

Zum Inhalt:

Universitätsgottesdienste sind Gottesdienste, die in besonderer Weise liturgische und kulturelle Praxis miteinander verbinden. Sie haben ihren Ort an der Schnittmenge zwischen akademischem Leben und kirchlicher Praxis und leben im Spannungsfeld von Hörsaal, Kirche, Stadt und Kultur. Exemplarisch deutlich wird dies durch das Amt des Universitätspredigers, der Universitätspredigerin, deren erste gemeinsame Tagung im vorliegenden Heft dokumentiert wird. Darüber hinaus finden sich anregende Impulse zu liturgischen Spezialfragen wie dem Konsonanzprinzip innerhalb der Perikopenordnung und den landeskirchlichen TaufLiturgien.

2-2013

Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Universitätsgottesdienste

Universitätsgottesdienste

2-2013, 4. Jahrgang, ISSN 2190-1600



2-2013

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Universitätsgottesdienste

LITURGIE UND KULTUR

4. Jahrgang 2-2013

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

BERNHARD DRESSLER

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

KLAUS RASCHZOK

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

ULRICH WÜSTENBERG

Redakteure dieses Heftes:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

HELMUT SCHWIER

Satz:

STEFFEN FUCHS

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

Editorial 4

THEMA

Historische Perspektiven auf Themen und

Probleme des Universitätsgottesdienstes 5

Eine praktisch-theologische Lektüre von Konrad Hammanns
Monographie zur Geschichte des Universitätsgottesdienstes
CHRISTIAN ALBRECHT

Die Predigt in den Universitätsgottesdiensten 18

Der Auftrag der Universitätsprediger und seine wissenschaftliche Ausgestaltung – eine Hinführung
REINHARD SCHMIDT-ROST

Der Universitätsgottesdienst in Deutschland? 21

Gottesdienstliche Vielfalt im kontextuellen Spannungsfeld von „Hörsaal – Kirche – Stadt & Kultur“ (Tagungsbericht)
TANJA MARTIN

IMPULSE

Konsonanz und Perikopenordnung 30

MATTHIAS CYRUS

Homiletisch-liturgische Exkursionen des

Zentrums für evangelische Predigtkultur 55

STEPHAN GOLDSCHMIDT
DIETRICH SAGERT

Einheit in der Vielfalt 62

KURT MOLITOR

LITERATUR

Michael Meyer-Blanck / Ursula Roth /

Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hg.): Sündenpredigt 82

ULRIKE WAGNER-RAU

Wolfgang W. Müller (Hg.):

Musikalische und theologische Etüden 83

Zum Verhältnis von Musik und Theologie
JOCHEN ARNOLD

Hans-Georg Ziebertz (Hg.): Praktische Theologie – empirisch	85
Methoden, Ergebnisse und Nutzen	
FRANK PETERS	
Die Feier des Taufgedächtnisses	87
Agendarische Handreichung zu Agende III. Die Taufe, für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden	
CHRISTIAN GRETHLEIN	
Gottes Güte und menschliche Gütesiegel	88
Qualitätsentwicklung im Gottesdienst	
EBERHARD HAUSCHLDT	
Helmut Schwier / Hans-Georg Ulrichs (Hg.): Nötig zu wissen	93
Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus	
ALFRED MENGEL	
Ruth Conrad: Kirchenbild und Predigtziel	96
Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik	
MICHAEL MEYER-BLANCK	
Liturgie. Taschenausgabe	98
FRANK PETERS	
Hans Werner Dannowski: „Der Himmel lacht“	100
Bachs Kantaten im Rhythmus des Jahres	
HANS-JÜRGEN WULF	
Alexander Deeg / Martin Nicol (Hg.): Bibelwort und Kanzelsprache	101
Homiletik und Hermeneutik im Dialog	
GERTRUD SCHÄFER	
Hans Joachim Marx / Michele Calella (Hg.): Händels Kirchenmusik und vokale Kammermusik	103
MATTHIAS SCHNEIDER	
Autorinnen und Autoren dieses Heftes	106

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

Universitätsgottesdienste sind besondere Gottesdienste. In ihnen verknüpft sich auf eigene und signifikante Weise liturgische und kulturelle Praxis. Sie sind Teil des akademischen Lebens und wirken zugleich auch in die stadtkirchliche Kultur hinein. Liturgisch und homiletisch haben sie durchaus ihr je eigenes Gepräge und ihre spezifische Tradition, von Ort zu Ort sehr verschieden. Mit dem Amt des Universitätspredigers bzw. der Universitätspredigerin sind sie institutionell zwischen Kirche und Staat angesiedelt und bilden eine Schnittstelle zwischen Universität, Kirche und städtischer Öffentlichkeit. Universitätsgottesdienste sind in Geschichte und Gegenwart Ausdruck einer akademisch geprägten gottesdienstlichen Kultur, in der Bildung und christliche Religion exemplarisch zusammenkommen. Dies hat Bedeutung für das Verständnis und die Verortung wissenschaftlicher Theologie, für die Gestaltung und Prägung der staatlichen Universität als kulturellem Raum wie für die gottesdienstliche Praxis der evangelischen Kirche in einer Bildungsgesellschaft. Umso auffälliger ist es, dass Universitätsgottesdienste bislang kaum Aufmerksamkeit innerhalb der Liturgiewissenschaft gefunden haben. Dies ist der Grund, warum im vergangenen Jahr ein erstes Forschungssymposium in Heidelberg stattgefunden hat, bei dem die Mehrzahl der derzeit amtierenden Universitätsprediger/innen zusammengekommen sind. Das vorliegende Heft enthält einen ausführlichen Tagungsbericht von *Tanja Martin* (Mainz). Desweiteren ist ein homiletisches Impulsreferat von *Reinhard Schmidt-Rost* (Bonn) zur „Predigt in Universitätsgottesdiensten“ aufgenommen, das er zu diesem Symposium beigesteuert hat. Ebenso wird ein Vortrag von *Christian Albrecht* (München) abgedruckt, der in Aufnahme von einer kirchenhistorischen Arbeit und im Rückgriff auf Schleiermachers Entwurf zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht nur die Herkunftsgeschichte darstellt, sondern auch wesentliche Aspekte namhaft macht, die für die gegenwärtige Praxis der Universitätsgottesdienste von Belang sind. In allen drei Beiträgen erschließt sich ein Feld gottesdienstlicher Praxis, das weiter erkundet und praktisch-theologisch reflektiert werden sollte.

Unter den Impulsen finden sich ein Beitrag zum gegenwärtig virulenten Thema Perikopenordnung von *Matthias Cyrus* sowie ein Nachtrag aus der Fachtagung „Einheit und Vielfalt der Liturgie“ von *Kurt Molitor* zu Tauf liturgien in den Landeskirchen mit eigenständiger agendarischer Tradition. Dazwischen machen *Dietrich Sagert* und *Stephan Goldschmidt* in einem Doppelartikel auf die virtuellen homiletisch-liturgischen Exkursionen aufmerksam, die das Zentrum für Evangelische Predigtkultur in Wittenberg anbietet. Zahlreiche Rezensionen wecken wiederum Interesse für den boomenden Markt der liturgiewissenschaftlichen Literatur.

KRISTIAN FECHTNER

HELMUT SCHWIER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

Historische Perspektiven auf Themen und Probleme des Universitätsgottesdienstes

Eine praktisch-theologische Lektüre von Konrad Hammanns Monographie zur Geschichte des Universitätsgottesdienstes¹

CHRISTIAN ALBRECHT

Vor annähernd zwölf Jahren überlegte ich mir, wie man an der Universität Erfurt einen Universitätsgottesdienst einrichten könnte. An der neugegründeten Universität gab es, als ich dorthin berufen worden war, zwar einen Universitätssportverein, einen Universitätschor sowie ein Universitätsorchester, aber es gab eben noch keinen Universitätsgottesdienst. Ich wollte mich zunächst einmal historisch orientieren: Seit wann gibt es eigentlich spezifische Universitätsgottesdienste, aus welchen Bedingungen heraus sind sie entstanden, welche Entwicklungen haben sie im 19. und 20. Jahrhundert erfahren? Ich merkte schnell, dass es zur Geschichte des Universitätsgottesdienstes kaum breiter angelegte Literatur gab, allerdings eine um so umfänglichere und umsichtiger Monographie, nämlich die 2000 erschienene, in Göttingen entstandene Habilitationsschrift von Konrad Hammann unter dem Titel „Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt“ mit einem Fokus auf Göttingen.²

Als ich jetzt gebeten wurde, auf dem Symposium der Universitätsprediger einen Vortrag zur Geschichte des Universitätsgottesdienstes zu halten, stellte ich nach kurzer Orientierung fest, dass die bibliographische Situation sich kaum anders darstellt als vor zehn Jahren: Es gibt unverändert nur eine umfassende Darstellung der Geschichte des Universitätsgottesdienstes, eben jene Monographie von Konrad Hammann. Den Veranstaltern habe ich deswegen erklärt, ich könne in dem erbetenen Vortrag eigentlich nichts anderes tun als Teile dieser Monographie zusammenfassend zu referieren und zu akzentuieren, denn es gäbe nicht nur kaum andere, sondern vor allem keine bessere Literatur, wenn man nicht mit lokaler Quellenforschung beginnen wolle, was ich nicht vorhatte. Das wurde akzeptiert, und so lieferte ich in dem Vortrag ein Plagiat mit Ansage: Nichts von dem, was ich berichtete, ließ sich nicht schon bei Konrad Hammann lesen oder zumindest aus seinem Buch herauslesen.

Dass ich nun auch der Veröffentlichung des Vortrags zustimmte, hat zwei Gründe. Erstens erscheint mir der historische Überblick sinnvoll, weil er zeigt, dass die enge Verflechtung von theologischen, von institutionell-rechtlichen und von organisatorisch-praktischen Aspekten des Universitätsgottesdienstes, wie wir sie gegenwärtig

1 Vortrag auf dem Symposium zum „Universitätsgottesdienst“ am 17. November 2012 in der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

2 Hammann, Konrad: Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt. Die Göttinger Universitätskirche im 18. Jahrhundert und ihr Ort in der Geschichte des Universitätsgottesdienstes im deutschen Protestantismus, Tübingen 2000 (Beiträge zur historischen Theologie 116).

wahrnehmen, offensichtlich konstitutiv ist für den Universitätsgottesdienst: Es gab und gibt ihn niemals anders als in der dichten und bisweilen unübersichtlichen Verflochtenheit der Aspekte. Wenn diese These am Ende der Ausführungen plausibel geworden sein sollte, dann hätte sich zugleich in einer exemplarischen Konkretion erwiesen, warum die gründliche praktisch-theologische Rezeption kirchen- und theologiehistorischer Literatur sinnvoll ist: Sie ist unverzichtbar für die differenzierte Wahrnehmung gegenwärtiger Problemkonstellationen. Damit ist der zweite Grund genannt.

Im Folgenden werde ich mich zunächst der Vorgeschichte des Universitätsgottesdienstes widmen, nämlich erstens kurz der spätmittelalterlichen Verbindung von Universitätsprofessur und Kollegiatstiftskanonikat und zweitens, ebenfalls kurz, dem Doppelamt des Theologieprofessors und Pfarrers. Erst dann geht es, drittens, um die ersten Universitätsgottesdienste im 18. Jahrhundert und abschließend viertens um systematische Probleme des Universitätsgottesdienstes, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert deutlich geworden sind. Auf den exakten Ausweis von Zitaten aus der Monographie Hammanns verzichte ich im Folgenden – es handelt sich bei meinem Referat trotz aller eigenen Akzentuierungen doch insgesamt um ein großes Zitat von ausgewählten Abschnitten der Monographie. Ich gebe in den Fußnoten stets nur summarische Hinweise auf die entsprechenden Seitenzahlen bei Hammann.

1. Die Verbindung von Universitätsprofessur und Kollegiatstiftskanonikat³

An den spätmittelalterlichen Universitäten gab es Vorformen des modernen Universitätsgottesdienstes, nämlich Messen zu besonderen Anlässen, etwa die *missa universitatis* oder die *sermones ad clerum*. Diese gründeten auf der Verbindung von Universitätsprofessur und Kollegiatstiftskanonikat. Das muss ganz kurz beleuchtet werden, da die signifikanten Modifikationen, die die Reformation vornahm, nur auf diesem Hintergrund deutlich werden.

Die Ausstattung der mittelalterlichen Universitäten mit kirchlichen Pfründen und Stiftungen machte einen wesentlichen Bestandteil der ökonomischen Grundlage der Universitäten aus. Ich blicke exemplarisch nach Heidelberg, denn hier sind wir schließlich. Der 1386 gegründeten, ältesten Universität Deutschlands wurde neben einigen auswärtigen Pfarreien 1400 die Heidelberger Pfarrkirche St. Peter inkorporiert, um die finanzielle Basis der jungen Universität zu sichern. Das heißt: Der Pfarrer von St. Peter übte zugleich ein theologisches Lehramt an der Universität aus. Dieses Modell wurde 1413 verbreitert: Kurfürst Ludwig III. gründete das Heiliggeiststift. Es war mit zwölf Kanonikaten versehen (je drei für die Theologen, Juristen und Mitglieder der artistischen Fakultät sowie je eines für die medizinische Fakultät und die Pfarrer von Heiliggeist und St. Peter). Mit der Errichtung des Stifts war also die finanzielle Ausstattung der Universität gesichert, zugleich war der geistliche Charakter der Universität unterstrichen. Ähnliche Konstruktionen gab es beispielsweise an den Universitäten in Tübingen, Leipzig und Wittenberg. Überall waren die Chorherren zugleich Inhaber der Lehrstühle.

³ Ebd. 123–133.

Uns interessiert natürlich insbesondere das gottesdienstliche Leben an der spätmittelalterlichen Universität. Die *missa universitatis* fand mindestens zweimal im Jahr statt, zur Eröffnung des Sommer- und des Winterhalbjahres. Weitere Universitätsmessen waren für verschiedene Heiligenfeste vorgesehen. Außerdem nahm man gelegentlich einen persönlichen Gedenktag des Landesherrn oder des Universitätsrektors zum Anlass, um eine Universitätsmesse abzuhalten.

Einen festen Bestandteil des spätmittelalterlichen Universitätsbetriebes bildeten auch die *sermones ad clerum*. Bei ihnen handelte es sich nicht etwa, wie man aufgrund ihrer Bezeichnung annehmen könnte, um Predigten vor dem Klerus, sondern um Übungspredigten im Rahmen des regulären Studiums. An etlichen Universitäten waren Bakkalare dazu verpflichtet, ein oder zweimal im Jahr solche *sermones* zu halten. Diese Bakkalarpredigten wurden entweder als Sonderveranstaltungen in einem Disputationsaal der Universität oder innerhalb der *missa universitatis* in einer Kirche vorgetragen. Schließlich sind noch die Kasualpredigten zu erwähnen, die zu verschiedenen Anlässen gehalten werden konnten. Für die ersten Jahrzehnte der Leipziger Universität sind beispielsweise als solche Kasus bezeugt der Besuch des Kölner Erzbischofs in Leipzig, der Tod eines Doktors, das Gedächtnis der Gründer und Wohltäter der Universität und anderes mehr.

An den Universitäten der Städte und Territorien, die sich der Reformation anschlossen, wurden die Kollegiatstifte entweder aufgelöst oder einer neuen Bestimmung zugeführt. Dass damit in aller Regel auch die Verbindung von theologischer Universitätsprofessur und Kollegiatstiftskanonikat erlosch, war die Folge. In den protestantischen Universitäten der frühen Neuzeit wurde aber die Verbindung von Universitätsprofessur und Predikaturen an Stadt- oder Bischofskirchen ausgebaut, wofür es aus dem 15. Jahrhundert bereits vereinzelte Beispiele gab, zum Beispiel in Basel, Tübingen oder Greifswald. Dazu im folgenden Abschnitt mehr.

2. Das Doppelamt des Theologieprofessors und Pfarrers⁴

Die Ausbreitung eines solchen Doppelamtes gehört ebenfalls noch zur Vorgeschichte des Universitätsgottesdienstes, und zwar in einem kuriosen Sinne: Die Etablierung dieses Doppelamtes gehörte einerseits in das theologische Studienreformprogramm der Reformation und legte frühe Spuren für das, wonach wir auf diesem Symposium konkret fragen, nämlich für den Universitätsgottesdienst. Andererseits verzögerte die Verbreitung eines solchen Doppelamtes die förmliche Einrichtung von institutionell verankerten Universitätsgottesdiensten. Das möchte ich in diesem Abschnitt kurz nachzeichnen.

Im Zuge der reformatorischen Absicht, das theologische Universitätsstudium nach und nach zu einer Einrichtung umzubilden, die dem evangelischen Pfarrer die für seine Amtsführung und insbesondere für Unterricht und Predigt notwendige theologische Bildung vermittelte, etablierte sich an den protestantischen Universitäten in der Frühen Neuzeit eine Ämterverbindung von Theologieprofessur und Predigeramt

4 Ebd. 134–156.

bzw. Pfarramt an einer Gemeindekirche. Dieses Doppelamt löste die mittelalterlich-katholische Verbindung von Universitätsprofessur und Kollegiatstiftskanonikat auf breiter Front ab. Jetzt ging es, mit einer kleinen, aber – wir mir scheint – bedeutsamen Nuancenänderung, nicht mehr um das Doppelamt des Professors und des *Kanonikers*, sondern um das Doppelamt des Theologieprofessors und des *Gemeindepfarrers*. Bei dieser neuen Verknüpfung von Lehr- und Predigtamt haben wir es mit einem genuin protestantischen Phänomen zu tun.

Die Verbindung einzelner oder mehrerer theologischer Professuren mit Pfarr- bzw. Predigtämtern lässt sich an fast allen Universitäten der evangelischen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert nachweisen. So hatten etwa Luther, Bugenhagen und Justus Jonas als Theologieprofessoren in Wittenberg jeweils auch Prädikaturen bzw. Pfarrämter an Wittenberger Stadtkirchen inne. Bald finden wir von Kiel bis Basel, von Straßburg bis Königsberg, vornehmlich an lutherischen, aber auch an reformierten Universitäten dieses Doppelamt vor. Und obwohl es durch die theologische Aufklärung des 18. Jahrhunderts vielfach in die Kritik geraten war, hält es sich an einer ganzen Reihe von Universitäten bis weit ins 19. Jahrhundert, so etwa in Leipzig und Greifswald. Versucht man den Befund zu erklären, so lässt sich zunächst unter rein pragmatischen Aspekten darauf verweisen, dass sich für die Träger der Universitäten gewisse ökonomische Vorteile boten, weil die Dotation der betroffenen Professuren aus den Einkünften der mit ihnen verbundenen Pfarrstellen bestritten wurde bzw. weil das Professorengeloh durch die Einnahmen aus dem Pfarramt erhöht werden konnte.

Aber das ist nicht der einzige Grund. Vielmehr entsprach das Doppelamt des theologischen Universitätsprofessors und Pfarrers dem Theologieverständnis der lutherischen Orthodoxie. Dass die Theologie ein *habitus practicus* sei, dieser Grundkonsens der nachreformatorischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts nahm überall dort unmittelbare institutionelle Gestalt an, wo Katheder und Kanzel, akademisch-wissenschaftliche Theologie und kirchlich-fromme Predigtpraxis zusammenrückten.

Für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist der Umstand, dass bestimmte Funktionen, die später durch spezielle Universitätsgottesdienste wahrgenommen wurden, zumindest partiell schon dort vorher erfüllt werden konnten, wo Theologieprofessoren ein Pfarramt oder Predigtamt innehatten. Denn vielfach belegen lässt sich, dass Universitätstheologen in ihren im Gemeindegottesdienst gehaltenen Predigten die Studenten als eigenständige Zielgruppe berücksichtigten und eigens ansprachen. Daneben konnte bereits im 16. und 17. Jahrhundert verschiedentlich das Doppelamt des Professors und Pfarrers zum naheliegenden institutionellen Haftpunkt für homiletische Übungen der Theologiestudenten werden. Das Doppelamt gehört insofern auch in die Vorgeschichte des Evangelischen Predigerseminars – eine Spur, die ich hier nicht weiter verfolgen möchte.

Mir kommt es auf Folgendes an: Von wenigen Ausnahmen abgesehen gilt: Wo die seit dem 16. Jahrhundert weit verbreitete Verbindung von Theologieprofessur und Pfarr- bzw. Predigtamt bestand, ließ sich fast ausnahmslos erst nach Auflösung jener Ämterunion ein akademischer Gottesdienst etablieren. Die Ausnahmen, um sie gleich zu nennen, sind etwa Tübingen, wo sich aus der spätmittelalterlichen Institution das Amt des akademischen Frühpredigers entwickelte, der seinen Predigtauftrag freilich bis heute nicht in einem Universitätsgottesdienst, sondern im Rahmen des Gemeindegot-

tesdienstes der Stiftskirchengemeinde ausübt. Auch Marburg ist eine Ausnahme, dort ist aus einem Predigtauftrag des 17. Jahrhunderts im Laufe des 19. Jahrhunderts der Universitätsgottesdienst entstanden, der aber bezeichnenderweise bis heute in Verbindung mit dem Gemeindegottesdienst gefeiert wird. Ausnahmen sind in gewisser Weise auch Halle, Leipzig und Jena, wo ein separater Universitätsgottesdienst eingerichtet wurde, obwohl das dort bestehende Doppelamt aus Theologieprofessur und Pfarramt weitergeführt wurde. Doch abgesehen von diesen Ausnahmen gilt: Erst die Auflösung des Doppelamtes machte den Weg frei für den förmlichen Universitätsgottesdienst. Und um diesen soll es nun endlich gehen.

3. Die ersten Universitätsgottesdienste

In diesem Abschnitt möchte ich in aller Kürze auf die vier frühesten Einrichtungen von Universitätsgottesdiensten eingehen, weil mir scheint, dass man an jeder Gründung ein exemplarisches Problem auch gegenwärtiger Universitätsgottesdienste prototypisch angelegt erkennen kann. Mit diesen Deutungen allerdings gehe ich über die historische Rekonstruktion Hammanns hinaus und biete eigene Akzentuierungen an.

Der erste akademische Gottesdienst in Deutschland ist 1692 an der preußischen Reformuniversität Halle entstanden⁵, und zwar nicht durch eine planmäßige Stiftung, sondern am Ende einer Kette von institutionellen Zufälligkeiten, lokalen Verlegenheiten sowie des persönlichen Engagements eines Mannes. Drei Jahre vor der offiziellen Universitätsgründung 1694 wird auf Empfehlung Philipp Jakob Speners hin Joachim Justus Breithaupt als erster Professor der Theologie, Direktor des theologischen Seminars und lutherischer Konsistorialrat nach Halle berufen. Verbunden mit diesem Ruf ist, in der Tradition des Doppelamtes, ein Predigtauftrag am Dom, der Hofkirche des Landesherrn. Die Domkanzel stand damals außer Breithaupt auch dem streng orthodox-lutherischen Konsistorialrat zur Verfügung, außerdem hatte der große Kurfürst den Dom der von ihm geförderten reformierten Gemeinde in Halle zur gottesdienstlichen Nutzung überlassen, ganz auf der Linie der von ihm verfolgten Toleranzpolitik. Jedoch erhob die reformierte Gemeinde Einspruch gegen den Predigtauftrag Breithaupts. Sie begründete diesen Einspruch mit praktischen Notwendigkeiten: Die reformierte Gemeinde sei gewachsen, Amtshandlungen und Katechisationen hätten zugenommen, kurzum, sie wünsche den alleinigen Gebrauch des Kirchengebäudes und brachte darum einen Alternativvorschlag ins Spiel: Man möge Breithaupt für seine Predigten die seinerzeit weitgehend ungenützte Schulkirche zuweisen, die auch für die von ihm zu haltenden homiletischen Übungen ein vortrefflicher Ort sein werde.

Die Regierung machte sich diesen Vorschlag zu eigen. Einspruch kam umgehend vom Magistrat der Stadt, der seine Rechte übergangen worden sah: Die Schulkirche stand unter dem Patronat der Stadt und wurde vom städtischen Gymnasium für lateinische Rhetorikexerzitien genutzt. Der Streit endete mit einem Vergleich: Breithaupt durfte die Kirche nachmittags nutzen, musste sich aber verpflichten, aus der ihm gastweise eingeräumten Nutzung der Kirche keine Rechtsansprüche ableiten zu wollen und vor

5 Ebd. 159–163.

allem die Rechte der städtischen Parochien nicht anzutasten. Bald predigten auch die anderen neuberufenen Professoren der Fakultät regelmäßig und freiwillig. Ab 1771 aber zogen sie sich nach und nach aus diesem freiwilligen Predigtendienst zurück und der Universitätsgottesdienst fiel sang- und klanglos, bis er – nach mehreren vergeblichen Anläufen, einem durch den 1804 nach Halle berufenen Schleiermacher – erst im 19. Jahrhundert neu gegründet wurde.

Welches grundsätzliche und strukturelle Problem nun kann man an dieser ersten Universitätsgottesdienst-Gründung exemplarisch ablesen? Mir scheint folgendes: Die pietistischen Professoren, aber auch die preußische Regierung versäumten es, den Hallenser Universitätsgottesdienst auf eine irgendwie befriedigende institutionell-rechtliche Basis zu stellen. Der Hallenser Universitätsgottesdienst entstand und bestand ausschließlich aufgrund des persönlichen Engagements Einzelner. Das ist ein Phänomen, das uns aus der Beobachtung heutiger Universitätsgottesdienste bekannt sein dürfte und das sich bei der Gründung des ersten Universitätsgottesdienstes in Halle prototypisch zeigt.

