht kommt sie ja noch, die Zeit, in der die Konfessionen die reichen Gaben, die ihnen die Spaltung geschenkt hat, respektvoll miteinander tauschen.

Liedboek – Singen und Beten in Haus und Kirche

Das neue Gesangbuch für die Evangelischen Gemeinden in den Niederlanden

PIETER ENDEDIJK

Im Frühjahr 2007 beschließen die Kirchen, die im Moment das *Liedboek voor de kerken* als ihr offizielles Gesangbuch in Gebrauch haben, ein neues Gesangbuch zusammenzustellen.

Ein Jahr später, im Mai 2008, beginnt die eigentliche Redaktionsarbeit für ein neues Gesangbuch, das im Mai 2013 erscheinen wird¹, genau 40 Jahre nach dem Erscheinen des *Liedboek voor de kerken*.

Das neue Gesangbuch hat den offiziellen Titel: *Liedboek – zingen en bidden in huis en kerk* ('Gesangbuch – singen und beten in Haus und Kirche') und ist ein Spiegel der kirchlichen, liturgischen und kirchenmusikalischen Entwicklungen der letzten 40 Jahre in den Niederlanden.

Deshalb will ich in meinem Beitrag die folgenden sechs Punkte behandeln:

- Die liturgischen Entwicklungen in den Niederländischen Kirchen in den letzten 40 Jahren; oder: die Gründe für ein neues Gesangbuch
- Der Auftrag an die „Interkonfessionelle Stiftung für das Kirchenlied“
- Der redaktionelle Prozess
- Die Spannung zwischen Katholizität und Pluriformität
- Die Einteilung des Gesangbuches
- Ein Eindruck vom neuen Gesangbuch unter fünf Aspekten. Und ein Vergleich zwischen 1973 und 2013 mit entsprechenden Beispielen

1. Die liturgischen Entwicklungen in den Niederländischen Kirchen seit 1973

Die letzten 40 Jahre haben viele Veränderungen gebracht in Technik, Kultur, Politik und Wirtschaft. Diese Veränderungen gehen natürlich auch an den Kirchen nicht vorbei, und das ist deutlich zu sehen auf dem Gebiet von Liturgie und Kirchenmusik.

Das *Liedboek voor de kerken* erschien 1973 zu einer Zeit, in der die Liturgische Bewegung auf ihrem Höhepunkt war. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg sehen wir in den Niederlanden eine Neuorientierung an der klassischen Liturgie: mit Wortgottesdienst und Abendmahl/Eucharistie als Basismodell, mit feststehenden Ordinari-

¹ Das neue Liedboek ist am 25. Mai 2013 mit einem großen Fest in Monnickendam eingeführt worden.

umgesungen und anderen liturgischen Gesängen, mit einer Perikopenordnung, wie sie in den katholischen, lutherischen und anglikanischen Kirchen üblich ist. Durch diese Neuorientierung entstand eine Flut von neuen Liedern, und viele davon fanden ihren Weg ins *Liedboek voor de kerken*. Die Dichter, die in den 50er-Jahren die Psalmen in Reime gebracht haben (Willem Barnard, Ad den Besten, Muus Jacobse, Jan Willem Schulte Nordholt und Jan Wit), setzten ihre Arbeit fort mit vielen neuen Liedern. Dazu kamen noch katholische Dichter wie Tom Naastepad und Huub Oosterhuis.

In den reformatorischen Kirchen in den Niederlanden entstand eine neue Strömung: Neben der klassisch-reformierten Strömung, die sich kennzeichnete durch eine einfache, beinahe karge Liturgie mit dem Nachdruck auf dem gesprochenen Wort, durch die Predigt als dem wichtigsten Element des Gottesdienstes und mit nur einigen Liedstrophen, die den aktiven Anteil der Gemeinde bildeten, entstand eine ökumenisch-protestantische Strömung. Diese neue Strömung stand vielmehr in der Tradition der Weltkirche und ließ sich inspirieren von der lutherischen, katholischen und anglikanischen Liturgie. Die liturgischen Schätze aus der langen Tradition der Kirche wurden wiederentdeckt und inventarisiert. Und mit neuen Liedern und Texten wurden alte Formen wieder zum Leben erweckt.

Die liturgischen Entwicklungen seit 1973 können am besten deutlich gemacht werden mit den vielen Liederbüchern, die in diesen vierzig Jahren bis 2013 herausgegeben wurden.

Aus den ungefähr 200 niederländischen Liederbüchern aus dieser Zeit, die die Redaktion durchgearbeitet hat, nenne ich ein paar Beispiele. Es sind allesamt Liederbücher, die weit verbreitet sind und viel benutzt werden.

1.1. Liedboek voor de kerken, 1973

1973 ist das Jahr des *Liedboek voor de kerken* – wie gesagt, der Höhepunkt der Liturgischen Bewegung. Diese Sammlung von Liedern zeigt einerseits eine Neubewertung des Liedes aus der Tradition der Kirche – angefangen bei den mittelalterlichen Hymnen bis zum zeitgenössischen Lied, dem deutschen Lied aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – und andererseits eine Fülle an neuen Liedern, die entstanden sind aus den Impulsen und den neuen Erkenntnissen der Liturgischen Bewegung. Viele Dichter und Komponisten haben sich dadurch inspirieren lassen.

1.2. Zingend Geloven 3, 1988

Die Entdeckerfreude und der Schwung der siebziger Jahre hatte inzwischen Platz gemacht für eine Konsolidierung Ende der 80er-Jahre. Man probierte, die liturgischen Errungenschaften festzuhalten. Es war die Zeit, in der die evangelikale Bewegung versuchte, mehr und mehr Einfluss zu bekommen. Die Polarisierung zwischen den unterschiedlichen Strömungen und den dazugehörigen Liedern zeichnete sich bereits ab.

Zwischen 1981 und 2004 erschienen in der Serie *Zingend Geloven* („Singend glauben“) acht Bände, die zusammengestellt sind von der „Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied“ (Interkirchlichen/Interkonfessionellen Stiftung für das Kirchenlied).

Die ersten zwei Teile wurden hauptsächlich noch gefüllt mit Material, das nicht ins *Liedboek voor de kerken* aufgenommen war, aber damals schon existierte. Im 3. Teil finden wir vor allem Lieder, die nach 1973 geschrieben sind, dabei auch Lieder auf Texte von Sytze de Vries. Die Lieder in dieser Ausgabe kann man noch werten als eine Fortsetzung des Stils vom *Liedboek voor de kerken*.

1.3. Eva's Lied, Heft 1: 1984; Heft 2: 1988

Die Lieder aus dem *Liedboek voor de kerken* wurden von vielen als frauenfeindlich gesehen: Es enthielt keine Lieder, die von Frauen geschrieben waren; und vor allem der maskuline Sprachgebrauch weckte viel Widerstand. Unter dem Einfluss der feministischen Theologie erschienen zwei Bände unter dem Titel *Eva's Lied* mit insgesamt beinahe 100 Liedern, die von Frauen geschrieben wurden. Nur wenige von diesen Liedern fanden später ihren Weg in mehr allgemeine Liederbücher. *Eva's Lied* ist ein deutliches Beispiel einer Sammlung, die entstanden ist, weil das *Liedboek voor de kerken* unzureichend war.

1.4. Geroepen om te zingen, 1990

Diese Sammlung („Gerufen, um zu singen“) ist in erster Linie zusammengestellt für Kinder und Jugendliche. Aber gleichzeitig ist sie auch das erste Beispiel für ein Liederbuch, das die Beliebtheit der Lieder als oberstes Kriterium hat. Aus vielen Gemeinden wurden Vorschläge eingereicht. Dabei fällt auf, dass neben den Kinderliedern vor allem viele Lieder vorgeschlagen wurden, die die Älteren noch von früher kannten, und die sie gerne wieder singen wollten. Die Sammlung macht dann auch einen eher ungeordneten Eindruck: von allem etwas, und kein roter Faden. Das Buch wurde in vielen Gemeinden benutzt und wegen seines niedrigen Preises in großen Stückzahlen als Sammelbestellung angeschafft.

1.5. Evangelische Liedbündel, 1999

Inzwischen ist in den niederländischen Kirchen offiziell eine evangelikale Bewegung in Gang gekommen. „Het Evangelisch Werkverband“ (die Evangelische Arbeitsgemeinschaft innerhalb der Protestantischen Kirche in den Niederlanden), eine Bewegung, die in den Kirchen eine Erneuerungsbewegung zustande bringen will. 1999 erschien das *Evangelische Liedbündel* („Evangelikales Gesangbuch“). Die Redaktion beabsichtigte mit dieser Ausgabe „das Gute aus dem evangelikalen Liedgut“ zusammenzutragen. Dabei hat man zusammengearbeitet mit dem Confessioneel Gereformeerd Beraad (dem Konfessionell Reformierten Rat). Diese Zusammenarbeit hat ihren deutlichen Stempel

auf die Auswahl der Lieder gedrückt. Lieder von lupenreinem evangelikalem Schnitt und Lieder, die vor allem in konfessionellen Kreisen beliebt sind, stehen einträchtig nebeneinander. Dabei handelt es sich vor allem um traditionelle Lieder aus der Zeit vor dem Gesangbuch von 1973.

Hier sehen wir die ersten Anzeichen einer engeren Zusammenarbeit zwischen Evangelikalen und Konfessionellen: die Orthodoxie als Bindemittel.

1.6. Tussentijds, 2005

2005 kam *Tussentijds* (‘In der Zwischenzeit‘ oder ‚Zwischendurch‘) heraus. Es fand schnell Eingang in die Gemeinden, die sich zur ökumenisch-protestantischen Strömung rechnen. Die Ausgabe ist zustande gekommen, weil viele Gemeinden neben dem *Liedboek voor de kerken* auch neueres Material suchten für die Liturgie. Der wichtigste Ausgangspunkt bei der Auswahl der Lieder waren die Wünsche, die aus vielen örtlichen Gemeinden zusammengetragen wurden. Zum ersten Mal erschien damit eine umfangreiche Sammlung von Liedern aus den Bänden von *Zingend Geloven* und Liedern von Huub Oosterhuis. Auch in *Tussentijds* fließen zwei Strömungen zusammen.

In den letzten 40 Jahren können wir also die folgenden Phasen erkennen:

- Konsolidierung und Ausbreitung des Liedrepertoires im Stile des *Liedboek voor de kerken*.
- Die Reaktion darauf mit unterschiedlichen Ausgaben aus anderen Strömungen.
- Ausgaben, die eklektisch sind und unterschiedliche Strömungen versuchen miteinander zu verbinden.

Inzwischen sehen wir vier Strömungen in den Kirchen: ökumenisch-protestantisch, klassisch-reformiert, evangelikal, Basisbewegung. Diese vier Strömungen wurden am Anfang des Redaktionsprozesses in einem Spektrum abgebildet:

| basisebeweging | ökumenisch-protestant | klassiek-reformeerd | evangeliek |
|----------------|-----------------------|---------------------|------------|
| | | | |

2. Der Auftrag an die Interkirchliche Stiftung für das Kirchenlied

Als die Zusammensteller des neuen Gesangbuches 2007 mit ihrer Arbeit begannen, befanden sie sich in einer zersplitterten liturgischen Landschaft. Das klassische Kirchenlied allein, wie es im *Liedboek voor de kerken* noch stark vertreten ist, war nicht mehr maßgebend. Nach den Veränderungen in der liturgischen Praxis der letzten 40 Jahre gab es immer mehr Bedarf an andersartigen Liedern mit einem anderem Sprach- und Musikidiom: Lieder aus der ökumenischen Bewegung oder auch aus der Basisbewegung, Lieder, die ihren Ursprung haben in der evangelikalen Bewegung, Lieder mit in-

klusiver oder geschlechtergerechter Sprache, Lieder mit denen Kinder und Jugendliche sich identifizieren können, usw.

Gleichzeitig wurde in diesen Jahrzehnten die Polarisierung immer stärker, und dabei wurden Lieder oder ganze Gesangbücher zu Symbolen für bestimmte Richtungen und Strömungen.

Die Vertreter der unterschiedlichen Bewegungen waren kaum im Gespräch miteinander, und man lehnte das Lied des Anderen oft ab.

Die Synode der Protestantischen Kirche in den Niederlanden beschloss im April 2007, dass ein neues Gesangbuch erstellt werden sollte, und sagt dazu:

„Ein neues Gesangbuch soll die Identität der Protestantischen Kirche zum Ausdruck bringen und dabei die unterschiedlichen Sprachfelder und Musikkulturen innerhalb der Kirche berücksichtigen.“

Und: „Ein neues Gesangbuch ist essentiell für die Einheit der Kirche.“

Gleichzeitig sollten aber auch die verschiedenen ‚Lebenskreise‘ eine Rolle spielen. Das Gesangbuch sollte so gestaltet werden, dass es nicht nur im sonntäglichen Gottesdienst benutzt werden konnte, sondern auch darüber hinaus.

Man hatte ein „Gesang- und Gebetbuch“ vor Augen, wobei man sich ein deutliches Vorbild nahm an den Gesangbüchern aus Deutschland und der Schweiz.

Die folgenden Lebenskreise wurden umschrieben:

- der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen
- andere Anlässe, bei denen die Gemeinde zusammenkommt, sowohl am Sonntag als auch an Wochentagen, Andachten, Stundengebete, oder auch die Besinnung am Anfang und Ende einer Kirchenvorstandssitzung oder anderer Gemeindegremien
- die Seelsorge
- die persönliche Andacht im häuslichen Umfeld (am Morgen, Abend, bei Tisch, an besonderen Tagen)

Vor allem für die letzten beiden Lebenskreise wurden im neuen Gesangbuch circa 130 Texte aufgenommen: Gebete, Gedichte, meditative Texte.

3. Der redaktionelle Prozess

Die Kirchen, die das *Liedboek voor de kerken* als ihr offizielles Gesangbuch hatten, beauftragten die Interkonfessionelle Stiftung für das Kirchenlied, ein neues Gesangbuch zu erstellen. Diese Kirchen sind:

- die *Protestantse Kerk in Nederland* (Protestantische Kirche in den Niederlanden, diese Kirche ist 2004 entstanden aus dem Zusammenschluss der zwei reformierten Kirchen, ‚hervormden‘ und ‚gereformeerden‘, und der lutherischen Kirche)
- die *Algemene Doopsgezinde Sociëteit* (die Mennoniten; die Täufer waren bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine große und bedeutende Kirche, später ist diese Kirche kleiner geworden)
- die *Remonstrantse Broederschap* (eine 1619 aus einer Abspaltung von der Niederländischen reformierten Kirche entstandene Kirche)

- die *Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB* (eine freikirchliche Gemeinschaft, gegründet 1870)

Im Laufe des Redaktionsprozesses treten noch weiter vier Kirchen hinzu:

- die *Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt* (eine Abspaltung von der reformierten Kirche von 1944)
- die *Nederlands Gereformeerde Kerken* (wieder eine Abspaltung von der zuletzt genannten Kirche 1967)
- die *Verenigde Protestantse Kerk in België* (die Vereinigte Protestantische Kirche in Belgien, eine kleine Gemeinschaft im überwiegend katholischen Flandern)
- die *Evangelische-Lutherse Kerk in België* (die Evangelisch-Lutherische Kirche in Belgien ist eine sehr kleine Kirche mit einer Niederländisch sprechenden Gemeinde in Antwerpen und einer englischsprachigen Gemeinde in Brüssel)

Diese Auflistung zeigt auch die komplexe kirchliche Situation in den Niederlanden mit ihrer Geschichte vieler Abspaltungen.

Um dem Umfang und der Vielfarbigkeit des Liedmaterials gerecht zu werden, wurde folgendes Redaktionsmodell erstellt:

Es wurden acht Arbeitsgruppen eingerichtet, jede mit je einem eigenen Arbeitsgebiet:

- Psalmen
- Auswahl der Lieder aus dem *Liedboek voor de kerken*
- Neue Niederländische Lieder (nach 1973)
- Ausländische Lieder
- Kinder- und Jugendlieder
- Liturgische Gesänge
- Übrige Formen
- Gebete und andere Texte

Jede Arbeitsgruppe bestand aus ungefähr acht Personen. Bei der Zusammenstellung der Arbeitsgruppen wurde darauf geachtet, dass möglichst alle Kompetenzen vertreten waren auf den Gebieten Sprache, Musik, Theologie, Liturgie und Hymnologie. Gleichzeitig wurde auch Wert gelegt auf eine ausgewogene Zusammenstellung in Hinsicht auf kirchliche Herkunft, Alter und Geschlecht.

Die Arbeitsgruppen hatten den Auftrag, der Redaktion Material aus ihren jeweiligen Arbeitsgebieten vorzutragen. Die Redaktion bestand aus dem Vorsitzenden, dem Schriftführer, den Vorsitzenden der Arbeitsgruppen und einigen Beratern. Dort wurde das eingereichte Material erneut besprochen, unter anderem auch im Hinblick auf eine gute Ausgewogenheit im neuen Gesangbuch.

Die Kirchen waren über ihre Supervisoren am Prozess beteiligt. Ihnen wurde eine große Auswahl an Liedern vorgelegt. Diese wurde in den eigenen Reihen besprochen, und die Kommentare wurden dann wieder an die Redaktion gemeldet.

4. Katholizität und Pluriformität

Am Anfang des Prozesses gab es noch einen großen Abstand zwischen den Vertretern aus den verschiedenen kirchlichen Strömungen mit ihrem oft sehr unterschiedlichen Liedgut.

Bei der Redaktionsarbeit wurde allerdings ganz bewusst nicht von diesen kirchlichen Unterschieden ausgegangen. Die verschiedenen teilnehmenden Kirchen wurden auch absichtlich nicht aufgefordert, ihre eigenen Lieder einzubringen. Vielmehr wurde gesetzt auf die Kompetenz der Mitarbeiter. So hoffte man, dass bei jedem einzelnen Lied eine offene Debatte geführt werden könne über Sprache, Musik und Theologie. Ein anderer Grundsatz war auch, dass Entscheidungen in den Arbeitsgruppen einvernehmlich gefällt werden sollten; das ist in den meisten Fällen auch gelungen.

So erreichte man genügend Offenheit, in der man das Lied des anderen zu schätzen lernte und ihm auch einen Platz im Gesangbuch gönnte, weil man erkannte, dass die andere Spiritualität dasselbe Existenzrecht hat wie die eigene.

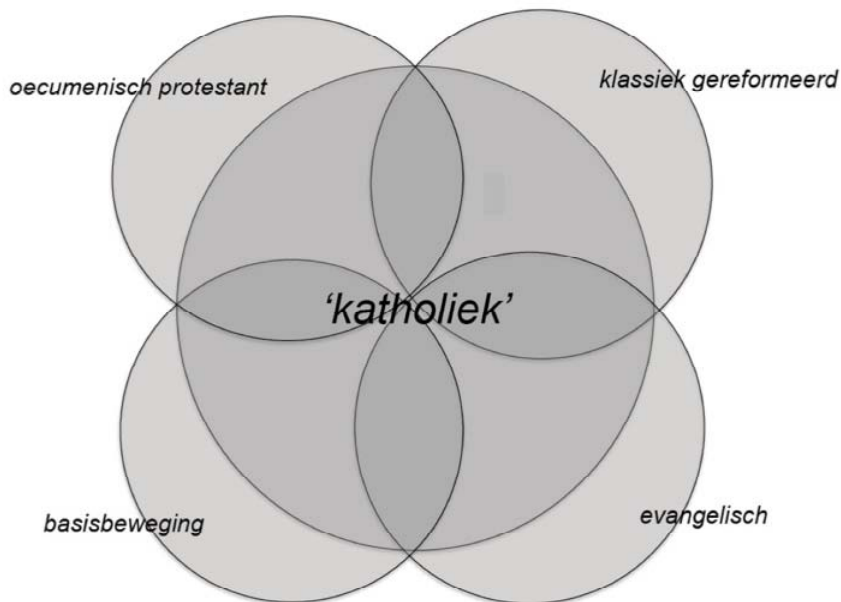
Die genannte Einteilung in die vier Strömungen erwies sich ohnehin nicht als fruchtbar. Sehr oft lässt sich ein Lied nämlich nicht so einfach einer bestimmten Strömung zuordnen. Und wenn doch einmal so eine Typisierung vorgenommen werden kann, hilft das dann weiter? Dagegen erwies sich ein anderes Wort in den Gesprächen als hilfreich, nämlich: „verbinden“. Kann ein Lied Menschen, die sich in verschiedenen kirchlichen Strömungen zu Hause fühlen, miteinander verbinden?

Am Anfang des Prozesses sprachen wir von einer „gemeinsamen Mitte“, ohne eigentlich genau zu wissen, ob es die überhaupt gab. Im Laufe der Zeit jedoch wurde der Begriff immer mehr gefüllt. Nicht in dem Sinn, dass jeder dasselbe Lied singen muss; „gemeinsame Mitte“ bedeutete vielmehr: ein gemeinsamer Liedschatz, der für die Kirchen in den kommenden Jahrzehnten von Bedeutung sein kann. Darin wird „Einheit“ und „Katholizität“ im Lied deutlich. Aber innerhalb dieser Einheit ist genügend Raum für Verschiedenheit.

Je weiter der Prozess voranschritt, desto deutlicher entstand ein Bild wie sich die vier genannten Strömungen zueinander verhalten, und wie wir das Gemeinschaftliche uns vorstellen können in sich überlappenden Kreisen (s. Grafik nächste Seite).

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es: „Ich glaube an die heilige katholische Kirche“. Katholizität im Bezug auf das Lied bedeutet: Keine Kirche und keine Tradition hat die Katholizität gepachtet. Es geht vielmehr um eine Einstellung, die aus der „gemeinsamen Mitte“ heraus denkt und dabei, wie ein Stein, der ins Wasser fällt, immer größere Ringe bildet. Diese Einstellung erfordert von der Redaktion, dass man über den eigenen Schatten der Selbstgenügsamkeit, der eigenen Tradition und des eigenen Geschmacks springt. Redakteure und Sänger müssen offen sein für das, was der jeweils andere einbringt.