Ich gehe über zur zweiten deutschen Universitätsgottesdienst-Gründung in Leipzig.⁶ In Leipzig stand – auch dies ein exemplarischer, struktureller Vorzug – seit 1545 ein universitätseigener gottesdienstlicher Raum zur Verfügung, die Paulinerkirche. Sie wurde hauptsächlich für Doktorpromotionen, Leichenbegängnisse und akademische Festakte genutzt. Schon 1671 hatte die Leipziger Theologische Fakultät einen ersten Vorstoß unternommen, vom Landesherrn die Erlaubnis zu regelmäßigen, öffentlichen Predigten in der Paulinerkirche zu erhalten. Dieser Vorstoß war – das scheint mir hier das entscheidende, strukturelle Problem anzuzeigen – am Widerstand des Leipziger Konsistoriums gescheitert. Auch ein zweiter Versuch 1702 scheiterte, mit derselben Hauptbegründung: Die kirchliche Versorgung der Stadt genügt den bestehenden Bedürfnissen vollauf. Erst 1709 war einer dritten Initiative Erfolg beschieden. Das bewilligende Reskript der Kurfürstlichen Regierung sah vor, dass kein besonderer Geistlicher zu den Gottesdiensten in der Universitätskirche zu bestellen sei, sondern dass diese von den Doktoren, Professoren und Bakkalaren der Theologie sowie den Senioren der Predigerkollegien besorgt werden sollten. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Parochialrechte der Leipziger Stadtpfarreien traf man die Bestimmung, dass in der Universitätskirche keine *actus ministeriales* vollzogen werden dürften. Obwohl das Leipziger Konsistorium umgehend protestierte, konnte die Universität im August 1710 ihren ersten Gottesdienst in der Paulinerkirche feiern. Was ist strukturell und prototypisch auffällig an dieser Gründung? Ich meine, das Folgende: Anders als in Halle legten die Verantwortlichen in Leipzig offenkundig stärkeren Wert darauf, den Universitätsgottesdienst als eine Institution der ganzen Universität zu begreifen und ihn so gegen die Angriffe des Stadtrats und, für uns aktueller, gegen die Skepsis des Konsistoriums zu verteidigen.

Ganz kurz möchte ich noch zwei weitere, frühe Gründungen erwähnen, zunächst die Gründung des Universitätsgottesdienstes in Jena.⁷ Hier wurde ab ca. 1705 der Universitätsgottesdienst in der universitätseigenen Kollegienkirche abgehalten; bemerkenswert

6 Ebd. 163–169.

7 Ebd. 169–172.

an der Jenenser Gründung ist, dass – ähnlich wie in Halle – auf eine institutionell-rechtliche Verankerung des Gottesdienstes verzichtet wurde und dass, ähnlich wie in Leipzig, die Existenz und die Kontinuität des Universitätsgottesdienstes ausschließlich auf der freiwilligen Bereitschaft der Theologieprofessoren zur Predigtstätigkeit in der Universitätskirche beruhte. Den Konflikt mit den Stadtpfarreien vermied man durch alle erdenkliche Rücksichtnahme auf diese und ihre Parochialrechte. So war der Gottesdienst zeitlich so angesetzt, dass er nicht mit anderen Gottesdiensten kollidierte, es wurde die Kollekte des akademischen Gottesdienstes an den Armenkasten der Stadtkirche abgeführt usw.

Zuletzt kurz zu nennen ist die Gründung des Universitätsgottesdienstes in Göttingen 1737.⁸ Hier besteht die Besonderheit darin, dass nicht nur einzelne Elemente wie die Universitätskirchendeputation oder das Universitätspredigeramt geplant wurden. Als neu und singular stellt sich vor allem die institutionelle Gesamtkonzeption eines förmlichen Universitätskirchenwesens dar. Das ist einzigartig, aber zugleich ohne jede Aktualität, weil in Göttingen anders als an den bisher beschriebenen Orten nicht einzelne Theologen oder die theologische Fakultät die Initiative ergriffen haben, sondern weil der absolutistische Staat die mit der Göttinger Universitätsgründung verbundene Chance entschlossen genutzt hatte, dem Universitätsgottesdienst eine eigenständige Bestimmung als Institution der Universität zu verleihen. Auseinandersetzungen zwischen Universität und lokalem Kirchenwesen sind von vornherein planmäßig ausgeschlossen worden.

4. Entwicklungslinien im 19. und 20. Jahrhundert

Es ist nicht nötig, die weiteren Gründungen im 19. und 20. Jahrhundert einzeln zu beleuchten. Eine kurze Übersicht⁹ über Ersteinrichtungen von Universitätsgottesdiensten reicht aus.

17. / 18. Jahrhundert	19. Jahrhundert	20. / 21. Jahrhundert
1692 Halle	1822 Bonn	1914 Münster
ca. 1705 Jena	1827 Breslau	1946/47 Mainz
1710 Leipzig	1838 Heidelberg	1926/55 Hamburg
1737 Göttingen	1841 Rostock	1968 München
1743 Erlangen	1847 Berlin	1975 Bochum
	1847 Dorpat	2006 Erfurt
	1848 Gießen	
	1869 Königsberg	
	1871–84 Marburg	
	1888 Straßburg	
	1888 Kiel	
	1890 Greifswald	

⁸ Ebd. 24–120.

⁹ Ebd. 179.

Dieser Übersicht lassen sich einige Hinweise entnehmen. Die meisten Universitätsgottesdienste sind im 19. Jahrhundert entstanden, nämlich zwölf gegenüber fünf im 17./18. Jahrhundert und fünf im 20. Jahrhundert. Von den zwölf im 19. Jahrhundert eingerichteten akademischen Gottesdiensten wurden vier an Universitätsneugründungen institutionalisiert (Bonn, Breslau, Berlin, Dorpat), acht dagegen an bereits bestehenden Universitäten. Anders sieht das Bild im 20. Jahrhundert aus. Abgesehen von den Gottesdiensten, die nach längeren Pausen erneut eingerichtet wurden (z.B. Berlin 1916 und noch einmal 1991 oder Gießen 1917) handelt es sich ansonsten um Gottesdienste, deren Existenz in der Regel im Zusammenhang mit der Errichtung neuer Theologischer Fakultäten steht, so in Münster, Mainz, Hamburg, München und Bochum.

Ich möchte mich nun aber von der Statistik abwenden und auf exemplarische Themen und Probleme in der Geschichte des Universitätsgottesdienstes konzentrieren. Insgesamt destilliere ich aus Hammanns detaillierter Rekonstruktion der Geschichte des Universitätsgottesdienstes an den einzelnen Orten¹⁰ fünf meines Erachtens zentrale systematische Themen heraus, die ich als zeitlos aktuelle Probleme an ausgewählte historische Stationen zurückbinde, um ihren klassischen Rang zu zeigen. Diese Themen heißen: erstens der Ort des Universitätsgottesdienstes, zweitens die Universitätsgemeinde, drittens die Predigt im Universitätsgottesdienst und ihre Verbindung mit der homiletischen Ausbildung; viertens der Universitätsgottesdienst als Vorreiter für Gottesdienstreformerwägungen und fünftens der Universitätsprediger.

4.1. Der Ort des Universitätsgottesdienstes

Für die Akzeptanz und die Kontinuität des Universitätsgottesdienstes nicht zu unterschätzen ist zunächst die Raumfrage. Dazu eine kurze Bemerkung. Wir sahen schon im Durchgang durch die Gründungen des 18. Jahrhunderts, wie hoch die Bedeutung des Kirchenraumes ist. Nur in den seltensten Fällen hat sich bei der Einrichtung von Universitätsgottesdiensten im 19. und 20. Jahrhundert der Wunsch nach einer eigenen Universitätskirche erfüllen lassen. Lediglich für fünf der im 19. und 20. Jahrhundert entstandenen Universitätsgottesdienste standen bzw. stehen universitätseigene Kirchen zur Verfügung, so in Bonn, in Dorpat, in Rostock, in Münster und in Kiel (Kiel ist zudem der Ort des einzigen Neubaus einer Universitätskirche im 20. Jahrhundert). An allen anderen Orten finden die Universitätsgottesdienste in Gemeindekirchen, Anstaltskirchen oder Klosterkirchen statt. Die Raumfrage ist deswegen von einiger prinzipieller Bedeutung, weil die Verfügbarkeit einer eigenen Universitätskirche die Entstehung einer eigenen Universitätsgemeinde begünstigt, und zwar einschließlich aller begrüßenswerter und problematischer Aspekte, wie gleich noch auszuführen sein wird. Wo in Ermangelung einer eigenen Universitätskirche der akademische Gottesdienst in eine Gemeindekirche ausweichen musste, mag der so hergestellte Bezug zur Parochialgemeinde einerseits ungunstigen elitären Tendenzen des Universitätsgottesdienstes entgegengewirkt haben. Auf der anderen Seite konnte die Raumfrage gelegentlich

¹⁰ Dazu ebd. 179–211.

die Kontinuität und auch den eigenen Charakter der Universitätsgottesdienste in Frage stellen. Bis auf den heutigen Tag wissen wir, dass die Frage, ob die Universitätsgottesdienste in einem eigens für sie vorgesehenen, universitätseigenen Kirchenraum stattfinden oder ob wir mit dem Universitätsgottesdienst zu Gast in einer Gemeindekirche sind, erhebliche Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Akteure im Gottesdienst und der Teilnehmer am Gottesdienst hat, dass sie erhebliche Auswirkungen auch auf die Freiheit in der Gestaltung des Gottesdienstes hat und dass sie nicht zuletzt auch für den kommunikativen Aufwand bei der Planung von Universitätsgottesdiensten entscheidend ist.

4.2. Die Rolle der Gemeinde

Eng verbunden mit der Raumfrage ist die Frage nach der Gemeinde des Universitätsgottesdienstes. Diese Frage ist im 19. Jahrhundert weitgehend noch als die Frage nach einer eigenen Universitätsparochie diskutiert worden. Eine solche eigene Universitätsparochie bestand z.B. in Erlangen von 1743 bis 1814, außerdem auch in Dorpat. Symptomatisch für die damit verbundenen Probleme ist der Versuch Gustav Kaweraus, nach seiner Berufung zum Professor für Praktische Theologie in Kiel 1886 einen Universitätsgottesdienst und auch eine eigene Universitätsgemeinde innerhalb der Landeskirche zu gründen.¹¹ Die Einrichtung des Universitätsgottesdienstes in Kiel wurde, nach anfänglichem Zögern der Fakultät, 1888 durch den preußischen Kultusminister Goßler genehmigt. Nicht durchsetzen konnte sich Kawerau aber mit dem Vorschlag der Gründung einer eigenen Gemeinde. Man könnte zunächst vermuten, dass dabei ekklesiologisch motivierte Widerstände einschlägig gewesen wären, wie sie etwa Carl Immanuel Nitzsch als Bonner Universitätsprediger formuliert hatte, als er einen eigenständigen akademischen Gottesdienst als Ausdruck eines unevangelischen Partikularismus verworfen hatte. Pointiert auf den Begriff gebracht wurden diese Vorbehalte durch Richard Rothe, Nitzschs Nachfolger als Bonner Universitätsprediger, 1852: „Man geht doch nicht als Professor zur Kirche, sondern als Christ, und man will nicht so sehr eine Predigt hören als mit der ganzen Gemeinde vereint Gott verehren.“¹² Aber es waren nicht solche Widerstände, auf die die Gründung einer Universitätskirchengemeinde in Kiel stieß, sondern staatskirchenrechtliche. Kawerau in Kiel schwebte vor, eine eigene Universitätsgemeinde innerhalb der Landeskirche zu bilden und dem Ordinarius für Praktische Theologie das Universitätspredigeramt im Sinne eines landeskirchlichen Pfarramts zu verleihen. Dieser Plan scheiterte bald, weil man in Kiel allseits auf die absehbaren Spannungen hinwies, die die Verbindung zwischen dem akademischen und dem kirchlichen Amt des Professors für Praktische Theologie unweigerlich nach sich gezogen hätte. Die Folge war, dass Amt und Titel des Universitätspredigers in der Anfangsphase des Kieler Universitätsgottesdienstes überhaupt nicht verliehen wurden. Die Frage nach einer eigenen Universitätsgemeinde dürfte uns heute weniger im Sinne der institutionalisierten Universitätsparochie beschäftigen, sehr viel mehr dagegen

¹¹ Dazu ebd. 189–191.

¹² Nachweise ebd. 187f.

im Blick auf das Selbstverständnis der Teilnehmer des Universitätsgottesdienstes, erst recht der regelmäßigen Teilnehmer. Auch wenn wir keine förmlichen Parochien haben, haben wir doch faktisch überall einen Kreis von mehr oder weniger regelmäßigen Teilnehmern, die sich selbst stärker einer – ganz uninstitutionalisierten – Universitätsgemeinde zugehörig fühlen als der lokalen Parochie ihres Wohnortes. Das Thema der Universitätsgemeinde hat sich, so scheint mir, nicht erledigt.

Ein zweiter Aspekt ist kurz zu nennen. Er betrifft die Frage nach der Verantwortung für die Abhaltung des Gottesdienstes. In den Parochien liegt diese Verantwortung selbstverständlich bei den lokalen Kirchenvorständen – wie aber ist es eigentlich bei den Universitätsgottesdiensten? In Göttingen gab es, im Zusammenhang der planmäßigen Gründung, von Anfang an die Universitätskirchendeputation; in Bonn gibt es einen interfakultativen Beirat der Schlosskirche, in Kiel ein Universitätskirchenkollegium, in einigen ostdeutschen Universitätsstädten den Evangelischen Hochschulbeirat – samt und sonders Gremien, die jeweils in diese gottesdienstgarantierenden Funktionen des Kirchenvorstands einrücken. Die Frage nach der Rolle der Gemeinde beschränkt sich also nicht nur auf das Verständnis oder das Selbstverständnis der Teilnehmer des Gottesdienstes, sondern sie berührt auch das Problem einer institutionell-rechtlichen Sicherung der Kontinuität des Gottesdienstes durch ein dafür verantwortliches Gremium. Auch dieses Thema ist recht brisant und an den verschiedenen Orten des Universitätsgottesdienstes unterschiedlich und auch unterschiedlich klar gelöst.

4.3. Die Predigt im Universitätsgottesdienst und ihre Verbindung mit der homiletischen Ausbildung

In den Überlegungen zur Einrichtung von Universitätsgottesdiensten im 18. Jahrhundert ist häufig auch von dem Motiv die Rede, dass die Predigten im Universitätsgottesdienst als Muster für die spätere Predigtstätigkeit des theologischen Nachwuchses anzulegen seien. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts rückte man von dieser Idee ab. Homiletische Übungen wurden unabhängig vom Universitätsstudium in Predigerseminare verlagert und dort unter Anleitung von Geistlichen durchgeführt. Nur ausnahmsweise wurde beides verbunden, so etwa in Rostock. Dort wurde 1841 zugleich mit dem Universitätsgottesdienst ein homiletisch-katechetisches Seminar für die zweite Ausbildungsphase nach dem Universitätsstudium gegründet. Der erste Leiter verband in Personalunion die Leitung der homiletischen Abteilung des Seminars und das Amt des Universitätspredigers. Dem Rostocker Universitätsgottesdienst wies man in seinen Anfängen als eine wesentliche Aufgabe zu, der theologischen Jugend als homiletisches und liturgisches Muster zu dienen. Auch auf Heidelberg ist noch einmal zu verweisen; hier wurde 1838 nicht nur das Predigerseminar, sondern auch der Heidelberger Universitätsgottesdienst ins Leben gerufen. Der Direktor des Predigerseminars, Richard Rothe, fungierte zugleich als erster Universitätsprediger.

Wieder wird man sagen müssen: Die institutionelle Unterscheidung der homiletischen und liturgischen Ausbildung in der ersten und zweiten Ausbildungsphase von den Universitätsgottesdiensten dürfte inzwischen ziemlich klar sein. Aber faktisch strahlen zahlreiche Universitätsgottesdienste und namentlich die Predigten im Universitätsgot-

tesdienst doch in ihrem Subtext die Botschaft aus: „So sollte es eigentlich gemacht werden“ – oder: „Das hier ist vorbildlich“. Ich will das gar nicht perhorreszieren, sondern es führt mich auf den nächsten Punkt:

4.4. Der Universitätsgottesdienst als Vorreiter für Gottesdienstreformerwägungen

In einem 1810 verfassten Entwurf Schleiermachers zur Einrichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin, auf den ich später noch einmal ausführlicher zurückkommen werde, hat Schleiermacher die Erwartung ausgesprochen, dass der Universitätsgottesdienst als eine „Normal-Anstalt“ konzipiert werden solle, „wo wünschenswerthe Verbesserungen des Cultus am leichtesten können zur Darstellung gebracht werden, und sich von dort aus allmählig weiter verbreiten.“¹³ Die gewünschte Vorreiterrolle des Universitätsgottesdienstes für eine allgemeine Liturgiereform erläutert Schleiermacher zum einen anhand der gottesdienstlichen Gesänge. Er erwägt, den Universitätsgottesdienst als Ort der Erprobung neuer gottesdienstlicher Gesänge einzurichten, um auf diese Weise allmählich zu einem neuen Gesangbuch zu kommen. Schleiermachers nur wenig detailliert ausgeführte Vorstellungen von einer Gesangbuchreform haben zunächst kaum über Berlin hinaus, eigentlich muss man sogar sagen: kaum über die Dreifaltigkeitskirche hinaus gewirkt.

Aber seine Vorstellung von der liturgischen und musikalischen Vorreiterrolle der Universitätsgottesdienste ist, einige Jahrzehnte später, von Friedrich Spitta und Julius Smend in dem 1888 eingeführten Straßburger Universitätsgottesdienst weiter verfolgt worden. Spitta und Smend gelang es dank glücklicher Konstellationen, die Straßburger Universitätsgottesdienste zu Höhepunkten liturgischer und musikalischer Gottesdienstgestaltung werden zu lassen. Ihr Konzept berücksichtigte die durch den Kirchenraum von St. Thomas in Straßburg vorgegebenen liturgischen Möglichkeiten und sie setzten, experimentell, den von ihnen gegründeten akademischen Kirchenchor sowie Liturgen, Prediger und Gemeinde als eigene gottesdienstliche Organe mit jeweils selbständigen Aufgaben ein. Dabei nutzten sie zum einen ausgiebig den Freiraum, den ihnen die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichende liturgische Tradition Straßburgs bot, andererseits die junge, von den restauratorischen Agendenreformen des 19. Jahrhunderts ganz unberührte Straßburger Fakultät.

Smend brachte das Straßburger Erbe ab 1914 im Universitätsgottesdienst in Münster neu zur Geltung. Dort beruhte die Breitenwirkung des Universitätsgottesdienstes über den engeren universitären Bereich hinaus ebenfalls auf seiner reformorientierten liturgisch-musikalischen Gestaltung. Und bis in die Gegenwart genießt der Universitätsgottesdienst an zahlreichen Orten seine besondere Wertschätzung nicht nur dank der

13 *Schleiermacher, Friedrich*: Entwurf zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin vom 25. Mai 1810, abgedruckt bei *Köpke, Rudolf*: Die Gründung der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Nebst Anhängen über die Geschichte der Institute und den Personalbestand, Berlin 1860 (ND Aalen 1981), 214–216. Auch unter http://edoc.hu-berlin.de/ebind/hdok/H29_Koepke/XML/ (Letzter Zugriff am 29. 11. 2012). – Dazu Hammann: Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt (s.o. Anm. 2), 193–196.

Predigt oder dank des intellektuellen Anspruchs, sondern dank der Pflege anspruchsvoller Kirchenmusik. Man wird auch dies nicht unterschätzen wollen.

4.5. Der Universitätsprediger

Den letzten Punkt will ich hier nur andeuten, weil er im Grunde das engere Thema, den Universitätsgottesdienst, verlässt und ein neues Thema berührt. Öfter schon war im Vorangegangenen von der institutionell-rechtlichen Sicherung des Universitätsgottesdienstes die Rede. Und zu dieser Sicherung gehört auch die Frage nach dem Rechtsstatus des Universitätspredigers. Diese Frage ist bereits im 19. Jahrhundert an verschiedenen Stellen aufgeworfen worden, ich habe es mit dem Blick nach Kiel angedeutet. Sie hat stets die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Staat und Kirche berührt und sie ist darum nach 1919 recht intensiv diskutiert worden als Frage nach dem Rechtsstatus des Universitätspredigers. Bis heute ist es so, dass im Geltungsbereich des preußischen Kirchenvertrages von 1931 und der ihm folgenden Kirchenverträge Staat und Kirche bei der Berufung des Universitätspredigers zusammenwirken, während in den neuen Bundesländern der Staat an diesem Vorgang nicht beteiligt ist; die Einsetzung von Universitätspredigern ist dort allein Sache der Kirchenleitungen, die diese Berufungen im Einverständnis mit der jeweils betroffenen theologischen Fakultät vornehmen. Die ganz unterschiedlichen Weisen des Zusammenwirkens von Kirche und Staat bei der Berufung des Universitätspredigers¹⁴ stehen in exemplarischer Weise dafür, dass der Universitätsgottesdienst eine Einrichtung auf der Grenze zwischen Universität und Gemeinde darstellt, anders gesagt: eine gemeinsame Angelegenheit (*res mixta*) von Staat und Kirche.

Damit bin ich am Ende meiner Ausführungen. Der Überblick über die Geschichte des Universitätsgottesdienstes zeigt, dass die enge Verflechtung von theologischen, von institutionell-rechtlichen und von organisatorisch-praktischen Fragen, wie wir sie gegenwärtig wahrnehmen, ihre Gründe hat: Sie ist nie anders gewesen, sondern sie gehört zum Universitätsgottesdienst von Anfang an.

Es gibt einen Text, der diese Verflochtenheit sprechend zum Ausdruck bringt. Dies ist der bereits genannte Entwurf Schleiermachers zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin aus dem Jahr 1810.¹⁵ Faktisch hat dieser Text zwar weder auf den Berliner Universitätsgottesdienst noch auf die Geschichte des Universitätsgottesdienstes anderswo einen unmittelbaren Einfluss gehabt, Schleiermacher hat sich mit ihm nicht „durchgesetzt“. Aber der Text bringt doch die drei einander durchkreuzenden Problemaspekte von theologischer Absicht, institutioneller Sicherung und organisatorischer Durchführung der Universitätsgottesdienste in der Folgezeit und bis auf den heutigen Tag zum Ausdruck, vor allem aber die Kernfunktion des Universitätsgottesdienstes auf der Grenze zwischen Wissenschaft und Glauben.

14 Hammann: Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt (s.o. Anm. 2), 197–210.

15 Schleiermacher: Entwurf zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin (s.o. Anm. 13).

Schleiermacher macht sich in dem genannten Text intensive Gedanken über Zeit, Ort und Ablauf des Universitätsgottesdienstes, er erwägt den Zusammenhang mit dem Gemeindegottesdienst der französischen Gemeinde auf dem Gendarmenmarkt, in deren Kirche er den Universitätsgottesdienst ansiedeln wollte und er fordert volle Freiheit für den Universitätsgottesdienst: Der Universitätsprediger darf „nicht unter der selben Aufsicht wie andere Prediger gehalten werden“, und: Der Universitätsgottesdienst „besteht wesentlich aus Gesang, Gebet und einer religiösen Rede über einen freigewählten biblischen Text, so jedoch, dass die nähere Anordnung dem Prediger überlassen bleibt.“¹⁶

Die Zentralgedanken dieses Textes liegen hingegen in den Überlegungen zur Funktion des Universitätsgottesdienstes. Dieser dient dazu, dem in allen gesellschaftlichen Schichten, vor allem aber auch in den akademisch gebildeten Führungseliten des Gemeinwesens zu befürchtenden „Mangel an religiösem Sinn“¹⁷ vorzubeugen. Die Wiederbelebung des religiösen Sinnes in der akademischen Jugend hat dabei an erster Stelle zu stehen. Denn es ist schließlich die nachwachsende Generation der leitenden Klasse der Gesellschaft, die die erforderlichen „Verbesserungen des Kirchenwesens“ in die Wege zu leiten oder zumindest zu fördern hat.¹⁸ Die Aufgabe des Universitätsgottesdienstes wird von Schleiermacher dabei ganz aus dem Ziel einer Versöhnung von Christentum und Wissenschaft abgeleitet: „Wenn man also hier die Vereinigung des wissenschaftlichen Geistes mit dem religiösen Sinn zu bewirken und zu einer anschaulichen Thatsache zu machen weiß, so wird dadurch der beste Grund gelegt zur Aufhebung jenes scheinbaren Zwiespaltes zwischen Religion und wissenschaftlichem oder Geschäftsleben und zu einer innern Verbesserung derer, die sich diesem gewidmet haben.“¹⁹ Diesem Zweck dient vorzugsweise „ein wohleingerichteter Universitäts-Gottesdienst“, der als universitätseigene Anstalt sowohl den Ansprüchen der Studenten zu genügen als auch den „vorhandenen religiösen Sinn auf Einem Punkte zusammen“ zu halten vermag.²⁰

Im Universitätsgottesdienst zur Vermeidung des Auseinanderfallens von Religion und Vernunft den vorhandenen religiösen Sinn auf einem Punkte zusammenzuhalten zu suchen: Das ist eine schwere, eine schöne, eine aktuelle – und, wie wir sahen, eine alte Aufgabe.

16 Ebd. 215.

17 Ebd. 214.

18 Ebd.

19 Ebd. 214f.

20 Ebd. 215.

Die Predigt in den Universitätsgottesdiensten¹

Der Auftrag der Universitätsprediger und seine wissenschaftliche Ausgestaltung – eine Hinführung²

REINHARD SCHMIDT-ROST

1822 wurde in der Bonner Schlosskirche die zweite Orgel eingeweiht, das erste Instrument von raumfüllender Größe. Im gleichen Jahr 1822 berief der Preußische König Friedrich Wilhelm III. Karl Immanuel Nitzsch als Professor für Praktische Theologie und Neues Testament nach Bonn und verband mit dieser Berufung den Auftrag, dass er „als Universitäts-Prediger durch die von ihm in der vereinten evangelischen Universitäts- und Pfarrkirche zu haltenden Predigten und übrigen geistlichen Amtsverrichtungen die studierende evangelische Jugend zu einem frommen Leben anhalte“³.

Dass diese Formulierung des Auftrages an den Universitätsprediger sachlich und zeitlich eng mit der harschen Umsetzung der Karlsbader Beschlüsse in Preußen zusammenhing, muss mindestens erwähnt werden, aber darauf soll hier nicht der Ton liegen. Es gibt jedoch gute Gründe, mit der Koinzidenz von Orgelbau, Nitzschs Berufung und innenpolitischen Beschlüssen in Preußen die Entstehung der wissenschaftlichen Disziplin Praktische Theologie an deutschen Universitäten in Verbindung zu bringen. Denn der Auftrag des Universitätspredigers brachte Karl Immanuel Nitzsch auf eine Position zwischen akademischer, kirchlicher und allgemeinpolitischer Praxis, die ihn offenkundig dazu anregte, eine eigenständige wissenschaftliche Form dieser neuen Disziplin zu entwerfen. Sie sollte die überkommene Pastoraltheologie ablösen und die Praxis des neuzeitlichen Christentums angemessen zu reflektieren und zu reglementieren, freundlicher gesagt: zu steuern erlauben. Die wissenschaftliche Form des Faches, wie sie seit nunmehr 190 Jahren gepflegt wird, geht auf Nitzschs Arbeit zurück; sein Lehrbuch der Praktischen Theologie, zwischen 1847 und 1857 in drei Bänden veröffentlicht, fasste seine Bonner Tätigkeit zusammen und etablierte die Praktische Theologie als eine Erfahrungswissenschaft, die zur synchronen Entfaltung der Human- und Sozialwissenschaften erheblich beigetragen hat⁴.

Ich lasse diesen kurzen Rekurs auf die preußischen Neuanfänge im 19. Jh. als herausfordernden Hintergrund stehen und skizziere auf diesem die gegenwärtige Situation

1 Impulsreferat auf dem Symposium zum „Universitätsgottesdienst“ am 16.11.2012 in Heidelberg.

2 Vgl. *Schmidt-Rost, Reinhard*: Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Reflexionen über den Auftrag des Universitätspredigers, in: *Thomas Hübner / Reinard Schmidt-Rost*, Orgelpunkt. Die Geschichte und die Orgeln der Schloßkirche zu Bonn, Rheinbach 2012, 59-68.

3 *Stutz, Ulrich*: Das Bonner evangelische Universitätspredigeramt in seinem Verhältnis zu Staat, Kirche und Gemeinde, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1921, 175.

4 *Drehsen, Volker*: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh 1988. *Hauschildt, Eberhard*: Karl Immanuel Nitzsch (1787-1868), in: *Stephan Bitter / Martin Dutzmann / Reinhard Schmidt-Rost*, Theologie als Vermittlung. Bonner evangelische Theologen des 19. Jahrhunderts im Porträt. Festschrift für F. Wintzer zum 70. Geburtstag, Rheinbach 2003, 43-48.

und Funktion der Predigt in Universitätsgottesdiensten mit Vorstellungen und Begriffen der Wissenschaftspraxis.

1. Die Predigt in den Universitätsgottesdiensten (UG) ist immer ein Experiment.
 - Es gibt im Hause der Wissenschaften keine Routine; auch die gottesdienstliche Praxis wird immer mit den Ohren von Wissenschaftlern gehört, die nach dem Neuen, Treffenden, Aufschlussreichen fragen, auch wenn sie sagen, sie suchten nur Besinnung.
 - Die Predigerin / der Prediger können gar nicht anders, als sich die Frage zu stellen, ob ihre Predigten dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis genügen, der Theologien wie anderer Wissenschaften.
 - Jede Predigt im UG geht mit dem Anspruch um, für den Prozess theologischer Wissenschaft nicht belanglos zu sein, vielmehr in diesen tatsächlich einzugreifen.
 - Die Entwicklung der Medientechnik stellt die Predigt als Kommunikationsprozess vor immer neue Herausforderungen.

Die Frage ist natürlich: Was soll das Experiment erweisen? Die Antwort lautet: *Die Plausibilität des christlichen Glaubens und seine Relevanz für jede moderne Gesellschaft.*

2. Die Predigt im UG stellt sich immer als eine wissenschaftliche Aufgabe. Sie kann die Hörer gar nicht in ihrer privaten Subjektivität *separat* und subjektiv ansprechen, und das deshalb nicht, weil
 - die Predigerin / der Prediger aus der Prägung ihrer Existenz durch Wissenschaft nicht aussteigen können;
 - die Öffentlichkeit, die die Hörer zum Gottesdienst versammelt, eine akademisch geprägte ist, gleichgültig, mit welcher Bildung der eine oder andere Hörer ausgestattet ist; diese Hörerschaft wird immer besonders kritisch nach der *Plausibilität* und nach der *Allgemeingültigkeit* des Gehörten fragen;
 - sie immer mit wissenschaftlich gebildeten Hörern *unterschiedlicher* Fächer rechnen muss.
3. Die Predigt im UG, sofern sie von einem Prediger gehalten wird, der sich als praktischer Theologe versteht und deshalb die Predigt als Experiment auffasst, stellt sich dem Anspruch, nicht nur thematisch einschlägige wissenschaftliche Erkenntnisse zu berücksichtigen und evtl. zu vermitteln; eine solche Predigt im UG ist unvermeidlich auch Ausdruck und Ausgestaltung einer wissenschaftlichen praktisch-theologischen Theorie, an der sie sich orientiert, einer Theorie, die der Prediger in allen Teilen seiner akademischen Praxis weitertreibt und deshalb ganz selbstverständlich stets präsent hat.

Mein Theorie-Ansatz:

- Die Predigt im UG ist wie jede evangelische Predigt eine individuelle Leistung, die als Beitrag zur gesellschaftlichen Kommunikation eine Deutung von Leben und Welt vorstellt / inszeniert (Theater) oder als Zeugnis über einen Sachverhalt formuliert,
- die einem spezifischen Programm d.h. einer spezifischen – am Evangelium gewonnenen – Wirklichkeitsdeutung folgt,

- die eine Wirklichkeit hervorruft, die nur durch die eigene Glaubensüberzeugung und den antwortenden Glauben der Hörer wirklich wird.
- Sie ist deshalb, wie jede Predigt, Teil eines größeren Kommunikationszusammenhangs.

In der Bemühung um Plausibilität der Predigt im Universitätsgottesdienst habe ich in den vergangenen zwölf Bonner Jahren drei verschiedene Perspektiven einer praktisch-theologischen Theorie entwickelt:

1. Man kann jede evangelische Predigt als sprachliche Formung der Grundmedien Licht, Luft und Liebe auffassen. Die evangelische Predigt soll in besondere Weise den Sachverhalt vorstellen und bezeugen, dass alles menschliche Leben durch entgegenkommende Liebe hervorgerufen wird.⁵
2. Evangelische Predigt in einem weiten Sinn konfrontiert das Hauptprogramm jeder Gesellschaft seit dem Neolithikum mit dem Kontrapunkt von Güte gegen Gewalt, von Gnade gegen Gesetz, von Vergebung gegen Vergeltung.⁶
3. Die Lebenskraft des Evangeliums wirkt sich in treffenden, klärenden, stärkenden, befreienden Einsichten aus, ob in Predigten oder anderen Kommunikationsgestalten und -prozessen gefasst, von den Gleichnissen Jesu bis zu erhellenden Worten von Literaten – und auch in guten Predigten.
Gemeinsam ist diesen drei Perspektiven, dass sie inhaltliche Gesichtspunkte in den Mittelpunkt der homiletischen Theorie stellen.

Über die Praxis der Predigt im Universitätsgottesdienst wäre vieles zu sagen, etwa:

- dass die Gestaltung durch einen guten Kirchenmusiker sehr erleichtert und bereichert wird,⁷
- dass die Experimentalsituation auch durch die Themenorientierung der akademischen Predigtreihen (Gottesdienst an jedem Semesteronntag) unterstrichen wird,⁸
- dass in Bonn aus der Verantwortung für den akademischen Gottesdienst Konsequenzen gezogen wurden: Der homiletische Unterricht wurde verändert⁹ und ein Akademie-Programm zur Förderung der Predigtkunst aufgelegt.¹⁰

5 Vgl. Schmidt-Rost: Von Ewigkeit zu Ewigkeit (s. Anm. 2).

6 Vgl. Schmidt-Rost, Reinhard: Massenmedium Evangelium. Das „andere“ Programm, VELKD-Text, Hannover 2011 und ders.: Programmwechsel. 14 Beispiele zur Praxis des „anderen“ Programms, Rheinbach 2011.

7 Seit 20 Jahren arbeitet mit Miguel Prestia ein A-Musiker auf Honorar-Basis an der Schlosskirche.

8 Der Brauch, die akademischen Gottesdienste als thematische Reihen zu gestalten, findet sich in Bonn seit Jahrzehnten und wurde vom Vf. fortgesetzt; die Reihe des WS 2012/2013 trägt den Titel „Luthers Lieder“.

9 Das homiletische Proseminar wurde mit dem Lektüre-Kurs Hebräisch II verschmolzen und das homiletische Hauptseminar arbeitet mit vielfältigen Anregungen aus klassischer und zeitgenössischer Literatur und Übungen zur Entfaltung eines persönlichen Schreibstils.

10 Vor einiger Zeit wurde ein Verein zur Förderung der Predigtkunst gegründet, der als Träger des Akademieprogramms für Predigtkunst auftritt. Dieses umfasst sowohl Predigtpräsentationsübungen durch einen namhaften Bonner Schauspieler, literarische Lektüre und literarisches Schreiben, geleitet von Anja Stadler, hebräisch-homiletische Lektüre und theologisch-homiletische Ausdrucksübungen („Würze in der Kürze“). Das Angebot einer homiletischen Begleitung von Predigern wurde bisher wenig frequentiert.

Der Universitätsgottesdienst in Deutschland?

Gottesdienstliche Vielfalt im kontextuellen Spannungsfeld von „Hörsaal – Kirche – Stadt & Kultur“ (Tagungsbericht)

TANJA MARTIN

Das Symposium „Die Bedeutung von Universitätsgottesdiensten in Geschichte und Gegenwart“, das vom 16.-17. November 2012 in Heidelberg stattfand, kann als Novum bezeichnet werden. 320 Jahre vergingen von der Einrichtung des ersten Universitätsgottesdienstes im Jahre 1692 in Halle bis zum ersten gemeinsamen Treffen der amtierenden Universitätsprediger/innen Deutschlands.

Der Einladung von Prof. Dr. Kristian Fechtner (Mainz) und Prof. Dr. Helmut Schwier (Heidelberg) folgten von insgesamt achtzehn derzeit amtierenden Universitätsprediger/innen in Deutschland elf, namentlich Prof. Dr. Alexander Deeg (Leipzig), Prof. Dr. Kristian Fechtner (Mainz), Prof. Dr. Jan Hermelink (Göttingen), Prof. Dr. Isolde Karle (Bochum), Prof. Dr. Thomas Klie (Rostock), Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Bonn), Prof. Dr. Wolfgang Schoberth (Erlangen), Prof. Dr. Helmut Schwier (Heidelberg), Prof. Dr. Jörg Ulrich (Halle), Prof. Dr. Ulrike Wagner-Rau (Marburg), Prof. Dr. Peter Zimmerling (Leipzig) sowie ihre Fachkollegen Prof. Dr. Christian Albrecht (München), Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck (Vorsitzender der Liturgischen Konferenz), Prof. Dr. David Plüss (Basel) und der Heidelberger Universitätspfarrer Dr. Hans-Georg Ulrichs.

Motivation für das Symposium war das Phänomen, dass Universitätsgottesdienste einerseits innerhalb der gegenwärtigen Gottesdienstkultur fest etabliert sind und andererseits in der praktisch-theologischen Diskussion bislang kaum wahrgenommen worden sind. Mit der Veranstaltung war das Anliegen verbunden, die jeweiligen Gottesdienstprofile wahrzunehmen und den kollegialen Austausch darüber zu ermöglichen sowie die Universitätsgottesdienst-Landschaft zu kartographieren. Die Annäherung an dieses Ziel erfolgte in dreifacher Weise:

1. *Empirisch*, indem die Ergebnisse einer im Vorfeld unter den amtierenden Universitätsprediger/innen mittels eines Fragebogens durchgeführten Befragung zu den einzelnen Universitätsgottesdiensten präsentiert und durch vertiefende Berichte der anwesenden Amtsinhaber/innen ergänzt wurden.
2. *Theoretisch*, indem ausgehend von einem Impulsreferat zur „Predigt der Universitätsgottesdienste“ von Reinhard Schmidt-Rost (Bonn) über die Funktion und das Wesen der Universitätsgottesdienste und -predigten diskutiert wurde.
3. *Historisch*, indem die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse durch ein weiteres Impulsreferat zu „Historischen Perspektiven auf Themen und Probleme des Universitäts-

gottesdienstes“ von Christian Albrecht (München) kirchen- und theologiegeschichtlich rückgebunden wurden.

Gegen Ende des Symposions kontrastierte David Plüss das Bild der deutschen Universitätsgottesdienste mit einem kurzen Bericht zur Praxis in der Schweiz. David Plüss übernahm es auch, das Symposion mit einem Fazit inhaltlich abzurunden; er schloss mit der These, dass es *den* Universitätsgottesdienst in Deutschland nicht gebe! Die im Laufe des Symposions geführte inhaltliche Auseinandersetzung, die zu dieser Schlussfolgerung geführt hat, wird im Folgenden ohne Anspruch auf Vollständigkeit in thematischen Querschnitten skizziert.¹

1. Umfrage zu den Universitätsgottesdiensten in Deutschland

Im Vorfeld zur Tagung wurde auf Veranlassung von Helmut Schwier und Kristian Fechtner eine Umfrage unter allen derzeit amtierenden Universitätsprediger/innen durchgeführt. Dabei wurden Informationen zu Veranstaltungszeit, -ort, und -häufigkeit des jeweiligen Universitätsgottesdienstes sowie zu ihren liturgischen und homiletischen Profilen, dem Kreis der Mitwirkenden und Mitgestaltenden, der Universitätsgemeinde sowie weitere im Zusammenhang mit dem Universitätsgottesdienst angebotene Veranstaltungen, zur Art und Weise der Gottesdiensteinladung, zu besonderen Herausforderungen in der Praxis, zu historischen Daten sowie zum Amt des/der Universitätsprediger/in erhoben. Der Rücklauf war mit fünfzehn von insgesamt achtzehn versandten Fragebögen erfreulich hoch, so dass auf Basis der ersten Auswertung wesentliche Schlussfolgerungen durch Kristian Fechtner vorgetragen werden konnten. Die Umfrage ergab, dass die Liturgie der Universitätsgottesdienste in Deutschland überwiegend klassisch geprägt ist und einen traditionellen Zuschnitt hat. Darüber hinaus zeichnen sich die Universitätsgottesdienste nahezu allesamt durch eine besondere musikalische Gestaltung aus. Große Unterschiede konnten hingegen hinsichtlich der Quantität des Gottesdienstbesuchs, der Zusammensetzung des Teilnehmer/innen-Kreises, des Gottesdienstturnus sowie hinsichtlich Zeitpunkt und Ort (Universitätskirche, Stadt- bzw. Gemeindekirche) der Gottesdienste, ihrer (kooperativen) Vernetzungen mit z.B. anderen Fachbereichen (Musikwissenschaft) oder Studierendengemeinden sowie der Platzierung in der gottesdienstlichen Kultur (Tagzeitengebet, Andachten) festgestellt werden. In der historischen Entwicklung erfolgten in den 1950er Jahren und dann wieder ab Ende der 1990er Jahre (hier insbesondere in den neuen Bundesländern) liturgische und institutionelle Veränderungen. Nur an wenigen Orten ist von „formellen“ Universitätskirchengemeinden die Rede, wohingegen mehrfach von „informellen“ Universitätsgottesdienstgemeinden gesprochen wird.

1 Mit Ausnahme der Erläuterungen zu den besprochenen Umfrageergebnissen, beziehen sich die in diesem Artikel festgehaltenen Aussagen auf die bei dem Symposion repräsentierten Universitätsgottesdienste.

2. Berichte der Universitätsprediger/innen

Im Mittelpunkt des Symposiums standen die Berichte der Universitätsprediger/innen, im Rahmen derer sie die Profile und kontextuellen Zusammenhänge des jeweiligen Universitätsgottesdienstes vorstellten und von ihren je eigenen lokalen Erfahrungen berichteten. Hierbei wurden zum einen die praktischen Rahmenbedingungen der Universitätsgottesdienste, wie z.B. Werbung, Finanzierung, Organisation, Kooperationen, Örtlichkeit, rechtliche Verfasstheit und das damit verbundene Predigeramt dargelegt sowie die liturgischen, homiletischen und funktionalen Profile der verschiedenen Universitätsgottesdienste beschrieben und die lokalen Angebots- und Besucherstrukturen erläutert.

Entlang der Einzelberichte zeigte sich der Universitätsgottesdienst als Mikrokosmos kirchlicher Vielfalt, in dessen Wirkungsfeld sich ein breites Spektrum an besonderen *Gottesdienstformen* abbildet und in dem kein Universitätsgottesdienst und das damit verbundene Angebot dem anderen zu gleichen scheint. Die liturgische Gestalt der Universitätsgottesdienste bewegt sich in dem breiten Feld zwischen liturgisch schlichten Predigtgottesdiensten (Göttingen) und der Feier des Gottesdienstes in der eucharistischen Messform mit Ministranten, besonderen liturgischen Gewändern und Schola (Rostock). Während das Abendmahl in sieben der zwölf repräsentierten Universitätsgottesdiensten regelmäßig gefeiert wird,² ist die klassische Kasualpraxis im Rahmen der Universitätsgottesdienste eine Ausnahme und bezieht sich meist auf Angehörige der Universitäten.³ Dagegen sind universitäre Kasualpraxis mit Bezug zum akademischen Jahr oder der universitären Lebenswelt an vielen Standorten etabliert; so z.B. Semestereröffnungs- und -abschlussgottesdienste, Gedenkgottesdienste⁴ und Graduierungsfeiern⁵. In diesem Zusammenhang werden Gottesdienste gelegentlich auch ökumenisch und in Verbindung mit den örtlichen Evangelischen und Katholischen Hochschulgemeinden gefeiert.⁶ Hinsichtlich der *homiletischen Profile* ist auffällig, dass in den meisten Universitätsgottesdiensten sowohl nach Themenreihen als auch nach Texten aus der Perikopenordnung gepredigt wird. Lediglich in Bochum und Mainz wird überwiegend der Perikopenordnung gefolgt, während in Halle und Erlangen nach Themen(-reihen) gepredigt wird. Neben der beschriebenen Gottesdienstvielfalt nahm die Frage nach den Gründen für die unterschiedlichen Ausformungen der Universitätsgottesdienste

2 In Göttingen, Bochum, Marburg, Heidelberg, Greifswald, Leipzig und Rostock.

3 In Rostock finden einmal im Semester ein Taufgottesdienst und darüber hinaus noch Trauungen und Bestattungen für Angehörige der Universität statt. In Bonn gibt es viele Trauungen, aber auch Taufen, goldene Hochzeiten und eine akademische Trauerfeier. In Bochum gibt es gelegentlich Tauffeiern und in Heidelberg neben regelmäßigen Taufen (Kinder und Erwachsene) und Trauungen auch Bestattungen von prominenten Personen aus dem universitären Kontext.

4 In Heidelberg wird jährlich am Volkstrauertag der seit 1933 vertriebenen und entrechteten Mitglieder der Universität gedacht und im Anschluss der Kranz des anwesenden Rektorates an der Gedenktafel niedergelegt. In Göttingen und Rostock finden Gedenkgottesdienste für die Körperspender statt.

5 Z.B. in Rostock.

6 Zur Semestereröffnung in Erlangen, Rostock, Göttingen, Leipzig (Jena, Halle). In Erlangen gibt es einen römisch-katholischen Universitätsgottesdienst, womit jedoch kein Predigeramt verbunden ist.

und ihrer Gemeinschaftsformen einen großen Raum innerhalb des Symposiums ein. Im Folgenden sei lediglich auf drei der besprochenen Aspekte verwiesen:

2.1. Der *Ort* spielt für das Profil und Angebotsspektrum der Universitätsgottesdienste eine elementare Rolle. Es ist auffallend, dass nur dort, wo Universitätsgottesdienste in „eigenen“⁷ Universitätskirchen stattfinden und diese nicht mit Parochialgemeinden geteilt werden (Bonn, Göttingen, Heidelberg, Kiel, Rostock), der Universitätsgottesdienst wöchentlich angeboten wird.⁸ Darüber hinaus besteht dort und dadurch Raum für ein breites Spektrum an Veranstaltungsangeboten im Kontext des Universitätsgottesdienstes, von denen an dieser Stelle nur eine Auswahl erwähnt werden soll: Morgenandachten (z.B. in Heidelberg, Rostock), Predignachgespräche (z.B. in Heidelberg), Konzerte und Vorträge (z.B. in Bonn, Heidelberg, Rostock), offene Universitätskirche (z.B. in Bonn, Heidelberg), Ausstellungen (z.B. in Rostock), homiletische und liturgische Lehrveranstaltungen (z.B. in Bonn, Heidelberg, Rostock), Veranstaltungen der Hochschulgemeinden (z.B. in Heidelberg), Anatomie-Feiern (z.B. in Göttingen, Rostock) und sonstige Veranstaltungen, wie z.B. die Bonner Kirchennacht oder die Akademische Mittagspause in Heidelberg (jeden Werktag im Sommersemester mit Kurzvorträgen als „Uni für alle“). Die Nutzung der Universitätskirchen als Kulturraum (z.B. in Bonn und Rostock) sind dabei wichtige Anschlussstellen für die jeweiligen Städte und Universitäten. An Standorten, an denen die Universitätsgottesdienste jedoch in ortsgemeindlichen Kirchen stattfinden bzw. die Kirchengebäude mit Parochialgemeinden gemeinsam genutzt werden (z.B. Mainz, Halle, Bochum, Marburg, Erlangen, Leipzig), sind dem Angebotsumfang und den Gottesdienstzeiten praktische Grenzen gesetzt. Hier ergeben sich gelegentlich Vernetzungen mit stadtkirchlichen Veranstaltungen (z.B. in Mainz). Die Kooperation mit den betroffenen Parochialgemeinden ist je nach Standort sehr unterschiedlich stark ausgeprägt und bewegt sich zwischen einem gottesdienstlichen Miteinander und einem reinen Nebeneinander. Am Beispiel des Mainzer Universitätsgottesdienstes wurde deutlich, dass die Feier des Universitätsgottesdienstes in einer ortsgemeindlichen Kirche – in diesem Fall einer prominenten Stadtkirche – auch eine wichtige Brückenfunktion zwischen Universität und Stadt einnehmen kann. In besonders eindrucksvoller Weise wurde die Bedeutung eines Universitätsgottesdienstes im Zusammenhang mit der Universitätskirche am Beispiel Leipzigs deutlich. Die Sprengung der Leipziger Universitätskirche im Mai 1968 und die lebendigen Erinnerungen in der Gesellschaft daran haben bis heute einen wesentlichen Einfluss auf die Stellung und die Gestaltung des Universitätsgottesdienstes in Leipzig. Im Zusammenhang mit verschiedenen Nutzungskonzepten für den Neubau der Leipziger Universitätskirche wurde ersichtlich, dass der traditionelle evangelische Universitätsgottesdienst eine spannungsvolle Rolle inmitten einer multireligiösen Umwelt einnimmt und sein weit verbreitetes Alleinstellungsmerkmal inzwischen auch hinterfragt wird.