Es stellte sich heraus, dass dies eine fruchtbare Arbeitsweise war; es ist ein reichhaltiges Gesangbuch geworden, in dem die Grenzen zwischen den einzelnen Strömungen nicht mehr deutlich zu erkennen sind. Es bietet eine Fülle von Material, um ein gemeinsames Liedgut aufzubauen, ohne zu erwarten, dass jeder oder jede Gemeinde alles singt.



5. Die Einteilung des Gesangbuches

Die Einteilung eines Gesangbuchs verrät viel über den Kurs und die Kriterien die der Zusammenstellung zugrunde liegen. Gleichzeitig muss ein Gesangbuch aber auch zugänglich sein für den Benutzer. Und dann nicht nur für Insider, sondern auch für denjenigen, der nur wenig oder nicht in die Kirche kommt und das Buch nur ab und zu zur Hand nimmt. Deshalb ist es wichtig, dass die Einteilung so übersichtlich wie möglich ist.

Es ist in den Niederlanden eine alte Tradition, dass ein Gesangbuch mit den Psalmen beginnt. Diesem Prinzip bleiben wir auch im neuen Gesangbuch treu. Die Psalmen sind das Fundament unter allem, was in der Kirche gesungen wird. Psalmen in der herkömmlichen gereimten Form, aber auch in nicht gereimten Formen.

In den Niederlanden waren die Psalmen lange Zeit die einzigen in der Kirche zugelassenen Gesänge. In orthodoxen Kreisen ist das zum Teil noch immer so. Dem Wort Gottes sollte nichts hinzugefügt werden, schon gar nicht irgendwelche dichterischen Empfindungen. Um die Psalmen auf metrische Melodien singen zu können, wurden sie so urtextgetreu wie möglich nachgedichtet. Diese ‚psalmberijming‘, der Genfer Psalter, ist in den Niederlanden von großer kultureller Bedeutung. Der komplette Genfer Psalter wird aufgenommen.

Dann kommen die Cantica, die biblischen Gesänge. Danach eine kleine Auswahl biblischer Erzähllieder; es handelt sich dabei um Lieder, die nichts weiter tun, als eine Perikope nachzuerzählen.

Die dann folgenden Rubriken stehen unter dem Überbegriff „Zeit“.

Wir fangen an mit dem kleinsten Zeitkreis, in dem der Mensch lebt: der Tag. Die Rubrik heißt ‚Tagzeiten‘, darin die sich immer wiederholenden Momente: Morgen, Abend, Mahlzeit.

Der nächstgrößere Zeitkreis ist die Woche, und dann im besonderen der erste Tag der Woche, der Sonntag. Die Rubrik ‚Der erste Tag‘ folgt der sonntäglichen Gottesdienstordnung vom Anfang bis zum Segen. Hier finden wir viele liturgische Gesänge, aber auch Lieder zu Taufe und Abendmahl und zur Amtseinführung von Kirchenvorstehern (Kirchenältesten, Presbytern), Diakonen oder Pfarrern.

Der folgende Zeitkreis ist das Jahr. Unter der Rubrik „Kirchenjahr“ kommen alle Zeiten an die Reihe, vom Advent bis zum Ende des Kirchenjahres.

Der größte Zeitkreis, in dem wir leben, ist das Leben selbst. In der Rubrik ‚Leben‘ erscheint der gesamte Lebensweg von der Wiege bis zum Grabe. Unter diesem Überbegriff befinden sich auch theologische Kategorien wie ‚Vertrauen‘, ‚Nachfolge‘, ‚Anfechtung‘ und auch Lieder und Texte bei ‚Krankheit‘, ‚Einsamkeit‘ und ‚Trauer‘.

Die letzte Rubrik heißt ‚Leben in der Welt‘, was man auch interpretieren kann als ‚Leben in der Gesellschaft‘ (*samen leven* = zusammen Leben; *samenleven/samenleving* = Gesellschaft) Lieder über Kirche, Frieden und Gerechtigkeit.

6. Ein Eindruck vom Gesangbuch unter fünf Aspekten und ein Vergleich zwischen 1973 und 2013

Schauen wir uns das Gesangbuch jetzt etwas näher an. Dabei vergleichen wir das Gesangbuch von 1973 mit dem neuen Gesangbuch von 2013 anhand von fünf Themen.

Psalmen

Das neue Liedboek übernimmt die 150 Genfer Psalmen und erweitert die Zahl der Psalmlieder erheblich. Außerdem bringt es viele nicht gereimte Psalmen (Wechselgesänge, rezitierende Psalmen, kurze Formen).

Tradition und Erneuerung

In der Rubrik „Kirche aller Zeiten“ bleibt die historische Linie erhalten. Es werden neue Lieder, die nach 1973 im Stil des alten Gesangbuchs geschrieben sind, aber auch Lieder aus anderen Strömungen aufgenommen.

Die Rubrik „Kirche aller Orte“ enthielt bisher nur Lieder aus Deutschland und England im Stil des klassischen Kirchenliedes. Nun ist die Rubrik erweitert und enthält Lieder aus Europa und anderen Kontinenten, darunter auch Lieder anderer musikalischer Stile.

Lieder für Kinder und Jugendliche

Während das alte Gesangbuch nur wenige Lieder für Kinder und gar keine Jugendlieder enthielt, gibt es nun ein eigenes Repertoire an Kinder- und Jugendliedern, die von der ganzen Gemeinde gesungen werden können.

Andere Lebenskreise

Im alten Gesangbuch standen in dieser Rubrik eigentlich ausnahmslos Lieder für den Gottesdienst. Im neuen stehen neben Liedern für den Hauptgottesdienst auch Lieder, andere Gesänge und Texte für andere Zusammenkünfte, für die Seelsorge und zum persönlichen Gebrauch.

Gesungene Liturgie

Das alte Gesangbuch enthielt nur Strophenlieder, keine liturgischen Gesänge; im neuen findet man neben Strophenliedern auch 'offene' Formen für die gesungene Liturgie.

Wir hoffen und wünschen, dass die evangelischen Kirchen der Niederlande sich mit diesem Buch einüben in Einheit in der Vielfalt; in Neues und Altes, Fremdes und Eigenes. Wir freuen uns darauf, mit diesem Buch als christliche Gemeinde in der Welt von heute unterwegs zu sein.

An den Wind. Chorstück zu Pfingsten

(Musik: Hans Werner Henze; Text: Christian Lehnert)

CHRISTIAN LEHNERT

*Der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen.
(Römer 8, 26)*

1. Mein Himmel, du gespiegelter Abgrund (Wirrer Klagegesang der elf Jünger)

(Wind aus der Wüste):

Hinweg über Felsbruch und Gras,
über wimmernde Zedern,
die Böen:
U-A-U-A.

Sie stöbern im Staub,
der die Schädelstätte deckt,
sie singen an Steinzungen, Stümpfen:
U-A-U-A.

Sirrende Dornen,
ein Schürfen und Klirren,
Grollen
der Brocken, ein Klagen im Geröll:
U-A-U-A.

(Bartholomäus):

Der Wind, der Wind, das himmlische Tier
hebt seine Stimme, es winselt,
schlägt
auf alles, was es trifft:
Hier ist nur noch Lebloses,
nur noch Lebloses ist zu sehen...

(Thomas):

Christus war ein Gedanke,
um da zu sein und zu verschwinden.
Vorbei, genug.

(Philippus):

Er ist fortgegangen.
Ist fortgegangen.
Fortgegangen. Fort...

(Jakobus, Sohn des Alphäus):

Wir sind wie eine Pflanzung, die verlassen liegt,
verödete Beete.
Erlöst sind wir durch nichts,
einfach durch nichts.

(Petrus):

... eine Pflanzung, die verlassen liegt,
ein Garten ohne Zaun und Gittertor und Schlüssel.
Die Feigenbäume sind zerfleddert
vom Wind
aus der Wüste,
gelber Horizont voll Staub – mein Himmel,
du gespiegelter Abgrund: Da ist niemand mehr.

(Johannes):

Wie einen Hauch höre ich noch,
was Jesus sagte,
ein Rauschen, tonlose Erinnerung:
*Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch.
Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt.
Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.*

(Jakobus):

Ein jeder hat sein Lied umsonst zu singen –
seine Weise
aus dem Nichts ins Nichts zu gelangen.

(Judas, Sohn des Jakobus):

Es liegen Steine aus, der Steppe wunde Fingerkuppen,
sie genügen sich selbst am Wegrand,
wie Menschen,
denen keine Erwartung mehr beisteht.

(Andreas):

Im Wind hört jeder Widerstand das Nichts.
Du hältst den Finger hoch und ahnst den Knochen.

(Matthäus):

Liebe – stärker als der Abschied.
Abschied – beständiger als die Liebe.
Wo keine Hoffnung ist,
fällt alles leichter.

(Simon, der Zelot):

... eine Pflanzung, die verlassen liegt:
Vertrockneter Oleander, das Opuntiendickicht
soll brennen, das Ödland
brennen, lodern im Wind, die Asche
treibt er vor uns her.

2. Leise, daß uns Menschen nicht hören, nur der Wind

(Ein Jünger):

Laßt uns rufen,
leise, ganz leise, daß uns Menschen nicht hören,
nur der Wind:

(Chor):

*Komm, schaffender Geist,
suche die Seelen der Deinen heim!
Aus der Höhe erfülle sie mit Gnade,
die Herzen, geschaffen von dir.*

*Siebengestaltiger,
Finger an der rechten Hand des Vaters, vom Vater
versprochen nach altem Brauch,
gib den Kehlen Sprache!*

3. Es dämmert, der Wind nährt ein Feuer

(Ein Jünger):

Haltet einander! Es dämmert, der Wind
spricht mit unseren Stimmen,
kreist in den Mauern, nährt
ein Feuer:

(Chor):

*Zünde an das Strahlen der Sinne!
Brenn ein den Herzen die Liebe!
Unsere gebrechliche Gestalt*

stärke durch deine unvergängliche Kraft!

Schlage den Feind weit zurück!

Gib baldigen Frieden!

Geleitet, wo du vorausgehst,

mögen wir alle Fallen umgehen.

Durch dich laß uns verstehen, was Gott sei,

der Vater, und auch den Sohn erkennen,

und dir, beider Geist,

über die Zeit vertrauen!

4. Es brennt!

(Ein Zeuge):

Und es geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Wind und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeden von uns:

(Chor):

Flammen das Haar und jeder Atemzug
ein Züngeln, Scheite, die zerspringen,
zischelndes Baumbgut,
doch es brennt schon aus Stirnen,
Flammen die Zungen,
Lippenglut,
Aufschrei des Feuers,
in dem Licht
sehen wir das verlorene und das gelobte Land,
wie knisternde
Asche,
auch wenn alles,
was wir glaubten, zu Asche wird,
sagen wir doch: Es brennt
weiter,
es geht ein Feuer im Kreis,
Aschegott!

(Ein Zeuge):

Und sie wurden alle erfüllt von dem Heiligen Geist und fingen an zu predigen in andern Sprachen, wie der Geist ihnen gab auszusprechen.

5. Die Taube

(Chor):

Die Taube will erwachen, ihre Schwingen,
erfaßt von Böen, ruhen nicht mehr lang.

Sie trägt die Angst, das Beben, Schlag um Schlag,
wenn auf die Nacht folgt immer noch ein Tag,
trägt ihr Gefieder wie ein fremdes Lachen.

Es war doch nur ein Laut, ja nur ein Hauch,
bevor der Laut begann,
als Vogel, als Gerücht des eignen Flugs?

Am Felshang graut der Morgen, Taubenschwingen,
gestützt auf Knochen, ruhen nicht mehr lang.
Es fehlt ja nur ein Rascheln zum Erwachen,
ein Flügelschlag, ein Wind, ja nur ein Hauch.

1. Zu Sprache und Musik: Erfahrungen, Erlebnisse mit Hans Werner Henze

Meine Begegnung mit dem Komponisten Hans Werner Henze geht auf das Jahr 2004 zurück. Er bat mich in einem ganz unerwarteten Anruf um ein Libretto für seine Oper „Phädra“. Ich war unsicher. Ich hatte mich bis zu diesem Zeitpunkt nie literarisch der Bühne zugewendet, war auf Lyrik und Essay konzentriert.

Unser erstes Treffen fand im Adlon-Hotel in Berlin statt, im Mai 2004. Ich hatte Schwierigkeiten, überhaupt in das Hotel zu gelangen. Die Portiers schauten angesichts meines zerschlissenen Rucksacks hilfeschend zur Rezeption. Später saßen wir dann – nach einem klärenden Anruf – in seinem luxuriösen Appartement, aßen Sandwiche von der Größe eines Kronenkorkens (Zitat Henze dazu: „Typisch preußisch diese Rationen!“) und sprachen über Racine, Schillers Übersetzung, über die griechische Mythologie und die Struktur der Oper. Einer seiner typischen Sätze: „Schiller ist grauenvoll, finden Sie auch? Vielleicht sollten wir einige seiner Verse aufnehmen.“ Henze (1926 geboren) war ein alter Mann, wirkte gebrechlich, hatte schwere gesundheitliche Probleme, aber eine wache Aufnahmefähigkeit und ungebrochene Gestaltungskraft. Das merkte ich schnell.

Bis dahin hatte ich fast ausschließlich Lyrik geschrieben. Ich sagte Hans klar mein Bedenken, ob ich der richtige Autor wäre. Hans insistierte in einer für ihn typischen Mischung aus Komplimenten, Ironie und Starrsinn. Ihn faszinierten meine Gedichte, er war überzeugt – das reichte. Er suchte einen bestimmten Tonfall in der Sprache – und den meinte er bei mir zu finden.

Das wirft ein erstes Licht auf seinen Umgang mit den Worten: Dem Komponisten ging es anfangs um einen ganz bestimmten literarischen Ton. Er hatte ihn im Ohr, und er brauchte ihn, um zu komponieren. Ich vermute: Er brauchte ein bestimmtes Maß an Gesanglichkeit und Formgefühl, das er bei mir zu finden glaubte. Henze komponierte stets aus der Sprache heraus, gelegentlich ihr entlang, manchmal durch sie hindurch. Er gab der Sprache in der Musik Raum. Er trat mit einer wachen, kritischen Ehrfurcht an den Text heran. So wollte er von mir die Textvorlage immer in einer bestimmten Buchstabengröße auf edlem Papier – der Text war für ihn so etwas wie ein gerahmtes Bild, ein gesonderter Bezirk der Wirklichkeit. Er las ihn wieder und wieder. Er fragte nach, rief mich an, um nach einzelnen Worten zu fragen. Im Falle des Pfingststücks „An den Wind“ war das verbunden mit vielen Gesprächen über Theologie. Ich sollte ihm beschreiben, wer die Jünger waren und was sie zu Jüngern machte. Ich sollte ihm von dem Evangelisten Lukas und von der Struktur der Apostelgeschichte erzählen. Er wollte die Pfingstgeschichte immer wieder erzählt und ausgelegt bekommen, in allen Tiefenschichten – literarkritisch, theologisch, wirkungsgeschichtlich. Für mich war das eine Sprachschule theologischen Denkens in einem ganz areligiösen Raum. Wobei das Wort vielleicht nicht stimmt. Henze war zwar ein tief eingefleischter Atheist, aber mit vielen Fragen und einer zunehmenden religiösen Offenheit, die sich immer mehr verstärkte, je länger ich ihn kannte. Er suchte, und es war ihm sehr bewusst, dass er in mir einen Theologen zum Librettisten gebeten hatte. Floskeln, religiöse Standardformulierungen oder eine milieuverengte Kirchensprache verboten sich von selbst. Er sprach viel von Theologie, wobei er seine Gedanken über Gott stets mit den Worten begann: „Gott, von dem wir bekanntlich wissen, dass es ihn nicht gibt ...“ Und dann konnte er diffizil theologische Fragen verfolgen, stets mit einer Mischung aus Offenheit und Skepsis. Ich war immer wieder überrascht von der geistigen Findigkeit des Komponisten.

Die Sprachsensibilität Henzes drückt sich in seinem Umgang mit dem Wort in seiner Musik aus. Im Grunde handelt es sich, glaube ich, immer um regelrechte Vertonungen. Das Wort übernimmt, zunächst, die Führung – die Musik dringt in die Sprache ein, entfaltet sie, erweitert sie, folgt ihr. Henze arbeitet nie gegen den Text. Für ihn ist der Text auch nie Anlass für die reine musikalische Form. Wenn er diese braucht, dann gibt es Intermezzi – längere Passagen ohne Text. Die finden sich in dem Pfingststück „An den Wind“ etwa zwischen dem ersten Teil, der die Verlassenheit der Jünger nach Jesu Himmelfahrt beschreibt – einem Text, der um eine große Leere kreist, kurz: die Leere, wo Gott war. Es geht um Gottesabwesenheit. Im zweiten Teil springt der Text dann hinein in einen alten Hymnus: *Veni creator spiritus, recht frei und doch versuchsweise genau übertragen von mir in eine ungebundene, aber rhythmisierte Form.* Dazwischen brauchte Henze einen Raum freier Musik, wohl um das Geheimnis einer vorbewussten oder eben transzendenten Verwandlung anzudeuten, die der Geisteinbruch zu Pfingsten bedeutete und welche die Sprache in ihrer Gestalt semantischer Setzung nur schwer darstellen kann.

Wenn Henze also Text verwendet, dann folgt er ihm fast im Sinne einer Exegese. Der Text soll freigeben, was in ihm verborgen ist. Selten lässt der Komponist Texte so ineinanderlaufen, dass sie nicht mehr verstanden werden können. Mittels Melodieführung und Polyphonie wird das Wort entfaltet. Es gibt auch selten Wiederholungen, kaum Eingriffe in den Text, die jenseits seiner Struktur liegen. Das hat zur Voraussetzung,

dass der Text Raum geben kann für eine musikalische Dramaturgie. Henze verlangte von mir immer, dass ich die Textabschnitte nummerierte und klar in der Gattung benannte: Rezitativ, Chor, Arie u.ä. ... Ganz konventionell. Wir waren auch immer wieder beschäftigt, auf einem Blatt Papier Spannungsbögen zu zeichnen. Das war übrigens für mich als Autor beides sehr lehrreich. Wenn Henze zu komponieren anfang, musste der Text fertig und bis zum Ende zumindest entworfen sein. In meine Texte selbst hat Henze so gut wie nie hineingeredet. Er schien zufrieden, inspiriert. Gelegentlich brauchte er eine Zeile mehr – meist dann mit einer bestimmten Silbenzahl, oder eine weniger, eine Stimme mehr. Das war handwerklich dann doch sehr anspruchsvoll ...

2. Gedanken zu „An den Wind“

Die letzte große Komposition Hans Werner Henzes „An den Wind“ ist in einem besonderen Sinn geistliche Musik: Sie führt das ferne Pfingstgeschehen in eine starke Lebendigkeit und tröstende Nähe, und zwar ganz im Medium der musikalischen Schönheit und Menschlichkeit. Ein stiller Glanz erfüllt die letzten Takte. Fast will ich sagen: der Hauch einer anderen Welt, nach der sich Hans Werner Henze ganz diesseitig und sinnlich gesehnt hat, nach einer vollkommenen Welt, in der Gebrechen wie Verbrechen keinen Ort haben.

Dass ein Komponist wie Henze ein geistliches Werk schrieb, war alles andere als selbstverständlich. Henze war viele Jahrzehnte Kommunist, und wenn er sich auch der Form des Oratoriums, etwa bei dem großen Werk „Floß der Medusa“ zugewendet hat, dann in einem bewusst weltlichen Sinn und eher, um den Adel der Gattung zu transferieren. Anders jetzt: Henze schreibt eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Glauben, in geradezu mystischer Innerlichkeit.

Mein Text besteht aus einer Reihe von Gedichten, die einen gewissen Erzählzusammenhang bilden. Es sind also keine Gebrauchstexte. Sie bewegen sich notwendig fern von kirchlichen Sprachmustern, was auch (bei der Uraufführung in der Thomaskirche in Leipzig anlässlich des 800-jährigen Bestehens des Thomanerchores) bei Pfarrern und im Kirchenvolk einige Irritationen stiftete. Das Feuilleton war eher damit beschäftigt, damit klarzukommen, dass Henze bei einer Uraufführung still und brav in einer Kirche sitzt.

Auch für mich war die Auseinandersetzung mit der Pfingstgeschichte in dieser Form etwas ganz Neues. Ich ging einer Bewegung nach, einem Geschehen, eben jenem Geistgeschehen vor knapp 2000 Jahren, das die Worte übersteigt oder unterwandert, jedenfalls an eine Grenze führt, an der das Wort „Verständlichkeit“ nicht mehr so angewendet werden kann, wie wir es normalerweise tun, als paraphrasierendes Nacherzählen von Inhalten. Ich habe neuerlich erlebt, wie eine poetische Auseinandersetzung tiefer in den Text führt als jede theologisch-begriffliche Reflexion.

Der erste Teil ist ein „wirrer Klagegesang“ der Jünger nach dem Abschied von ihrem Herrn. Gott fehlt. Er ist weg. Gewissheiten verlieren sich. Ein einstmals fester Bezugspunkt, Gott, gerät in den Raum der Subjektivität, in die Erinnerung, wird fragil – eine Situation, die wir alle vielleicht kennen. Dieser erste Teil bewegt sich für mich nah an einer heutigen spirituellen Situation. Viele religiöse Menschen haben zunehmend das

Gefühl, vor allem Spuren zu folgen, Spuren des Vergangenen, und das heißt eben (das sagt die Metapher der Spur): von etwas, das fehlt, das anwesend abwesend ist, und weil da etwas fehlt, ist alles auch offen – ein Grund der Hoffnung. Die Spur ist für religiöse Menschen eben auch die Stätte, wo Gott jederzeit und unverfügbar geschehen kann. Die Jünger singen in so einer Situation der Gottverlassenheit. Der Ort ist (ein Kunstgriff) verlagert auf die Schädelstätte, Golgatha. Jeder der elf Jünger kommt zu Wort, in unterschiedlichen Klangkonstellationen, in denen Henze bezeichnend über die Sprache hinausgeht und eigene musikalische Seelenerzählungen schafft. Es geht um Gottesabwesenheit und Gotteserwartung – wie auch in unserer Zeit, die gleichermaßen nachreligiös wie nachsäkular ist.