7 Hierbei ging es primär um die Nutzung der Kirchengebäude und nicht um die rechtlichen Eigentumsverhältnisse.

8 In Bonn, Heidelberg, Kiel und Rostock das gesamte Jahr, in Göttingen mit einer Sommerpause.

2.2. Eine ebenfalls große Rolle für die Ausformung der Universitätsgottesdienste und der damit verbundenen Strukturen spielte die Frage nach seiner *rechtlichen Verfasstheit*. In den meisten Fällen kann von einer anerkannten „mündlichen Tradition“ gesprochen werden. Der Umstand, dass die Universitätsgottesdienste nicht eindeutig kirchenrechtlich verfasst scheinen, verweist auf die Sonderstellung des Universitätsgottesdienstes zwischen einer staatlichen und einer kirchlichen Verantwortung. Daraus resultieren ganz unterschiedliche Regelungen zur Rolle der Universitäten und der Landeskirchen bei der Ernennung der Universitätsprediger/innen und der finanziellen Unterstützung der Universitätsgottesdienste. Die damit verbundene „unsichere“ Situation wird teilweise als schwierig empfunden – sie wurde aber auch als etwas beschrieben, das Gestaltungsspielräume eröffnet, insofern organisatorische Strukturen relativ frei geschaffen sowie Kooperationen mit Personen und Gruppen aus dem Kontext der Universität und darüber hinaus eigenverantwortlich gestaltet werden können. Dadurch kann auch in diesem Zusammenhang von einer Brückenfunktion des Universitätsgottesdienstes gesprochen werden, die sich in der Mitwirkung von Angehörigen anderer Fakultäten, wie Musiker/innen oder Laienprediger/innen, im Gottesdienst zeigt. Je nach Kontext und Tradition ist der Universitätsgottesdienst durch fakultätsübergreifende Gremien stärker im universitären Betrieb (Bochum und Göttingen) oder in der gottesdienstlichen Gemeinschaft vernetzt (Heidelberg).

2.3. Daran an schließt sich die Frage nach dem *(Selbst-)verständnis der Gemeinschaft*, die sich im Rahmen eines Universitätsgottesdienstes bildet. In den überwiegenden Fällen wird diese von den jeweiligen Universitätsprediger/innen als „informelle Gemeinde“ bezeichnet,⁹ da keine rechtliche Verfasstheit gegeben ist. Ihr Organisationsgrad differiert dabei jedoch erheblich; während es in Mainz neben dem Amt des Universitätspredigers und einem beratenden Beirat keine weiteren Gremien im Zusammenhang mit dem Universitätsgottesdienst gibt, verfügt Heidelberg über Organisationsstrukturen, die an formelle Gemeindeformen erinnern,¹⁰ wobei ihr kirchenrechtlicher Status als Gemeinde nicht eindeutig geklärt scheint. Es hat sich jedoch gezeigt, dass das Vorhandensein von etwaigen Organisationsstrukturen nicht automatisch dazu führt, dass von einer Gemeinde die Rede ist. Im Zusammenhang mit Göttingen wurde z.B. trotz einer Universitätskirchendeputation¹¹ nicht von einer „Gemeinde“ gesprochen, da kein regelmäßiger Kontakt zwischen den Gottesdienstteilnehmer/innen besteht. Das breite Angebotsspektrum in Rostock schien in dieser Hinsicht prädestiniert dafür zu sein von einer „Gemeinde“ sprechen zu können, da es auf eine hohe Gesellungskraft schließen lässt, wie sie sich z.B. auch in Heidelberg positiv auf die Verge-

9 So z.B. in Heidelberg, Bochum, Erlangen und Leipzig.

10 In Heidelberg gibt es zwei Universitätsgottesdienstgremien: ein Kapitel, das alle 2 Jahre von den verzeichneten Gemeindemitgliedern gewählt wird und einen Predigerkonvent, dem alle ordinierten Mitglieder der Theologischen Fakultät angehören. Darüber hinaus gibt es neben dem Universitätsprediger den Universitäts- und Studierendenpfarrer.

11 Eine Art Kirchenvorstand, der sich mehrmals im Jahr trifft und dessen Vorsitz der/die Universitätspräsident/in inne hat.

meinschaftung ausgewirkt hat¹². Dennoch wird in Bezug auf Rostock nicht von einer Universitätsgemeinde gesprochen, auch wenn von dort die Überlegung eingebracht wurde, ob nicht gerade im Universitätsgottesdienst von einer Gemeindesituation gesprochen werden könne, die sich ausschließlich kasuell performiere, da keine sonstige Geselligkeitsnötigung bestehe (Thomas Klie).

An der Bedeutung des Ortes, der rechtlichen Verfasstheit und an der Frage nach der Gemeinschaftsform wurde die Standortbestimmung des Universitätsgottesdienstes im Spannungsfeld von Hörsaal – Kirche – Stadt und Kultur ersichtlich. Dies leitete zur Frage nach der *differentia specifica* des Universitätsgottesdienstes und seiner Predigt über.

3. Wesen und Funktion der Universitätspredigt

Die „Position zwischen akademischer, kirchlicher und allgemeinpolitischer Praxis“,¹³ die sich Anfang des 19. Jh. mit dem Universitätspredigeramt Karl Immanuel Nitzschs in Bonn verband, identifizierte Reinhard Schmidt-Rost in seinem Impulsvortrag „Die Predigt in den Universitätsgottesdiensten“ als Anregung für Nitzsch, die Praktische Theologie als Erfahrungswissenschaft auszuformen und zu etablieren. Vor diesem Hintergrund vertrat der Referent die These, dass zu den Spezifika der Predigt im Universitätsgottesdienst gehöre, dass sie 1. immer zugleich ein Experiment darstelle, das keine Routine kenne, sondern jede Predigt mit dem Anspruch verbunden werde, für die akademische Wissenschaft nicht belanglos zu sein. Das Experiment diene dabei dem Erweis der „Plausibilität des christlichen Glaubens und seine[r] Relevanz für jede moderne Gesellschaft“. ¹⁴ Die Prediger/innen könnten dabei 2. nicht aus ihrem akademischen Zusammenhang aussteigen und müssten mit wissenschaftlich gebildeten Hörer/innen rechnen. 3. Solle die Predigt „Ausdruck und Ausgestaltung einer wissenschaftlichen praktisch-theologischen Theorie“¹⁵ sein.¹⁶ Vor diesem Hintergrund charakterisierte der Referent den Universitätsgottesdienst als „Sprachlabor“ – eine Einschätzung, die Anlass zur regen Diskussion über das Wesen und die Funktion von Universitätsgottesdienst und -predigt gab.

Dabei wurde aus dem Auditorium u.a. zu bedenken gegeben, dass z.B. der Leipziger Universitätsgottesdienst davon lebe, dass er ein Stück „Routine“ sei und der Anspruch, keine Routine aufkommen zu lassen, auch eine Überforderung darstellen könne und den Charakter der Predigt als gottesdienstliche Institution verkenne. Der spezifische

12 Als Gesellungskräfte werden für Heidelberg Friedensgruß, Kirchenkaffee nach jedem Gottesdienst, Peterskirchendialoge (Podiumsdiskussionen mit Prominenten), Ausstellungen und künstlerische Neugestaltung der Kirche angegeben; vor allem gibt es eine intensive und konstruktive Kooperation mit der ESG.

13 Schmidt-Rost, Reinhard: Die Predigt in den Universitätsgottesdiensten, in: Liturgie und Kultur 2-2013, 18.

14 Ebd. 19.

15 Ebd.

16 „Sofern sie von einem Prediger gehalten wird, der sich als praktischer Theologe versteht.“ Ebd.

Charakter der Universitätspredigt als wissenschaftliche Aufgabe wurde insofern hinterfragt, als – anlehnend an Paul Tillichs Konzept der „religiösen Rede“ – die Predigt im Universitätsgottesdienst vielmehr als religiöse Aufgabe verstanden werden und jede Predigt eines Theologen/einer Theologin einen wissenschaftlichen Anspruch haben sollte. Der wissenschaftliche Kontext des Universitätsgottesdienstes spiele jedoch im Hinblick auf die homiletische Situation eine Rolle, insofern zwar nicht zwangsläufig von einer akademischen Hörerschaft ausgegangen werden könne, aber der Universitätsgottesdienst „nicht in der Nähe der Strandkörbe, sondern der Hörsäle“ stattfinde und daher die universitäre Theologie den liturgischen Kontext bilde.

4. Wesen und Funktion des Universitätsgottesdienstes heute und gestern

Im Rahmen dieser Debatte wurde an den Beispielen einzelner Universitätsgottesdienste ersichtlich, dass die Funktion dieses besonderen Gottesdienstes je nach örtlicher Tradition und Kontext sehr differiert und vielschichtig ist. Trotz der kontrovers diskutierten Funktion des Universitätsgottesdienstes als „Sprachlabor“ zeigte sich, dass er in vielen Fällen u.a. als Experimentierfeld und zu Ausbildungszwecken für den akademischen Nachwuchs genutzt wird (z.B. in Rostock, Bonn, Marburg, Heidelberg). Gleichzeitig ist es aber gerade die Pflege einer bestimmten gottesdienstlichen Traditionskultur, die in Mainz „paradoxe[r]weise als Innovation im gottesdienstlichen Großangebot“ angesehen werden könne (Kristian Fechtner). So sei z.B. die fest in der Liturgie des Mainzer Universitätsgottesdienstes verankerte Aufführung einer Bachkantate für das Profil des sich „im Schatten des Domes“ bewegenden protestantischen Mainz wichtig. Wohingegen der Tradition des Leipziger Universitätsgottesdienstes eine starke Erinnerungsfunktion an die Sprengung der Universitätskirche 1968 durch das DDR-Regime zukommt und er damit bis heute eine politische und bürgerliche Dimension inne hat.

Zur Erhellung der Frage, ob trotz dieser Vielfalt *eine differentia specifica* des Universitätsgottesdienstes auszumachen sei, diente der Vortrag über „Historische Perspektiven auf Themen und Probleme des Universitätsgottesdienstes“ von Christian Albrecht. Der Referent band viele der bis dahin im Rahmen des Symposiums erörterten Fragen kirchen- und theologiegeschichtlich zurück, indem er die Ergebnisse seiner praktisch-theologischen Lektüre von Konrad Hammanns Monographie „Universitätsgottesdienst und Aufklärungspredigt“¹⁷ aus dem Jahr 2000 präsentierte. Mit einer Zusammenfassung von Hammanns Forschung gab Albrecht zunächst einen historischen Überblick über einen vierstufigen Entstehungs- und Entwicklungsprozess des Universitätsgottesdienstes. Entlang der Entwicklungslinien des Universitätsgottesdienstes im 19./20. Jh. arbeitete der Referent fünf systematische Themen heraus, die er als symptomatisch und zeitlos für den Universitätsgottesdienst qualifizierte. Diese umfassten 1. Die Bedeutung des Ortes des Universitätsgottesdienstes; 2. Die Rolle der Gemeinde; 3. Die Predigt im

17 Hammann, Konrad: Aufklärungsgottesdienst und Aufklärungspredigt. Die Göttinger Universitätskirche im 18. Jahrhundert und ihr Ort in der Geschichte des Universitätsgottesdienstes im deutschen Protestantismus, Tübingen 2000 (BHT 116).

Universitätsgottesdienst und ihre Verbindung mit der homiletischen Ausbildung; 4. Den Universitätsgottesdienst als Vorreiter für Gottesdienstreformerwägungen und 5. Den Universitätsprediger. An diesen fünf Themen veranschaulichte Albrecht, „dass die enge Verflechtung von theologischen, von institutionell-rechtlichen und von organisatorisch-praktischen Aspekten des Universitätsgottesdienstes, wie wir sie gegenwärtig wahrnehmen, offensichtlich konstitutiv ist für den Universitätsgottesdienst: es gab und gibt ihn niemals anders als in der dichten und bisweilen unübersichtlichen Verflochtenheit der Aspekte.“¹⁸ – Eine These, die sich mit den bis dahin im Rahmen des Symposiums gewonnenen Erkenntnissen deckte.

Christian Albrecht verwies hierzu auch auf einen Entwurf von Friedrich Schleiermacher zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin aus dem Jahr 1810,¹⁹ der nicht nur die Verflechtung zum Ausdruck gebracht hat, sondern zu nahezu allen Themen Stellung bezieht, die auch im Rahmen der Einzelberichte und der Diskussionen angesprochen wurden.²⁰ Hierbei stellte Albrecht besonders die Überlegungen Schleiermachers zur Funktion des Universitätsgottesdienstes heraus, wonach durch diesen „dem in allen gesellschaftlichen Schichten, vor allem aber auch in den akademisch gebildeten Führungseliten des Gemeinwesens zu befürchtenden ‚Mangel an religiösem Sinn‘ vorzubeugen“²¹ und „zur Vermeidung des Auseinanderfallens von Religion und Vernunft den vorhandenen religiösen Sinn auf einem Punkte zusammenzuhalten zu suchen“²² sei.

Im Rahmen der daran anschließenden Diskussion über die *differentia specifica* des Universitätsgottesdienstes wurde vor diesem Hintergrund darüber gesprochen, dass nicht das Verhältnis des Universitätsgottesdienstes zu Gottesdiensten in Parochialgemeinden hierfür wesentlich sei, sondern die Frage danach, was ihn gegenüber anderen universitären Kommunikationsformen auszeichne: Das Besondere sei, dass der universitäre Lehrer als öffentlicher *homo religiosus* auftrete.

5. Fazit

David Plüss resümierte zum Abschluss der Tagung, dass es nicht *den* Universitätsgottesdienst gäbe, sondern historische und kontextuelle Gründe zu ganz unterschiedlichen Ausformungen von Universitätsgottesdiensten geführt hätten und immer noch führen würden. So schienen sich die Größe der Fakultät und die Lage der Universität auf die Art des Gottesdienstes und die Zusammensetzung der „Universitätsgemeinden“ auszuwirken. Im Osten werde anders als im Westen und in der Schweiz gefeiert. Eben-

18 Albrecht, Christian: Historische Perspektiven auf Themen und Probleme des Universitätsgottesdienstes. Eine praktisch-theologische Lektüre von Konrad Hammanns Monographie zur Geschichte des Universitätsgottesdienstes, in: *Liturgie und Kultur* 2-2013, 5.

19 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Entwurf zur Errichtung eines Universitätsgottesdienstes in Berlin (vom 25.5.1810), in: Rudolf Köpke (Hg.): Die Gründung der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, Berlin 1860, 214-216 [http://edoc.hu-berlin.de/ebind/hdok/H29_Koepke/XML/], online: 02.04.2013].

20 Ebd. 214.

21 Albrecht, Historische Perspektiven auf Themen und Probleme des Universitätsgottesdienstes, 17.

22 Ebd.

so würden sich die zu Grunde gelegten Bildungskonzepte der Universitätsgottesdienste im Hinblick auf ihre Rolle in der universitären Ausbildung und ihren Vorbildcharakter unterscheiden. David Plüss machte auf Basis der Berichte drei unterschiedliche Typen von Gottesdiensten aus: 1. Den Predigtgottesdienst, der die Predigt in den Mittelpunkt stelle und sich meist durch besondere musikalische Gestaltung auszeichne. 2. Den „Beteiligten-Gottesdienst“, der sich in der Nähe der Hochschulgottesdienste bewege. 3. Experimentelle Gottesdienstformen, wie z.B. in Rostock, die jedoch sehr unterschiedlich seien. Verbindende Elemente dieser drei Gottesdienst-Typen seien die zentrale Stellung der Predigt, eine aufwendige liturgische Gestaltung sowie die Haltung, dass die Inhalte dicht, klug, geistreich und für die Forschung anregend sein sollten. Die Selbstdarstellung der Theologischen Fakultät vor der (kirchlichen) Öffentlichkeit scheine dabei wichtig. Die Freiheit der liturgischen Gestaltung werde mehr oder weniger gepflegt. Dem Universitätsgottesdienst könne dabei eine Ausbildungsfunktion im Sinne einer exemplarischen Transferleistung, aber auch eine rituelle und zivilkulturelle Funktion zugeschrieben werden. Es könne daher die Frage gestellt werden, welche Bedeutung das zunehmend religionsplurale Umfeld für den Universitätsgottesdienst habe.

Im Rahmen des Symposions wurde nicht nur ein erheblicher Beitrag dazu geleistet, das Phänomen der Universitätsgottesdienste zu erhellen und wissenschaftlich aufzuarbeiten, sondern auch die Grundlage für eine breite Vernetzung der Universitätsprediger/innen in Deutschland geschaffen, um zukünftig einen vereinfachten Austausch über vertiefende liturgiewissenschaftliche und thematische Fragestellungen im Zusammenhang mit Universitätsgottesdiensten zu ermöglichen. Michael Meyer-Blanck wird als Vorsitzender der Liturgischen Konferenz den Austausch im Blick auf Fragen des Universitätsgottesdienstes unterstützen; eine Liste der amtierenden Universitätsprediger/innen kann auf der Homepage der Liturgischen Konferenz eingesehen werden.

Konsonanz und Perikopenordnung

MATTHIAS CYRUS

Denkanstöße im Prozess der Erneuerung

Die Revision unserer gottesdienstlichen Leseordnung innerhalb der EKD ist derzeit in vollem Gange. In diesem Prozess stellt sich die Frage: Welche Kriterien sind leitend in der Auswahl von Texten, die im Gottesdienst gelesen werden sollen. Ein Begriff, der in diesem Zusammenhang immer wieder fiel und fällt ist der der Konsonanz. Schon bei der anfänglichen Konsultation der Liturgischen Konferenzen 2010 stellte Irene Mildenberger die Frage „Leitbild, roter Faden, Thema – Wie viel Konsonanz, wie viel Spannung wollen wir?“¹ Der Konsonanzbegriff selbst allerdings ist in der Diskussion m.E. wenig explizit bestimmt worden. Es ist anzunehmen, dass implizite Deutungen existieren. Die Frage aber, welche dieser Deutungen für eine Neuordnung der Perikopen am Beginn des 21. Jahrhunderts leitend sein kann, ist für mich die Leitfrage eines Dissertationsprojektes geworden. An dieser Stelle möchte ich einen kleinen Einblick in den aktuellen Stand meiner Arbeiten geben. Es sind noch keine Antworten, vielleicht aber doch Denkanstöße, Überlegungen zum Weiterdenken. So hoffe ich, dass mein Werkstattbericht zum Diskussionsprozess etwas beitragen kann.

1. Ein Schlüsselereignis

Es ist der erste Sonntag nach Epiphania des Jahres 2011. Ich sitze mit einigen anderen Kollegen des Vikarskurses in einem Gottesdienst in einer kleinen Dorfkirche nahe der Lutherstadt Wittenberg. Zwei Kollegen verantworten den Gottesdienst, anhand dessen sie auch etwas über liturgische und homiletische Präsenz lernen sollen. So gut es geht, versuche ich die Fragen aus meinem Kopf fernzuhalten, die am nächsten Morgen unweigerlich zu diesem Gottesdienst gestellt werden. Es gefällt mir gut, diese Gottesdienste von Kollegen zu besuchen. Immer wieder bekomme ich selbst dabei wertvolle Anregungen und denke auch über mein eigenes liturgisches Handeln und Predigen nach.

Der Gottesdienst verläuft nach der Ordnung, die in der Gemeinde üblich ist, mit der wir feiern. Nichts wirklich besonderes geschieht. Ich gebe mich ganz in das Geschehen hinein, will einfach mitfeierndes Gemeindeglied sein. Der Verkündigungsteil des Gottesdienstes beginnt mit der Lesung der Epistel aus Röm 12. Da klingt in meinen Ohren die Ermahnung zur Opferbereitschaft im Glauben, die Mahnung zur Frage nach Gottes

1 *Mildenberger, Irene: Leitbild, roter Faden, Thema – Wie viel Konsonanz, wie viel Spannung wollen wir?, in: Kirchenamt der EKD u.a. (Hg.): Auf dem Weg zu einer Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 209-224.*

Willen und zur Zurückhaltung in der Einschätzung der eigenen Person. Anschließend singen wir „Du höchstes Licht, du edler Schein“ und es folgt die Lesung des Evangeliums. Mit vollster innerer Zustimmung höre ich den Bericht von der Aussendung der Jünger durch Jesus. Nach dem Glaubensbekenntnis und einem Liedvers beginnt die Predigerin. Sie nimmt mich mit in eine dunkle Ecke inmitten einer Großstadt und zeigt mir, wie das ist mit einem Menschen, der im Finstern sitzt und mir vielleicht doch zum Licht werden kann. Eine wirklich gelungene Auslegung des Predigttextes aus Mt 4. Aneinander gewiesen sein und sich dabei selbst nicht überhöhen, die eigene Finsternis wahrnehmen und doch den Ruf, füreinander Boten des Lichts zu werden. Diese Botschaft fügt sich doch sehr gut in die gehörten Lesungen ein.

Im Anschluss an den Gottesdienst fahren wir zu viert im Auto wieder zurück ins Predigerseminar. Die Predigerin eröffnet uns ihren Schreck, als sie das Evangelium hörte, dass doch eigentlich gar nicht das richtige gewesen war. Sie wollte doch in der Predigt noch auf das Evangelium eingehen, hatte es aber dann weggelassen. Dass dieser gelesene Text gar nicht das nach der Ordnung zu lesende Evangelium war, war mir bis dahin nicht aufgefallen. Natürlich! Das hätte ich eigentlich wissen können. Wir hätten ja von der Taufe Jesu hören müssen am 1. Sonntag nach Epiphania. Aber hatte es denn wirklich nicht zusammengepasst?

Im Nachhinein versuchen wir eine Rekonstruktion. Es war dem Kollegen, der im Gottesdienst den Liturgenpart übernahm unklar, ob in der Gemeinde ein Lektionar vorhanden ist. Darum hatte er die Texte für den Gottesdienst zur Sicherheit ausgedruckt. Nun war ihm bei der Auswahl der Stelle in der Bibelsoftware nicht aufgefallen, dass er statt aus Mt 3 die Stelle aus Mk 3 ausgewählt hatte.

Dieses offensichtliche Versehen lässt mich nachdenken. Ich hatte den ganzen Gottesdienst mit dem versehentlich ausgewählten Evangelium doch als stimmig empfunden. Für mich und auch die anderen Teilnehmer aus unserer Kursgruppe hatte sich doch diese Stimmigkeit, die Konsonanz innerhalb des Gottesdienstes ereignet, wenn sie auch anders geplant war. Dabei denke ich darüber nach, was mich schon eine Weile beschäftigt. Im Zusammenhang mit der Perikopenrevision innerhalb der EKD wurde und wird immer wieder der Begriff der Konsonanz ins Spiel gebracht. Was aber ist damit gemeint? Wie kann sie sich ereignen, wie kann sie planvoll eine Perikopenordnung prägen, oder ist das gar nicht möglich? An diesen Fragen denke ich schon länger nach. Durch das Erlebnis in diesem einen Gottesdienst werden sie für mich wieder ein Stück interessanter.

2. Historische und ökumenische Einblicke

2.1. Die sog. „altkirchlichen“ Perikopenreihen

In der frühen Entwicklung der Kirche finden sich zunächst wenige Belege darüber, welche Texte zu einem ganz bestimmten Sonntag gehörten. Zunächst wird nur berichtet, dass aus der Heiligen Schrift gelesen wurde, sowohl privat als auch in der öffentlichen Versammlung. So findet sich bereits im Neuen Testament die Anweisung, dass etwa die Apostolischen Briefe in der Gemeinde vorgelesen werden sollten (etwa 1Thess

5,2). Auch von der Praxis der Gesetzeslesung wird berichtet, wenn von Jesus in der Synagoge (Lk 4,16ff.) oder sonst vom Synagogengottesdienst (in der Apostelgeschichte) geschrieben wird.

Dass aus den Schriften der Apostel und Propheten vorgelesen werden soll, solange die Zeit reicht, mahnt Justin in seiner Apologie an (Kapitel 67). Hier wird man am ehesten eine *Lectio continua* vermuten können, wie wir sie heute noch von der Tora-Lesung im Synagogengottesdienst kennen. Es wurde dort eingesetzt, wo bei der letzten Versammlung aufgehört wurde.

Eine Form des Gottesdienstes mit vier oder fünf Lesungen überliefern die Apostolischen Konstitutionen in der sog. *Klementinischen Liturgie*. Zwei alttestamentliche Lesungen, Epistellesung, Lesung aus der Apostelgeschichte und aus den Evangelien – diese kommen vor. Wie diese sich zueinander verhielten, ist nicht klar. Sollte es sich um eine *Lectio continua* gehandelt haben, so kann man schlussfolgern, dass hier keine gewollten Konsonanzen angelegt waren.

Erst im 5. Jahrhundert findet sich eine vollständig überlieferte Leseordnung mit dem Armenischen Lektionar. Hier treffen wir auf eine *Lectio selecta*, also auf für jedes Formular ausgewählte Lesungen.

In der Westkirche liegt die Entwicklung am Anfang nicht sehr klar zu Tage. Die Liturgie war bei weitem nicht so einheitlich wie in späterer Zeit. Es finden sich aber schnell Gottesdienste mit Auswahllesungen. Dafür wurden auch eigene Systeme geschaffen, die sich unterschiedlich stark durchsetzen konnten und auswirkten.

So entstanden die sog. *Altkirchlichen Perikopenreihen* erst in der Zeit des Mittelalters. Auch lässt sich für beide Reihen eine unabhängige Entstehung feststellen. Die Evangelien sind der stadtrömischen Ordnung zuzurechnen, die Epistelreihe entstammt der gallikanischen Liturgietradition.² Sie sind also nicht konsonant miteinander konstruiert worden. Hinzu kommt die Tatsache, dass durch unterschiedliche Gliederung etwa der Zeit nach Pfingsten, die Zuordnung beider Reihen und der Texte zueinander am Anfang noch sehr starken Veränderungen unterworfen war.³ So haben auch mehrere Verschiebungen der Reihen gegeneinander stattgefunden. Zu dem in unserer Zeit wahrgenommenen Problem der Konsonanz konstatiert Christhard Mahrenholz: „Daß die Psalmen, Episteln und Evangelien im Sinne der heutigen Auffassung oft nicht zueinander paßten, hat damals niemand gestört: Das Generalthema hieß: ‚Der auferstandene Herr‘, und diesem Thema beugte sich jeder Text, jeder Psalm, jede Predigt.“⁴ Dass die Tatsache einer offensichtlich zufälligen Verbindung zweier Texte nicht davon abhielt, Verbindungen zu suchen, davon wird im Folgenden noch die Rede sein. Was der Ausspruch von Mahrenholz zeigt, ist ein anderes Verständnis von Gottesdienst, dem es darauf ankommt, *dass* gelesen wird. Die Lesung gehört als konstitutiver Bestandteil zur Liturgie. Wird der Gottesdienst einmal weniger von seinem Proprium her verstanden, sondern eher als eine stete Feier des Glaubens, eine Feier mit doxologischem Charakter, wird also das Gewicht mehr auf das Ordinarium gelegt und auf seine

2 Vgl. ebd. 212.

3 Vgl. ebd.

4 Mahrenholz, *Christhard*: Kompendium der Liturgik des Hauptgottesdienstes. Agende I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden und Agende I für die Evangelische Kirche der Union, Kassel 1963, 40.

Verkündigungsleistung, so kann auch dieses Diktum eine Wahrheit aussagen. Sicher ist es in der Frühzeit der Kirche dieses Gottesdienstverständnis gewesen, welches leitend war. Sicherlich aber sind verschiedene Gegensätze und Unverbundenheiten auch anders wahrgenommen worden.

Die dann gefundene Ordnung der Lesungen findet sich auch noch bei Luther, der die Praxis der *Lectio selecta* weiterführte und auch an den alten Perikopen festhielt. Allerdings war die Gesetzlichkeit dieser Vorschriften aufgehoben. Er schreibt „Wyr wissen nichts sonderlichs ynn solcher weyse [also der Beibehaltung der *Lectio selecta* wie bisher üblich, Vf.] zu taddeln. [...] damit wyr aber nicht die taddeln wollen, so die gantzen bucher der Evangelisten fur sich nemen.“⁵ Also war für ihn auch eine *Lectio continua* denkbar. Das Beharren auf der alten Ordnung allerdings hatte für Luther den Sinn, zu sichern, dass die Verkündigung nicht in das Belieben der Prediger gestellt bleibt, sondern wirklich Gott durch sein Wort mit der Gemeinde redet. Auch Luther führte im Übrigen die Predigt über Texte des Alten Testaments an, diese allerdings in der Vesper. Es ist davon auszugehen, dass hier auch an eine *Lectio continua* gedacht war, da es ja keine Ordnung gab, die sich mit der Perikopierung des AT beschäftigt hätte.

Calvin zeigte eine ganz andere Auffassung als Luther. Er plädierte für die *Lectio continua* und wollte dem alten Perikopensystem ganz absagen. Er plädierte für die Freiheit der Prediger, die durch die Zuschnitte der Perikopen eingeschränkt wäre. Allerdings zeigt sich bei seinen Ausführungen auch, dass die Ablehnung der Perikopen eine stark anti-römische Stoßrichtung hat.

Ich möchte hier einen Blick auf den 1. Sonntag nach Trinitatis werfen, dessen Lesungen im Folgenden auch immer eine Rolle spielen sollen. Im Laufe der Entwicklungen hatten sich für diesen Sonntag als Epistel 1Joh 4,16-24 und als Evangelium Lk 16,19-31 herausgebildet. Es trifft also das Evangelium mit der Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus zusammen mit der Prädikation Gottes als der Liebe selbst und der Mahnung zum Bleiben in dieser Liebe und ihrer Realisierung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft.

2.2. Die „neuen“ Perikopen der Eisenacher Kirchenkonferenz

Die Frage nach der Konsonanz, also auch nach der inneren Beziehung innerhalb eines gottesdienstlichen Formulars, stellt sich immer dann, wenn versucht werden soll, zu einem bestehenden System Ergänzungen zu finden. Eine solche Aufgabe stellte sich der Eisenacher Kirchenkonferenz, deren Perikopenausschuss seit 1886 an einer Festschreibung der alten Reihen (also der bereits vorhandenen Epistel- und Evangelienreihe) und an der Suche nach neuen Reihen arbeitete. 1890 konnte die erste Aufgabe abgeschlossen werden. Die alten Reihen nehmen mit wenigen Änderungen die „altkirchlichen“ Perikopen auf. Noch einmal 6 Jahre dauerte es, bis auch die neuen Reihen fertig aufgestellt waren. Es waren jeweils eine Epistel, ein Evangelium und auch eine Lesung aus dem Alten Testament. Das AT war hier zum ersten Mal flächendeckend ins Sonntags-

5 Luther, Martin: Deutsche Messe 1526, in: Clemen, Otto (Hg.): Luthers Werke in Auswahl. Bd. 3, Bonn 1913, 300.

proprium eingezogen. So war das Textangebot für jeden Sonntag nun auf 5 biblische Texte erweitert. Die Erarbeiter der zusätzlichen Perikopenreihen mussten sich also mit der Frage beschäftigen, nach welchem System neue Texte für den jeweiligen Sonntag gefunden werden könnten. Neue Texte konnten nur parallel zu den bisherigen sog. *altkirchlichen* Perikopen hinzugefügt werden.

Es lässt sich feststellen, dass die sog. altkirchlichen Reihen, die in der erarbeiteten Perikopenordnung zunächst festgeschrieben wurden, nur sehr geringfügige Änderungen zur Vorlage aufweisen. Sie sind als *erste Epistel* und *erstes Evangelium* bezeichnet. Hinzu treten die *zweiten* Texte, die sich sehr eng an die vorgegeben halten. So ist z.B. ersichtlich, dass die zweiten Evangelien in vielen Fällen einfach die synoptischen Paralleltexte bieten, wo es einen gibt. In allen anderen Fällen wurden passende Texte ausgewählt. Es zeigt sich hier etwas davon, wie die Texte der alten Reihen verstanden wurden.

So wurde zum 1. Sonntag nach Trinitatis zu den beiden alten Texten das Evangelium Mt 13,31-35 gestellt, Jesu Mahnung zur Wachsamkeit angesichts des nahenden Gottesreiches. Diesen Ruf werden die Ausleger mit ihrer Perikopenauswahl auch im Evangelium vom reichen Mann und dem armen Lazarus gehört haben, er lässt sich zumindest in diesem Zusammenhang gut denken. Sicher hat das *erste Evangelium* auch noch andere Aspekte, dieser aber wurde herausgegriffen und in den Vordergrund gestellt. Die Zuordnung von Apg 4,32-35 als zweite Epistel macht deutlich, was die Liebe untereinander im 1. Johannesbrief heißen kann: Alles zu teilen, so dass jeder hat, was er oder sie zum Leben braucht; ganz an den anderen denken und glauben, dass auch für einen selbst gesorgt wird. Zusätzlich tritt da der reiche Mann in den Blick, der eben dies nicht tat, somit nicht wachsam war, nicht damit rechnete, dass das Ende kommen kann. Beide Aspekte sind also hier thematisch miteinander verknüpft worden. Hinzu tritt als alttestamentlicher Text Dtn 6,4-13, das Sch'ma Israel, mit dem die Ausrichtung auf Gott eingeschärft wird. Die Worte, die Gott gebietet, sollen beachtet werden, sie sollen gehört und befolgt werden. Diese Worte haben auch die Brüder des reichen Mannes, auf diese Worte sollen sie hören. Wer auf diese Worte hört, der bleibt in Gott, der wird auch in der Liebe bleiben. Gott sollen wir liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft. Wer hier geliebt werden soll, ist der Gott, der die Liebe selbst ist.

Soweit ein Versuch, die theologischen Gedanken in diesem Entwurf zu einem Sonntag zu verstehen. Es ist deutlich, dass sich Verbindungen finden lassen, dass sich aber mit der Zusammenstellung von Texten immer auch die Deutung der einzelnen verschieben kann.

Konsonanz, also der Zusammenklang der Lesungen, ist hier dadurch hergestellt, dass Texte gesucht wurden, die einen spezifischen Aspekt der vorhandenen Texte verstärken. Es bleibt jedoch, und das ist beachtlich, ein durchaus vielstimmiges Gebilde, in dem auch verschiedene Töne herausgehört werden könnten. Dieser erste Versuch einer Bereicherung der Lesungen im Gottesdienst zeigt also keine Eindimensionalität. Deutlich wird dies bereits bei der Planung, als klar war, dass die neuen Reihen zu den alten zum einen ergänzend verstanden waren, zum anderen immer noch eine Verwandt-

schaft erkennen lassen sollten.⁶ Bieritz hat hier ein „schwaches Konsoanzprinzip“⁷ ausgemacht, das sicher stellen sollte, „dass die Heilige Schrift wirklich unverkürzt und auf ‚mannigfaltige‘ Weise im Gottesdienst zur Sprache käme.“⁸ Was sich in der praktischen Verwendung der Texte, die alle 5 jeweils als Lesetexte aber auch als Predigtgrundlage konzipiert waren, ergibt, ist die Eröffnung von Texträumen. Im konkreten Gottesdienst können unterschiedliche Zusammenstellungen der Texte ganz unterschiedliche Aspekte zum Klingen bringen.

2.3. Der konsonante Deutungsversuch von Hans Assmussen

Im zweiten Band seiner Gottesdienstlehre, die 1936 unter dem Titel *Das Kirchenjahr* erschien, geht Hans Assmussen u.a. auch auf die Beziehung der beiden sog. altkirchlichen Reihen ein. Im Vorwort, in dem er die Begründung zu seinen Überlegungen darlegt, führt er aus, dass für ihn alles Liturgische zugleich einen eigenen Verkündigungsauftrag hat. Die Grundlage, die für ihn in der Liturgik leitend ist, lautet: „Wie gestaltet sich von einer bestimmten Verkündigung aus das Zusammensein der Gemeinde?“⁹ Da alles an der Verkündigung zu orientieren sei, müsse das auch für die Ordnung des Kirchenjahres – um die es ihm vorrangig geht – gelten. So stellt er fest, dass eine solche Ordnung nur dann berechtigt sein kann, wenn „man sich verpflichtet weiß, in bestimmter Reihenfolge bestimmte Dinge zur Sprache zu bringen.“¹⁰ Nur von daher haben die einzelnen Zusammenstellungen von Texten ihr Recht. Nur von dieser Grundprämisse aus dürfen Themen für einen Gottesdienst gewonnen werden. So plädiert er für die Wahrung der überkommenen Perikopenordnung. In ihr sieht Assmussen die Forderung nach der sicheren Verkündigung bestimmter Inhalte am ehesten gewahrt. Es ist allerdings zu vermuten, dass es genau die Inhalte sind, die durch die vorhandene Perikopenauswahl verkündigt werden, die er als diejenigen identifiziert, die verkündigt werden müssen. Auf jeden Fall ist ihm daran gelegen, alle außerbiblischen Inhalte und Anlässe nicht zum Grund und Anlass der Verkündigung zu machen. Deutlich wird aber auch: Es ist die theologische Verengung, vor der er zu warnen versucht. Es kann also auch ein Zuviel an Einheitlichkeit geben, ein Übergewicht bestimmter Ansichten. So schreibt er über die neu entstandenen Perikopenvorschläge des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: „Sind sich die Hersteller darüber klar, daß sie auslegten, eine bestimmte Exegese gleichsam kanonisierten, als sie die neuen Reihen schufen und einführten?“¹¹ Diese Frage, so denke ich, ist bis heute aktuell und gerade in der Debatte um die Konsonanz innerhalb einzelner Formulare nicht außer Acht zu lassen.

6 Vgl. Bieritz, Karl-Heinrich: Es wechseln die Zeiten. Perikopenreformen seit 1896 und ihr hermeneutischer Horizont, in: *Kirchenamt der EKD u.a.* (Hg.): Auf dem Weg zu einer Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 118.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Assmussen, Hans: *Das Kirchenjahr*, München 1936, 8.

10 Ebd.

11 Ebd. 11.

Für jeden Sonntag legt Assmussen eine kurze Homilie vor, die sich bewusst auf die beiden Lesungstexte des entsprechenden Propriums bezieht. Dabei räumt er ein, dass sich die Zusammenstellung der Texte für ihn unterschiedlich gut fügt. Er sieht hierin „eine – offenbar sehr frühe – Erkenntnis von der Polarität christlicher Verkündigung“¹² verwirklicht. Die Frage, wie genau es zu dieser Zusammenstellung kommt, wirft er zwar auf, benennt sie zumindest, geht selbst aber davon aus, dass ein heute nicht mehr ohne weiteres zu erschließendes System die Grundlage bildet. Assmussen geht also, anders als wir und auch schon seine Zeitgenossen, davon aus, dass die bestehenden Formulare bewusst so konstruiert seien.

Assmussen bedient sich zur Beschreibung des Zusammenhangs der beiden Texte eines Sonntags der Begrifflichkeit der Musik. Er spricht davon, dass es nötig sei, „sich bei jedem Texte seines Kontrapunktes bewußt zu sein“¹³. Dieser solle präsent sein, wenn nicht explizit, dann doch wenigstens implizit bei der vorbereitenden Arbeit am Text. Ein solches Verhältnis (Melodie und Kontrapunkt) versucht er in den Perikopen eines Sonntags zu erkennen. Gedacht ist dabei sicherlich an eine Form von Zusammenklang zweier – heute müssten wir sagen mehrerer – Texte. Zusammenklang aber ist nun der Begriff, der im Deutschen das Wort Konsonanz wiedergibt. Diese Konsonanz lässt sich bei Assmussen zwar als Forderung für die liturgische Gestaltung finden, jedoch nicht im Sinne einer Verengung auf eine Aussage, nicht im Sinne einer Aussage, die durch alle Texte des Sonntags in gleicher Weise bestätigt werden würde. Im Gegenteil: Konsonanz kann er als Gegensatz zur Einstimmigkeit beschreiben, sie als Grundkonstante christlicher Verkündigung begreifen, die sich schon im biblischen Zeugnis selbst zeigt. Es geht ihm also durchaus um die Vielschichtigkeit des biblischen Zeugnisses selbst und auch um eine Vielschichtigkeit im gottesdienstlichen Wortgeschehen.

Betrachtet man eine der Homilien genauer, so wird klar, wie er Epistel und Evangelium aufeinander zu beziehen sucht. So beschreibt er z.B. für den 1. Sonntag nach Trinitatis die Verbindung zwischen 1Joh 4,16b-21 und Lk 16,19-31 wie folgt:¹⁴ Gott ist die Liebe, will nicht unser Verderben. Wir dürfen selbst das Gericht freudig erwarten, denn wir sollen Gott fürchten, aber keine Angst vor ihm haben, weil er selbst die Liebe ist. Als die von Gott geliebten sollen wir auch untereinander Liebe haben. „Wer die Brüder nicht lieben will, kann sich auch nicht von Gott liebhaben lassen.“¹⁵ Soweit bezieht er sich auf die Epistel und hat mit der letzten Bemerkung gleichzeitig die Brücke geschlagen zur Betrachtung des Evangeliums. Denn hier wird ja, so Assmussen, durchaus von einer Entschiedenheit Gottes geredet, die er gar unerbittlich nennt. Die Aussage, dass Gott die Liebe ist, bleibt bestehen. Dazu jedoch tritt die Feststellung, dass diese Liebe angenommen werden muss. Gott ruft uns in seine Liebe durch die Predigt, sein Wort. Dazu muss sich der Mensch verhalten. So macht die Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus die Einladung in eben jene Liebe Gottes noch eindringlicher, weil sie aufzeigt, dass eine negative Entscheidung Konsequenzen haben wird. Unter der Überschrift: *Freundlichkeit und Ernst der Einladung* gehen für ihn die Aussagen von

12 Ebd. 13.

13 Ebd. 14

14 Vgl. dazu ebd. 89.

15 Ebd.

der nicht zu fürchtenden Strafe und der offensichtlichen Strafe für den reichen Mann zusammen und stören nicht den Zusammenklang. Wir erkennen also einen Zusammenhang, der vielschichtig von mehreren Seiten beleuchtet und nicht einlinig nur auf eine Aussagerichtung fixiert ist.

2.4. Der Neuentwurf von Knolle und Stählin

Im Jahr 1934 erschien unter dem Titel *Das Kirchenjahr. Eine Denkschrift über die Kirchliche Ordnung des Jahres* ein Entwurf, der sich in verschiedener Art prägend auswirken sollte. Die Theologen Wilhelm Stählin und Theodor Knolle hatten sich mit der Frage beschäftigt, wie zu ihrer Zeit das Kirchenjahr verstanden und konzipiert werden könnte. Dabei formulierten sie als Zwischenfazit, dass „eine sinnvolle und durchgreifende Gestaltung des Kirchenjahres [...] nicht ausschließlich von den alten Perikopen aus zu gewinnen“¹⁶ sei. Das sei darauf zurückzuführen, dass sich an vielen Sonntagen kein zusammenhängendes Bild von Epistel und Evangelium ergebe und auch noch zum Teil Reste einer *Lectio continua* erkennbar seien. Deutlich wird dabei eines sehr klar: Es ging beiden um ein konsonantes Gebilde, ein organisch mitvollziehbares Ganzes.¹⁷ Interessant ist dabei, dass die Entwürfe dieser Zeit die Frage nach den Perikopen im Zusammenhang mit der Frage nach dem Kirchenjahr stellen. Die Perikopen sind also nicht losgelöst betrachtet, sondern immer als Teil einer größeren Einheit.

So deutlich es Theodor Knolle und Wilhelm Stählin war, dass nur von den alten Perikopen nicht ausgegangen werden könnte, so deutlich machten sie aber auch: Sie können auch nicht aufgegeben werden. Dafür führen sie zunächst ökumenische Argumente an, dann auch die Tatsache, dass sich in manchen Gemeinden noch Reste der alten Ordnung erhalten hätten. Darüber hinaus könne man in manchen Gegenden beobachten, dass sich etwa die Sonntagsnamen auch in weltlicher Ordnung erhalten hätten. „Jeder Vorschlag für eine Neuordnung des Kirchenjahrs, der pietätlos an diesem Rest ehrwürdigen Erbes vorbeigehe, würde von vornherein sich selbst zur Unfruchtbarkeit verurteilen und hätte keinerlei Recht und keine Aussicht, von der Gesamtheit unserer evangelischen Kirchen als bessere Ordnung begrüßt und aufgenommen zu werden.“¹⁸, so die Autoren.

Die von ihnen aufgestellte Ordnung verfolgt das Ziel, für jeden Sonntag ein sog. *Sonntagsthema* anzugeben. Dieses wird – und hier liegt der Anschluss an die alten Perikopen – aus dem alten Sonntagsevangelium genommen. Zum Teil sind es jedoch auch die Episteltexte, die an wenigen Sonntagen das Thema angeben. Wichtig war es dabei, ein Bild zu zeigen. Es gehe also nicht vordringlich um Begriffe, sondern um Leitworte und Leitbilder. Dass diese Themen auch zur Benennung der Sonntage zu brauchen wären, wird eingeräumt, aber nicht gefordert. Sie sind allerdings, wie bei der Betrachtung deutlich wird, recht weit gefasst. So lautet etwa das Thema für den 1. Sonntag nach

16 Knolle, Theodor / Stählin, Wilhelm: *Das Kirchenjahr. Eine Denkschrift über die Kirchliche Ordnung des Jahres*, Kassel 1934, 39.

17 Vgl. ebd. 32-38.

18 Ebd. 40.

Trinitatis (oder in diesem Entwurf 2. Sonntag der Pfingstzeit) *Der Leib Christi*, einen Sonntag später *Das königliche Priestertum* usw. Die Leitbilder also sind so gehalten, dass darin auch ganz unterschiedliches zu entdecken wäre. Zu jedem dieser Leitbilder wird ein Sonntags- und Wochenspruch angegeben, der sich auf das gottesdienstliche Leben ja bis heute auswirkt.¹⁹ Durch den Abdruck in unseren Gesangbüchern und dem Herrnhuter Losungsbuch sind die Sprüche bekannt geworden. Ein Bibelwort soll die Gemeinde auch durch die Woche begleiten, den Menschen die Möglichkeit und das Angebot zu echter Meditation bieten.²⁰ Auch bestimmte Sonntagslieder wurden angegeben. Damit ist ein Brauch aufgenommen, der sich für evangelische Gottesdienste bereits im 16. und 17. Jahrhundert nachweisen lässt. Bestimmte Lieder wurden zu ganz bestimmten Zeiten und mit Bezug auf ganz biblische Texte gesungen. Knolle und Stählin geben für jeden Sonntag nun auch ein Lied an. Diese sind allerdings nur zum Teil dem benutzten Gesangbuch entnommen, erhoffte man sich doch dadurch auch die Wiederbelebung älterer Texte, die jeweils dem Sonntagsthema korrespondieren.²¹ Bei dem Entwurf handelt es sich um den Versuch, Konsonanz im gottesdienstlichen Geschehen zu erzeugen. Dass dies aber nicht heißt, es müsse alles nur auf eine Aussage reduziert sein, legen die Autoren wie folgt dar: „Erst, wenn man diese vier Größen: den Sonntagsnamen, die zugehörige Lesung, den Spruch und das Lied zusammennimmt, tritt der eigentliche Sinn des hier gemachten Vorschlages deutlich ins Licht. Dabei sind keineswegs immer die drei anderen Elemente dieses komplexen Gebildes nur Entfaltungen der Anwendungen des einen, sei es der alten Perikopen, sei es des Sonntagsthemas; vielmehr treten in manchen Fällen bewußt und absichtlich Name und Wochenspruch, oder Spruch und Lied auseinander, um die Begrenzung auf einen einzigen Ton zu sprengen und statt dessen die Einheit aus einer in sich bewegten Mannigfaltigkeit zu gewinnen. Die übrigen Elemente des gottesdienstlichen Geschehens, Lieder, Gebete, vor allem aber die Predigt, mögen dann einmal diesen, ein anderes Mal jenen Ton, der in dem ganzen Akkord mitschwingt, besonders hell und vernehmbar aufklingen lassen.“²²

Hier wird Konsonanz im Wortsinn beschrieben. Das musikalische Bild des Akkordes, der zusammenklingt (con-sonare) zeigt, dass es nicht um Einlinigkeit geht. Es soll vielmehr ein bestimmter Rahmen eröffnet sein, in dem sich der Gottesdienst bewegt und in dem je unterschiedliche Dinge auch zur Sprache kommen können.

Konkret zeigt sich für den 1. Sonntag nach Trinitatis folgendes Bild: Das Thema lautet *Der Leib Christi*. Dazu wird als Wochenspruch angegeben 1Kor 12,27. Die alten Perikopen sind beibehalten. „Man kann ohne Künstelei auch das Evangelium vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31) damit in Zusammenhang bringen, vor allem aber die Epistel (1Joh 4,16-21).“²³, so die Aussage im Entwurf. Die Verbindung der Epistel kann sicher durch die Aufforderung zur Bruderliebe, also des Lebens innerhalb dieses Leibes Christi herstellen. Das Evangelium fügt sich zumindest nicht ganz

19 Ich verweise ausdrücklich auf *Mildenberger, Irene*: Kleine Geschichte des Wochenspruchs, in: Liturgie und Kultur 1/2012, 50-54.

20 Vgl. *Knolle / Stählin*, Das Kirchenjahr, 43-44 (s. Anm. 16).

21 Vgl. ebd. 44-45.

22 Ebd. 45-46.

23 Ebd. 76.

nahtlos in dieses Thema ein. Daran ist zu sehen, dass es nicht um platte Entsprechungen geht, sondern wirklich um ein vielfältiges Zeugnis unter bestimmten Blickwinkeln. Zusätzlich wird dem Sonntag das Lied *Nun bitten wir den Heiligen Geist* zugeordnet. Darin mag eine Verbindung zu erkennen sein, da in diesem Lied ja sowohl von der Heimfahrt aus diesem Elende (Anklang an das Evangelium) die Rede ist, als auch von der Bitte, Gottes Liebe möge sich selbst in die Gläubigen geben (Anklang an die Epistel). Es mag vielleicht auch kein Zufall sein, dass es in diesem Fall das Lied ist, welches eine verbindende Rolle im Gottesdienst einnimmt, welches durch die Vielzahl von Bildern die einzelnen Aspekte zum Klingen bringen kann.