Der zweite Teil und der dritte Teil des Stückes bilden ein Gebet. Grundlage ist der lateinische Hymnus „Veni creator spiritus“. Ich habe versucht, den Hymnus kreativ und doch dem Text verpflichtet in heutige Sprache, ja auch heutige religiöse Vorstellungswelt zu übertragen. Dabei war ich in einigen Punkten sehr frei – doch stets, so hoffe ich, im Sinne der „Genauigkeit“ der Übersetzung, die ja nicht allein in einer Textgenauigkeit besteht. Etwa, wenn ich schreibe: „Durch dich lass uns verstehen, was Gott sei ...“ dann verlasse ich das lateinische Original, aber ich glaube, dass die Verse so sprechender werden in einer Situation, wo Gott immer mehr gesucht als gefunden wird, immer stärker die Gestalt einer Frage und einer Sehnsucht, also einer Lebensrichtung hat, als die einer fraglosen, statischen Gewissheit...

Der vierte Teil begibt sich nun ganz theatralisch hinein in die Pfingstgeschichte. Die Bildlichkeit des Lukas, selbst geformt am Rand des Sagbaren, versuchte ich, in die Sprache selbst hineinzuholen: Feuer und Zungen. Der Text lodert. Scheite zerspringen. So ist auch die Syntax: brachial. Es geht ein Feuer. Kurze Zeilen, komplexe Wortbildungen, alles im Zustand dichter Unzugänglichkeit – wie Feuer eben. Das Brennen mündet in Asche. Was geglaubt wurde, zerfällt zu Asche. Was sagbar war, zerfällt zu Asche. Der neue Glaube ist durch ein Feuerbad gegangen, das Gewissheiten auflöste und den unfasslichen Gott hereintrug, was eine tröstende und eine zerstörerische Seite hat. Ein Ereignis, ohne Herleitung und ohne Begründung. Dieser Gott ist ambivalent: ein kreisendes Feuer und ein Aschegott!

Der letzte Teil des Werkes ist mit „Choral“ überschrieben und auch so gearbeitet. Es geht um eine Taube – das Bild des Heiligen Geistes, nun aus dem Symbol in die Sinnlichkeit zurückgeführt, wobei das Symbol nachklingt. Es handelt sich um einen Moment am Morgen, eine Atmosphäre der Schöpfungsfrühe. Es dämmt, aber man sieht noch nichts. Die Dinge tauchen im ersten blauen Lichtschein in ihre Formen ein, als Umrisse, später erst in jener gewohnten Weise, die wir Wirklichkeit nennen. Es ist zugleich die Dämmerung einer neuen Welt. Sie ist schon da, aber noch verborgen ... Der Vogel schläft noch, aber gleich wird er erwachen und auffliegen ...

Die Arbeit an einem Libretto ist von vornherein ein Gespräch. Noch dazu ein Gespräch nach vielen Seiten. Das ist seine Besonderheit. Bevor ich mit Henze zusammenarbeitete, hatte ich die romantisch inspirierte Vorstellung, Sprache und Musik seien miteinander verwandt. Die Sprache sei die jüngere Schwester der Musik und des Tanzes. In der Arbeit mit Henze habe ich bemerkt, dass beide, Musik und Sprache, zueinander in einer tiefen Spannung stehen – sie können sich finden, aber das ist in ihnen nicht

angelegt. Musik ist ein Verlauf, Sprache eine Setzung. Im Anfang war das Wort. Aber die Musik fragt: Was gab es vorher?

Die Worte nehmen der Musik etwas weg an Offenheit, aber sie fügen ihr auch etwas hinzu, was die Musik an sich nicht hat: einen semantischen Ort, eine Weltverwurzelung und Gegenständlichkeit. Die Musik andererseits nimmt den Worten etwas von ihrer uranfänglichen Kraft der Benennung, ihrer Magie. Die Musik schenkt den Worten eine andere Tiefe, die ihnen so nicht eigen ist. Beide stehen in Konkurrenz, fast in natürlicher Feindschaft. Wenn Sprache und Musik zusammenkommen, kann das, wie eine Beziehung, gelingen oder misslingen. Das liegt an den Umständen und der inneren Kraft beider, vor allem vielleicht an der Ausgewogenheit in den Kräften beider.

Ich denke an eine unserer ersten Begegnungen am Beginn der gemeinsamen Arbeit an der Oper „Phädra“. Wir saßen auf der Terrasse, schauten auf die alten Olivenbäume im Garten und plötzlich zeigte mir Hans einige kleine Vögel, die auf einem Kabel saßen. Er sagte: „Das ist meine Musik.“ Erst später verstand ich, was er meinte. Da lag ein Notenblatt vor mir, und er hatte einige wenige Punkte auf die Notenlinien gesetzt. Man muss sagen gezeichnet: Das waren kleine geheimnisvolle, zittrige Gebilde, grazil wie diese kleinen Vögel, und stolz sagte er: „Hier ist das musikalische Material der Oper“. Die Synästhesie der Ausdrucksformen bei Hans, seine universale Kunstauffassung, die Natur und Geschichte gleichermaßen umfasste, wurde mir mit einem Schlag deutlich, aber auch die hoch abstrakte Arbeitsweise seiner Musik, die ganz fern der Sprache liegt. Die Sprache kann nie in solche Abstraktion gelangen, aber sie hat dafür die Kraft der Benennung. Sprache und Musik sind vielleicht wie zwei Pole unseres Bewusstseins, wie die begriffliche und die mystische Seite einer Religion.

Die Partitur ist erhältlich beim Musikverlag Chester.

Blick über den Zaun: Niederlande

Die Entdeckung der Heiligen Schrift als Quellgrund für neue liturgische Sprache

SYTZE DE VRIES

Das Heilige Abendmahl in der Reformation

Der Niederländische Protestantismus ist von alters her calvinistisch, reformiert geprägt. Der Gottesdienst ist vor allem ein Gottesdienst des Wortes, mit einer nur zweit-rangigen Rolle des Sakramentes. Das Mahl des Herrn wurde in der Regel gemäß der Kirchenordnung vier Mal im Jahr gehalten und war vor allem eine ernsthafte und würdige Angelegenheit – und eine wortreiche: Die Liturgie bestand vor allem aus einer unterweisenden und belehrenden Formel, einem weitschweifigen Gebet und den Einsetzungsworten. Man saß an langen Tischen mit weißem Tischtuch, man aß und trank schweigend oder zu leiser Musik (oft waren es Passionslieder). Das alles geschah nur unter Erwachsenen. In konservativeren Kirchen ist das noch heute so.

Die liturgische Bewegung

Aber Mitte des vorigen Jahrhunderts entstand in den protestantischen Niederlanden die sogenannte „Liturgische Bewegung“. Hier strömten verschiedene neue Quellen ineinander: Die Beschäftigung mit der Liturgie der Alten Kirche, das Achten auf die jüdischen Wurzeln des Christentums und dazu eine Aufmerksamkeit für die literarische Gestalt der Heiligen Schrift, die – wie in der Synagoge – vorwiegend in der *lectio continua* gelesen werden sollte.

In diesem Zusammenhang war Willem Barnard von besonderer Bedeutung. Er vor allem gab dieser Bewegung ein Gesicht: durch seine poetische und literarische Bibelauslegung – bei der die Schrift selbst die Schrift auslegt – und durch seine vielen neuen liturgischen Texte und Lieder, vor allem seine biblischen Lieder.

Diese liturgische Bewegung könnte man „katholisierend“ nennen. Und der ökumenische Wind in den 1960er und 1970er Jahren wehte und erhöhte deren „Strömungsgeschwindigkeit“. Man fand zusammen über den großen Graben hinweg, der in vier Jahrhunderten der Feindschaft entstanden war. Protestanten lernten von Katholiken, die Liturgie zu feiern, und Katholiken lernten von Protestanten, die Bibel zu lesen.

Folgen für die Feier des Herrenmahles

Dies alles hatte im reformatorischen Bereich große Folgen für die Wertschätzung des Mahls. Der Akzent verschob sich von einer lehrhaften Gottesdienstform auf eine Feierform. Man entdeckte wieder: Das Sakrament des Altars war in erster Linie ein Ostermahl, also eine freudenvolle Mahlzeit. Statt vom „Heiligen Abendmahl“ – mit allen dazugehörigen Leidensassoziationen – sprach man nun vom Herrenmahl, dem κυριακον δειπνον (1 Kor 11,20).

Der nächste Schritt war naheliegend: Auch die Kinder nahmen am Herrenmahl teil. Man gibt ihnen doch auch ein Gesangbuch in die Hand, warum dann nicht das Brot? Auch dank der Texte von Willem Barnard, zu Beginn gefördert und veröffentlicht durch die *Prof. Gerard van der Leeuw-Stiftung* (einer Stiftung für Kirche, Kunst und Kultur), gewann diese Liturgische Bewegung vor allem unter Pfarrern und Kirchenmusikern viele Anhänger; und in vielen Gemeinderäten entstand ein kontinuierliches Gespräch über die Liturgie. Es wurden sogar liturgische Arbeitskreise gegründet. Es war deutlich: Die Zeit war reif dafür. Man sprach von dem „ökumenischen Ordinarium“, der Grundform aus der frühen Kirche, die nun das Potential haben sollte, das gegenseitige Wiedererkennen zu befördern.

So lernten viele Protestanten die klassischen Formen kennen: das große Dankgebet, mit Salutatio und Präfation, mit Anamnese und Epiklese, und dazu all die feststehenden Akklamationen. Selbst die lateinischen Begriffe wie Gloria, Sanctus, Benedictus und Agnus Dei wurden nun mühelos verwendet, auch sie waren neu (Man muss allerdings hinzufügen, dass für große Teile meines calvinistischen Vaterlandes das alles bis heute noch ein römisches Gräuel ist...).

Verwirrung

Die Folgen dieser Liturgischen Bewegung waren manchmal auch verwirrend. Ein römisch-katholischer Kollege sagte einmal zu mir: „Ich verstehe euch nicht. Alles, was wir nach und nach auf den Dachboden packen oder sogar zum Sperrmüll stellen, wird von euch wieder hereingeholt und aufpoliert.“ So gab es zwei entgegengesetzte Bewegungen: Kahlschlag im übermäßig ritualisierten, reichen römischen Leben und Entdeckung verborgener Schätze bei den kahlen, wortverliebten Protestanten; Reduktion auf katholischer Seite, Bereicherung auf evangelischer Seite. So kam man einander auf halbem Wege entgegen. So konnte es auch geschehen, dass die freiere und bescheidener Abendmahlsliturgie aus der Hand von Huub Oosterhuis dankbar in evangelischen Kreisen aufgenommen und vielfältig gebraucht wurde.

Manchmal kam es auch noch zu einer anderen Verwirrung: Protestanten und Katholiken gebrauchten dieselben Formen, und viele evangelische Pfarrer dieser Bewegung hatten den schwarzen Gelehrtentalar an den Nagel gehängt und waren zum feierlichen Osterweiß des Priesters gewechselt (incl. Stolen und Antependien), sodass viele Menschen festzustellen meinten, „dass es doch keine Unterschiede mehr gibt“. Es stellte sich aber heraus, dass eine gemeinsame Feier letztendlich doch oft nicht möglich war: Das Amt des Liturgen und die zugrunde liegende Sakramentstheologie waren offensicht-

lich die größten Stolpersteine. Vor allem ausgehend von den bischöflichen Palästen wurde diese Art gemeinsamer Feiern zunehmend verhindert.

Einheit von Wort und Mahl

Inzwischen waren mehrere große Stadtkirchen in den Niederlanden dazu übergegangen, im Strom dieser Bewegung auch jeden Sonntag den Dienst von Wort und Sakrament, von Schrift und Abendmahlstisch, zu feiern, und zwar als die einzig vollständige Form des Gottesdienstes, so wie sie schon in der frühen Kirche üblich war.

So etwas war vor allem in großen Städten möglich, wo man die Wahl unter mehreren Gottesdienst-Typen hatte und wo z.B. ein altes vorreformatorisches Kirchengebäude auch zu einer mehr liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes einlud und weniger als Hörsaal für einen nur gesprochenen Text geeignet war.

Die Utrechter Domkirche war eine der ersten, andere folgten, und auch meine eigene Amsterdamer Oude Kerk ging Mitte der 1990er Jahre zur wöchentlichen Mahlfeier über.

Herausforderung zu Kreativität

Dies alles hatte große Folgen für die liturgische Gestaltung: Ein Vorrat an Abendmahlsgewebeten musste angelegt, gesammelt oder neu geschrieben werden. Die Anzahl an Abendmahlsliedern musste erheblich erhöht werden, und man brauchte neue Texte, die freudenvollere Akzente setzten. Und jeder Kirchenmusiker, der etwas auf sich hielt, vertonte die feststehenden Teile, das Ordinarium.

1998 wurde eine neue Agende, das Dienstboek, für die großen protestantischen Kirchen vorgestellt. Darin wurde eine prinzipielle Entscheidung getroffen: Das ökumenische Ordinarium von Wort und Sakrament steht vornean und ist maßgeblich auch für den evangelischen Gottesdienst. Eine Leseordnung kommt dazu, mit festen Vorgaben für jeden Sonntag. An zweiter Stelle folgen die Formen für den klassisch-reformierten Gottesdienst, der seine Daseinsberechtigung behält; und schließlich ein Teil mit neuer Kirchenmusik, in dem feststehende und wechselnde Teile des Gottesdienstes vertont sind.

Das Ende der Bewegung?

Ich bin mir durchaus bewusst, dass diese Liturgische Bewegung in jeder Hinsicht ein Spiegel ihrer Zeit, vielleicht sogar Spiegel einer Generation ist: Der Mensch, der hoffnungsvoll auf der Suche nach neuen Vorbildern ist, lässt Altes hinter sich und erwartet das Heil von der Veränderung.

Einerseits gibt es Gemeinden, in denen man erst jetzt diese neuen liturgischen Formen entdeckt. Aber andererseits gibt es verschiedene Orte, wo man die festen Formen nun wieder gegen wechselnde „Events“ eintauscht.

Eine neue Generation, bislang noch kirchengebunden, sucht ihrerseits inzwischen wieder nach anderen Formen. Einer unserer bekanntesten Liturgiewissenschaftler publizierte ein Buch mit dem Titel: „Liturgie voorbij de Liturgische Beweging“¹, in dem er die Akzentverschiebung in der Liturgie beschreibt.

Was wird aus dieser Periode bleiben, die so voller Entdeckerfreude war, aus dieser Zeit mit ihrer großen Wertschätzung der Schrift – mehr *story* als *history* – auch Quelle der Poesie, mit ihren kirchenmusikalischen Höhepunkten und ihrer Verwurzelung in größeren und älteren Zusammenhängen als allein der eigenen, einseitigen Tradition?

Stirbt zusammen mit ihren Entdeckern auch die Freude? Oder muss nicht jede Generation aufs Neue ihre eigenen „Entdeckungen“ machen, die doch immer wieder Reaktion sind auf die Errungenschaften der vorigen Generation?

Was bleiben muss

Auch wenn ich selbst immer in Gemeinden tätig gewesen bin, die sehr stark durch diese Liturgische Bewegung geprägt waren, habe ich doch immer die Besorgnis über einen neuen zu formelhaften Gottesdienst geteilt. Ich habe versucht, die sogenannte Hochkirchlichkeit zu vermeiden, in der jeder Satz vorgeschrieben und aufgeschrieben ist und der sonntägliche Gottesdienst vor allem im Auffindekönnen der richtigen Seiten besteht – so schön und wertvoll oft auch die dort versammelten Texte sind.

Ein festes und wiedererkennbares Grundmuster, in dem viel Raum und Freiheit für neue Worte und andere Weisen bestehen bleibt, war immer mein Ziel. Eine feste Liturgie kann mich tragen, und ich muss nicht jeden Sonntag das Rad neu erfinden; aber ein zu fest vorgeschriebenes Programm, dem die lebendige Seele fehlt, in dem der Geist nicht atmen kann, muss vermieden werden. Gerade die fortlaufende Lesung / *lectio continua* mit all ihren überraschenden und manchmal auch konfrontativen Begegnungen, die ich selber nicht suchte, haben bei mir für eine Quelle gesorgt, die im festen Muster der vertrauten Liturgie immer wieder frisches Wasser aufsprudeln ließ.

Vieles von meinem eigenen Dichten und Schreiben ist auf diesem fruchtbaren Boden entstanden. Es ging mir vor allem darum, die Einheit des Gelesenen und des Gefeierten zu betonen. Wo die Schriften geöffnet werden, muss ihr Wortlaut auch in den Gebeten und Liedern wiederkehren. Dann erst gewinnt der Gottesdienst an „fortschreitender Einsicht“, an verschärfender und erhellender Perspektive, anstelle einer Collage von bloßen Attraktionen.

Anhand einiger gottesdienstlicher Gebete zu Pfingsten² will ich zeigen, wie in dieser Bewegung die Heilige Schrift vor allem die neue liturgische Sprache anreichert und die oft dürre und trockene Sprache lehrhafter Formeln ersetzt, mit denen auch ich aufgewachsen bin.

1 *Barnard, Marcel*: Liturgie voorbij de Liturgische Beweging. Eover ‚Praise and Worship‘ Thomasvieringen, Kerkdiensten en migrantenkerken en ritualiteit op het internet, Zoetermeer 2006.

2 Ins Deutsche übertragen von Dorothea Monninger und Christa Reich. Die Drucklegung dieser und weiterer Gottesdienstgebete unter dem Titel „Von Fest zu Fest“ ist in Vorbereitung.

1. Eingangsgebet

Komm, Schöpfer, Geist,
nimm auf deine Flügel
alle, die in die Tiefe fallen,
erschöpft und trostlos.

Komm, Schöpfer, Geist,
und erwärme,
was erkaltet ist,
lieblos und ungeliebt.

Komm, Schöpfer, Geist,
und seufze mit uns
über die ganze Erde:
dieses Grab von Gier und Macht.

Komm, Schöpfer, Geist,
nimm uns alle mit
auf den Flügeln deines Erbarmens.

2. Tagesgebet

Dein heiliges Feuer
sucht Wohnung
bei den Menschen,
ein Haus, einen Leib.
Rühre auch uns an mit deinem Geist.
Wir warten darauf.

Aber Warten macht uns müde,
und nicht selten ist die Nacht düster –
geh dann über uns auf
als die Sonne!

Teile mit uns den Tag und gib uns
mit deinem Geist:
Fröhlichkeit,
Weisheit
und den Mut,
getrost zu leben
in dieser Welt;
in vollem Vertrauen darauf,
dass du selbstverständlich bei uns bist,

mit uns gehst.

3. Eucharistiegebet

Über uns
breitest du deine Flügel aus,
überschattest uns mit Gnade,
du Einziger, Ewiger Gott.
Und so weckst du unsere Sehnsucht,
wo auch immer die Schöpfung seufzt.

Du segnest uns mit Feuer
und rufst das Beten
in uns wach,
du lockst das Lied aus unserer Kehle.

Keiner war so von dir berührt
wie er,
Jesus, der Messias.
Er war dein Kind,
ein Mensch wie wir,
er hatte das Herz,
auf dich zu vertrauen.
Er war von dir begeistert.
Er lebte und starb
aus deinem Geist
und wusste sich für immer
von dir getragen.
(Es folgen die Einsetzungsworte.)

Veni sancte spiritus

Die Einheit der Kirche in den Zeiten

CHRISTA REICH

„Und es geschah, plötzlich, vom Himmel her“ ein Geräusch wie ein Atemzug, der ausgestoßen wird, wie ein Sturm, der losbricht und Böen entfacht, „und er erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen“ und warteten und warteten. Und da sahen sie ein Feuer, das sich in Flammen zerteilt, Feuerzungen, und auf jedes ihrer Häupter setzte sich eine solche Flamme nieder, alle wurden vom heiligen Geist erfüllt, und sie fingen in neuen Zungen zu reden an.

Jüdische Menschen aus Galiläa, ihr Herz geöffnet, ihr Mund überlaufend. Zustrom aus allen Völkern. Aufgeschlossene, verständliche Worte. Das ist die Pfingstgeschichte; Komm, Atemstoß vom Himmel; auf Gottes Geheiß, komm, gegen all unsere von Angst und Zynismus erfüllten Zukunftsträume lass uns aufatmen; denn warum nur jene und nicht wir?

„Öffne die Worte, die geschrieben stehn, lass über uns leuchten dein Angesicht“. Das eine ist das andere: In der Hoffnung, Erklärung, Entfaltung der Tora Israels, in ihrer Auslegung für das Leben wendet der Gott des Mose und des Jesaja und des Jesus und des Paulus sein Angesicht uns zu. Ihr kennt den Segensspruch: „Er segne und behüte euch, er lasse sein Angesicht über euch leuchten.“ Sein Angesicht, sein Erbarmen und seine Zärtlichkeit, seine Sorgsamkeit und seine Treue wird über dir leuchten, wenn die Worte der Befreiungsvision für dich aufgehen – du wirst wissen, was „Leben“ ist.