2.5. Die Ordnung der Predigttexte von 1958 und 1978

In dem Reformwerk von 1958 findet sich bereits das System von sechs Reihen von Predigttexten. Ebenfalls entspricht der heutigen Ordnung die Zuweisung der jährlich wiederholten Evangelien- und Epistellesungen zu den Reihen 1 und 2. Die Reihen 3 bis 6 waren neu zu finden. Hier wurde ganz klar ein Konsonanzprinzip gesucht. Die neuen Texte wurden – zumindest in der ungeprägten Zeit – ausgehend vom Evangelium, das als rector des Sonntags fungiert. In einigen wenigen Fällen konnte auch die Epistel einmal diese Stelle einnehmen. Es wurde die Regel formuliert „daß das Evangelium der Rektor des Tages ist; allerdings nicht so, daß allein über das Tagesevangelium gepredigt würde, aber doch so, daß die Texte der Reihen in Sinnbeziehung zum Tagesevangelium ausgewählt werden [...]. Auf diese Weise erhalten bestimmte Sonntage vom Evangelium her eine Profilierung, die fernab aller Thematik oder kirchenjahresbetonter Prägung liegt.“²⁴ Da man jedoch die Episteln der traditionellen Reihe beibehielt, stellte sie nicht selten einen starken Bruch der Konsonanz dar.

Dies sollte sich mit der Neuordnung von 1978 ändern. Hier wurde nun auch die Epistel angepasst (oder an den Tagen, an denen die Epistel als Rektor fungierte, das Evangelium). Man wollte eine konsonante Wirkung des Propriums erzeugen und führte das Werk von 1958 weiter. Was allerdings schon damals gesagt wurde, gilt weiter: „Der Prediger hat die Freiheit, auf Grund exegetischer Einsichten den Text auch von ganz anderen Gesichtspunkten aus anzufassen und auszulegen als denen, die für die Wahl der Perikope an dem fraglichen Sonntag bestimmend waren. Er muss sich dabei freilich [...] darüber klar sein, daß der Predigttext niemals isoliert [...] und zusammenhanglos neben das Tagesproprium tritt, niemals aber auch eine Vorherrschaft in dem Sinne beanspruchen kann, daß sich alle anderen Wechselstücke des Gottesdienstes ausschließlich nach ihm zu richten haben.“²⁵ Hier ist eine Mittelposition eingeschlagen: Die Freiheit der Predigt wird betont und damit schon der Tatsache Ausdruck verliehen, dass ein Text über mehr als eine Aussage verfügt. Eine davon mag zur Einordnung in das jeweilige Proprium geführt haben, es mag aber eine andere geben, die in der konkreten Situation im Gottesdienst zur Sprache kommen soll.²⁶ Aber dennoch ist nicht daran

²⁴ *Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands* (Hg.): Ordnung der Predigttexte, ²1965, 10.

²⁵ Ebd.

²⁶ Eine Beobachtung, die ich selbst als Predigender immer wieder mache.

gedacht, Predigttext und Predigt losgelöst vom restlichen Gottesdienstgeschehen zu behandeln. Damit ist schon ein gewisser Raum eröffnet, denn: Sollte mich die Predigtarbeit auf andere Pfade bringen als das vorhandene Proprium und lasse ich dann die Konsonanzen außer Acht, um den exegetischen Einsichten zu folgen, so ist die Konsonanz wenig hilfreich. Sie wird dann entweder gar nicht wahrgenommen, da die Predigt den höchsten Stellenwert bekommt, oder das Auseinandertreten von Predigt und doch eigentlich konsonanter Ordnung erzeugt Irritationen. Diese aber sollten ja durch das Konsonanzprinzip möglichst vermieden werden. Ich werde nicht umhin kommen, die anderen Texte zumindest mitzudenken – sie als Kontrapunkt anwesend sein zu lassen, wie Assmussen es sagte. Hier könnte auch ein Stück der Haltung verborgen sein, eben doch sicherstellen zu wollen, dass bestimmte Dinge im Laufe eines Kirchenjahres sicher zur Sprache kommen. Die Ordnung hat eben auch den Zweck, die Verkündigung und ihre Inhalte nicht ganz beliebig und auch nicht einseitig werden zu lassen.

An dem betrachteten 1. Sonntag nach Trinitatis belässt auch die Ordnung von 1978 Lk 16,19-31 und 1Joh 4,16b-21. Offenbar konnte man den bereits geschilderten Beziehungen beider Texte beipflichten. Als Wochenlied bleibt auch hier *Nun bitten wir den Heiligen Geist*. Auch die Perikope aus 5Mos 6, die schon die Eisenacher Perikopenordnung zu den beiden anderen Texten gestellt hatte, bleibt erhalten, allerdings mit der Änderung, dass nur noch die Verse 4-9 Verwendung finden. Die Warnung vor dem Vergessen Gottes, die sich daran anschließt, ist ausgefallen. Sie wurde wohl als Dopplung zu dem Text verstanden, der in Vers 4-9 ja bereits eine Mahnung zum Gedenken an den Herrn und seine Gebote enthält. Zu diesen Lesungen treten nun folgende Predigttexte: Joh 5,39-47 – Jesus wird nicht angenommen, obwohl die Juden meinen, im Gesetz das Leben zu haben. Glaubten sie dem Gesetz, so müssten sie auch Christus glauben. Dies kann als Aufnahme des Motivs aus dem Evangelium verstanden werden, dass wer Mose und den Propheten nicht glaubt, auch nicht umkehrt, wenn einer von den Toten auferstünde. Dann Jer 23,16-29 – Warnung vor den falschen Propheten. Auch hier: Die Menschen glauben nicht denen, die ihnen wirklich Gottes Wort und Weisung bringen, sondern eher anderen, die falsche Propheten sind und sie in die Irre führen. Hier ist auch ein Zusammenhang zu Joh 5 feststellbar: Wenn ein anderer kommen wird in seinem eigenen Namen, den werdet ihr annehmen. Als letztes findet sich der Text Mt 9,35-38;10,1.5-7 – Aussendung der zwölf mit dem Auftrag, zu den Menschen in Israel zu gehen und das nahe Himmelreich zu predigen. Wiederum ist davon die Rede, dass den Menschen Gottes Wort und Wille gesagt wird. Vom Sonntagsevangelium her könnte auch in diese Situation die Frage gestellt werden: Werden sie hören? Haben sie gehört?

Es zeigt sich, dass die Texte eine sehr enge innere Beziehung aufweisen. Ein bestimmter Aussageskopos wird durch verschiedene Texte beleuchtet. Die eindringliche Rede Gottes zu seinem Volk durch alle Zeiten und ihre Erfüllung in Christus. Die Erfüllung, aber nicht der Anfang der Rede. Ebenso kommt die Schwierigkeit dieser Rede zum Ausdruck, Gehör zu finden. Auf diese Aussage hin wird das Sonntagsevangelium vom reichen Mann und dem armen Lazarus hier ausgelegt und die anderen Texte zugeordnet. Mit Sicherheit ist diese Aussage in allen diesen Texten so enthalten. Allerdings zeigt sich auch die Problematik dieser Konsonanz: Wo ein anderer Skopus herausgefiltert würde, wäre es schwierig sich in dem eröffneten Textraum zu bewegen. Es handelt sich

um eine recht schnell durchschaubare Konsonanz, aber auch um eine, die dadurch engen Begrenzungen unterliegt und die leicht ausgeschaltet wird, wo die theologischen Überlegungen eines Predigers oder einer Predigerin andere Züge im einen oder anderen Text wahrnehmen und stark machen wollen.

2.6. Der Ordo Lectionum Missae

Im Zuge der Neuordnung der Liturgie nach dem Zweiten Vatikanum wurde in der Römisch-Katholischen Kirche auch die Leseordnung verändert. Eines der Hauptanliegen des Konzils war „daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde“²⁷. Dazu sollte „die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“²⁸

Um dies nun umzusetzen wurde eine Leseordnung entwickelt, die für die Sonntage in einem Dreijahreszyklus jeweils eine AT-Lesung, eine NT-Lesung und ein Evangelium bietet. Dabei sind die Lesejahre nach dem Evangelium geordnet, welches in der festlosen Zeit jeweils in Bahnlesung (*Lectio semicontinua*) gelesen wird. So gibt es ein Markusjahr, ein Matthäus- und ein Lukasjahr. Den jeweiligen Evangelienperikopen wird die AT-Lesung zugeordnet, also für jeden Sonntag *passend*²⁹ zum Evangelium ausgewählt. Diese Konsonanz wird durch die Epistellesung durchbrochen, die jeweils selbst als unabhängige *Lectio semicontinua* geordnet ist.

Die Schwierigkeiten eines solchen Systems liegen klar auf der Hand. Ansgar Franz hat deutlich die doppelte Problematik herausgestellt.³⁰ Zum einen ist die Zuordnung des AT zum Evangelium nach dem Prinzip von Verheißung und Erfüllung exegetisch wenig überzeugend. Es wurde und wird immer wieder angemerkt, dass der relative Eigenwert, den auch die Texte des Alten Testaments besitzen, damit verloren geht, oder zumindest verdunkelt wird. Eine der wesentlichen Leistungen des Ordo Lectionum Missae ist es ja gerade, das Alte Testament in der gottesdienstlichen Leseordnung so fest verankert zu haben. Wie es allerdings dann präsentiert wird, ist durchaus zu hinterfragen. Zum anderen steht die Frage nach der Konsonanz, einem wie auch immer gearteten Prinzip von innerer Verbindung der Texte eines Formulars. Diese wird eigentlich durch die *Lectio semicontinua* der Epistelreihe durchbrochen. Somit kommt es dazu, dass „die Mehrzahl der Gemeinden [...] auf eine der beiden nicht-evangelischen Lesungen [verzichten], meist auf die Epistel, manchmal auch, wenn das System nicht durchschaut wird, auf das AT. Die Maßgabe des Konzils, den Tisch des Gottes-

27 Sacrosanctum Concilium, 51 hier zitiert nach: Becker, Werner (Hg.): Die Beschlüsse des Konzils. Der vollständige Text der vom II. Vatikanischen Konzil beschlossenen Dokumente in deutscher Übersetzung, Leipzig 1966, 32.

28 Ebd.

29 Ansgar Franz spricht von der „konsonanten Auswahllesung“. Franz, Ansgar: Unterschiedliche Lesarten. Perikopenordnungen in der Ökumene, in: Kirchenamt der EKD u.a. (Hg.): Auf dem Weg zu einer Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 157.

30 Vgl. Ebd.

wortes reicher zu bereiten, wird durch die Reduzierung auf nur *eine* Lesung vor dem Evangelium unterlaufen und auf das vorvatikanische Maß zurückgeschnitten.³¹

Betrachtet man nun zunächst ein Einzelformular, so fällt die Problematik sehr deutlich ins Auge. Zumindest mit einem bestimmten Verständnis von Konsonanz zeigt sie sich. Die bisher angeführte Evangelienperikope Lk 16 findet sich im Lesezyklus hier durch die Lukasbahnlesung im Lesejahr C naturgemäß erst an späterer Stelle, nämlich am 26. Sonntag im Jahreskreis. Die konsonante Auswahllesung aus dem AT ist hier Am 6,1a.4-7. Deutlich fällt die Beziehung zum Evangelium ins Auge. Hier werden die Sorglosen, Selbstsicheren und Faulenzer gewarnt davor, dass ihr Tun in der Verbannung endet. Dies also ist die Stimme eines der Propheten von denen Jesus im Evangelium spricht: Die sollen sie hören. Man hat hier sehr offensichtliche Bezüge herzustellen versucht. Bei der Epistel 1Tim 6,11-16, bei der deutlich wird, dass es sich tatsächlich um eine Lectio semicontinua handelt – vom vorigen Sonntag bis zu dieser Perikope sind mehr als 4 Kapitel ausgelassen – zeigt sich ein anderes Bild. Hier ist vom guten Kampf des Glaubens die Rede, vom Festhalten am übernommenen Auftrag. Mit der Vorstellung von recht bruchloser Konsonanz ist dieser Text nicht zu integrieren. Interessant erscheint mir, was die Erarbeiter des Schott-Messbuches hier anführen: Es wird zunächst darauf verwiesen, dass in der unmittelbar vorstehenden Perikope vor Geldgier gewarnt wird, „die sogar den Glauben zerstören kann“³². Damit wird vor der Ausrichtung des Lebens auf das rein Materielle gewarnt, der die Ausrichtung auf den Glauben gefährdet, auf Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Liebe, Standhaftigkeit und Sanftmut. Mit dieser Erklärung ist es durchaus möglich, Konsonanzen selbst da zu entdecken, wo im System keine liegen. Auch hier würde, wie auch schon bei anderen Entwürfen gesehen, im Evangelium auch ein ethischer Zug gesehen, den die Epistel verstärken würde. Allerdings muss eingeräumt werden, dass diese Art der Konsonanz wesentlich anderer Natur wäre als die der AT-Lesung zum Evangelium.

2.7. Das Revised Common Lectionary³³

Die reichere Präsentation biblischer Texte im Ordo Lectionum Missae hat im Protestantismus recht schnell Interesse geweckt und auch Adaptionen hervorgebracht. Diese wurden allerdings immer an den jeweiligen Gebrauch angepasst, auch zum Teil nach eigenen Vorstellungen modifiziert. Das führte zu einer Vielzahl unterschiedlicher Leseordnungen. Mit dem Common Lectionary war 1983 der Versuch gestartet, diese unterschiedlichen Ordnungen zu verbinden und eine einheitliche zu erarbeiten. Nach Erprobung und Überarbeitung wurde das Revised Common Lectionary 1992 veröffentlicht. In der protestantischen Ökumene hat es weite Verbreitung gefunden. Der Hauptunterschied zur römischen Ordnung besteht darin, dass hier zwei Versionen für die AT-Lesung angeboten werden. Zum einen gibt es die Variante, auch hier diese als

31 Ebd. 158.

32 *Benediktiner der Erzabtei Beuron* (Hg.): *Der große Sonntags-Schott für die Lesejahre A - B - C*. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuchs und des Lektionars ergänzt mit den lateinischen Texten des Missale Romanum, Freiburg 1975, 1366.

33 Vgl. dazu: Franz, *Unterschiedliche Lesarten*, 158-160 (s. Anm. 29).

Auswahllesung zum Evangelium zu ordnen. Zum anderen aber gibt es die Möglichkeit, auch die atl. Bücher in Bahnlesung (semicontinua) zu benutzen, wie es die ursprüngliche Ordnung von 1983 vorsah. Damit ist das Problem der Verzweckung des AT im römischen Ordo zwar aufgehoben, da es den gleichen Stellenwert erhält, wie die ntl. Lesungen, jedoch existieren dann faktisch drei unabhängige und unverbundene Bahnlesungen nebeneinander. Diese Problematik, die in den Gemeinden sehr stark gespürt wurde, hatte auch dazu geführt, dass die Version der Auswahllesung wieder als gleichberechtigt eingeführt wurde.

Bei der Entwicklung dieser Ordnung zeigt sich, dass die Frage nach der Konsonanz in einem Formular immer eine Kompromisslösung erfordert. Eine Ordnung, die allen eigentlich erforderlichen Prinzipien gerecht wird, ist nicht zu finden. Die Konsonanz als Prinzip aber ganz außer Acht zu lassen, führt nicht unbedingt zu gut praxistauglichen Entwürfen. Davon bleibt unberührt, welche Konsonanzen vielleicht doch hier und da gehört werden und im Vollzug entstehen. Deutlich wird auch, dass die Konsonanz, die eine Bahnlesung mit sich bringt – nämlich die von Sonntag zu Sonntag – wenig wahrgenommen wird. Sie ist zumindest wohl nicht ganz gleichwertig derjenigen in einem einzelnen Formular, dass ja in sich geschlossen wahrgenommen oder zumindest so gedeutet wird.

3. Musik als Sprach- und Ideengeber für die Diskussion

In einigen Veröffentlichungen wurde, wie gezeigt, eine musikwissenschaftliche Metaphorik für die Beschreibung der Perikopenordnung benutzt. Auch der Begriff der Konsonanz selbst entstammt ja dem Feld der Musik. So möchte ich nun versuchen, die Begriffe von musikalischer Seite her zu klären und davon ausgehend zu fragen, was in der Perikopendiskussion daraus folgen kann.

3.1. Der Begriff der Konsonanz

In der Diskussion um die Revision der Perikopenordnung innerhalb der EKD wird die Frage nach der Konsonanz gestellt. Die Verwendung dieses Begriffs im Zusammenhang mit den gottesdienstlichen Texten ist nun, wie gezeigt, historisch und auch aktuell ökumenisch immer wieder anzutreffen.

Carl Dalhaus hat zur Begrifflichkeit von Konsonanz und Dissonanz musikwissenschaftlich Grundlagen formuliert, die m.E. auch in der Perikopendiskussion einen Beitrag zum Verständnis liefern können.³⁴ Nach Dalhaus bezeichnet „der Ausdruck *Konsonanz* [...] das Zusammenpassen, *Dissonanz* das Auseinanderstreben von Tönen“.³⁵ Weiterhin führt er aus: „Eine Konsonanz ist ein von Natur und (nicht: oder) durch Tradition ausgezeichnetes Intervall. Die Naturtatsache, die eine notwendige (nicht die genügende) Bedingung der Konsonanz bildet, ist die Abstufung der Intervalle nach

³⁴ Vgl. Dalhaus, Carl: Art. Konsonanz – Dissonanz, in: ²MGG 5 (1996), 565 - 577.

³⁵ Ebd. 566.

Sonanzgraden.³⁶ Hier liegt bereits eine wichtige Bestimmung. Konsonanz lässt sich nicht allein durch objektiv messbare Größen bestimmen, sondern hängt immer auch davon ab, wie die einzelnen Elemente eines Zusammenklanges bewertet werden. Was als Konsonanz gilt, ist immer auch durch Festlegungen bestimmt, die gewachsen sind und weiter wachsen werden. Und selbst was die Auszeichnung eines Intervalls von Natur her angeht, zeigt sich deutlich die Veränderlichkeit der Zuordnung. So beschreibt Dalhaus die Abstufung nach Sonanzgraden als dreifach bestimmt.³⁷ Zunächst nennt er die mathematische Bestimmung, die sich an der Komplexität der Verhältnisse orientiert, die die einzelnen Elemente zueinander haben. In der Musik sind dies die Zahlenverhältnisse der einzelnen Töne. Es folgt aber die zweite Bestimmung durch psychologische Parameter. Hier ist die Verschmelzungsfähigkeit der Töne miteinander gemeint. Es geht um die Frage, wie der Mensch genau dieses Verhältnis wahrnimmt und darum, welche Wahrnehmungen als konsonant angesehen werden können. Hinzu kommt die Bestimmung durch physikalisch-physiologische Angaben, die Frage nach der Übereinstimmung der Obertöne, die zum Grundton gehören. Auch hier ist wiederum zu unterscheiden, dass bestimmte Kombinationen objektiv, andere nur subjektiv wahrgenommen eine Nähe zwischen zwei Tönen herstellen können. In höchstem Maße der Wandlung unterworfen ist dabei in der Geschichte die Frage, welche Tonverhältnisse als konsonant angesehen werden.

Interessant für eine Diskussion um die Perikopen scheint auch zu sein, dass der musikalische Gegenbegriff zur Konsonanz nicht völlige Verhältnislosigkeit von Tönen, sondern deren Dissonanz ist. Auch der Dissonanzbegriff allerdings beschreibt immer noch ein Verhältnis der Töne zueinander. Somit wäre für die Perikopen zu fragen, was hier als dissonant wahrgenommen würde. Und auch die Frage sei erlaubt: Lebt nicht zumindest die Musik von einem gesunden Wechsel zwischen Konsonanz und Dissonanz? Es könnte zumindest sein, dass allzu glatt gedachte Verhältnisse zwischen Texten eher weniger dazu geeignet sind, wirklich etwas zur Sprache, also auch zu Gehör zu bringen.

Als Beispiel, wie unterschiedlich die einzelnen Elemente der Konsonanzdefinition ausgeprägt sein können, sei hier noch einmal auf den 26. Sonntag im Jahreskreis C des Ordo Lectionum Missae verwiesen. Ist bei dem Verhältnis AT-Evangelium die mathematische Definition so zwingend und einfach, dass psychologisch einfach Konsonanz empfunden werden muss, so könnte sich zwischen Epistel und Evangelium so etwas unabhängig vom System nur nach einem abgleichen der Obertonreihen beider Texte einstellen.

Festzuhalten ist, dass Konsonanz eine Eigenschaft ist, die dem gegenseitigen Verhältnis von Gehörtem zukommen kann. Sie ist ein Phänomen, das allerdings immer auch durch die Mitarbeit des Hörers entsteht oder eben nicht. Die Empfindung spielt hier eine wesentliche Rolle. Diese aber kann – obgleich sicher kulturell geprägt – immer nur für den einzelnen Rezeptionsvorgang wirklich beschrieben werden. Von außen her sicher erzeugbar ist sie nur schwer. Konsonanz ereignet sich in diesem Sinn, sie ist schwerlich produzierbar. Allerdings, hier greift der Begriff des Kontrapunktes.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd.

3.2. Der Begriff des Kontrapunktes

Von dem Kontrapunkt eines Textes, der in einem Gottesdienst immer präsent sein sollte, hatte Hans Assmussen geschrieben. Auch dieser Begriff ist musikwissenschaftlich gefüllt und kann für die Frage der Beziehungen innerhalb eines Propriums durchaus etwas austragen.

Auch beim Kontrapunkt geht es um die Kombination. Er stellt allerdings – anders als Konsonanz – kein Phänomen, sondern eine Technik und Methode dar. Claude V. Palisca formuliert grundsätzlich: „Kontrapunkt ist die Technik der Kombination gleichzeitig erklingender musikalischer Linien. Der heutige Begriff [...] schließt ein, daß die Einzelstimmen in rhythmischer und melodischer Beziehung voneinander unabhängig, gleichzeitig aber nach gewissen vorbestimmten Grundsätzen [...] in Übereinstimmung gebracht werden müssen.“³⁸ Er stellt auch fest, dass eben diese Grundsätze im Verlauf der Geschichte erheblichen Veränderungen unterworfen waren. Es zeigt sich also auch hier eine Entwicklung, die auch die momentan erreichte Auffassung selbst zu relativieren hat.

Abgeleitet ist der Begriff des Kontrapunktes von der Beschreibung *punctus contra punctum*, womit die Kompositionstechnik *Note gegen Note* treffend beschrieben wird. In den Anfängen zeigt sich die Technik genau so. Einer Note wird eine andere entgegengesetzt, was zunächst in zwei Linien, dann auch in mehreren erfolgen kann. „Abweichend hiervon bezeichnet man auch eine zu einer gegebenen Weise hinzugesetzte Stimme als Kontrapunkt.“³⁹ Es lässt sich sicher sagen, dass hier eine Art der Zusammenstellung von Tönen gemeint ist, die jede für sich nicht nur eine Ergänzung und ein Gegenüber füreinander, sondern miteinander jeweils eine eigenständige Linie bilden. Allerdings erschließt sich der volle Gehalt erst in der Komposition, also der Zusammenstellung dieser Linien. Für die Beziehung der Linien zueinander gelten Regeln, die in manchen Fällen eine Parallelbewegung, in etlichen aber auch eine bewusste Gegenbewegung der Stimmen vorschreiben.

Hier ist festzuhalten, dass der Begriff des Kontrapunktes sich auf eine Methode bezieht, eine Anleitung geben kann, wie Gehörtes zusammengestellt werden kann. Die Regeln dazu sind veränderlich, jedoch nicht beliebig. Wie Texte aufeinander bezogen werden können, wie sie sich ergänzen können, dafür könnte der Kontrapunkt ein Bild sein. Das schließt in verschiedenen Regeln auch eine Gegenbewegung ein. Interessant bleibt dabei auch, dass hier die einzelnen Linien als eigenständige kunstreiche Gebilde wahrgenommen werden können. So wird es auch innerhalb eines Formulars sein, in dem ja die einzelnen Texte bereits in sich schon ein Kunstwerk darstellen, das auch eine gewisse Eigenständigkeit hat. Dazu kämen dann allerdings Deutungsmöglichkeiten, die sich erst im Zusammenklang mit anderen erschließen. Der Text verändert sich und seine Wirkung auch im Kontext. An dieser Stelle liegt wieder die Verschränkung mit dem Konsonanzbegriff. Ebnet dieser allerdings eher einer rezeptionsästhetischen Betrachtung den Weg, lässt sich mit dem Kontrapunkt die andere Seite beschreiben und werkästhetische Überlegungen anstellen.

38 Palisca, Claude: Art. Kontrapunkt, in: ²MGG 5 (1996), 596.

39 Ebd.

4. Gemachte Ordnung und Aufführung

Mit diesen Beobachtungen zur musikwissenschaftlichen Begrifflichkeit ist schon das nächste Thema angesprochen, von dem aus die Frage nach der Konsonanz zu betrachten wäre.

Eine Perikopenordnung stellt immer ein System dar, das auf eine eigene Weise geworden ist. Bei den sog. altkirchlichen Perikopen war zwar viel Zufall dabei, dennoch wurden sie einmal so festgeschrieben, als Endpunkt der Entwicklung. Wie gezeigt hat es auch immer wieder Versuche gegeben, das Ergebnis dieser Entwicklung zu deuten, seine Mechanismen zu verstehen. Die anderen betrachteten Ordnungen sind jeweils das Produkt einer intensiven intellektuellen und geistlichen Arbeit. Damit wurden Werke geschaffen, die bestimmten Gesetzen folgen, die einer gewissen eingetragenen inneren Logik folgen. So geht z.B. jede Perikopenordnung immer von einer Gliederung des Kirchenjahres aus, setzt sich damit auseinander und definiert diese Gliederung wieder neu. Gut zu beobachten ist das beim Ordo Lectionum Missae, der mit der Zeit im Jahreskreis eine gänzlich neue Gliederung im Kirchenjahr einführt. Diese Zeit ist ja auch die Bezugsgröße für das Evangelienjahr. In diese Zeit hinein und aus ihr heraus ragen die beiden großen Festkreise. Jede Ordnung folgt gewissen Bauplänen, die mehr oder minder deutlich erkennbar sind. Das führt dazu, und das ist ja im Moment in vollem Gange, dass über dieses Werk geredet werden muss, dass man sich einigen muss und eine von möglichst vielen getragene Lösung vorstellen will. Diese Aufgabe stellt sich überall da, wo eine Ordnung nicht nur in einer Gemeinde tragen, sondern darüber hinaus eine Verbindung zwischen Gemeinden herstellen soll. Diese Arbeit muss davon ausgehen, dass bestimmte Verstehensweisen vereinheitlicht werden können. Ein solches Werk hat nur dann Sinn, wenn klar ist, dass sich die Prämissen auch durch das Werk selbst erfassen lassen. Für die Konsonanz bedeutet dies: Wird versucht, in der Perikopenordnung Konsonanz zu erzeugen, so muss man davon ausgehen, dass diese sich auch wirklich einstellt, dass die Texte im entsprechenden Gottesdienst auch wirklich als konsonant wahrgenommen werden können. Damit wird man immer einen Rahmen brauchen, in dem sich die Texte eines bestimmten Gottesdienstes bewegen können. Sie können nicht völlig beliebig kombiniert werden.

Allerdings zeigt die andere Seite, wie sehr eben diese Wahrnehmung von Konsonanz auf der Mitarbeit der Hörenden beruht. Es sind eben auch die psychologischen Faktoren, die zur Wahrnehmung von Konsonanz gebraucht werden. Sicher wird in der Tradition verschiedenes zu einem Text zu finden sein, können auch bestimmte Texte, die uns als zusammengehörige vertraut sind, dies erreichen (so etwa die unterschiedlichen Hirten-Texte am Sonntag Misericordias Domini). Dass jedoch die Wahrnehmung des Zusammenklangs auch davon abhängt, wie die Hörenden eines Textes in ihm die vorhandenen Obertöne (also implizite Aussagen und Themen) wahrnehmen, steht außer Frage. So kann es trotz der gut ausgedachten Konsonanz im Werk immer noch dazu kommen, dass einzelne Gottesdienstbesucher und vielleicht auch die Leitenden selbst, diese Konsonanzen nicht wahrnehmen. Es kommt ein Element ins Spiel, das alle systematische Diskussion an Texten nur sehr ungenügend einfangen kann: Der Hörer und die Hörerin mit ihren je spezifischen Erfahrungen und Lebenswelten. Auch diese Faktoren, die ich hier als Äquivalent der psychologischen Faktoren in der Musikwis-

senschaft ansehe, sind im Akt des gottesdienstlichen Feierns dafür verantwortlich, dass sich für sie Konsonanz ereignen kann. Sie kann also nur zu einem bestimmten Grade von außen und da für alle Gemeindeglieder der EKD hergestellt werden. Das heißt nicht, völlig zu vernachlässigen, dass Menschen auch im Gottesdienst danach suchen und sich darauf verlassen, dass das ganze Geschehen einen Sinn ergibt. Es heißt nicht, dass die Erarbeiter einer neuen Perikopenordnung sich nun ganz von dem Bemühen um Konsonanz abwenden sollen. Aber es zeigt die Problematik, nach der festgeschriebene Verständnisse von Texten (wie etwa die Skopus-Theorie, die auch die Basis der geltenden Ordnung darstellt) in der Kommunikation des Evangeliums in je eigenen Zusammenhängen stehen. Aus dem Blickwinkel der Rezeptionsästhetik wird vieles ermöglicht, wie auch das Beispiel ganz am Anfang zeigt. Konsonanz kann sich auch ereignen, da, wo Menschen erleben, dass ihnen in den Lesungen und der Predigt etwas von dem einen Reich Gottes gezeigt wird, das in sich ja viele Facetten haben kann.⁴⁰

5. Lesungen im Ritualgeschehen des Gottesdienstes

Es lohnt sich m.E. den Blick noch einmal auf die Frage zu lenken: Was muss von einem Gottesdienst ausgesagt werden, um ihn vollständig beschrieben zu haben. Wir neigen dazu, den konkreten Sonntagsgottesdienst ganz von seinem Proprium her zu sehen, von den Lesungen her, ja in der geltenden Perikopenordnung sogar von seinem Evangelium (rector) her. Damit aber erfolgt eine Engführung, die große Teile des Gottesdienterlebens außen vor lässt. Die Ausrichtung des Gottesdienstes auf den einen Pol der Predigt lässt außer Acht, dass zu der Feier eben auch andere Elemente gehören. So ist die Anbetung im Teil A des Gottesdienstes ja nicht nur als ein Hinweg zum Wortteil zu begreifen, sondern als konstante Äußerung des Glaubens, als Einstimmen in ein Gebet, als Hinwendung zu Gott. Auch der Fürbittdienst der Gemeinde hat seinen Wert in sich und gewinnt ihn nicht aus der Predigt heraus. Auch der Segen am Schluss ist ein eigenes Element des Gottesdienstes, das Sich-Segnen-Lassen Sonntag für Sonntag kann gar als eigener Akt der Frömmigkeit gesehen werden.⁴¹ Es wird von vielen als unverzichtbar angesehen und auch mit hohen Erwartungen verbunden und löst durchweg positive Assoziationen aus. Wäre ein Gottesdienst ohne Segen (mit Ausnahme vielleicht Kar-Gottesdienste, in denen eine bestimmte Art von Dramaturgie die einzelnen Feiern miteinander zu verbinden sucht) denkbar, weil doch gepredigt wurde? Dies wird für die meisten Glieder unserer Gemeinden nicht bejaht werden können. Betrachtet man diese Beobachtungen genauer, so wird deutlich: Das Wortgeschehen steht im Gottesdienst nicht isoliert da, sondern ist Teil der gesamten Feier. Dies wirkt sich auf die Perikopenauswahl und Predigtendienst auch befreiend aus, so denke ich.

⁴⁰ Vgl. Meyer-Blanck, Michael: Übergang und Wiederkehr. Predigt als transversale Rede, in: Wilfried Engemann (Hg.), *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen* (FS Karl-Heinrich Bieritz), Leipzig 2001 (= APrTh 21), 271-283. Was Michael Meyer-Blanck hier zur Aufgabe der Predigt formuliert – das Reich Gottes zu zeigen und nicht zu vermitteln – gilt m.E. für den ganzen Gottesdienst und insbesondere für die biblischen Texte in seinem Kontext.

⁴¹ Ich verweise ausdrücklich auf die Ergebnisse der Studie von Uta Pohl-Patalong. *Pohl-Patalong, Uta: Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*, Stuttgart 2011, 161-167.

Diese Elemente dürfen das sein, was sie sind und werden dabei getragen vom Gerüst des Gottesdienstes, in dem klar ist, dass es – um noch einmal mit Mahrenholz zu sprechen – immer um den auferstandenen Herrn geht. Diese Sichtweise enthebt etwa den Prediger einer zwanghaft christologischen Wendung der Predigt über alttestamentlich-anthropologische Texte. Was die Lesungen angeht, so können sie gerade dadurch, dass der Teil B des Gottesdienstes nicht als monolithischer Block aus dem Gesamtgeschehen herausragt, ein ganz eigenes Gewicht bekommen. Sie stehen nicht mehr im Schatten der Predigt, sondern daneben, können sie unter guten Umständen bereichern und von den Feiernden ganz unterschiedlich in Beziehung gesetzt werden.

Es wäre zumindest das Gedankenexperiment wert, was geschähe, wenn wir Gottesdienst in dieser Weise von seinem Ordinarium her verstehen, seinen doxologischen Charakter ernst nehmen würden. An dieser Stelle möchte ich auch zugeben, dass ich Mühe mit der Bezeichnung des Gottesdienstbuches für den Teil der Lesungen, des Credo und der Predigt als Teil von *Verkündigung und Bekenntnis* habe. Hier wird Verkündigung sehr eng verstanden. Geht nicht aber die Verkündigung über diesen Teil hinaus? Gott teilt sich mit, er ist der um den es geht in der ganzen Feier. Und wie stark ist doch die Verkündigung am Schluss: *Ihr seid Gesegnete des Herrn!*?

In einer solchen Art Ordinarius-Gottesdienst können die Lesungen auch eigene Kraft entfalten, sie werden nicht verzweckt. Eben dies ist im rituellen Vollzug des Gottesdienstes auch angelegt. Werner Jetter hat zu Ritualen ausgeführt, sie begännen dort „wo nicht nur etwas erreicht, sondern vor allem etwas ausgedrückt werden soll.“⁴² Dabei geht es natürlich um eine Entscheidung, wie der Gottesdienst und seine Funktion zu verstehen ist.

Müssen sich die Lesungen so nicht mehr nur dem Zweck der Vermittlung von Inhalten unterordnen, so ist es möglich, auch unterschiedliche Aspekte in einem Gottesdienst ganz selbstverständlich nebeneinander zu stellen. Es können auch völlig gegensätzliche Aussagen gut nebeneinander existieren. Dies ist die Leistung ritueller Kommunikation im Gottesdienst: Was diskursiv nicht aussagbar ist, nicht überein gebracht werden kann, das verbindet der Ritus. Darin zeigt sich auch ein Aufnehmen von Lebenswirklichkeit. Es gibt zuweilen auch Erfahrungen, die nicht zusammen zu passen scheinen. Eine Betrachtung der Lesungen im Ritualgeschehen Gottesdienst ermutigt also dazu, den Konsonanzbegriff nicht allzu eng zu fassen. Hier mag die Idee des Leitbildes, in dem sich ganz verschiedene Linien zusammenfinden können, durchaus wieder interessant sein. Es kann sich auch aus losen Verbindungen bei den Menschen, die den Gottesdienst feiern, etwas ergeben.

Beachtlich finde ich zu dieser Frage allerdings die Tatsache, dass die römisch-katholische Kirche, wie gezeigt, mit dem *Ordo Lectionum Missae* selbst große Schwierigkeiten wegen fehlender Konsonanzen hat, die einem solchen Ordinarius-Gottesdienstverständnis ja weit näher ist als wir Evangelischen. Dabei zeigt sich, dass diese Betrachtungsweise wohl einiges an Denkanstößen bereithält, jedoch allein auch keine Lösung des Konsonanzproblems darstellt.

42 Jetter, Werner: *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1986, 116.

6. Erste Schlussfolgerungen im Prozess

Konsonanz in der Perikopenordnung ist ein vielschichtiges Phänomen – dieser Schluss lässt sich schon bis hierhin ziehen. Die ganz einfachen Antworten, wie es denn ginge, sind nicht zu erwarten, jedenfalls nicht mehr in unserer Zeit. Einiges aber ist m.E. wichtig, an dieser Stelle festzuhalten.

Zunächst halte ich den Konsonanzbegriff selbst durchaus für geeignet, im Werden einer neuen Perikopenordnung einen Dienst zu leisten. Allerdings kommt es auf seine Definition an. Ich plädiere für ein nicht zu enges Verständnis von Konsonanz. Dieses würde den Erkenntnissen über den Rezeptions- und Produktionsprozess von Texten nur wenig gerecht, traute Texten, Predigenden und Hörenden wenig zu. Es würde auch zu einer Einengung, wenn nicht gar einer Verengung des biblischen Zeugnisses führen. Diese Konsequenz kann in der evangelischen Kirche aber kaum gewollt sein. Wer Konsonanz sagt und damit nur den eindimensionalen roten Faden der Textskopoi meint, wird in diese Richtung gehen, befürchte ich. Allerdings fällt nach den gemachten Betrachtungen auf, dass der Begriff noch andere Facetten hat und haben kann. Den Reiz, auch gegeneinander widerständige Texte in einem Formular zu vereinen, einen Textraum zu bauen, der möglichst vielfältige Optionen der Deutung zulässt, das wäre ein lohnendes Ziel für die Revision. So kann sich den Gemeindegliedern immer wieder auch neues erschließen, sie sind herausgefordert zu echter Auseinandersetzung damit. In diesem Sinne plädiere ich dafür, hier die Weite auszuschöpfen, die sich in der Heiligen Schrift bietet. Dies gilt zunächst für die Thematiken und Aussagen in Texten, aber auch etwa für deren Gattungen. Allerdings: Es kommen damit andere Herausforderungen auf die Homiletik zu, die bedacht werden müssen und sicherlich über kurz oder lang auch die Predigtkultur verändern werden. Wir werden, da gebe ich Birgit Weyel recht, die aktuellen Probleme der Predigtpraxis in den Kirchen nicht durch die Perikopenordnung lösen.⁴³ Jedoch finde ich es im Revisionsprozess spannend auch zu bedenken, was bestimmte Entscheidungen (etwa für hymnische oder stark narrative Texte als Predigtgrundlage) für homiletische Auswirkungen haben könnten und müssten. Dabei wird deutlich, dass mit dem liturgiewissenschaftlichen Thema der Perikopenordnung noch mehr verbindet, dass es früher oder später auch andere Felder berühren wird und muss.

Wenn ich für Weite plädiere, so meint das nicht die völlige Unverbundenheit von Texten. Das Fehlen jeglicher sinnvoller Verbindungen, wie etwa in der Kombination mehrerer Bahnlesereihen, kann zwar hier oder da sicher rezeptorisch gelöst werden, als Grund für eine völlige Nichtachtung des Konsonanzthemas aber kann das nicht erhalten. Es wird die Überlegungen brauchen, wie sinnvoll ein Zusammenklang der Lesungen gestaltet werden kann. Das zeigen u.a. auch die Bemühungen um die Probleme innerhalb des *Ordo Lectionum Missae* der römischen Kirche. Die Gottesdienst feiernde Gemeinde geht, so denke ich, schon davon aus, dass es sich bei einem Formular um ein durchdachtes Ganzes handelt.

⁴³ Vgl. Weyel, Birgit: Statement einer Prozessbeobachterin, in: *Kirchenamt der EKD u.a.* (Hg.): Auf dem Weg zu einer Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010, 275-278.

Ein Thema, das mit der Perikopenordnung eng verknüpft ist, kam bisher nahezu noch nicht vor: Das Thema des Kirchenjahres. Nicht umsonst sind Neuentwürfe immer auch wieder mit Neuordnungsversuchen des Kirchenjahres verbunden gewesen. Die Prägung, die manche Texte innerhalb bestimmter Zeiten für uns erhalten, die uns traditionell sofort bewusst ist, ist ein Faktor für die Konsonanz. Texte, die wir sonst vielleicht nicht zusammen denken würden, gewinnen in bestimmten Zeiten einen Zusammenhang. Dabei ereignet sich dieses oft auch abseits exegetischer Richtigkeiten. Das zeigt sich mir immer wieder beim Christfest. Hier ist die Verheißungs-Erfüllungs-Thematik stark verankert und wird auch so empfunden. Natürlich haben auch die atl. Weissagungen ihr Eigenleben, ihr eigenes Gewicht. Wer aber könnte darüber in diesem Moment predigen und nicht die geglaubte Erfüllung mit einschließen? Wie ein Text in unseren Ohren klingt, welche Assoziationen er freisetzt, hängt auch damit zusammen unter welchen Umständen wir ihn wahrnehmen. Die Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem am 1. Advent klingt völlig anders als am Sonntag Palmarum. Auch das Kirchenjahr beeinflusst dabei die Rezeption und formt in gewisser Weise den hermeneutischen Horizont, in dem sich auch die Hörenden bewegen.

Dies zeigt noch einen weiteren Punkt: Das wirkliche Erleben von Konsonanz, davon, dass ein Gottesdienst *stimmt*, hängt auch davon ab, ob er *für mich* stimmt. Habe ich zu einer Thematik, einem Leitbild, oder wie immer ich es nennen mag, keinen Zugang, so werden mir auch die filigranen Feinheiten des Sonntags verborgen bleiben. Die *Konsonanz* braucht *Re-sonanz*, damit sie klingen kann und gehört wird – so könnte man es ausdrücken. Es wäre also auch zu bedenken, was in unseren Tagen gut ist, gehört zu werden. Damit meine ich nicht unbedingt nur das Ausgehen von lebensweltlichen Themen, die dann doch so speziell sind, dass sie auch wieder nicht mehr für jeden Menschen zutreffen. Ich bin durchaus der Meinung, dass es uns gut täte, uns immer wieder auch von Worten ansprechen zu lassen, die wirklich von dem anderen reden, dem, was uns Menschen in unserer Logik widersteht, wirklich von dem Sein im Reich Gottes zu hören, dass ich mir mit meinen Maßstäben nicht ausmalen kann. Aber die Frage dabei ist, welche Texte heute geeignet sind, diese vielen Facetten über einen bestimmten Zeitraum hinweg aufscheinen zu lassen, sie – in Anlehnung an Assmussen – im Laufe einer gewissen Zeit bestimmt zur Sprache kommen zu lassen. Damit einher geht auch die Erkenntnis, dass da, wo wir uns um Konsonanz bemühen, diese immer wieder neu gefunden werden muss. Es geht das demütige Wissen damit einher, dass wir versuchen, für unsere Zeit das richtige zu schaffen und dass die nächsten Generationen wieder vor ähnlichen Fragen in ihrer Zeit stehen werden. Eine Perikopenordnung, die sich in gutem Sinne um Konsonanz bemüht, zeigt damit, dass sie selbst nur eine begrenzte Zeit Gültigkeit haben kann, wie wir es ja gerade mit der Ordnung von 1978 erleben – sonst würde es keine Revisionsbestrebungen geben.

7. Lesungen im Gottesdienst – War da was?

Nach den grundsätzlichen Überlegungen zum Thema der Konsonanz und den Betrachtungen verschiedener Ordnungen soll hier nun noch ein anderer Themenkomplex im Mittelpunkt stehen. Wer sich mit den Lesungen im Gottesdienst beschäftigt,

mit den Fragen ihrer Zusammenstellung, wird nicht um die Fragen ihrer Benutzung herumkommen.

Weitgehend, so stellt sich mir in meiner Umgebung die Situation dar, wird die geltende Perikopenordnung nicht in ihrer Gänze wahrgenommen. In vielen Gemeinden wird nur noch eine Lesung vorgetragen. Bemerkenswert ist es m.E., dass hier nicht so sehr die fehlende Konsonanz angeführt wird, sondern eher ein Zeitgewinn, wenn eine Lesung wegfällt. Wie halten wir es also als Evangelische Kirche, als Kirche, die vom Worte Gottes her lebt, mit der Lesung dieses Wortes im Gottesdienst? In diese Betrachtung gehört auch die Frage, ob und wie die gottesdienstlichen Lesungen wahrgenommen werden.⁴⁴

Mit der Rezeption unserer Gottesdienste hat sich Uta Pohl-Patalong intensiv auseinandergesetzt. Anhand von Erzählinterviews versucht sie, empirische Erkenntnisse in diesem Bereich zu sammeln. In ihrem Buch *Gottesdienst erleben* formuliert sie im Hinblick auf die biblischen Texte im Gottesdienst: „[Sie] werden von den Befragten kaum von sich aus angesprochen, und die Frage nach ihnen bietet meist nur einen geringen Erzählimpuls. Werden Befragte ausführlicher, erzählen sie dann meist von einer konkreten Geschichte, die sie in einer bestimmten Situation besonders beeindruckt hat. [...] Gefragt nach der Bedeutung, die die biblischen Texte im Gottesdienst für sie haben, bleiben die Befragten [...] relativ eng an der Frageformulierung, so dass sie primär auf den Grad der Wichtigkeit eingehen, den der Bibeltext im Gottesdienst für sie besitzt. Inhaltlich zeigt sich dabei [...] ein breites Spektrum, das von weitgehender Irrelevanz bis zu zentraler Bedeutung für den gesamten Gottesdienst reicht.“⁴⁵ Die einzelnen Positionen, die sie dann beschreibt zeigen diese Bandbreite, die von Selbstverständlichkeit biblischer Texte im Gottesdienst über einen bibelkundlichen Bildungsaspekt, die Lebensrelevanz des biblischen Zeugnisses, ihre schwere Verständlichkeit bis hin zur totalen Bedeutungslosigkeit reicht. Jedoch findet sich hier auch die Aussage, die Texte seien die Grundlage des Gottesdienstes. Auch auf die Inszenierung wird eingegangen. Im Gegensatz zur Predigt werden die Lesungen inhaltlich also nur sporadisch so wahrgenommen, wie es die Perikopendiskussion als Wunsch zeigt. Für viele Menschen gehören sie zwar einfach dazu, was aber dort ausgesagt wird, wird selten wirklich wahrgenommen. Nach meiner Beobachtung hat das auch mit der Ausrichtung der Erwartung von Menschen zu tun, die den Gottesdienst mitfeiern. Die Erwartung ist klar auf die Predigt fokussiert. Dort zeigen sich auch andere empirische Befunde. Die Predigt als das zentrale Element des evangelischen Gottesdienstes ist das, worauf viele warten, wenn sie die Lesungen hören. Mit Recht haben die Reformatoren darauf bestanden, dass in der Predigt Gottes Wort verkündigt wird, dass hier – im Sinne der Torgauer Formel Luthers – Gott mit seiner Gemeinde redet. Mit gleichem Recht aber wäre heute

44 An dieser Stelle sei noch ein eigenes praktisches Erlebnis skizziert: Die Konfirmandinnen und Konfirmanden der beiden Gemeinden, in denen ich Dienst tue, waren gehalten den Gottesdienst am Epiphaniastag 2013 zu besuchen. Im Anschluss sollte das Thema Gottesdienst im Unterricht behandelt werden. So war die Idee, um eine einheitliche Grundlage für das Gespräch zu haben, an diesem einen Gottesdienst das Grundsätzliche und Allgemeine zu erörtern. Aufgefordert, in das Gespräch die Dinge einzubringen, die die Jugendlichen nicht verstanden hätten, meldete sich ein Konfirmand: „Warum lesen Sie eigentlich so viel aus der Bibel vor? Das können Sie doch auch so ganz gut erklären.“

45 Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben*, 131 (s. Anm. 41).

die Frage zu stellen, ob er dies nur in der Predigt tut, ob nicht vielmehr die Lesung aus der Heiligen Schrift (die dies ja genaugenommen erst dadurch wird, dass im Gottesdienst daraus gelesen wird) ebenso Anrede Gottes an seine Gemeinde ist.

8. Lesungen im Gottesdienst – Da ist doch was!

Dieser empirische Befund erzeugt Fragen, die abseits der Diskussion um den Zuschnitt einer neuen Perikopenordnung für unsere Kirche liegen. Es stellt sich die Sinnfrage für die vielen engagierten Diskussionen, das Abwägen und Fragen nach dem Zeugnis der Schrift für unsere Zeit. Auch für die Frage nach der Konsonanz ist das nicht unerheblich. Eine Ordnung die auf Konsonanz bedacht ist, hat nämlich nur dann Sinn, wenn die Texte von den Hörern auch wirklich wahrgenommen werden. Wie also ist auf diese Problematik zu reagieren?

Zum Teil geht die Frage sicher auf die Lektionabilität der Texte, die ausgewählt werden. Wobei ich – rezipientenorientiert – hier eher von Audibilität der Texte sprechen würde. Es geht darum, wie erfassbar ein Text beim ersten und unvorbereiteten Hören ist. Dies hat Grenzen. Dabei ist die Länge der Perikope zweitrangig. Wo Satzbau und Gedankengang schon beim Lesen längere Vorbereitung brauchen, werden sie den Hörern nicht allzu leicht verständlich sein. Damit soll nicht einer rigorosen Abschaffung aller Perikopen das Wort geredet werden, die einen bestimmten Anteil an Gliedsätzen überschreiten. Jedoch wäre zu überlegen, ob solche Texte nicht andere Anforderungen an die Dramaturgie der Lesung stellen, als sie bisher wahrgenommen wurden. Auch die Frage der Trennung von Lese- und Predigtperikopen ist aus meiner Sicht damit angesprochen. Eine Möglichkeit des Umgangs mit Texten, die sich dem unvorbereiteten Hören sperren, wäre sicher auch die Aufnahme in der Predigt. Andererseits zeigt sich auch, dass es durchaus lektionable Perikopen geben kann, über die nur mit Mühe zu predigen ist. Ich bin den Erarbeitern der neuen Ordnung sehr dankbar, dass sie etwa in der Adventszeit versuchen, die hymnischen Texte mehr ins Zentrum zu rücken. Allerdings bräuchte m.E. das Benedictus als Textgrundlage für eine Predigt ganz andere Predigtformen als sie heute gemeinhin üblich sind. Warum nicht einen solchen Text gelesen auch stehen lassen?

Meines Erachtens ist damit noch nicht ganz alles gelöst. Darüber hinaus wäre zu fragen, welchen Stellenwert die Lesungen im Gottesdienst haben und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen wären.