Damals, an jenem ersten „fünfzigsten Tag“ nach dem Tode Jesu, sind diese Worte für Griechen und Römer, Kreter und Araber aufgegangen. Über diesem „fünfzigsten Tag“ [...] wird ins Bild gebracht, was eine kleine Gruppe von Juden als den entscheidendsten Augenblick ihrer Geschichte erfahren hat: dass Menschen aus allen Völkern, die unter dem Himmel sind [...], in ihrer eigenen Sprache die Befreiungsvision der Tora verstanden.

Aber was verstanden sie da? „Lebt die Liebe“, lasst einander leben – das verstanden sie. Was einmal die „Söhne Israels“ verstanden hatten, als sie, am fünfzigsten Tage nach ihrem Auszug aus Ägypten, am Fuß des Sinaigebirges standen: „Lebt die Liebe“: Tötet nicht, übt Recht, raubt nicht; keine Untreue, keine Rache, keine anderen Prinzipien als „Lebt die Liebe“ – kürzeste Zusammenfassung von Israels Befreiungsvision. [...]

„Lebt die Liebe“ – von allen Worten, die geschrieben stehen, ist dieses das innerste. [...]

Dieses Wort ist das entscheidende, letztendliche Wort, das einzig und immer und überall geltende, das alles umfassende Wort. [...] Das wurde „damals“, so sagt die Erzählung, von Juden und „Heiden“ zusammen verstanden.

Und sie rissen die Mauern nieder, durch die sie voneinander getrennt waren, und setzten sich an einen Tisch. Nicht länger mehr Jude oder Grieche, Knecht oder Herr, selbst nicht mehr Mann oder Frau (Gal 3,28). Und sie wurden eins, wie klein ihre Zahl auch gewesen sein mag; eine neue Menschheit; wie ein Leib so fest zusammenhängend, so zusammengehörig; wie ‚Lebt die Liebe‘ so einleuchtend, so wirklichkeitsnah und praktisch, auf Gottes Geheiß und kraft seines Geistes.¹

„Atem, Feuer, Licht“ sind die klassischen Worte, mit denen der Heilige Geist angerufen wird. „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe“ [...], singt unsere Mutter, die lateinische Liturgie.²

Heute noch steht diese, in ihrer lateinischen Urfassung im 11. Jahrhundert entstandene und in der frühen Reformationszeit verdeutschte Antiphon im evangelischen Gesangbuch (EG 156)³. Zu Recht steht sie hier nicht unter den Pfingstliedern, sondern in der Rubrik „Eingang des Gottesdienstes“. Hier schimmert noch die alte Praxis durch, derzufolge dieser Gesang – bereits seit der Reformationszeit – zu Beginn des Gottesdienstes als Introitus gesungen wurde. In vielen evangelischen Gesangbüchern war er die Eröffnung des ganzen Buches – noch heute steht er quasi als „Motto“ auf dem Titelblatt des EG Kurhessen-Waldeck. Er gehört zu jenen Gesängen, die in besonderer Weise erkennen lassen, dass wir im Gottesdienst nicht feiern, was geschehen ist, sondern was kommen wird: die Einigkeit des Glaubens, die mit der Entzündung des Feuers der göttlichen Liebe zusammenhängt.

Jahrhunderte lang wurde die deutsche Fassung gesungen, seit einem Jahrtausend die lateinische. Wie in so vielen Fällen verbinden sich in diesem Gesang die Lebenden mit den Toten. Denn der Glaube ist „verstehende Antwort, Antwort im Anrufverstehen“, er „hört auch in die Ferne“.⁴ Er hört, wie Andere vor ihm geantwortet haben. Er kann zustimmen, er kann einstimmen, er lernt – wie nicht zuletzt die Gesänge im Neuen Testament zeigen – zu seiner eigenen Sprache die Sprache der „Toten“, die nicht tot, sondern bei Gott geborgen sind: „Ihm leben sie alle“ (Lk 20,38).

Es gibt neben der Ökumene der verschiedenen Kirchen und neben der Ökumene der Räume, der Länder und Sprachen auch die Ökumene der Zeiten. Jahrhunderte menschlicher Generationen können zusammenfinden in einem alten Gesang. Es mag auf einen schnellen ersten Blick so scheinen, als müsse man angesichts der sogenannten heutigen Lebenswirklichkeit und der heutigen Sprache der Menschen darauf verzichten, einen solchen alten Gesang wie diesen noch singen zu lernen.

1 Oosterhuis, Huub: Dein ist die Zukunft. Meditationen – Gebete – Lieder von Advent zu Advent, Freiburg 1992, 142-145.

2 Ebd. 123.

3 Die bereimte Strophenform ist ökumenisches Gemeingut (EG 125).

4 Fuchs, Ernst: Hermeneutik, Bad Cannstatt 1958, 264.

Aber wer es tut, mit Ehrfurcht und Andacht – oder auch nur mit wacher Neugier auf Fremdes – dem kann es geschehen, dass er erfasst wird vom Staunen über den langen Atem des heiligen Geistes – und vom Wunsch, es möge wahr werden, was er singt. Wäre ein solcher Gesang – regelmäßig, immer wieder, immer neu gemeinsam mit anderen gesungen – vielleicht dann eine Unterstützung jener Bitte, die Jesus an den Vater gerichtet hat und die immer noch nicht erfüllt worden ist: ut omnes unum sint?

Zwei Lieder aus dem neuen niederländischen Liedboek

Mein Herz ist unruhig / Rusteloos ben ik

1. Ru - he - los bin ich,
Un - ru - he treibt mich.
Wer nährt mein Su - chen,
bis ich nach Haus komm',
ge - fun - den von Dir?
Refrain
Mein Herz ist un - ru - hig,
bis es zur Ruh' kommt in Dir.
Mein Herz ist un - ru - hig,
bis es zur Ruh' kommt in Dir.

2.
Überall such ich
Dich, noch unfindbar.
Wer stillt die Unrast,
bis ich zur Ruh' find'
im Frieden in Dir?
→ *Refrain*

3.
Schaff in mir Weite
und überkomm mich.
Bleib meine Sehnsucht,
bis dass Du selbst wirst
ruhen in mir.
→ *Refrain*

T: Sytze de Vries, deutsch von
Christa Reich 2013; M: Berry
van Berkum

Was denn wählen, Leben, Tod / Wat te kiezen, leven, dood



1. Was denn wäh-len, Le-ben, Tod,
 Göt-ze Mam-mom, Le-bens - brot?
 Al - les hal - ten, was ich hab,
 mich ver - schen-ken ganz und gar?

2.

Was mich festhält, was mich trägt,
 was mich lockt und mich belebt,
 ist das Viele, Geld und Gut,
 Erdenschätze, Überfluss.

3.

Der mich festhält, wägt und wiegt,
 der mich nährt und mich erquickt,
 ist der Eine, gut ist Gott,
 Himmelschatz und Lebensbrot.

4.

Was denn wählen, Leben, Tod,
 Götze Mammon, Lebensbrot?
 Alles halten, was ich hab,
 oder folgen Seinem Pfad?

T: Andries Govaart, deutsch von Christa Reich 2013; M: Jetty Podt

Klaus von Mering:

„Vom Aufgang der Sonne“. Andachten zu den Kernliedern des Evangelischen Gesangbuchs.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013,
240 S., 19,99 €, ISBN 978-3-525-62006-9

Liedpredigten und Liedandachten sind in den letzten Jahren zahlreich erschienen. Das Besondere an dem von Klaus von Mering vorgelegten Band „Vom Aufgang der Sonne“ ist, dass sich die hier zusammengestellten Andachten auf die Liste von 33 sogenannten Kernliedern beziehen, auf die sich im Jahre 2006 die Kirchenleitungen Badens und Württembergs verständigt haben und die von Süddeutschland aus in den gesamten Bereich der EKD als Orientierungshilfe weitergereicht worden ist. Lieder als „die“ Kernlieder des EG zu bezeichnen ist, wie auch der Begriff „Kernlieder“ selbst, problematisch. Glücklicherweise greift der Autor der Liedandachten die kritischen Fragen, die sich ergeben, in einer ausführlichen Einleitung auf. Nachdem er zuvor grundsätzlich die Bedeutung von Kirchenliedern für die Praxis des Glaubens hervorgehoben hat, erläutert er den Hintergrund, der zur Entstehung der Kernliederliste geführt hatte: Die weitgehende Vernachlässigung von Kirchenliedern in neuen schulischen Lehrplänen veranlasste Vertreter der Tageseinrichtungen für Kinder, des Kindergottesdienstes, des kirchlichen Unterrichtes, des Religionsunterrichtes, der Frauen- und Jugendarbeit, der Kirchenmusiker- und der Pfarrerschaft sich zusammenzusetzen, um aus dem überaus reichen und vielfältigen Liedgut des EG einen überschaubaren Liederkanon zu schaffen, eine gemeinsame Schnittmenge von Liedern, die der Stärkung und Festigung gegenwärtigen kirchlichen Singens insgesamt dienen soll. Ein so entstandener Kernliederkanon aus altbekannten „Klassikern“ wie bekannten neueren Liedern provoziert Skepsis, etwa hinsichtlich der Vielfalt des gottesdienstlichen Singens. Die Bedenken kann von Mering allzu gut verstehen. Selbst Bernhard Leube, Pfarrer im Amt für Kirchenmusik der württembergischen Landeskirche und einer der Initiatoren der Liste, könne, so der Autor, die Zurückhaltung des geübten Gesangbuchnutzers nachvollziehen. Doch „angesichts der dramatischen Entkirchlichung in unserer Gesellschaft“ (9) ginge es nicht ohne Elementarisierung. Ihr Ziel sei es, den kirchen-

bzw. liederfernen Zeitgenossen „über die Kernlieder das Gesangbuch zu erschließen“ (9, Zitat Leube). Dabei kann von Mering, wie er selbst bekundet, kaum einen Maßstab der Auswahl erkennen. Er greift darum auf Leubes Erläuterungen zurück, nach denen folgende Kriterien eine Rolle bei der Liedauswahl gespielt hatten: Tageslauf, Kirchenjahr, Verwendung bei Kasualien, Sonntagsgottesdienst, Gemeinschaft, Verbindung über Generationsgrenzen hinweg, emotionale Ansprache, Ökumene, protestantisches Profil, Mischung aus Traditionellem und Neuem, sprachliche und musikalische Qualität. Von Mering resümiert: Es sei den Initiatoren mit ihrer Liedauswahl vor allem darum gegangen, den Menschen einen ersten Zugang zum Gesangbuch zu eröffnen, die ihn bislang noch nicht gefunden haben. „Eine eng begrenzte Auswahl soll Mut dazu machen und zugleich die Vielfalt unseres Liederschatzes beispielhaft vor Augen führen.“ (10) Regelmäßige Gesangbuchnutzer und -kenner hätten im Blick auf ihre Lieblingslieder nichts zu befürchten, ihnen böte sich mit der Kernliederliste vielmehr die Chance für ein tieferes Verständnis von altbekanntem oder bisher befremdlichem Liedgut. Der Autor räumt selbst ein, dass er das eine oder andere Lied nicht für eine Andacht ausgesucht hätte, aber die so „erzwungene“ Auseinandersetzung sei auch für ihn durchaus gewinnbringend gewesen.

Mit seinen Andachten, die bis auf den kurzen Kanon „Ausgang und Eingang“ die gesamte Kernliederliste umfassen, möchte von Mering Glauben wecken und Glauben vertiefen. Mit Recht hebt er hervor, dass Kirchenlieder allgemein ein gutes Medium der Reflexion über den eigenen Glauben seien. Aber es gelte auch, das Wissen über das Lied zu fördern. Das Singen gewinne an Intensität, wenn man etwas über das Lied weiß, und damit auch der Glaube. Zu Recht hebt der Autor den einzigartigen Rang der Kirche als Hüterin und Weitergeberin „Mut machender Dichtung und tröstender Musik“ hervor (10). In der Tat: Wo sonst wird heute noch so viel gesungen wie in der Kirche? Der Autor wird in den Andachten, deren Reihenfolge der des EG entspricht, den von ihm selbst gesetzten Maßstäben gerecht. Der Leser erfährt viel hymnologisch Wissenswertes über die einzelnen Lieder, über die Entstehung und Vorgeschichte der Texte und Melodien, wobei auf ersteren verständlicherweise der Schwerpunkt liegt. Wir erfahren u.a. über die

zufällige Auffindung der Melodie zu „Korn, das in die Erde, in den Tod versinkt“, über die Entstehung von „Komm Herr, segne uns“ im Zusammenhang des Nürnberger Kirchentages 1979. Zahlreiche Informationen zur Biographie der Liedautoren sind in die Andachten eingeflochten. Insbesondere profitiert der Leser von den persönlichen Kontakten des Autors zu den noch lebenden Dichtern und Komponisten wie Jürgen Henkys, Fritz Baltruweit, Diethard Zils u.a. Letzterer hat dem Autor etwa eine Zwischenmelodie und drei neue Strophen zu seinem Lied „Wir haben Gottes Spuren festgestellt“ mitgeteilt, die der Andacht beigelegt sind. Aber selbstverständlich erfahren wir auch viel Interessantes zu den Dichtern und Tonschöpfern der Vergangenheit, der jüngeren wie der älteren. Ich nenne nur die Verknüpfung des Liedes „Meinem Gott gehört die Welt“ mit der Lebensgeschichte seines Dichters, des Marineparrers Arno Pötzsch, und die Ausführungen zu Paul Gerhardt in der Andacht zu „Ich singe dir mit Herz und Mund“. Es versteht sich ebenfalls von selbst, dass die biblischen Zusammenhänge und Textgrundlagen der Lieder in den Andachten jeweils detailliert ausgeleuchtet werden, wobei auch Bezüge zu anderen Auslegern hergestellt werden. Es finden sich zahlreiche wissenswerte Hinweise zur Verwendung der Lieder bzw. ihrer Vorlagen, etwa zur schwierigen Wirkungsgeschichte von „Ein feste Burg“ als protestantischer Nationalhymne und zum nicht weniger problematischen Missbrauch von „Großer Gott, wir loben dich“ in der Nazizeit. Der Autor zeichnet den Weg vom erwecklichen Ursprung des Liedes „Lobe den Herren“ bis hin zu seinem heutigen Rang als eines der populärsten Kirchenlieder aller Zeiten nach. Er teilt unterhaltsame Anekdoten mit, wie die zur Entstehung von „Nun danket alle Gott“ („Tischgebet oder Jubiläumsfanfare“, 118). Da einige Lieder zentrale theologische Inhalte thematisieren, wird der Leser auch in diese bzw. in verschiedene Auslegungstraditionen eingeführt, z.B. in die des Kreuzes Christi in „O Haupt voll Blut und Wunden“. Auch die Reflektionen über die Taufe und das Abendmahl geben mancherlei Anregung („Ich bin getauft auf deinen Namen“, „Komm, sag es allen weiter“). Die gründliche Beschäftigung mit den Liedern schließt Beobachtungen zur Phonetik und zu sprachlichen Strukturen mit ein („Befehl du deine Wege“). Nicht zuletzt verweist der Autor auf heute vergessene Strophen einiger Lieder. Den

wenigsten Gottesdienstbesuchern dürfte etwa bekannt sein, dass das Lied „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“ ursprünglich 20 Strophen statt der heutigen sechs Strophen umfasste. Kürzungen der Lieddichtungen wurden z.T. schon bald nach ihrer Entstehung aus verständlichen praktischen Gründen vorgenommen, doch verdienten es z.B. zwei der drei gestrichenen Strophen von „O komm, du Geist der Wahrheit“ für die Praxis wiederentdeckt zu werden, wie der Autor überzeugend darlegt.

Von Mering geht im Blick auf die Inhalte der Lieder durchaus kritisch vor, was einschließt, dass der Autor selbst kreativ wird und Strophen hinzudichtet, wo er etwa eine naive Einseitigkeit im vorhandenen Text bemerkt („Ich lobe meinen Gott“).

Die sachdienlichen Angaben in den Andachten finden ein Gegengewicht in der Mitteilung vieler persönlicher Erfahrungen und Erlebnisse mit einzelnen Liedern und Assoziationen zu ihren Themen. Hier spricht nicht nur der langjährige Inselepastor von Langeoog, die Erinnerungen reichen bis in die Kindheit und Jugendzeit des Autors zurück und können doch von vielen nachempfunden werden.

Leider sind die Quellen nur schwer zu erfassen. Sie sind im Text auf fortlaufende Nummern reduziert, die im ausführlichen (und recht umfangreichen) Literaturverzeichnis jedoch versehentlich fortgelassen wurden. Auch scheint es Verschiebungen in der Nummerierung gegeben zu haben.

Über den Sinn einer Kernliederliste, darüber ob und inwiefern 33 Lieder repräsentativ für den protestantischen Liederschatz sein können, lässt sich streiten. (Ursprünglich sollten es sogar nur 25 Lieder sein.) Wie dem auch sei: Mit dem Band „Vom Aufgang der Sonne“ liegt eine Sammlung anregender Lied-Auslegungen vor. Die Andachten sind allesamt persönlich gehalten, wirken authentisch in Sprache und Stil und sind zugleich reich an Wissenswertem, Details wie größere Zusammenhänge betreffend. Man liest das Buch mit Gewinn für das eigene Verständnis der Lieder, so dass ihre Auswahl und die damit verbundenen Fragen zweitrangig werden. Bislang nur oberflächlich Bekanntes erschließt sich, Vertrautes erfährt eine Vertiefung, was nicht zuletzt denen zugute kommt, die auch in ihrer beruflichen Praxis regelmäßig mit Kirchenliedern zu tun haben.

MATTHIAS BIERMANN

Achim Knecht:

Erlebnis Gottesdienst. Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis“ für Theorie und Praxis des Gottesdienstes.

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011,
432 S., 38,00 €, ISBN 978-3-374-02901-3

Diese Rezension ist bereits in der Theologischen Revue erschienen.

Was eigentlich *erleben* Menschen im Gottesdienst? Die Frage ist grundlegend. Umso erstaunlicher ist es, dass sie wissenschaftlich bislang kaum bedacht wurde. Im Jahr 2011 änderte sich dies, und es erschienen gleich zwei Studien zum Thema: neben dem hier zu besprechenden Werk von Achim Knecht, bei dem es sich um die überarbeitete Fassung seiner 2008 in Frankfurt/Main abgeschlossenen, bei Hans-Günter Heimbrock erarbeiteten Dissertation handelt, auch das Buch von Uta Pohl-Patalong mit dem Titel „Gottesdienst erleben“. Beide unterscheiden sich grundlegend in ihrem methodischen Design: Legt Uta Pohl-Patalong Ergebnisse einer qualitativ-empirischen Studie vor, so versucht Knecht im Rahmen einer phänomenologischen Methodologie einen eigenen Zugang zu gewinnen.

Der Gewinn der vorgelegten Studie liegt darin, dass in vier großen Kapiteln grundlegende Perspektiven zum Erlebnisbegriff und zur Bedeutung des Erlebnisses in kultureller und religiöser Dimension zusammengestellt werden. An dem hier vorgelegten Material wird künftige Forschung nicht mehr vorbeikommen! Dabei geht Knecht von einer knappen Annäherung an das „Phänomen ‚Erlebnis‘“ aus (Kapitel 3: 124–153), in der er aufgrund etymologischer sowie philosophischer Überlegungen die Nichttextualität und „präzise Ungenauigkeit“ (150) des Begriffs betont. Die drei folgenden Kapitel konturieren den Begriff „Erlebnis“ in kultursoziologischer, rezeptionsästhetischer und kulturanthropologischer Perspektive.

Zur kultursoziologischen Beschreibung des Erlebnisses (Kapitel 4: 154–218) greift Knecht auf Gerhard Schulzes Konzept der „Erlebnisgesellschaft“ zurück, das er ausführlich vorstellt und dessen Wirkung in der kirchlichen und theologischen Diskussion er vorsichtig kommentierend entfaltet. In diesem Kapitel kommt Knecht allerdings kaum über das hinaus, was vielen Leserinnen und Lesern aufgrund der reichen

Rezeption der Milieustudien bereits bekannt sein dürfte. Teilweise werden praktisch-theologische Stellungnahmen zu knapp und aufgrund zu geringer Literaturbasis wahrgenommen (vgl. nur die Darstellung der Position Engemanns 175f); die innersozialistische Kritik kommt kaum in den Blick. Stattdessen zeigt Knecht Sympathie für eine milieuorientierte Gottesdienstgestaltung und eine entsprechende Differenzierung des Gottesdienstangebots. Theologisch weiterführende Fragestellungen – wie die nach der Spannung zwischen einer tendenziellen Subjektivierung in Schulzes Erlebnisparadigma und einer exzentrisch zugesprochenen neuen Identität im Glauben oder zwischen einem sinnkulturellen (vgl. Wilhelm Gräb) und präsenzkulturellen (vgl. Karl-Heinrich Bieritz) Paradigma – werden nicht diskutiert.

Im folgenden fünften Kapitel (219–292) gelingt Knecht eine erhellende Wahrnehmung einer rezeptionsästhetischen Perspektive auf das „Erlebnis“. Der Verfasser verweist dazu auf Gernot Böhmes Begriff der „Atmosphäre“, den er als den „Wahrnehmungsvorgang“ versteht, „der sich beim Erleben vollzieht“ (236). Die zunächst emotional und körperlich wahrgenommene Atmosphäre erweist sich für das (gottesdienstliche) Erleben als zentral. Mit Antonio R. Damasio kommt an dieser Stelle auch ein ausgewiesener Neurophysiologe zu Wort, der in den vergangenen Jahren die Verbindung von Gefühl und „Körperzustand“ wissenschaftlich beschrieb (256–262). Gleichzeitig grenzt sich Knecht von einem spekulativen („ätherischen“) Atmosphärenbegriff bei Manfred Josuttis ab, der Atmosphäre allzu kurzschlüssig mit göttlicher Wirklichkeit verbinde.

Das anschließende Kapitel beleuchtet unter den Leitworten „Spiel und Ritual“ kulturanthropologische Aspekte des gottesdienstlichen Erlebnisses (Kapitel 6: 293–350). Unterschiedliche Ansätze (wie die von J. Huizinga, E. Gadamers und M. Csikszentmihalyi) werden hier in einer nicht restlos überzeugenden Struktur miteinander verbunden. Grundlegend erkennt Knecht das Ineinander von Form und Inhalt, das jeden Gottesdienst ausmache: „Das Eigentliche [...] ist seine jeweilige Gestaltung, die Performance, und nicht eine Botschaft, die von dieser Gestaltung her erst dechiffriert werden müsste.“ (307) Auch die Ritual-Theorie von Victor Turner fließt in die Darstellung ein, wird allerdings (in der Spur von Harald Schroeter-Wittke) eigenwillig interpretiert. Turner unter-

scheidet Liminalität (als jene Phase im Ritual, in der es zum Spiel mit dem Vertrauten und so zur Verfremdung kommt) und das Liminoide, das die weit weniger dramatischen Übergänge in unserer Gesellschaft beschreibt, wie sie etwa in den Gattungen des Theaters, Films, Fernsehens oder im Sport gestaltet werden. Obgleich Knecht dies stimmig darstellt, geht seine eigene Adaption im Blick auf den Gottesdienst einen anderen Weg. Er möchte den transformatorischen Charakter des Gottesdienstes durch die „*Integration liminoider, unterhaltsamer Elemente*“ in die ersten Formen hinein stärken (332). Von Turner her wäre zu erwarten gewesen, dass der Gottesdienst insgesamt (!) als *liminoides Geschehen* in den Blick rückt.

Das siebte Kapitel bündelt Gesagtes, indem der Begriff der „Unterhaltung“ aufgenommen und Gottesdienst als „vergnügendes Erlebnis“ betrachtet wird (351–399). Auch hier gelingt es dem Verfasser, wichtige Ansätze aus der theologischen Diskussion aufzugreifen, die den Unterhaltungscharakter des Gottesdienstes in seiner nutritiven, kommunikativen und amüsanten Dimension betonen. Gleichzeitig aber verwandelt sich die theologische Diskussion teilweise recht unvermittelt in normativ-pragmatische Applikationen. Etwa dort, wo Eberhard Jüngels Entdeckung der Gleichnishaftigkeit jeder religiösen Rede und ihres grundlegend „humorvollen“, da die bestehende Wirklichkeit durchbrechenden Charakters, dahingehend aufgelöst wird, dass den liturgisch und homiletisch Agierenden ein Witz zu Beginn der Predigt oder die Leichtigkeit im Gottesdienst empfohlen wird. Knechts Arbeit bietet eine Zusammenstellung grundlegender Literatur zu einem wichtigen Thema, kann aber in methodischer und argumentativer Hinsicht nicht befriedigen. Das zeigten bereits die kritischen Anfragen im Kontext der bislang dargestellten Kapitel. Dies ergibt sich weit grundlegender allerdings aufgrund der methodischen Anlage der Untersuchung (vgl. Kapitel 2: 49–123). Basis der Darstellung ist die aufgrund „Teilnehmender Beobachtung“ und „Dichter Beschreibung“ gewonnene Wahrnehmung von insgesamt 28 Gottesdiensten, die Knecht besuchte. Faktisch fließen die so gewonnenen Beobachtungen im jetzigen Duktus der Arbeit eher illustrativ jeweils am Ende der Kapitel in den Text ein; es handelt sich um Beispiele, die aufgrund ihrer subjektiven und exemplarischen Natur einen notwendig zufälligen Charakter tragen (und

die ohne Schaden für die Studie auch wegfallen könnten). Mehrfach grenzt sich der Verfasser von anderen Verfahren (etwa qualitativen Interviews) ab – mit Argumenten, die nicht überzeugen können, wie die Studie von Uta Pohl-Patalong oder die wenige Jahre vorher erschienene, von Knecht nicht beachtete, Untersuchung des Nürnberger Gottesdienstinstituts eindrucksvoll zeigen. Letztlich entgeht Knecht dem subjektiv-rekursiven Kreislauf nicht, der sich dort ergibt, wo ein Pfarrer, der eine eigene Gottesdienstpraxis und Gottesdiensttheologie im Hintergrund hat, Gottesdienste beobachtet und seine Beobachtungen in die Literatur zum Thema einordnet. Treffender wäre es gewesen, wenn Knecht ein entschiedenes theologisches Plädoyer für eine „Rehabilitierung der Kategorie des ‚Erlebnisses‘ für Theorie und Praxis des Gottesdienstes“ (so der Untertitel der Studie) klar argumentierend vorgestellt und dazu seine eigene Gottesdiensttheologie explizit geäußert und zur Diskussion gestellt hätte.

Knecht plädiert für einen Gottesdienst, der vor allem emotional zum Glauben motiviert und so ein Menschen veränderndes, formatives Potential hat. Damit grenzt er sich sowohl gegen ein intellektualistisch verengtes als auch gegen ein auf die rituelle Begegnung mit dem „Heiligen“ (Josuttis) fokussiertes Gottesdienstverständnis ab. Auch ein doxologisches Gottesdienstverständnis in der Spur von Martin Nicol (vom Autor nicht zitiert) kommt für ihn nicht in Frage. Dies als These stark zu machen und stringent zu begründen, wäre hilfreicher gewesen als ein in seinem methodischen Charakter m.E. zweifelhaftes ‚empirisches‘ Verfahren zu behaupten. – Auf der Grundlage des Werkes von Knecht muss weiter diskutiert werden, wobei dann unbedingt auch das Verhältnis zwischen einem theologisch-formatierten „Ereignis“-Begriff und dem Begriff des „Erlebnisses“ zu bedenken ist. Dieser Diskussion aber hat Knecht trotz der Mängel seiner Arbeit einen hilfreichen Anstoß gegeben.

ALEXANDER DEEG

Wolf Dietrich Berner:

Lesepredigten »zur Sache«: Zu den Grundworten des Glaubens.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013,
160 S., 14,99 €, ISBN 978-3-525-63046-4

Ein freundliches Gesicht schaut einen an, wenn man unter www.v-r.de ein Autorenfoto von Wolf Dietrich Berner anfordert: wache Augen hinter einer großen Brille, ein vorsichtig lächelnder Mund, unter dem graubärtigen Kinn eine eher schlecht gebundene Krawatte. Sympathisch wirkt der Mann, der nach einem Band mit Liedgottesdiensten (2010) nun auch *Lesepredigten »zur Sache«* anbietet. Die 31 Predigten orientieren sich nicht an den Predigtreihen des Perikopenbuches, sondern verknüpfen die Zeiten und Tage des Kirchenjahres mit Themen wie: Gleichnisse Jesu – Das Vaterunser – Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Oder mit den Klassikern der biblischen Überlieferung: die Weihnachtsgeschichte – der 23. Psalm – das Hohelied der Liebe 1 Kor 13. Alles ist solide und aufmerksam gearbeitet: Konfirmanden werden ausdrücklich angesprochen, neben der unermüdlich angesprochenen Gemeinde sind auch die Gottesleugner im Blick, der Dialog der Theologie mit der Naturwissenschaft scheint ein Schwerpunkt des Autors zu sein. Berner, der lange für den Lektoren- und Prädikantendienst in der Hannoverschen Kirche verantwortlich und dann Superintendent des Kirchenkreises Bleckede war, präsentiert eine Theologie, die deutlich von den Spuren historisch-kritischer Wissenschaft geprägt ist. Gleichzeitig ist er um ausgewogene Darstellung bemüht: Gottes neue Welt hat schon begonnen, aber noch ist sie nicht vollendet, „doch schon jetzt soll deutlich werden: Gottes Liebe gilt jeder und jedem von uns – nicht erst dann, wenn wir viel geleistet haben“, und das sei „gerade in unserer Zeit, im 21. Jahrhundert, ganz wichtig“. Aber „das spricht nicht etwa gegen die Leistung“ (60). Oder: „Der Sozialismus diktatorischer Prägung [...] ist zusammengebrochen. Doch das heißt nun nicht: Jetzt darf sich der Kapitalismus ... ungehemmt entfalten“ (ebd.). Man könnte den Eindruck bekommen, dass es dieser Prediger besonders darauf angelegt hat, niemanden von denen aus den Augen zu verlieren, die unter der Kanzel versammelt sind. So wäre es auch zu erklären, dass „harte“, irritierende, provozierende

und schmerzende Äußerungen in diesem Buch nicht zu finden sind.

Insgesamt kommt es mir so vor, als sei die zweite Hälfte dieser Sammlung interessanter als die erste. Eine Weihnachtspredigt, die dazu anregt, „eine neue Perspektive (zu) gewinnen“ (87), könnte anregend sein für predigende Menschen, die das dort Vorgeschlagene auf die Verhältnisse in „ihrer“ Gemeinde zu übertragen versuchen. Eine Predigt zum Epiphaniastag (92) reflektiert erzählend das Verhältnis von Wissen(schaft) und Glauben. Eine andere – für Karfreitag (96) – deutet das Urteil „Alles vergeblich“ im Licht des letzten Wortes, das der am Kreuz Sterbende nach Joh 19 spricht: „Es ist vollbracht.“ Die ganze Sammlung provoziert immer wieder die Frage: An wen richtet sich eigentlich die geistliche Rede im Gottesdienst? Ist es nur „die Gemeinde“, oder sind es auch jene, die sich bei Gelegenheit in der Kirche einfinden, ohne dass sie sich zu den „hoch Verbundenen“ zählen? In einer Pfingstpredigt über 1 Kor 12 klingt es so, als gäbe es da keinen großen Unterschied: „Was ich bin, was ich habe und weitervermitteln kann, das ist mir gegeben; das ist mir von Gott zugeteilt worden – *zum Nutzen aller, zum Aufbau Seiner Gemeinde*“ (108). Was wäre, wenn man das „zum Nutzen aller“ nicht nur so beiläufig erwähnte, sondern die Wendung von den verschiedenen Gaben, die Metapher vom Leib und den Gliedern entschlossen auf die Welt außerhalb der Gemeinde bezöge?

Auf der erwähnten Internetseite des Verlags ist außer dem Foto des Autors unter dem Stichwort „Gottesdienstabläufe“ etwas zu finden, was für die Benutzer(innen) des Buches womöglich besonders hilfreich ist: „ein Verlaufsplan des [jedes] Gottesdienstes, in dem ich [WD Berner] die Predigt gehalten habe – mit Lesungs- und Liedvorschlägen“ (10).

KLAUS EULENBERGER

Jörg Neijenhuis:

Liturgik. Gottesdienstelemente im Kontext.

(elementar: Arbeitsfelder im Pfarramt 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 160 S., 17,99 €, ISBN 978-525-62004-5

Die Reihe „elementar: Arbeitsfelder im Pfarramt“ will „Studierende, Vikarinnen und Vikare und Berufsanfänger fundiert über die Schwerpunkte ihrer künftigen Arbeit“ informieren. Der zweite von mittlerweile drei erschienenen Bänden (Bd. 1: Homiletik; Bd. 3: Religionspädagogik) gilt dem Gottesdienst (angekündigt sind weitere Bände zur Poimenik und Diakonie).

Zur Behandlung der „Gottesdienstelemente im Kontext“ konnte der Heidelberger Privatdozent Jörg Neijenhuis auf eine Reihe von Essays zurückgreifen, die er in den Pastoralblättern 2001 bis 2012 veröffentlicht hat; 16 der 24 Abschnitte des Bandes sind solche überarbeiteten Reprints. Der einleitende Text „Feiern und Feste“ fußt auf der 2012 in der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig erschienenen Studie des Verfassers „Feste und Feiern. Eine theologische Theorie“.

14 der je für sich lesbaren Essays gelten abgrenzbaren Elementen des Gottesdienstes, zehn behandeln übergreifende liturgische Themen, z.B. alternative Gottesdienste, die „Kasualisierung“ von Sonntagsgottesdiensten, die Paramentik, die liturgische Moderation, das gottesdienstliche Beten, die Gestik. Ins Auge springt manch flotter Untertitel der Einzeltexte, z.B.: „Kann man einen Gottesdienst überfordern – oder: Hat der Gottesdienst ein Burnout?“, „Der Gottesdienst ist eröffnet – die Bedeutungen beginnen zu spielen“, „Lied, Musik und Atmosphäre – falls kein Raumteiler im Weg steht“.

Die Lektüre hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Neijenhuis bietet eine Fülle von Informationen über den Gottesdienst – historisch-, systematisch- und praktisch-theologisch. An vielen Stellen spürt man, wie er in den Bedingungen und Herausforderungen der praktischen Gottesdienstgestaltung erfahren ist und sie zu reflektieren versteht. So begegnen – nur eines von vielen möglichen Beispielen – ansprechende Sätze zu den gemeindlichen „Mentalitäten und Prägungen“, die „auch mit noch so gut gemeinten theologischen Argumenten und Erklärungen nicht einfach beiseite geschoben werden“ können (94). Auch ragen

einzelne der Essays durch besondere Qualität heraus, so z.B. der Abschnitt zum „Christe, du Lamm Gottes“ (117–122) durch gottesdienstgeschichtlichen Tiefgang und der Abschnitt „Gebete aus der Literatur – oder eigene Gebete“ (123–127) durch eindringliche Überlegungen zum Charakter gottesdienstlichen Betens. Sehr zu begrüßen ist auch die Erinnerung, „dass die Feier der Liturgie, das Fest des Gottesdienstes eine Sache des Glaubens ist“ und dass „ohne die Erwartung, dass mit der Liturgie die Gegenwart Gottes gefeiert wird, dass Gott uns Menschen in Wort und Sakrament begegnet und dass wir ihn deshalb loben und ihm dafür danken und von dieser Erfahrung her den Alltag in den Blick nehmen, ... die Mitte der Gottesdienstfeier verkannt“ wird (20).

Andererseits vermisse ich eine überzeugende Theorie des Gottesdienstes. Es muss nicht gegen eine evangelische Liturgik sprechen, dass sie einen Rekurs auf Luthers häufig zitierte Torgauer Formel vermeidet. Wie sehr diese aber eine Gottesdiensttheorie zu orientieren vermag, lehrt ex negativo die Darstellung von Neijenhuis, dessen Zusammenfügung von Einzelbeiträgen ein tragfähiges gottesdiensttheologisches Fundament nur unzureichend zu erkennen gibt. So fallen zwar Begriffe, die hier zu erwarten sind – z.B. Gottesdienst als „Kommunikation zwischen der Gemeinde und Gott“ (56) –, aber sporadisch und ohne Zusammenhang. Konkret z.B.: Welches Verständnis gottesdienstlichen Singens der Gemeinde kann grundlegend verhindern, dass Lieder als „Raumteiler“ funktionieren, wie mit einer zunächst attraktiven, dann aber reichlich strapazierten Metapher kritisiert wird? Diesem Theoriedefizit helfen beherzigenswerte Einzeltipps zur Liedauswahl nicht wirklich auf (vgl. S. 136–141).

Manches ist einfach ärgerlich. Vermag die Interpretation der musikalischen Komposition des (ersten!) Kyrie aus Bachs h-Moll-Messe zum Verständnis dieses gottesdienstlichen Elements durchaus etwas beizutragen (50), so ist das Angebot, das Glaubensbekenntnis „durch einen Chor, gegebenenfalls mit einem Orchester, z.B. wenn die Vertonung des Credo von J.S. Bach aus seiner Hohen Messe in h-moll erklingt“, auszuführen (80), in dieser Konkretion als gottesdienstliche Gestaltungsvariante weltfremd; das war schon zu Bachs Zeiten im Gottesdienst unmöglich. Bedauerlicherweise

werden auch manche Details nicht erklärt: Was ist eine Rubrik (55), was ist eine Kasel (97)?

„Testen Sie sich selbst!“ werden Leserin und Leser am Ende jedes Kapitels aufgefordert, und ihnen wird eine Reihe von Fragen oder Aufgaben gestellt. Vor Augen stehen hier wohl Kandidatinnen und Kandidaten vor dem ersten oder zweiten theologischen Examen, die sich auf die mündliche Gottesdienstprüfung vorbereiten. Man möchte ihnen aber wünschen, dass sie ihre Kenntnisse in Liturgik durch diesen Band aus der Reihe „elementar“ nicht erst erworben, sondern nur aktualisiert und ergänzt haben. Dann kann das Buch ein kritisch reflektierendes Gespräch über die eigenen gottesdienstlichen Praxiserfahrungen anregen.

MARTIN EVANG

Alexander Deeg / Irene Mildenerger /
Wolfgang Ratzmann:

Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst.

Beiträge zu Liturgie, hg. vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD Bd. 26, Leipzig 2012, 196 S., 19,80 €, ISBN 978-3-374-02899-3

Das Buch geht auf eine Tagung zurück, die vom Liturgiewissenschaftlichen Institut in Leipzig im Frühjahr 2010 durchgeführt wurde, und ist doch mehr als nur ein Tagungsband. Zum einen, weil die Vorträge ergänzt wurden, zum anderen, weil sie sich schön ergänzen. Das ist nicht selbstverständlich, genauso wenig wie das insgesamt hohe Niveau des Bandes. Das gilt für den ökumenischen Auftakt von *Dorothea Sattler*, Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. In der fundierten Eröffnung (9-35) wird in hilfreicher Art Schuld und Vergebung systematisch-theologisch ausgelotet. Sattler nimmt von Hans-Josef Klauck die Anregung auf, Versöhnung als eine Erfahrung zu verstehen, die sich in verschiedenen Bildwelten ausdrückt. Klauck unterscheidet sieben Paradigmen: das medizinische, soziale, finanzielle, forensische, rituelle, kommunikative und motorische Paradigma.

Die Vielfalt der soteriologischen Metaphorik sieht Sattler als „wegweisend für jeden systematisch-theologischen Entwurf“ an (15). Wahr sind die Bilder, die sich im Gespräch der Gemeinschaft bewähren. Es gibt freilich auch Lasten, Verletzungen und Schuldverstrickung, die den Zugang versperren können, wie anhand der Vita und dem Werk von Ingeborg Bachmann gezeigt wird. Für die ökumenische Diskussion schlägt Sattler vor, die altkirchliche Praxis als Ausgangspunkt zu wählen. Auf dieser Basis lassen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen besser benennen. Sattler scheut sich nicht, auf eine Hauptdifferenz der evangelischen Bußtheologie im Vergleich zum frühen Mittelalter und der Scholastik hinzuweisen. Es ist dies der weitgehende Verlust der Einzelbeichte, die mit der engen Verbindung von Buße mit dem Beichtverhör vor dem Abendmahl zu tun hat (26). Sattler meint dazu: „Aus Sicht der gegenwärtigen Systematischen Theologie legt es sich nahe, für unterschiedliche menschliche Lebenssituationen je verschiedene Formen des Sündenbekenntnisses als begründet zu erachten.“ (27) Es geht ihr also nicht nur darum, den Verlust zu kompensieren, sondern die Fülle und Variationen der einen Buße – präziser: Vielfalt auf der einen und Einheit auf der anderen Seite – wieder zu entdecken. Denn Kirchengucht, Andachtsbeichte, Schuldkapitel und Schuldbekenntnis im Gottesdienst beruhen auf der Taufe als dem einen Fundament der Versöhnung. Der Bogen schließt sich, wenn Sattler über das biographische Erzählen am Schluss die eingeforderte Vielfalt der Metaphorik seelsorgerlich konkretisiert. *Peter Zimmerlings* Beitrag liest sich in gewisser Hinsicht als Fortsetzung aus evangelischer Sicht. Er setzt lebensweltlich mit einer Beschreibung von Daily Talkshows ein – nicht so, wie man es auch machen könnte: um eine Negativfolie für die echte Beichte zu bekommen, sondern als „Hinweis darauf [...], wie groß das Bedürfnis in einer postmodernen Gesellschaft nach Aussprache und Entlastung, nach Zuspruch von Identität und nach Orientierung ist.“ (46) Im Lichte dieses Befunds wird es freilich umso wichtiger, eine theologische Sprache für Schuld und Vergebung wieder zu finden. Hier konstatiert Zimmerling eine Unfähigkeit, die gleichsam bis ins Mark des Christentums geht. Zimmerling will darum wieder an das reformatorische Verständnis von Beichte „nicht als kleinmachende, sondern als heilsam-rettende Erfahrung“ (50ff.)

anschlüssen. Zu lange wurde Beichte dazu gebraucht, „Menschen in Angst und Abhängigkeit zu halten“ (52). Wie Sattler „überhüpft“ Zimmerling gleichsam die Phase, in der sich eine problematische Rede von Sünde und Schuld etablieren konnte, um zum echten oder tieferen Verständnis zu gelangen. Und ebenfalls wie Sattler plädiert Zimmerling dafür, eine Vielzahl von alten und neuen Beichtformen zu pflegen. Er spricht von unterschiedlichen Aspekten der Beichte und auch davon, dass dem Geschehen neben der juristischen auch eine gemeinschaftsfördernde, therapeutische, exorzistische und sakramentale Dimension zukomme (53). *Frank Michael Lütze* greift in sehr anschaulicher Weise das Thema der Schuldfähigkeit in der Liturgie auf. Gemeint ist damit, dass im Gottesdienst Vergebung nicht nur als Negation, sondern auch als Akzeptanz von Schuld kommuniziert wird. Welche Konsequenz das haben kann, zeigt sich schon in der Eröffnungssequenz des Gottesdienstes. Da gehe es nicht um die Bereinigung einzelner *peccata*. „Vielmehr zielt sie darauf, als ganzer und damit auch als schuldig gewordener Mensch, als peccator anwesend sein zu können. Die in der Kontaktaufnahme liegende Ahnung um Schuld als existentielle Kategorie sollte nicht durch eine Aufzählung von Tatsünden im Eingangsgebet banalisiert werden.“ (63) Das ist scharf beobachtet und m.E. richtig geurteilt. Selbiges gilt für die Frage nach den Grenzen des liturgischen Absolutionsmandats. Die Offene Schuld, das zweite Stück, das Lütze anschaut, hat in der Tat eine problematische Funktion der Generalabsolution bekommen. Kann man im Ernst erkennen, „wir haben uns daran gewöhnt, dass Menschen gefoltert, vergewaltigt und getötet werden“, um gleich darauf den Zuspruch zu empfangen: „Der barmherzige Gott vergibt euch durch Jesus Christus alle eure Schuld“? (67) Die Schwäche, die hier offensichtlich wird, sieht Lütze im Verständnis der Absolution als einem deklarativen Akt, die Schuld auslöscht, statt dazu beiträgt, zu einem „Leben im Angesicht der Schuld“ (70) zu ermutigen. Gesucht ist eine Alternative. Lütze sieht sie im promissiocharakter der göttlichen Vergebung, die ein Versprechen abgibt, mit dem schuldig gewordenen Menschen Gemeinschaft zu behalten. Damit schließt er nicht aus, dass die liturgische Verwendung deklarativer Schuldvergebung im Gottesdienst sinnvoll sein kann. Aber sie wird überschätzt und ihr Vorrang ist theologisch

fragwürdig. Insofern erstaunt es nicht, dass auch Lützes Überlegungen zur liturgischen Funktion der Beichte und Vergebung in die Seelsorge münden. Vergebung ist ein Prozess, zu dem und mit dem auch die Kunst der rechten Zusage zur rechten Zeit gehört (75f.). Eine weitere Perle bilden *Johannes Blocks* homiletische und liturgische Anmerkungen zur Predigt von der Sünde. Die Rede von der Sünde dient der Existenz- und Situationserhellung, so die These, die von Luther und Kierkegaard her einleuchtend entfaltet wird. Es folgt eine konzentrierte Zusammenfassung einer auf Internetpredigten basierenden Studie. Die Rede von der Sünde in der gegenwärtigen Predigt wird in sechs Aussagenlinien umrissen. Der Befund: die Hörer werden überwiegend therapiert und die reformatorische Sicht tendenziell abstrakt erklärt. Tatsächlich ist die Predigt von der Sünde eine Problemanzeige. Block fordert: „Es wird Aufgabe der Predigt von Sünde sein, breitwirksam und volkstümlich den Raum zu besetzen, der durch das zu Fall gekommene Tatsündendenken frei geworden ist.“ (88) Er unterscheidet die indikativische, narrative und befreiende Predigtweise und plädiert für die Predigt als Ort für eine kultivierte Rede von der Sünde. Die zwei folgenden Beiträge fokussieren stärker das Liturgische: *Thomas Böttrich* reflektiert in einem kürzeren Beitrag auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen die plausible Integration der Beichte im Gottesdienst in der Form des Confiteors, der Offenen Schuld und der gemeinsamen Beichte vor dem Abendmahl. *Mareike Lachmann* untersucht die Rede von Sünde und Schuld im evangelischen Gottesdienst seit 1945. Dabei werden drei Zeitphasen berücksichtigt: die 1950er, 1968er und 1990er Jahre. Sie stehen für bestimmte Epochen. Die Quintessenz der Analyse: „Letztlich lässt sich insofern die Aufgabe, die uns bis heute für die Thematisierung von Schuld und Sünde im Gottesdienst aufgetragen ist, zwischen den Traditionslinien der Agenden der 1950er Jahre und der grauen Literatur der 68er Bewegung einzeichnen, ohne dabei Formen und Inhalte zu vermischen wie 1999: auf der einen Seite die Erfahrungsferne von theologischen Begrifflichkeiten und Denkgebäuden vermeiden, ohne auf der anderen Seite einer moralistischen Verflachung des Sündenverständnisses aufzusitzen.“ (127) Wer wollte dem nicht zustimmen? Aber was heißt das nun positiv? Darauf gibt *Klaus-Peter Jörns* (s) eine Antwort in Form einer Litur-

gie mit dem Titel „Gottesdienst mir wechselseitiger Lossprechung und Feier der Lebensgaben Gottes (Abendmahl)“. Über dieser Liturgie entspannt sich ein Briefwechsel, der es in sich hat. Jörns fordert notwendige Abschiede. Er hält nichts von der sakramentalen Engführung, die der traditionellen Sühnopfer- und Kreuzestheologie folgt. Wichtig ist ihm die gegenseitig gespendete Vergebung, die sich direkt auf die Praxis und Lehre Jesu beruft. *Wolfgang Ratzmann* fragt zurück: „[K]ann man fast 2000 Jahre christliche Theologie und Frömmigkeit einfach überspringen und wieder von vorne anfangen?“ (136) „Soll es immer so geschehen?“ (137). Mit Blick auf den Bruch mit der klassischen Liturgie: „Warum möchten Sie das ändern?“ (138) Es folgen Erklärungen und erneute Rückfragen. Dieses Hin und her ist höchst beeindruckend. Hier wird hohe Streitkultur gepflegt und keine künstliche *rabies theologorum* getrieben. Es überwiegt bei aller Bewunderung für die Echtheit der Auseinandersetzung und bei aller Sympathie für das Anliegen, das Jörns vertritt, dann doch die Erleichterung, dass Wolfgang Ratzmann dem theologischen Freigeist eine höfliche, ja mehr noch: eine brüderlich wertschätzende, aber in der Sache klare Absage erteilt. Vornehm zurückhaltend und doch klärend dann zum Schluss der Kommentar von *Alexander Deeg* und *Johannes Misterek*: sie erinnern daran, wie grundlegend das Gespräch zwischen der praktischen und der systematischen Theologie ist und bleiben sollte.

RALPH KUNZ

Michael N. Ebertz / Monika Eberhardt / Anna Lang:

Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie.

KirchenZukunft konkret, Band 7, LIT, Münster 2012, 280 S., 19.90 €, ISBN 978-3-643-11836-3

I.

Ich sage es gleich vorweg: Das Buch ist ein Glücksfall. Es erscheint in einer Zeit, in der die Frage nach dem Umgang der Kirchen mit denen, die aus ihr ausgetreten sind, immer drängender wird: Dürfen sie bestattet werden? Dür-

fen sie das Patenamnt übernehmen? Dürfen sie, noch umstrittener, am Abendmahl teilnehmen? Wer das Buch liest, kann auf diese Fragen nicht mehr einfach mit „Ja, das geht“ oder „Nein, das geht nicht“ antworten. Denn die Studien lassen eindrücklich und anschaulich erkennen, dass Kirchenaustritte, wie übrigens auch Wiedereintritte, Prozesse mit verschiedenen Motiven und Verläufen sind. Sie leiten zu einem grundlegenden Perspektivwechsel an: Wie denken eigentlich die, die aus der Kirche austreten? Warum vollziehen sie diesen Schritt? Und was erwarten sie von Kirche nach ihrem Austritt?

II.

Das Buch präsentiert die Ergebnisse einer qualitativen Studie zum Kirchenaustritt junger Erwachsener im Alter zwischen 18 und 35 Jahren. Es skizziert den Forschungsstand, der rasch zusammengefasst ist, weil das Thema bisher kaum Aufmerksamkeit fand. Und es fasst, bevor die Ergebnisse im Einzelnen dargestellt werden, die Grundlagen der empirischen Erhebung bündig zusammen: Es sind 25 „Austreter“ befragt worden, davon 20, die aus der katholischen und 5, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind. Darüber hinaus sind 25 „Bleiber“ interviewt worden, ebenfalls im Verhältnis von 20, die in der katholischen und 5, die in der evangelischen Kirche geblieben sind; 23 derer, die befragt worden sind, sind Frauen, 27 Männer, ihr Durchschnittsalter liegt bei 26,9 Jahren.

Eine der Befragten ist Marina, 28 Jahre, Studentin, aus der katholischen Kirche ausgetreten. Marina gehört zum Typus der „Engagierten Umdenker“. Bei ihnen kehrt sich „die anfängliche sehr starke Kirchenbindung durch ihre zunehmende kritische Einstellung gegenüber der Kirche in eine ablehnende Haltung um.“ (54)

Die Studien differenzieren weitere Typen des Austritts: Die „Herausgezogenen“, „Kirchenfernen“, „Enttäuschten“, „Befreiten“ und „Kurzeinsteiger“, darüber hinaus auch, nur bei den Evangelischen feststellbar, die „Abgeschreckten“. Ohne dies im Einzelnen vorstellen zu können, wird schon an den sprechenden Bezeichnungen deutlich: Die Prozesse, Motive und Begründungen eines Kirchenaustritts sind sehr verschieden.

Bei Marina, die kirchlich sozialisiert aufgewachsen ist, wird deutlich, wie sich Distanzierungsprozesse zur verfassten Kirche in der Pubertät einstellen, besonders in der Familie, im Religionsunterricht und im Gottesdienstbe-

such. Eindrücklich beschreibt sie, wie sie hier von der Rolle der Mitmachenden in die Rolle der Beobachterin wechselt: „Also, was mir dann auch sehr zu denken gegeben hat, war so mit 15, 16, wo ich so angefangen habe das alles zu hinterfragen, da ist mir eigentlich aufgefallen, also ich habe mich dann einfach nur hingesetzt in der Kirche und alles beobachtet und nicht mehr so aktiv mitgemacht [...] Man muss sich ja eigentlich ständig nur hinknien in der Kirche und sagen, ich bin ein Sünder und bin nicht würdig und so lauter Sachen“ (41, leicht bearbeitet). Der Anlass für den Austritt aus der Kirche ist dann die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft durch Papst Benedikt XVI., aber auch die Unterstützung des Großvaters, der viel Verständnis zeigt. Hier wird deutlich, dass Kirchenaustritt immer auch ein kommunikativer Prozess ist. Mit ihrem Austritt wechselt Marina nicht ihr Glaubens- und Weltbild: Nach einer Phase der Ablehnung persönlicher Religiosität erkennt sie, „dass ich schon an etwas wie Gott glaube.“ (47, A 7)

III.

Das Fallbeispiel macht nachdenklich. Was wäre, wenn Marina als Patin benannt würde? Sollte sie das Amt tatsächlich nicht übernehmen können? Sie ist ja nicht ausgetreten, weil sie prinzipiell gegen Kirche ist. Vielmehr ist ihr Entschluss gereift, weil ihre Anliegen und Fragen – wie bei vielen anderen – nicht ausreichend Resonanz fanden. Trotz Kirchenaustritt glaube sie weiterhin an Gott, nicht ohne zu ergänzen, „dass das einfach bei mir ohne Kirche stattfindet.“ (35)

Der Frage, ob das theologisch möglich ist, gehe ich hier nicht weiter nach, gebe aber zu bedenken: Aus welcher Kirche ist Marina eigentlich ausgetreten? Und wenn behauptet wird, was oft geschieht: Ohne Kirche können Menschen nicht glauben, dann stellt sich doch genau die Frage: Ohne welche Kirche eigentlich?

IV.

Es ist die Stärke des Bandes, dass in zwei Schlusskapiteln die Ergebnisse diskutiert und die „Grenzen der Untersuchung“ (219) benannt werden; sie hängen wesentlich damit zusammen, dass die, die befragt worden sind, primär einem akademischen Milieu entstammen. So kann nicht von einer „generellen Übertragbarkeit“ (ebd.) der Ergebnisse auf andere ausge-

gangen werden. Dennoch sind die drei Grundeinsichten der Studie praktisch-theologisch weiterführend: 1. Austritte sind Prozesse mit offenem Ausgang, 2. Momente, die zum Bleiben motivieren (aber, wie die Studie mit Recht betont, immer auch umgekehrt wirken können, 212), sind unter anderem „Interaktionserlebnisse auf der Gemeindeebene als Erwachsene“ (201), nicht zuletzt im Gottesdienst (215) und 3. ein zentrales Problem ist, dass die „herkömmlichen Angebote der Kirche“ (217) junge Erwachsene auf der Suche nach Sinn und Glauben nicht ansprechen.

So gibt der – gut lesbare – Band nicht nur Impulse, Austritte praktisch-theologisch differenziert zu betrachten; er regt auch dazu an, Prozesse „langsamer Distanzierung“ (217) genau zu registrieren – bei Marina beginnen sie ab dem Zeitpunkt, ab dem „man so langsam anfängt zu denken“ (Marina, 40) – und zu fragen, wie Kirche heute sein muss, damit Menschen, eben besonders auch dieser Generation der Austrittsgeneigten, gern zu ihr gehören.

LUZ FRIEDRICH

Angela Berlis / David Plüss / Christian Walti (Hg.):

GottesdienstKunst.

Praktische Theologie im reformierten Kontext, Band 3, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 202 S., 29,20 €, ISBN 978-3-290-17639-6

Gottesdienst sei nicht in erster Linie ein Krisenphänomen, das einen wehmütig auf die Vergangenheit zurückblicken oder sehnsüchtig auf eine bessere Zukunft hoffen lasse, sondern ein vitales Geschehen bunter Vielfalt. David Plüss eröffnet den Band „GottesdienstKunst“ optimistisch mit positivem Grundton. Liturgie ziele auf eine Kultur der Gegenwartigkeit. Sie wolle gleichermaßen der Gegenwartskultur wie der Gegenwart Gottes gerecht werden. Damit eröffnet Plüss zugleich das neue „Kompetenzzentrum Liturgik“ an der theologischen Fakultät in Bern mit Optimismus. Dieses von den Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn initiierte und gemeinsam mit der Christkatholischen

Kirche verantwortete Zentrum führt bewusst den Titel „Kompetenzzentrum“, ein Begriff, der ursprünglich auch für die drei EKD-Reformzentren benutzt wurde, sich aber schließlich – aus Sorge vor mangelnder Akzeptanz solcher Terminologie an der Basis – nicht durchsetzte. So baut Plüss möglichen Befürchtungen, als Top-down-Zentrum gesehen zu werden, auch wohlweislich vor: „‘Kompetenzzentrum‘ heißen wir“ um „die vielfältig vorhandenen wissenschaftlichen und praktischen Kompetenzen zu versammeln und miteinander ins Gespräch zu bringen“ (19). – Der Band dokumentiert die Eröffnungstagung dieses Zentrums im Juni 2011 und gliedert sich in drei Teile, deren erster die Hauptvorträge, deren zweiter die Workshops und deren dritter eine Beschreibung von Feldern und Arbeitsbereichen des neuen Zentrums enthält.

Der dialogischen Struktur des Kompetenzzentrums Liturgik entspricht die schöne – wenn auch erst kurzfristig eingeplante (vgl. 193) – Idee, jeden Hauptvortrag mit einer Replik zu erwidern. Schon die hinführenden Worte des Zentrumsleiters Plüss finden eine Erwidern durch die katholische Liturgiewissenschaftlerin Birgit Jeggle-Merz. Diese Replik ist freilich mehr Zustimmung und Ergänzung als Widerspruch, ja der Auftakt mutet an wie ein fröhlicher Rollentausch, in dem der Reformierte die Bedeutung der Rituale, Formeln und Symbole betont (16), während die Katholische die Veränderbarkeit der Liturgie hervorhebt und Liturgiewissenschaft programmatisch als *memoria innovans* bezeichnet (22). So etwas geschieht wohl, wenn unterschiedliche Partner sich zusammentun und wirklich voneinander lernen wollen.

Dazu passt, wenn der norddeutsche Lutheraner Peter Cornehl im ersten Hauptvortrag der Tagung reformierte Traditionen aufnimmt und gar noch stärken will: Das reformierte „Charisma der Kargheit“ (26) hat es ihm angetan, dessen Wirkpotential er anhand von Zwinglis Abendmahlsliturgie und Calvins Genfer Psalter entfaltet. Cornehl wünscht sich eine durch reformierte Tradition inspirierte neue Bibelorientierung in Liturgie und Predigt. Der katholisch-evangelische Fulbert Steffensky sekundiert und bringt Beispiele für beides: Mehr lectio continua, weniger Geplapper, mehr Schweigen und Mut zur Formel, weniger Dauerbewusstheit. Der zweite Hauptvortragende ist wiederum Lutheraner. Thomas Erne, Marburger Professor

und Direktor des EKD-Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst in der Gegenwart, widmet sich dem kontroverskonfessionellen Thema von Bild und Kunst, dessen sich – wie Johannes Stückelberger am Ende des Bandes kurz beschreibt – das Berner Kompetenzzentrum im Arbeitsfeld „Kirchenästhetik“ (189) ausdrücklich annehmen möchte. Erne bleibt der lutherischen Position treu: Bilder wurden von Luther freigegeben, ihr religiöser Nutzen liege im rechten Gebrauch und damit im Prozess, in der Performanz. Dieses prozessuale Interaktionspotential von Kunst komme erst in der Gegenwartskunst richtig zur Entfaltung, gewissermaßen eine Spätfolge lutherischer „Bildtheologie“. Erne selbst nutzt es und experimentiert damit in seinem Marburger Projekt „liturgy specific art“, von dem er abschließend erzählt. – Diesmal gerät die Replik des reformierten Professors Ralph Kunz (Zürich) zu einem echten Widerspruch: Alle Impulse der Gegenwartskunst kommen von Luther? Mitnichten, fast möchte er sagen, sie kommen von Zwingli: „Minimalismus der Form“, „Rückzug des Sinnlichen zugunsten klarer Konturen“, „Konzentration auf das Wesentliche“ etc. (65), auch reformierte Einflüsse auf die Kunst sind nicht zu leugnen und alle prohibitiv verengten Interpretationen des reformierten Bildverbots sollten künftig seine positive Intention für den religiösen Gebrauch – auch im Gottesdienst! – wieder stärker entdecken. – „Perspektiven“ ist ein schönes Wort. Es fasst Zusammengehörigkeit und Disparität unter einen Begriff und weist zugleich den Anspruch von Gleichwertigkeit oder gar Vollständigkeit von sich. So kommt denn der zweite Teil des vorliegenden Bandes, der die Workshops der Tagung zusammenfasst, unter dem Titel „Perspektiven der Gegenwartsliturgik“ bunt und vielfältig daher. Workshops sind nachträglich nicht immer leicht zusammenzufassen, haben auch nicht immer den Anspruch, wirklich Neues in die Welt zu setzen. Dennoch gelingt es den Autoren dieses Teiles weitgehend, auch Menschen, die nicht dabei waren, etwas von Inhalt und Atmosphäre dieser Werkstatt-Arbeiten zu vermitteln. Das Spektrum der zehn Kurzbeiträge spannt sich von Ausführungen zur Theologie des reformierten Gottesdienstes (Matthias Zeindler) über erfahrungsgesättigte Hinweise zur Gottesdiensterneuerung durch Gemeindeentwicklung (Alfred Aepli) und über „Performative Körperkonzepte und ihre Bedeutung für die Gemeindegemeinschaft“ (Brigitte Enzner-Probst) –

mit Darstellung entsprechender Übungen – bis hin zur Vorstellung von videobasierten Ausbildungs- und Forschungsmethoden im Bereich Gottesdienst an der Universität Bern (Matthias Grünewald, Christian Walti). (Christ)-Katholische Autoren widmen sich den Themen „Liturgie als heilige Handlung“ (Birgit Jeggle-Merz), der Vorstellung eines innovativen Taufbeckens im Kirchenneubau einer altkatholischen Kirche (Oliver Kaiser), der „Feier der Heiligen Woche in der Christkatholischen Kirche der Schweiz“ (Roland Lauber) und der Krankensalbung (Joachim Vobbe). Der Workshop zum Thema „Qualitätssicherung im Gottesdienst“ (Ralph Kunz, Christina Aus der Au, Thomas Schlag) liefert Denkanstöße: Bei der Qualitätsdiskussion gehe es nicht um eine Theologie des Messens, sondern um eine Theologie des reflektierten Er-Messens (79). Damit werden alle Ansprüche an scheinbar objektivierbare Qualitätskriterien relativiert. Ja, Qualität habe unterschiedliche Qualitäten. Es gehe um Beschaffenheiten (*qualis*), um Macharten, um Schönfinden, um Wirkungen, um Stil und um Interaktionsqualitäten. Allerdings müsste deshalb die „Produktqualität“ im Sinne einer Ergebnisqualität m. E. nicht gegen die Interaktionsqualität ausgespielt werden (84). Beide sind zu bedenken. Und es gelte, so die Autoren, für die unterschiedlichen liturgischen Zusammenhänge geeignete Qualitätsinstrumente zu finden und sensibel zu nutzen, sorgfältig erarbeitete Kriterienkataloge etwa, wie sie in anregender Form auf der englischen Internet-Plattform „ship of fools.com“ bereits augenzwinkernd praktiziert werden. Das Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst in Hildesheim hat im Übrigen jüngst versucht, diese Plattform auf deutsche Verhältnisse zu übertragen: vgl. www.gottesdiensttester.de. – Lesenswert und aufschlussreich ist auch der reich mit Farbfotos bebilderte Beitrag über multireligiöse Gebetsräume, wie sie etwa auf Flughäfen oder in Krankenhäusern begegnen. Johannes Stückelberger unterscheidet drei Typen solcher Räume: den des Nebeneinanders, des Miteinanders und des Füreinanders, die jeweils verschiedenen Konzepten von religiösem Pluralismus folgen. Der Autor macht sich anregende Gedanken u.a. zur Funktion, Ausstattung, Kunst und Identität dieser Räume. Der knappe dritte Teil des Bandes GottesdienstKunst kommt schließlich wie eine kleine Programmschrift für das Kompetenzzentrum Liturgik daher und klärt ansatzweise die Frage,

was liturgische Kompetenz aus christkatholischer bzw. reformierter Sicht bedeutet und warum dazu auch Musik-, Raum- und Bildkompetenz gehören.

GottesdienstKunst heißt der Sammelband, „Kunst“ großgeschrieben. Ja, wenn der Gottesdienst ein Gesamtkunstwerk ist, dann muss es auch eine dazugehörige Kunst geben. Sich auf die Suche dieser Kunst (Künste?) zu begeben, auf die Möglichkeiten ihrer Förderung, Gestaltung, Entfaltung und Entwicklung – und das noch dazu „zweikonfessionell“ – ist ein, wie das Buch zeigt, spannendes und vielversprechendes Projekt, dem man nur viel weiteres Gelingen wünschen kann.

FOLKERT FENDLER

Jochen Kaiser:

Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik. Eine empirisch-rekonstruktive Studie.

(Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 71), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 311 S., 58,95 €, ISBN 978-3-525-62418-0

Die Studie wurde im WS 2010/11 von der Philosophischen Fakultät der Universität Greifswald als Doktorarbeit angenommen. Ihr Autor Jochen Kaiser, Kirchenmusiker und Absolvent eines liturgiewissenschaftlichen Aufbaustudiengangs untersucht 64 schriftliche Erzählungen von Gottesdienstbesuchern, in denen die Befragten Erlebnisse mit gottesdienstlicher Musik schildern. Ziel der Untersuchung ist, das subjektive Erleben gottesdienstlicher Musik zu erforschen.

In hinführenden Kapiteln legt der Verfasser „seine *Meinung* und sein *Verstehen* gottesdienstlicher Musik offen, damit die späteren Ergebnisse vom Leser nachvollzogen werden können“ (12). In Kapitel 1 geht es dabei zunächst um theoretische Klärungen der Begriffe Erlebnis, Religiosität, Glaube, Musik und Singen, Ritual. Kapitel 2 ist nach einem kurzen Blick auf die Musik in der Bibel (warum nur in der Bibel?) der Ort, an dem die gottesdienstliche Musik als „präsentative Glaubensexemplifikation“ im gottesdienstlichen Ritual beschrieben wird.

Im Kapitel 3 schließlich skizziert Kaiser das Design seiner nach einem „interpretativ-qualitativen Verfahren“ vorgehenden Untersuchung. Nach einer kurzen Besprechung jüngerer Beiträge zur empirischen Kirchenmusikforschung stellt er seinen Schreibauftrag vor, mit dem er GottesdienstbesucherInnen aus seinem erweiterten Bekanntenkreis um schriftliche Schilderungen von Erlebnissen mit gottesdienstlicher Musik bat, sowie die diesem Schreibauftrag beigefügte CD, die als Anregung für das Schreiben der Befragten gedacht war. Im zweiten Teil dieses Kapitels beschreibt Kaiser seine Methode, die eingegangenen Erzählungen in Anlehnung an die dokumentarische Methode, wie sie der Sozialforscher Ralf Bohnsack im Gefolge von Karl Mannheim und Pierre Bourdieu entwickelt hat, zu analysieren (80-91).

In Kapitel 4 seiner Studie stellt Kaiser die gewonnenen empirischen Daten neben diversen statistischen Auswertungen hauptsächlich in Form einer Tabelle vor, die neben dem Namen und Kurzangaben zu Alter, Bildung, Wohnort, Geschlecht, ggf. Lieblingstitel der CD, Kirchenbesuchshäufigkeit und Sonstigem die Hauptpropositionen der Erlebniserzählungen enthält. Kapitel 5 beginnt mit zwei exemplarischen Auswertungen von Erlebniserzählungen und präsentiert im zweiten Teil eine viergliedrige Kirchenmusiktypologie, die sich nach den „Orientierungsrahmen“ Emotion, Erlebnis, Singen und Glauben aufteilt. Jeder dieser Rahmen besteht aus 2 bis 6 Untertypen, die dann im Fortgang näher beschrieben und denen die einzelnen Autoren der Erlebniserzählungen zugeordnet werden.

In den Kapiteln 6 bis 8 wird die beschriebene Typologie auf die alltagsästhetischen Schemata nach Gerhard Schulze (Kap. 6) sowie auf eine Gottesdienstbesuchs-Motivationstypologie (Kap. 7) angewandt und in einer Kreuztabelle aufeinander bezogen (Kap. 8).

In Kapitel 9 entwickelt Kaiser aus den von ihm interpretierend aus den Erlebnisberichten herausdestillierten Aussagen zur Musik eine sogenannte „induktive Religiositätsdefinition“ für die Musik, gegliedert nach den Kategorien: Singen, Hören, Erleben, Glaubensvorbilder, Glaubensmusik und künstlerischer Anspruch. Kaiser ordnet die erzielten Ergebnisse den Dimensionen der religiösen Erfahrung und der ritualistischen Dimension zu, wie sie Charles Glock in den fünfziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts innerhalb eines

fünfdimensionalen Feldes zur Beschreibung von Religiosität entwickelt hat. Bei der Zuordnung zur Dimension der religiösen Erfahrung unterscheidet er dabei – wiederum mit Glock – nach den Kategorien Bedürfnis, Erkennen, Zuversicht und Furcht bzw. Zweifel und kommt zu einer Religiositätstypologie für die seiner Studie zugrunde liegenden Erlebnisberichte, die Kaiser sodann in Kapitel 10 in einer weiteren Kreuztabelle zueinander in Beziehung setzt (253f.).

Die Kapitel 11-13 sind Ergebniskapitel und wenden die in den vorangegangenen Kapiteln angestellten Analysen unter verschiedenen Stichworten wie z.B. Atmosphäre, Singen als zentrale gottesdienstliche Musik und Lebenswelt auf die soziale Ebene (Kap. 11) und unter Zuhilfenahme dreier verschiedener Spielarten des Konzeptes des Thirdspace auf die individuelle Ebene im Gottesdienst an.

Manche Ergebnisse in der Studie Kaisers wirken angesichts des betriebenen Kategorisierungsaufwandes recht ernüchternd wie z.B. im der Zusammenfassung des 10. Kapitels: „Damit konnte empirisch die Bedeutung der Erfahrung und des Ritualen für die Religiosität der Menschen auch im evangelischen Gottesdienst untermauert werden.“ Überhaupt bleiben die Ergebniskapitel mit ihren zahlreichen Bezugnahmen auf soziologische und liturgiewissenschaftliche Theoreme in Bezug auf den Kern der Untersuchung, also die Erlebnisse mit gottesdienstlicher Musik blass und führen nicht zu den Zuspitzungen, die Ergebniskapitel auszeichnen sollten. Manche Passagen wirken – für eine empirische Studie eher überraschend – mehr postulierend als zusammenfassend (z.B. S. 265, 267 u. ö., vgl. auch den Schlusssatz der Arbeit, S. 297: „Im Augenblick des gottesdienstlichen Geschehens sollen die Feiernden ein überzeugendes Beispiel des Glaubens an Gott, den Vater Jesu Christi und Schöpfer der Welt, darstellen.“ Ob sich in dieser Summa wirklich alle Autor(inn)en der Erlebniserzählungen wiederfinden? Und wenn ja: Ob sie dann nicht vielleicht die Nennung des Heiligen Geistes vermissen würden?). An manchen Stellen scheinen traditionelle Argumentationen und „kirchenamtliche“ Positionen aus der Kirchenmusiktheologie durch (55 u.ö.), ohne dass diese an Hand erzielter Ergebnisse wirklich reformuliert werden. Die aus diesen musiktheologischen Argumentationen abgeleiteten Schlussfolgerungen zur Bedeutung des

Singens wirken angesichts der Tatsache, dass in dem Schreibauftrag nicht explizit nach dem Singen (z.B. auch im Unterschied zum Hören von Musik) gefragt wurde, recht steil. Schließlich lassen die in den Ergebniskapiteln angewandten Kategorisierungen und Zuordnungen den Leser z.T. etwas ratlos zurück.

Das sich mit dieser Kritik verbindende Unbehagen, das nach der Lektüre der Arbeit – zumindest beim Rezensenten – bleibt, hängt damit zusammen, dass sich Kaisers Studie weder in musikpsychologischen bzw. -soziologischen noch in praktisch-theologischen Dimensionen sicher bewegt. Symptomatisch ist, dass in einer Untersuchung, die das religiöse Erleben durch Musik zum Thema hat, Schleiermachers Theologie und ihre modernen Rezeptionen z.B. bei Wilhelm Gräßl und anderen praktisch keine Rolle spielen. Die Unbekümmertheit, mit der die Studie die praktisch-theologische Diskussion zum Erlebnisbegriff ignoriert, muss dann auch dazu führen, dass sie hinter dem Stand der einschlägigen Diskussion zurückbleibt und Ergebnisse erzielt, die schon längst zu den Standards der praktisch-theologischen Diskussion gehören. Auf der anderen Seite wird eine Vielzahl von musik- und religionssoziologischen Ansätzen bemüht bzw. gestreift und in die Argumentationen eingebunden, ohne dass die einzelnen Ansätze wirklich auf ihre Kompatibilität hin überprüft worden zu sein scheinen. Auch das Buch von Konrad Klek „Erlebnis Gottesdienst“ hätte, auch wenn es sich um eine eher theologiegeschichtliche Studie handelt, zumindest eine kurze Erwähnung und Würdigung finden müssen. Ferner hätte eine Berücksichtigung des 2008 erschienenen neuen Handbuchs Musikpsychologie Kaisers Studie sicher gut getan.

Methodisch hätte man sich darüber hinaus noch tiefergehende Ausführungen zum Verhältnis von qualitativen und quantitativen Untersuchungen gewünscht. Immer wieder wertet der Autor sein Material statistisch aus und suggeriert entgegen den Voraussetzungen seiner qualitativen Untersuchungsmethode Repräsentativität und quantifizierbare Ergebnisse und Tendenzen.

Gerne würde man in einem Anhang alle 64 Erlebniserzählungen vollständig dokumentiert vorfinden, was leider unterbleibt. So wird eine Kenntnisnahme der Originaltexte und eine Kontrolle der 62 restlichen Interpretationen Kaisers verhindert. Letzteres ist vor allem des-

wegen bedauerlich, weil die exemplarischen Analysen zeigen, dass die „formulierende“ bzw. „reflektierende Interpretation“ des Autors der Studie durchaus zu Verengungen führen kann, die dem Material nicht immer völlig gerecht werden dürften. So wird z. B. die Aussage einer Autorin der Erlebniserzählungen, dass Musik für im Gottesdienst für sie „immer eine Verbindung hergestellt hat zu anderen Menschen und [...] damit fast der wichtigste Teil eines Gottesdienstes“ gewesen sei (132), in Kaisers Interpretation nur auf das Gemeinschaftsbildende eingengt. Die Wertung „fast der wichtigste Teil“, die ja nicht nur eine allgemeine Meinungsäußerung ist, sondern gerade die Erlebnisqualität der Musik herausstellt, wird erstaunlicherweise komplett in Kaisers nachfolgenden Interpretationen der entsprechenden Erlebniserzählung übergangen!

Die Arbeit liest sich leider auch von ihrem sprachlichen Stil her nicht leicht. Die Argumentationsführung wirkt oft umständlich, teils zirkelschlüssig, teils widersprüchlich und die Aussageabsicht einzelner Passagen erschließt sich erst nach mehrmaligem Lesen. Einige Sätze wie z.B. folgender bleiben auch nach vielfachem Lesen kryptisch: „Die Polyvalidität ist im *Thirdspace* nicht nur aufgehoben, sondern fast vorausgesetzt“ (296). Das mehrfache Auftauchen derselben Zitate in unterschiedlichen Zusammenhängen wirkt zudem ermüdend.

Dennoch: Die Arbeit zeigt, dass es sich weiter lohnt, Musik, auch gottesdienstliche Musik empirisch zu untersuchen. Sie untermauert eindrücklich, dass Musik ein ganz wesentlicher Bestandteil gottesdienstlichen Erlebens und gottesdienstlicher Zusammenhänge ist und dass darum liturgiewissenschaftliche Forschungen der Musik ein ihr gebührendes Augenmerk zukommen lassen sollten. Für weitere Studien ist zu wünschen, dass die Auswahl der Befragten nicht bloß dem Zufall einer Verteilung im Bekanntenkreis überlassen werden sollte, sondern dass von vornherein eine – im Blick auf welche Parameter auch immer – repräsentative Auswahl von Befragten zu repräsentativen Ergebnissen führt. Schließlich wäre zu wünschen, dass in künftigen Untersuchungen die Erlebnisqualität von Musik stärker als dies in Kaisers Studie möglich war mit den unterschiedlichen gottesdienstlichen Situationen, in den Musik vorkommen kann, zusammengesehen wird.

GUNTER KENNEL

Benedikt Kranemann (Hg.):

Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum.

Praktische Theologie heute, hg. v. Gottfried Bitter u.a., Bd. 122, Kohlhammer, Stuttgart 2012, 237 S., 34,90 €, ISBN 978-3-17-022154-3

„Heimat ist dort, wo man Deine Sprache versteht“, sagte Ovid in der Verbannung. Es könnte als Motto über diesem Band stehen. Er geht auf eine Tagung zurück, die vom Theologischen Forschungskolleg in Erfurt veranstaltet wurde. Wenn Beheimatung mit Sprachfindung zu tun hat, wäre in Anschluss an Ovids Einsicht einerseits zu erwarten, dass eine gemeinsam gefeierte Liturgie tatsächlich eine integrative Wirkung hat. Andererseits könnten mitgebrachte Frömmigkeitsformen und Gottesdienstkulturen im eigenen Idiom die Segregation der Eingewanderten verstärken. Die doppelte Hypothese bildet gleichsam einen *fil rouge* durch die Beiträge des Buches. Sie wird auch in der instruktiven Einleitung vom Herausgeber *Benedikt Kranemann* formuliert und in differenzierter Weise weiter entfaltet. In einem programmatischen Ausblick skizziert er, wie aspektreich die Themenstellungen rund um dieses Stück „wirklichen Gottesdienstes“ sind. Themen wie Liturgie und Migration sind in diesem größeren Horizont zu sehen und zeigen ein sich veränderndes Forschungsprofil der Liturgiewissenschaft an (24).

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: ein erster unter dem Titel „Religion – Liturgie – Frömmigkeit: Ihr Beitrag zur Integration von Migranten“ (26-98) versammelt Beiträge, die aus evangelisch-liturgiewissenschaftlicher, aus volkscundlicher und aus kirchenhistorischer Perspektive das fächerspezifische Frageinteresse vertiefen. *Wolfgang Ratzmann* verweist auf neue Forschungsfelder und fragt kritisch zurück, inwiefern sich Liturgie als Integrationsstrategie überhaupt eigne. *Elisabeth Fendl* stellt viele der im Buch verhandelten Themen – das eigene Gesangbuch, Kirchbau, Identifizierung mit bestimmten Heiligen – in den Reflexionshorizont der Volkskunde als einer Wissenschaft vom Eigenen, die zur Klärung ihres Themas stets der Folie des Fremden bedarf (39). *Josef Pilvousek* benennt und beschreibt Forschungsdesiderate aus historischer Warte. Ein vierter Artikel passt nicht ganz zur Logik der diszip-

linären Perspektiven: *Alexander-Kenneth Nagel* berichtet über religiöse Selbstorganisation und Selbstvergewisserung in der Diaspora am Beispiel des European Council for Fatwa and Research.

Im Mittelteil „Liturgie im Migrationskontext in der Ortskirche: Ruhrgebiet und Ostdeutschland“ (99-156) bietet *Traugott Jähnichen* eine differenzierte Darstellung der Bedeutung von Frömmigkeitskulturen anhand der Fallbeispiele eingewanderter Ostdeutscher (u.a. Masuren) im Ruhrgebiet. In der soziologischen Perspektive erschließen sich die komplexen Zusammenhänge, in denen der Religionsfaktor „Liturgie“ seine Wirkung entfaltet. Ob und wie der Gottesdienst als Abgrenzungsmerkmal oder zur Integration der Einwanderergruppen beigetragen habe, sei auch von der Politik bzw. Politisierung der Seelsorge und der ökonomischen Integration abhängig (118). Auf ein ähnliches Fazit kommt auch *Jürgen Bärsch*, der sich mit katholischen Zuwanderern im Ruhrgebiet unter liturgiewissenschaftlichen Perspektiven befasst. *Torsten W. Müller* schließt diesen Teil unter dem sprechenden Titel „Ungerechte Gerechtigkeiten“ mit einem packenden wie erschütternden Bericht über den schwierigen Integrationsprozess von katholischen Heimatvertriebenen im Eichsfeld – einer mehrheitlich katholischen Enklave im nördlichen Thüringen – ab. Von so eigenartig anmutenden Dingen wie Stuhlverpachtungen in den Kirchenräumen erfährt man und davon, dass die ‚Fremden‘ von den Glaubensgeschwistern nicht mit offenen Armen empfangen wurden.

Im dritten Teil sind „Liturgien im Migrationskontext“ (157-237) im Fokus. Liturgische Feierformen werden als Ausdruck der religiösen Identität von Migranten thematisiert. *Angar Franz* macht sich auf die Spurensuche des Mainzer Gesangbuchanhangs von 1952, das Kirchenlieder ‚unserer Brüder aus dem Osten‘ enthält. Dass in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR zwischen 1945 und 1989 etwa 350 katholische Kirchen entstanden sind, ist das Thema in *Verena Schädles* Beitrag. Sie macht auf die Architektursprachen dieser Sakralbauten aufmerksam: ein Zeitzeugnis, das an die Lebens- und Glaubenswelt dieser Zeit erinnert. *Michael Prosser-Schells* gibt einen Überblick der volkscundlichen Forschung und eine zugleich reiche wie gut fundierte Schilderung der Heimatvertriebenen-Wallfahrten in der Erzdiözese Freiburg. Den Schluss macht

Ursula Olschewski mit einer Untersuchung der Vertriebenenwallfahrten nach Werl in der Erzdiözese Paderborn. Ihre letzte These nimmt den eingangs erwähnten roten Faden auf und ist in gewisser Weise exemplarisch für viele andere Beispiele: „Der Beitrag der Vertriebenenwallfahrten zur Beheimatung der Migranten war ambivalent. Trotz der ständigen Betonung, sie seien Diözesenwallfahrten, behielten sie den Status von Sonderveranstaltungen von Vertriebenen, Flüchtlingen und Aussiedlern. Dennoch halfen sie den Menschen, sich heimischer zu fühlen, auch wenn der Gedanke der Fremde virulent blieb und bis in die Gegenwart hinein tradiert wurde.“ (237)

Der vorliegende Band macht evident: Liturgie und Frömmigkeitsformen spielten für die Beheimatung von Migranten im deutschsprachigen Raum eine wichtige Rolle – auch und gerade da, wo die Integrationsprozesse in eine Mehrheitsgesellschaft nicht geradlinig verliefen. Nach der Lektüre der sorgfältig redigierten Beiträge ist zudem eindrücklich erwiesen, wie fruchtbar im kulturwissenschaftlichen Diskurs ein interdisziplinäres Gespräch ist, dass sich auch um materielliturgische, liturgiegeschichtliche und lokalhistorische Konkretion bemüht. Der „wirkliche Gottesdienst“ ist auch ein wesentlicher Teil des „wirklichen Lebens“.

RALPH KUNZ

Fulvio Ferrario (Hg.) unter Mitarbeit von Michael Jonas:

Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II.

(Rom und Protestantismus. Studien des Melancthon-Zentrums in Rom, 2), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 142 S., 29,- €, ISBN 978-3-16-152263-5

Der schmale Band von 138 Seiten Umfang enthält die Dokumentation einer Tagung im November 2010 im Melancthon-Zentrum in Rom, einer evangelischen Institution, die von der ELKI (Ev.-Luth.Kirche in Italien), der Waldenserkirche sowie der EKD gemeinsam getragen wird. Im Jubiläumsjahr von „Sacrosanctum Concilium“ kommt diese Publikation

zur rechten Zeit, um aus Sicht unmittelbarer evangelischer Nachbarschaft zum Vatikan den Stand des evangelisch-katholischen Gespräches auszuloten.

Dabei bewegen sich die sechs evangelischen Beiträge von *Hans-Martin Barth* (Marburg), *André Birmelé* (Straßburg), *Fulvio Ferrario* (Rom), *Thorsten Maaßen* (Karlsruhe), *Bernd Oberdorfer* (Augsburg), *Walter Schöpsdau* (Bensheim), sowie der katholische von *Angelo Maffei* (Mailand) und der historische von *Maurilio Guasco* (Alessandria) zwischen leicht ungehaltener Enttäuschung und abgeklärter Resignation hinsichtlich des evangelisch-katholischen Gespräches. Die liturgischen Fragen werden in dem Beitrag von *Maurilio Guasco* zur Debatte über das 2. Vatikanische Konzil (1–21) am Rande angeschnitten, stehen in dem Band aber klar hinter den ekklesiologischen zurück. Treffend stellt Guasco dabei heraus, dass das Prinzip der Beteiligung am Gottesdienst „radikal das Wesen des liturgischen Gebets“ verändert hat (12).

Gewiss wird man im Jahr 2013 die Entwicklungen im neu begonnenen Pontifikat Franziskus' abwarten; gleichwohl ist der Unterschied im evangelisch-katholischen Klima zwischen 1963 und 2013 auf jeder Seite dieses Buches zu spüren. Erschien es beim 2. Vatikanum als eine kleine Sensation, dass es in „Lumen Gentium“ heißt, die Kirche Jesu Christi sei in der römisch-katholischen „verwirklicht“ statt einfach mit dieser identisch („subsistit in“ statt „est“ in LG 8, dazu ausführlich die Beiträge von *André Birmelé*, 23–36 und von *Walter Schöpsdau*, 57–68), so ist in den beiden letzten Pontifikaten allzu deutlich geworden, dass das „subsistit in“ immer im Sinne der Feststellung von Defiziten bei allen anderen Kirchen verstanden werden konnte, so dass es sich in LG 8 doch lediglich um eine semantische Abmilderung des stets exklusiv gemeinten „est“ gehandelt hat. Der qualitative Unterschied zwischen der römischen Kirche einerseits und den evangelischen „kirchlichen Gemeinschaften“ andererseits ist das, was in der Erklärung „Dominus Iesus“ aus dem Jahre 2000 erneut deutlich ans Licht getreten, aber in LG keinesfalls in irgendeiner Weise fraglich gewesen war. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aus dem Jahre 1999 hat an dieser Sachlage nichts geändert, sondern diese hat lediglich die ekklesiologischen Standpunkte undeutlich werden lassen. Befreiend ist die Nüchternheit, mit der *Ful-*

vio Ferrario feststellt, dass sich das Rechtfertigungsdokument „als durchweg einflusslos erwiesen“ hat: Das Entscheidende ist es nicht, sich gemeinsam zur Gnade zu bekennen, „sondern das bischöfliche Amt nach römischem Verständnis zu akzeptieren“ (133). Ohne Umschweife stellt Ferrario heraus, dass es sich bei der ökumenischen Bewegung aus Sicht der römischen, sich selbst als autosuffizient verstehenden Kirche insgesamt um ein „gefährliches Missverständnis“ in der Ekklesiologie handelt (120).

Hilfreich sind in dem Band die differenzierten Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft in der römischen Kirche und im ökumenischen Dialog. Nicht zuletzt durch die Aufsehen erregende „Regensburger Rede“ von Papst Benedikt XVI. konnte der Eindruck entstehen, als sei die – traditionell aufklärungsskeptische – katholische Kirche stärker der Vernunft verpflichtet als der Protestantismus. Besonders lesenswert ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von *Bernd Oberdorfer*, der einen guten Überblick zu katholisch-theologischen Diskussionslinien gibt. Die katholische Theologie hat sich demnach keinesfalls von der (post)modernen geistigen Entwicklung abgekoppelt. So wirft die „Münsteraner Schule“ um Klaus Müller und Thomas Pröpfer umgekehrt dem Protestantismus vor, mit der Konzentration auf die passive Rechtfertigung die Subjektivität des Menschen zu schwächen (81). Bedenkenswert ist vor allem Oberdorfers These, dass sich Rom, Wittenberg und Genf im theologischen „Stil“ eben doch erheblich näher sein dürften als Rom und Byzanz bzw. Moskau (78). Die vielfach bemerkte Verlagerung des katholisch-ökumenischen Interesses auf die Orthodoxie wird von daher in dem Band in gewisser Weise relativiert.

Nicht mehr in derselben Weise aktuell wie 2010 ist der erhellende Aufsatz „Die ökumenische Theologie Joseph Ratzingers“ von *Thors ten Maaßen* (83–96), in dem zum einen die Frühzeit Ratzingers und zum anderen dessen Konzept der „Ökumene der Einheit“ geschildert wird. Außerdem wird das Schriftprinzip als evangelisch-katholische „Grunddifferenz“ herausgestellt: Die Schriftauslegung darf für Ratzinger weder den wissenschaftlichen Fachleuten noch den bibelfesten Fundamentalisten überlassen, sondern muss an die Kirche und ihr Lehramt gebunden werden (94).

Das theologische Gespräch zwischen den

Kirchen ist vielfach ein Expertendialog und oft sind die Ergebnisse nur schwer denjenigen plausibel zu machen, die den langen Weg nicht mitgegangen sind, stellt *Angelo Maffei* zu Recht fest (37–55). Besonders gilt das auch im Hinblick auf die veränderte Situation der Begegnung von Katholizismus und Protestantismus mit den Weltreligionen (*Hans-Martin Barth*, 97–117). Auf jeden Fall jedoch gilt das ermutigende katholisch-evangelische Fazit des Augsburger Systematikers Bernd Oberdorfer: „Wir kommen voneinander nicht los – und das ist auch gut so.“ (81)

MICHAEL MEYER-BLANCK

Monika Glavac / Anna-Katharina Höpflinger / Daria Pezzoli-Olgiate (Hg.):

Second Skin. Körper, Kleidung, Religion.

(Research in Contemporary Religion, Bd. 14), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2013, 303 S., mit 82 überwiegend farbigen Abb., 69.99 €, ISBN 978-3-525-60448-9

Der Sammelband vereint unterschiedliche Beiträge zum Thema Kleidung und Körper, wobei Kleidung, als „second skin“ verstanden, als Medium von Identitätsbildung und Identitätskommunikation in den Blick kommt. Der Band gliedert sich in vier Kapitel, die jeweils wiederum Beiträge zu unterschiedlichen Themen im Umfeld der Frage nach Körper, Kleidung und auch Schmuck enthalten. Die Gliederung folgt dabei dem Verfahren des „Circuit of culture“, bei dem Identität, Repräsentation, Produktion und Rezeption sowie schließlich Regulierung in den Blick genommen werden. Gleichzeitig wählen die einzelnen Beiträge unterschiedliche wissenschaftliche Zugänge: Systematisch-hermeneutische, sozialemprirische, religionshistorische und medienorientierte Verfahren werden auf unterschiedliche Phänomene angewandt. Diese Phänomene entstammen wiederum unterschiedlichsten Bereichen. Genannt seien unter anderem nur: Kleidung von Fußpilgern in Japan und Spanien, Tätowierungen, wie sie Joseph Banks auf seiner Reise mit James Cook auf der Endeavour im 18. Jh. in der Südsee interpretierte, eine Analyse der Kostüme der Hauptdarstellerin aus dem Film „Secretary“ (USA 2002),

Kopftücher in der Außenwahrnehmung ihrer religiösen Symbolik, sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche und vieles mehr.

Diese Vielfalt von Schritten, Zugängen und Themen eröffnet ein weites Feld. Damit erweist sich der Band als Dokumentation unterschiedlicher Forschungsarbeiten, ohne dass jedoch völlig deutlich wird, warum das alles hier zusammengehört und gemeinsam abgedruckt wird.

Im Einzelnen ist das zumeist präzise gearbeitet, die Analysen sind oft lang und genau. Bei manchen Beiträgen würde man sich dann aber etwas mehr Ertrag wünschen. Man hat des Öfteren den Eindruck, dass das Ergebnis angesichts des analytischen Aufwands dann doch etwas enttäuscht bzw. auf der Hand lag. Dass z.B. Kleidung bei Jugendlichen der Identifikation und Abgrenzung dient, erscheint nicht wirklich als revolutionäres Forschungsergebnis.

Manches ist aber auch lehrreich zu lesen: Die Analyse der Verwendung und religiösen Symbolik von Eisenschmuck in Preußen lässt sich mit Anna-Katharina Höpflinger als Prozess von Kontingenzbewältigung durch Materialsymbolik lesen. Die Filmanalyse zu „Secretary“ von Fritz und Mäder ist nicht unergiebig als Analyse eines Transformationsrituals. Maya Burger deutet in ihrem Text über Erlösungssuche im Hinduismus interessante Perspektiven hinsichtlich der Frage nach Kleidung als Zeichen für Nicht-Erlöstheit an – eine Fokussierung des Verhältnisses von Nacktheit und Bekleidung, die man in kulturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive sicherlich auch in anderen Kontexten gewinnbringend vornehmen könnte. Der Beitrag von Regina Ammicht Quinn (die schon an dem hervorragenden Band von Matthias Sellmann über Mode aus dem Jahr 2002 mitgearbeitet hatte) mit seinem irritierend-inspirierenden Blick auf Machtpäsentation im Groß-Kirchlichen und Gewalt gegenüber Körpern in unterschiedlichen Zusammenhängen bietet genügend Provokation zum Weiterdenken.

Ein anderer Rezensent hätte vielleicht ganz anderes interessant gefunden, sich bei anderem nach dem Ertrag gefragt. Der Rezensentenblick bleibt notwendig subjektiv und kann nicht systematischer sein, als das weite Feld, das zwischen first und second skin hier eröffnet wird.

INGO REUTER

Sieghard Gall / Helmut Schwier:

Predigt hören im konfessionellen Vergleich.

(Heidelberger Studien zur Predigtforschung, 2)
Lit-Verlag, Berlin 2013, 249 S., 34,90 €,
ISBN 978-3-643-11976-6

„Empirische Untersuchungen zur Predigtrezeption sind nach wie vor selten.“ (9) Die vorliegende Studie leistet einen eigenen, ertragreichen und anregenden Beitrag zu diesem Forschungsfeld, dessen Proprien einerseits im interkonfessionellen, evangelisch-katholischen Vergleich von Predigtrezeption, andererseits in der zu Grunde liegenden Methode bestehen. Sie verwendet mit dem von Sieghard Gall entwickelten, seit Mitte der 90er Jahre erprobten Reactoscope©-Verfahren eine Methode, die es erlaubt, *während des Predigthörens*, also „ablaufsimultan“ (20), *individuelle* Reaktionen der Hörenden zu erfassen, und registriert zugleich rückblickende Gesamteindrücke der Beteiligten.

Nach einem forschungsgeschichtlichen Introitus von Helmut Schwier, der knapp, aber instruktiv den Forschungsstand der empirischen Predigtrezeptionsforschung in Deutschland und den USA resümiert (Kap. 1; 11–16), rekapituliert Sieghard Gall die Reactoscope©-Methodik bzw. Technik und den Ertrag ihrer drei bisherigen Einsätze in der homiletischen Forschung (Kap. 2; 17–82). Die übrigen fünf Kapitel sind dem aktuellen Forschungsvorhaben gewidmet.

Zunächst stellt Gall das Forschungsarrangement und die Grundausswertung vor (Kap. 3; 83–132): Insgesamt 260 freiwilligen Predigthörenden evangelischer und katholischer Konfession aus Karlsruhe, Speyer, Mainz und Heidelberg, die sich Gruppen von 10–16 Personen zusammenfanden, wurden nach einer kurzen Einführung binnen zweieinhalb Stunden drei aufgezeichnete Predigten zu Gehör gebracht, zu denen sich die Hörenden ablaufsimultan sowie in einer abschließenden Gruppendiskussion verhalten sollten. Den Rahmen bildete also kein ‚realer‘ Gottesdienst, sondern ein ‚klinisches‘ Setting, de facto ein Gemeinderaum. In Betracht gezogen wurden zwei Predigten evangelischer Autoren und eine Predigt katholischer Provenienz, die allesamt das Vaterunser thematisierten, dies aber in unterschiedlichem

Stil, und die hier, obschon im Original von verschiedenen Personen an verschiedenen Orten vorgetragen, von ein und demselben Sprecher auf dem Speichermedium eingespielt wurden (vgl. 83–85 und 9). Die Leser des Buches können zunächst den Text der drei Predigten zur Kenntnis nehmen, ehe die ablaufsimultanen und globalen Reaktionen der Hörenden beschrieben und z.T. visualisiert werden – dies geschieht detailreich, allerdings leider in einer stark auswertungstechnisch geprägten Sprache. In einem zweiten Durchgang unterzieht wiederum Gall die Daten einer themenorientierten Relektüre (Kap. 4; 133–172): Er fragt nach der Bedeutung individueller, soziologischer und religiöser Merkmale für die Predigtrezeption, nach dem Verhältnis zwischen Erwartungen an Predigt und Höreindruck u.a. Zu jedem Gesichtspunkt wird ein Schaubild geboten; zunächst werden dabei evangelische und katholische Hörer/innen entlang ihrer Konfessionszugehörigkeit profiliert, dann werden einige verbindende Ergebnisse der gesamten Hörerpopulation referiert.

Ergänzend unterzieht Helmut Schwier die drei Predigten anschließend einer homiletischen Analyse (Kap. 5; 173–202), die ihre jeweiligen material- und formal-homiletischen Eigenarten herausarbeitet. Zudem gibt er Einblick in Äußerungen der Predigthörenden aus den Gruppeninterviews (Kap. 6; 203–224). Diese betreffen jede Predigt für sich genommen, Schwier stellt aber auch übergreifende Trends heraus: Demnach lassen sich bei aller Individualität der Höreindrücke doch bemerkenswert viele konsensuale Qualitätskriterien von Predigten benennen: die „Erkennbarkeit des Aufbaus“, die Darbietung unkonventioneller Gedanken, die Verständlichkeit der Sprache, ihr Lebensbezug, ihre Übereinstimmung mit dem je eigenen Gottesbild (218–220). Als gut wahrgenommen wird eine Predigt insbesondere dann, wenn sie eine „Gratifikation durch die Wahrnehmungsmöglichkeit lebenspraktischer, theologischer, geistiger und spiritueller Impulse“ gewährt (220); diese „Gratifikation wird nahezu immer mit dem Hinweis auf die Bibelauslegung und den Bezug zum gegenwärtigen Leben verbunden“ (221). Auch Kürze der Predigt und Authentizität der Predigenden sind wichtige Qualitätsmarker.

Angesichts solcher und anderer Tendenzen kann Sieghard Gall die Ergebnisse sämtlicher bisher mit Hilfe des Reactoscope®-Verfahrens

erstellten homiletischen Rezeptionsstudien in zwölf Thesen zusammenfassen (Kap. 7; 225–236). Eines der Ergebnisse lautet: „Evangelische und katholische Hörer unterscheiden sich in der Predigtrezeption [...] nur wenig.“ (232) Den Schlusspunkt setzt Helmut Schwier, indem er einige homiletische Schlussfolgerungen aus dem Beobachteten zieht (Kap. 8; 237–243): So plädiert er etwa angesichts „der individuellen Differenziertheit der Rezipienten“ für eine „Vielfalt der Predigtformen“, angesichts des Gewichts der ersten Predigtminuten für den Gesamteindruck für besonders sorgfältige Gestaltung des Predigteinstiegs, schließlich für die inhaltliche Konzentration von Predigt auf ihr grundlegendes Thema: Gott.

Eine Rezension kann und soll nicht die Vielzahl interessanter Einsichten abbilden, die eine empirische Untersuchung dieses Zuschnitts bietet. Deutlich werden soll: Das hier gewählte Forschungsarrangement zeitigt aussagekräftige Ergebnisse – obwohl Predigt hier auf Grund methodischer Vorentscheidungen als isoliertes Hörgeschehen (ohne leibhaftigen Prediger und gottesdienstliche Einbettung) wahrgenommen wird. Diese Grenzen des Ansatzes gilt es im Blick zu behalten, auch wenn man sie nur schwer wird sprengen können: Schon die Arbeit mit Höreindrücken ist, wie hier gezeigt, aufwendig und komplex.

Den Autoren ist zu danken für die mehrere Jahre umfassende Projektarbeit und ihre interdisziplinäre Kooperation zwischen Homiletik und Medienforschung; den drei Personen, die ihre Predigten zur Verfügung stellten, für den Mut dies zu tun. Obwohl die Darlegung der Ergebnisse auf den Seiten 83–172 von ihrer Diktion wie der Sache her nicht leicht zu lesen ist, handelt es sich insgesamt um einen wichtigen, weiterführenden und homiletisch anregenden Beitrag zur Rezeptionsforschung von Predigten.

BERND SCHRÖDER

Im Anfang: das Wort ... und Gott?

20. Interdisziplinäres ökumenisches Seminar zum Kirchenlied 17.-21. März 2014, Kloster Kirchberg / Sulz am Neckar

Veranstalter:

Referat für Gottesdienst im Kirchenamt der EKD
in Verbindung mit der VELKD, dem Verein „Kultur – Liturgie – Spiritualität“
und dem Berneuchener Haus Kloster Kirchberg

Vielleicht sind die drei Substantive, die den berühmten ersten Vers des Johannesevangeliums bestimmen und die sich gegenseitig interpretieren, fast zu gewichtig, um als *ein* Thema ein Kirchenliedseminar zu bestimmen.

Andererseits ist die Beschäftigung mit dem Kräftefeld, das – von biblischem Denken bestimmt – durch den Zusammenhang jener drei Worte umrissen wird, vielleicht gerade in unserer heutigen Kultur, auch der kirchlichen, von zentraler Bedeutung. Dort ist ein „Wort“ häufig von geringem Gewicht und läuft schnell daher; dort kann „Gott“ zur leichthin gebrauchten Vokabel oder zum Begriff oder zum frei schwebenden Angebot auf dem Markt der Meinungen – auch der frommen – werden; und jeder unserer Anfänge wird in Vergangenheit verwandelt, hat ein Ende.

Arbeitsfelder des Seminars werden Psalmen, alte und neue Lieder und Gesänge aus unterschiedlichen Traditionen sowie Beispiele aus Literatur und Kunst sein. Auch ein neues Gesangbuch, das neue *Gotteslob*, wird vorgestellt werden.

Die interdisziplinäre Arbeit, die vor ökumenischem Horizont geschieht, ist, wie auf den vorhergehenden Seminaren, bestimmt durch den Dreiklang von Wissenschaft, gemeinsamem Singen und gottesdienstlicher Feier. Wie von selbst gelangt sie dabei auch zu grundsätzlichen Fragen, die das Leben in der Welt von heute betreffen.

Leitung: Prof. Dr. h.c. Christa Reich, Kantorin Dorothea Monninger
Ein Informationsblatt kann ab Ende Oktober angefordert werden beim

Berneuchener Haus Kloster Kirchberg, 72172 Sulz / Neckar;
Tel.: 07454/8830; Fax: 07454/883250; E-Mail: belegung@klosterkirchberg.de

oder beim

Referat für Gottesdienst im Kirchenamt der EKD,
Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover;
Tel.: 0511/2796-214; Fax: 0511/2796-722; E-Mail: gottesdienst@ekd.de

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. KLAUS BERGER

Prof. em. für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg
klaus.berger@wts.uni-heidelberg.de

DR. MATTHIAS BIERMANN

Pfarrer am Leo-Symphor-Berufskolleg Minden, Dozent an der Hochschule für Kirchenmusik der EKvW Herford
matthias-biermann@t-online.de

DR. ALEXANDER DEEG

Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität und Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD

alexander.deeg@uni-leipzig.de

PIETER ENEDIJK

Pfarrer in Arnhem (NL), Sekretär für die Arbeit am Liedboek voor de Kerken 2013

endedijk@hetnet.nl

KLAUS EULENBERGER

Pastor em. (bis 2010 Regionalmentor am Predigerseminar der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche in Ratzeburg)

k.eulenberger@bnew.de

DR. MARTIN EVANG

Landespfarrer in der Arbeitsstelle Gottesdienst der Evangelischen Kirche im Rheinland, Wuppertal

martin.evang@ekir.de

DR. FOLKERT FENDLER

Leiter des Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst, Hildesheim

folkert.fendler.ekd@michaeliskloster.de

DR. ANSGAR FRANZ

Professor für Liturgiewissenschaft und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

ansgar.franz@uni-mainz.de

LUTZ FRIEDRICH

Referent für Theologie, Gottesdienst und Kirchenmusik der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Studienleiter am Predigerseminar in Hofgeismar und Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität in Göttingen

Lutz.Friedrichs@ekkw.de

DR. GUNTER KENNEL

Landeskirchenmusikdirektor der EKBO, Honorarprofessor für Praktische Theologie (Kirchenmusik) an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin

gunter.kennel@theologie.hu-berlin.de

SR. DOROTHEA KRAUSS

Communität Casteller Ring, Schwanberg

dkrauss@schwanberg.de

DR. RALPH KUNZ

Professor für Praktische Theologie an der Universität Zürich *ralph.kunz@theol.uzh.ch*

CHRISTIAN LEHNERT

Pfarrer und Lyriker, wissenschaftlicher Geschäftsführer des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD, Leipzig

christian.lehnert@uni-leipzig.de

MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn

meyer-blanck@uni-bonn.de

DOROTHEA MONNINGER

Kirchenmusikerin und Theologin, Frankfurt am Main *dorothea.monninger@ekd.de*

DR. CHRISTA REICH

Kirchenmusikerin und Theologin, Honorarprofessorin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich Theologie der Universität Mainz *christareich@gmx.de*

DR. INGO REUTER

Schulpfarrer und Privatdozent für Praktische Theologie/Religionspädagogik an der Universität Paderborn

mail@ingo-reuter.de

DR. CHRISTIANE SCHÄFER

Literaturwissenschaftlerin, Gesangbucharchiv der Universität Mainz

schaefec@uni-mainz.de

DR. BERND SCHRÖDER

Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik an der Universität Göttingen

bernd.schroeder@theologie.uni-goettingen.de

SYTZE DE VRIES

Pfarrer und Lyriker, Werkplaats de Vertaalslag, Schalkwijk (Niederlande)

sytzedevries@planet.nl

Einfach-Evangelisch.de

Die Online-Buchhandlung Ihrer Kirchenzetung

ONLINESHOP

Für Sie neu gestaltet



Philipp Elhaus,
Christian Hennecke,
Dirk Stelter,
Dagmar Stoltmann-Lukas (Hg.)
KIRCHE²

Eine Ökumenische Vision
496 Seiten, kartoniert,
ISBN 978-3-7859-1136-5
Luthersches Verlagshaus und
Echter Verlag

19,90 €

Mitten in einer großen kirchlichen Umbruchsituation wagen evangelische und katholische Christen den Aufbruch. Was als kleine Arbeitsgemeinschaft zwischen einer Landeskirche und einem Bistum begann, entwickelte sich zu einer Bewegung. Inspiration durch das Evangelium und die gemeinsame Sendung setzen Energie frei. Erfahrungen aus anderen kirchlichen Kontexten und Ländern öffnen weite Horizonte. Menschen mit Leidenschaft geben der Kirche neue Gesichter: kreativ, überraschend, phantasievoll. Fachbeiträge und Praxisbeispiele machen deutlich:

Die Zukunft der Kirche wird ökumenisch sein und in die Welt ausstrahlen.

Diese Vision will das Buch „Kirche²“ vor Augen stellen und zugleich ermutigen, den gemeinsamen Weg weiterzugehen. Mit Beiträgen u.a. von Christina Brudereck, Gisèle Bulteau, Graham Cray, Christian Hennecke, Michael Herbst, Reiner Knieling, Estela Padilla, Matthias Sellmann.

Bücher bestellen mit kostenlosem Versand:

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