Schon die Bibel selbst berichtet davon, dass ihre Texte den Menschen vorgelesen wurden. Dabei ist eine Stelle interessant, die zumindest mir lange nicht bewusst war. In Neh 8,1-12 wird eine Szene beschrieben, in der das Volk Gottes Gesetz hört. Im Zusammenhang mit Wiederaufbau und Konsolidierung von Land und Volk nach dem Exil sollen alle dieses Wort Gottes hören, ja auch darauf verpflichtet werden. Welche Wirkung das Gotteswort in Gestalt einer Lesung aus der Heiligen Schrift haben kann, wird deutlich, wenn es heißt:

„Esra, der Priester, brachte das Gesetz vor die Gemeinde, Männer und Frauen und alle, die es verstehen konnten, am ersten Tage des siebenten Monats und las daraus auf dem Platz vor dem Wassertor vom lichten Morgen an bis zum Mittag vor Männern

und Frauen und wer's verstehen konnte. Und die Ohren des ganzen Volks waren dem Gesetzbuch zugekehrt. Und Esra, der Schriftgelehrte, stand auf einer hölzernen Kanzel, die sie dafür gemacht hatten [...]. Und Esra tat das Buch auf vor aller Augen, denn er überragte alles Volk; und als er's aufat, stand alles Volk auf. Und Esra lobte den HERRN, den großen Gott. Und alles Volk antwortete: »Amen! Amen!« und sie hoben ihre Hände empor und neigten sich und beteten den HERRN an mit dem Antlitz zur Erde. Und die Leviten [...] unterwiesen das Volk im Gesetz, und das Volk stand auf seinem Platz. Und sie legten das Buch des Gesetzes Gottes klar und verständlich aus, so dass man verstand, was gelesen worden war.“

Welche gewaltige Wirkung! Wer sich diese Szene vorstellt wird förmlich mitgerissen von der Schilderung. Die Menschen sind gespannt und gebannt vom Worte Gottes. Man gewinnt den Eindruck, dass diese Menschen von und mit dem Gehörten leben. Ein Gegenbild zu unseren heutigen Gottesdiensten, das es zumindest Wert ist, wieder in Erinnerung gerufen zu werden. Hier geht es allerdings auch darum, dass das Wort der Auslegung bedarf. Dies würde ich heute nicht unbedingt für alle Texte unterschreiben. Die gesamte Situation in einem Gottesdienst, die Darbietung der Lesung kann durchaus auch tiefe Eindrücke hinterlassen, die dazu anregen, selbst dem Text in Gedanken nachzugehen.

Dass es auch solche wirklichen Erlebnisse hinsichtlich der Lesungen im Gottesdienst gibt, dafür bietet die Rückmeldung von Doris Joachim-Storch auf dem Tagungsgottesdienst der Liturgischen Konferenz am 1. März 2010 in Hildesheim ein eindruckliches Beispiel: „Der für mich eindrucklichste Moment im Gottesdienst“, so schreibt sie, „war die Lesung von Ezechiel 36,22-28. Der Liturg öffnete die Bibel, als machte es ihm Mühe. Er las mit eindrucklicher Betonung, die vielleicht nicht allen Regeln der Liturgischen Präsenz entsprach, aber mir leidenschaftliche innere Beteiligung signalisierte. Er wirkte wie eingetaucht in die Geschichte Gottes mit den Menschen. Sein Körper wippte im Takt des Sprechens mit. Er las den ganzen Text mit Blick in die Bibel. Nur an einer Stelle schaute er in die Gemeinde, und zwar bei den Worten: ... und ihr sollt mein Volk sein. Das berührte mich tief. Der Liturg trug die Bibel von Station zu Station, und er schien schwer zu tragen. Auch das berührte mich. Er trug Gottes Wort stellvertretend für mich.“⁴⁶ Hier wird ein Geschehen beschrieben, dass einfacher nicht zu denken ist: Jemand trägt eine Lesung vor. Jedoch werden genaue Vorbereitung und innere Beteiligung des Lesers spürbar. Diesem Geschehen spürt man die Tragweite der Worte ab. Gottes Reden wird gegenwärtig, richtet sich an die gerade in diesem Moment versammelte Gemeinde. Was anderes soll nun im Gottesdienst geschehen? Schauen wir auf die berühmt gewordene Beschreibung Luthers in der Torgauer Formel, so sehen wir hier eine Bedingung für den Gottesdienst schon erfüllt. Gott hat wirklich zu dieser Gemeinde, oder unter rezeptionsästhetischer Betrachtung zumindest zu dieser einen Person gesprochen durch sein Wort.

Das greift die Überlegungen zu den Lesungen als Teil des gottesdienstlichen Rituals wieder auf. Es täte uns gut, wenn wir auch Überlegungen darüber anstellen könnten, wie der Reichtum der Bibel, wenn er sich dann in einer Perikopenordnung abbildet,

⁴⁶ Joachim-Storch, Doris: Rückmeldung aus theaterwissenschaftlicher Wahrnehmungsperspektive, in: Liturgie und Kultur 2/2010, 49.

auch in der Gemeinde als solcher erlebt werden kann. Wie schaffen wir es, in unseren Gottesdiensten Aufmerksamkeit auf die Lesungen zu lenken? Dazu könnte man strukturelle Ideen entwickeln, die dann auch mit der Gottesdienstordnung zu tun haben, wie etwa Martin Nicol.⁴⁷ Die Predigt als einen Text in die Reihe der Texte einzugliedern und einfach dem Text zuzustellen, der ihre Grundlage bildet, ist zumindest eine Möglichkeit, über die diskutiert werden könnte. Sicher wird es so nicht eins zu eins zu machen sein – haben wir es hier doch auch noch mit anderen Traditionen und Beheimatungen zu tun. Jedoch finde ich es sinnvoll, dass durch diesen Vorschlag ein Gespräch in Gang gebracht werden kann. Es wird den Gottesdiensten gut tun, wenn auch auf diese Fragen einmal der Fokus gelenkt wird.

Sicherlich hängt aber auch vieles in diesem Zusammenhang davon ab, wie im Gottesdienst und seiner Vorbereitung mit den Lesungen umgegangen wird. Muss ich – nur um der Beteiligung Nichtordnierter am Gottesdienst willen – Menschen ans Pult zerrén, die sich dort eigentlich unwohl fühlen und das auch ausstrahlen? Meine ich, dort könnten sie am wenigsten verderben und lasse sie dann eben wenigstens lesen? Denke ich, das wäre doch so einfach, das kann jeder? Ich selbst bin der Meinung, die Menschen, die in unseren Gottesdiensten das Wort Gottes verkünden – also auch die Lesung vortragen – sollen dazu motiviert sein und sollen sich in ihrer Rollen gut aufgehoben fühlen. Solche Menschen sind sicher in den meisten Gemeinden zu finden. Vielleicht braucht man nur etwas Geschick, sie anzusprechen. Hinzu kommt: Auch der Dienst des Vorlesens braucht für ungeübte Menschen Begleitung und Vorbereitung. Das heißt nicht nur pragmatisches Lesen-Üben (was auch wichtig ist). Aber auch die Zusammenhänge eines Gottesdienstes oder zumindest der Leseordnung, das Warum dieses Textes an dieser Stelle, sollten immer wieder einmal Thema sein können. Ich würde mich dabei auch darüber freuen, wenn zu der neu gestalteten Perikopenordnung auch für eben diese Nebenthemen den Verantwortlichen vor Ort etwas an die Hand gegeben werden könnte.

Findet das Wort, findet die Konsonanz einen Widerhall, eine Resonanz in demjenigen oder derjenigen, die die Texte darbieten, dann – so glaube ich – kann diese Ausstrahlung auch um sich greifen, wie in dem geschilderten Beispiel. Das mag auch eine Ermöglichung sein, dass in unseren Gottesdiensten und Gemeinden das biblische Zeugnis immer wieder und wieder mit seiner Mannigfaltigkeit ins Bewusstsein rückt.

47 Vgl. seine Überlegungen zu einem evangelischen Wortgottesdienst: Nicol, Martin: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen³2011, 158ff.

Homiletisch-liturgische Exkursionen des Zentrums für evangelische Predigtkultur

Ein Erfahrungsbericht

STEPHAN GOLDSCHMIDT

Dass Pfarrerinnen und Pfarrer zuweilen etwas schräge Typen sind, ist weithin bekannt. Dass einige von Ihnen bei der Gottesdienstvorbereitung nun aber laut singend vor ihrem PC sitzen oder Texte vom Bildschirm laut ablesen, scheint nun aber doch des Guten etwas zu viel zu sein. Es sei denn, die Pfarrerinnen und Pfarrer bereiten sich auf eine besonders kreative Weise auf die Predigt und die Liturgie des nächsten Gottesdienstes vor, wie sie durch das Zentrum für Evangelische Predigtkultur angeboten wird. Das Predigtzentrum bietet als einen besonderen Service sogenannte homiletisch-liturgische Exkursionen für verschiedene Kirchenjahreszeiten und eine ganze Reihe von Festtagen und sogar ein Thema an (www.homiletische-exkursion.de).

Wer sich auf eine solche Exkursion einlässt, betritt für die Gottesdienstvorbereitung einen Weg mit einer ganzen Reihe von Stationen, die nicht nur den Intellekt ansprechen. Manche dieser Stationen laden ein, einen Text laut vorzulesen, ein Lied zu singen oder zu schweigen. Darüber hinaus finden sich Lieder aus der Populärmusik oder Filmausschnitte, die mit viel Witz ausgesucht wurden. Nach jeder dieser Stationen muss man einen Kurztext über die gemachten Erfahrungen verfassen, um an die nächste Station zu kommen. Am Ende hat man eine Reihe von liturgisch-homiletischen Kurztexten, die dazu anregen sollen, einen Move von maximal 1400 Zeichen zu verfassen, den man auch anderen Nutzern zur Verfügung stellen kann.

Im Grunde durchlaufen die Nutzer der homiletisch-liturgischen Exkursion einen kreativen Prozess in Hochgeschwindigkeit. Zum Predigttext werden Eindrücke sowie aktuelle Seh- und Hörerlebnisse hinzugefügt, die den biblischen Text manchmal überraschend ergänzen und mit anderen Augen oder Ohren wahrnehmen lassen. So werden gewohnte Muster und traditionelle Engführungen der biblischen Texte kreativ durchbrochen.

Insgesamt knüpft die Exkursion an die traditionelle Regel an, den Predigttext für den kommenden Sonntag frühzeitig und mehrfach zu lesen und in den Alltag mitzunehmen, bevor man sich an die eigentliche Vorbereitung macht („Inkubationsphase“). Der aus der Medizin entlehnte Begriff „Inkubation“ umschreibt zutreffend die Erfahrungen mit der homiletisch-liturgischen Exkursion. Mediziner bezeichnen mit diesem Begriff einen Zwischenzustand, die Phase zwischen der Infektion und dem eigentlichen Ausbruch der Krankheit. Ein ähnlicher Zwischenraum tut sich auf, wenn man die Stationen der vom Predigtzentrum erarbeiteten Exkursionen abschreitet. Vom Predigttext und der Kirchenjahreszeit infiziert befindet man sich in einem Zwischenraum und kann sich auf den eigentlichen Ausbruch kreativer Ideen freuen, der die Predigt und die Liturgie des nächsten Gottesdienstes sicherlich bereichern wird.

Sich entfernen von dem, was man immer macht

DIETRICH SAGERT

Das Zentrum für evangelische Predigtkultur hat ein Coaching-Format entwickelt. Es heißt *cura homiletica*. Der Gedanke der Pflege, Sorge und Zuwendung, wie er sich im lateinischen Wort *cura* findet, sollte den Ausgangspunkt des Programmes bilden. Er drückt zudem eine Grundüberzeugung aus: Bei einer *cura homiletica* geht es um Handwerkliches. Aber weder beim Training noch bei der Predigt selbst kann man von der Person des Predigenden absehen. Es geht darum, das Einzigartige der Person des Predigenden zum Blühen zu bringen, das, was sie zu einer spirituellen Person macht, was sie also antreibt zu jener werklosen Tätigkeit, die man Glauben nennt.

In der Praxis findet eine *cura homiletica* mit Einzelpersonen aber auch mit Gruppen statt. Erste Versuche mit Pfarr-Konventen haben auf der Suche nach einer erfahrungsorientierten Form von Coaching zu folgenden Fragen geführt.

- Welche einfachen Mittel kann man für die Predigtvorbereitung nutzen und diese zugleich mit einer liturgischen (Umgang mit Geste, Bild, Symbol) und spirituellen (beten, schweigen) Praxis in Verbindung bringen?
- Was steht an Traditionen im Bereich Liturgie, homiletisch ausgerichteten Umgang mit Texten und damit verbundener intellektueller (lesen, übersetzen) und angrenzender künstlerischer (singen, laut lesen) Praxis ohne großen Aufwand zur Verfügung?
- Wie kann ein spielerischer Umgang mit diesen Elementen der Tradition entstehen bzw. eingeübt werden, so dass diese anregend und nicht normativ wirken?
- Wie können traditionelle liturgische und homiletische Elemente persönlich rezipiert bzw. nutzbar gemacht werden, auch wenn diese der eigenen Praxis eher nicht entsprechen?

Die Beantwortung dieser Fragen führte zu Entwicklung und Test von Erfahrungswegen, homiletisch-liturgischen Exkursionen. Eine homiletisch-liturgische Exkursion ist ein Spaziergang fürs Gehirn. Es geht darum, Abstände, Differenzen zu erzeugen und Platz zu schaffen. Das menschliche Gehirn arbeitet wie ein Synthesizer, es stellt unermüdlich Verbindungen her. Das führt unausweichlich dazu, dass sich die Gedanken in den immer gleichen Bahnen drehen. Aus ihnen auszubrechen braucht Bewegung, Befremdung, Unterbrechung, nicht nur theoretisch, sondern als Erfahrung. Man muss etwas tun: sehen, schreiben, laut lesen, hören, singen, denken, schweigen, übersetzen, gehen, laufen etc. Wie ein Flaneur: von Erfahrungsstation zu Erfahrungsstation schlendern, von Hauptsachen zu Nebensachen, von der Peripherie ins Zentrum und umgekehrt, ein wenig verweilen, eine kurze Notiz machen, weitergehen. Nicht bewerten oder beurteilen, weitergehen. Homiletisch-liturgische Exkursionen sind Spazierformen und Dichter wissen: „Der Aufstand beginnt als Spaziergang“ (Heiner Müller, Hamletmaschine).

Ziel von homiletisch-liturgischen Exkursionen sind persönliche Erfahrungen, die zunächst nicht besprochen werden, sondern jeder Teilnehmer, jede Teilnehmerin macht nach jeder Station eine kurze Erfahrungsnotiz. Die Wertschätzung der eigenen Erfahrungen als spirituelle Erfahrungen soll Predigerinnen und Prediger dazu ermutigen,

ihre Erfahrungen homiletisch ins Spiel zu bringen, sich als „Autorinnen und Autoren ihrer Erfahrungen“ zu begreifen: „Jeder Mensch trägt seine Erfahrungen mit sich herum. Und wenn diese Erfahrungen nicht in der Öffentlichkeit mit anderen ausgetauscht werden können, dann trägt er Erfahrungen mit sich, ohne ein Selbstbewusstsein, eine Selbstachtung daraus zu ziehen. Er wird diese Erfahrung unterschätzen. Er wird fremde Erfahrungen für eigene halten.“¹

Häufig beziehen sich Homiletisch-liturgische Exkursionen auf einzelne biblische Texte wie das Magnifikat.² In der Begegnung mit einem biblischen Text spielt die Aufmerksamkeit auf die eigene, persönliche Erfahrung eine besondere Rolle, zu allererst das Nichtverstehen, die Brüche, die Fremdheit, Schüchternheit und auch die Frustration darüber, dass man in den Texten gar nicht vorkommt. Solche oft ersten Eindrücke sind eben schon homiletisch relevant, sie eröffnen Zugänge zu den biblischen Texten, zu den Erfahrungen ihrer Autorinnen und Autoren. Dann entspinnt sich eine Begegnung mit dem Text; sie kann angereichert werden von historischen und exegetischen Informationen. Ein Text ist also niemals nur ein Beleg für eine, sei es von außen auf ihn gekommene oder aus ihm herausgezogene, zentrale Bedeutung oder Botschaft. Im Gegenteil: Ein Text hat immer mehrere Zentren. Es gibt immer mehrere Ein- und Ausgänge, von denen keiner mehr oder weniger wert ist als ein anderer, oder einer mehr oder weniger privilegiert ist als ein anderer. Und natürlich entstehen unterschiedliche Verbindungen zwischen diesen Ein- und Ausgängen wie Durchzugskarten durch einen Text, die sich jeweils sofort verändern, wenn man durch einen anderen Eingang hineinkommt oder den Text durch einen anderen Ausgang verlässt.

Einen Text zu lesen und zu interpretieren, kommt also einem Experimentieren gleich, einem Ausprobieren und Erfahrungssammeln. Hierbei sind einfache Praktiken wie laut Lesen, Abschreiben – auch des Urtextes und seien es nur einzelne Worte – erstaunlich hilfreich und in den Alltag übertragbar. Sie könnten auch bei hohem Zeitdruck zur täglichen siebenminütigen Predigtvorbereitung dienen – laut Lesen plus Erfahrungsnotiz – was immerhin am Samstagabend zu sieben kurzen Notizen führen würde, die man schon mal hätte. Das tägliche Laut Lesen würde den entsprechenden Text im Laufe des Tages aus dem Hinterkopf in unvorhersehbare Lebenszusammenhänge spülen. Viele gern genommene Beispielgeschichten in Predigten blieben allen Beteiligten erspart. Steht im Alltag mehr Zeit zur Verfügung, kann man sich weiter auf die Suche machen und sich seine eigene Exkursion herstellen: Viele biblische Szenen sind gemalt worden oder Schriftsteller haben sie weitergeschrieben, es gibt Vertonungen, von ihnen angelegte Gedichte, sie waren Ausgangspunkt für theologische oder philosophische Gedanken, stehen in liturgischen Zusammenhängen, kommen in Popsongs vor.

Andere homiletisch-liturgische Exkursionen orientieren sich an einem Thema. Zu ihnen gehört ein Zyklus von 14 Exkursionen, die als interaktive Erfahrungswege im Internet zu finden sind.³ Zu den großen Festen des Kirchenjahres steht dort jeweils eine homiletisch-liturgische Exkursion bereit. Allein am Computer ist eine Exkursion

1 Kluge, Alexander: Reden und Personen, Berlin 2012, 44.

2 Vgl. cura homiletica. Erfahrungen und Perspektiven aus dem Predigtcoaching am Zentrum für evangelische Predigtkultur, Wittenberg 2011, 41-51; zum Herunterladen unter www.ekd.de/zentrum-predigtkultur/praxis.php.

3 www.ekd.de/zentrum-predigtkultur/exkursion.html.

etwas nüchterner als gemeinsam in einer Gruppe vor einer großen Leinwand. Aber in dieser Form können sie in den eigenen Arbeitsrhythmus eingefügt werden. Sie sind zu Gast am eigenen Schreibtisch. Die homiletisch-liturgischen Exkursionen folgen keinem einheitlichen Bauprinzip. Sie sind unterschiedlich lang und auch verschieden aufgebaut. Das Material besteht aus traditionellen und zeitgenössischen Schätzen. Fremde Gedanken und Eindrücke treffen auf traditionelle Zusammenhänge eines Festes oder aber legen Spuren aus diesen in die heutige Welt. In diesem Sinne sind homiletisch-liturgische Exkursionen keine Methoden, ihnen liegt auch keine Methode zugrunde. Sie sind offene Erfahrungswege. Die Materialien stammen von sehr unterschiedlichen Autorinnen und Autoren und sind als solche gekennzeichnet.

Die Rezeption der Teilnehmerinnen und Teilnehmer ist nicht vorherzusehen. Am Bildschirm sind die Exkursionen noch willkürlicher der Aneignung, Abwehr, Zuneigung, Gewichtung der Teilnehmenden ausgeliefert. Sie sind Souveräne ihrer spirituellen Erfahrungen und können mit den Exkursionen machen, was sie wollen.

Diese größtmögliche Öffnung des homiletisch-liturgischen Horizontes kann bis zur Befremdung gehen und hat ihren Grund in einer Beobachtung: Die Vielfalt von theologischen Meinungen, liturgischen Stilen und von spirituellen Gewohnheiten ist eine im Protestantismus weit verbreitete Tugend.

Eine solche Vielfalt gilt auf den ersten Blick auch für das Kernstück protestantischen Gottesdienstes: die Predigt. Sieht man jedoch genauer hin, hört man genauer zu, verbirgt sich hinter der beschworenen Vielfältigkeit allerdings eine erschreckende Einförmigkeit in Gedanken, Sprache, Geste und Tonfall. Diese bringt es mit sich, dass die vermeintliche Vielfalt wie eine abgeschlossene Oberfläche wirkt, gebildet von formelhaften Meinungen, Lebensansichten und Botschaften der Predigenden. Von außen wirken sie wie beliebig zusammengestellte „Für-mich-Theologien“, die sich an bestimmten typischen, ideologisierenden Überzeugungspunkten verhärten und abschließen.

Selbstverständlich treten nicht immer alle Einförmigkeitssymptome zugleich und in gleicher Intensität auf. Sie werden sogar bis zum Verschwinden gering, je mehr sich die Persönlichkeit des Predigenden gegenüber seinem Rollen- und Berufsbild durchsetzt oder es schöpferisch gestaltet. Bei großer und zunehmender Arbeitsbelastung wächst die Gefahr für die Predigerin oder den Prediger, sich auf Gewohnheiten und Reflexe in Denken, Sprache, Geste und Tonfall zurück zu ziehen. Wenigstens da fühlt man sich sicher und geschützt.

Zugespitzt formuliert, bestehen derartige Rückzugsräume meist aus Stereotypen, die sich über persönliche Vorbilder entwickelt haben. Dies scheint beim Berufsbild Pfarrer weitgehend der Fall zu sein. Warum will ein junger Mensch Pfarrer oder Pfarrerin⁴ werden? Am häufigsten, weil es ein Vorbild gibt. Wie alle Vorbilder funktioniert auch dies über Bewunderung, Identifikation und Nachahmung. Nun setzt niemand mit schlechter Absicht einen solchen Vorbildmechanismus in Gang. Menschen entwickeln sich auf diese Weise. Nur wenn die Ablösung vom Vorbild verpasst wird, entpuppt sich aus dem Vorbild eine schlechte Gewohnheit, die sich eben auch aus Bewunderung, Identifikation und Nachahmung zusammensetzt. Möglicherweise können aber

4 Was dies bei über Jahrhunderte ausschließlich männlich geprägten Vorbildern in Denken, Sprache, Geste, Tonfall und Stil für Frauen bedeutet, sei hier nur als Frage angedeutet.

bewusst offen gehaltene Denk- und Wahrnehmungserfahrungen helfen, die Persönlichkeit von ihrem Vorbild zu befreien. Darin besteht die Chance, auch in der Predigt Stereotypen in Denken, Sprache, Geste und Tonfall hinter sich zu lassen.

Spazierwege oder eben Exkursionen können hier in vielerlei Hinsicht Abstand schaffen, Differenz erzeugen, Begrenzungen öffnen, schöpferische Potentiale (re)aktivieren. Der französische Soziologe Bruno Latour spricht von einer „Qual“ in Bezug auf die religiöse Rede heute. Die in religiösem Zusammenhang gebrauchten Worte hätten ihren Sinn verloren, oder gar der Sinn die Worte. Als durch Rationalismus und Informationszeitalter konditionierte Zeitgenossen, hätten wir den Zugang zu den althergebrachten Worten und biblischen Texten verloren. Wir verstünden nicht mehr, dass diese Texte nicht dazu gemacht seien, Informationen zu übermitteln, sondern dazu, uns als Personen zu verändern, vergleichbar dem Gespräch zwischen Liebenden. „Sobald man von Liebe spricht, gehen Buchstabe und Geist unterschiedliche Wege. Und so hält sich die Liebende auch nicht an die Sätze selbst, weder an ihre Ähnlichkeit noch an ihre Unähnlichkeit, sondern an den *Ton*, an die Art und Weise, in der er, der Liebhaber, dieses alte, verbrauchte Thema aufgreift. Mit bewundernswerter Präzision, sekundengenau wird die Liebende durchschauen, ob das alte Lied den neuen Sinn eingefangen hat, den sie sich erhoffte, ob sie augenblicklich die Liebe ihres Liebhabers erneuert hat, oder ob die abgenutzten Worte den Überdross an einer Beziehung durchscheinen lassen, die seit Langem zu Ende ist. Der Satz transportiert keine Information, und doch fühlt sie, die Liebende, sich hingerissen, verwandelt, nahezu erschüttert, verändert, wiederhergestellt – oder im Gegenteil [...].“ Latour entdeckt in einer Wechselbewegung von Wiederholung und Variation das entsprechende Verfahren der religiösen Rede: *l'invention fidèle*, die wahrheitsgetreue Erfindung und gibt seinen Überlegungen den österlichen klingenden Titel „Jubilieren“.⁵

Durchaus vergnüglich laufen in aller Regel auch die Homiletisch-liturgischen Exkursionen im Rahmen unserer *cura homiletica* ab: von Erfahrungsstation zu Erfahrungsstation, von Hauptsachen zu Nebensachen, von der Peripherie ins Zentrum und umgekehrt, ein wenig verweilen, eine kurze Notiz machen, weiter... Schließlich ein halbe Stunde Zeit, einen Predigtgedanken zu umreißen, ein Werkstück zu skizzieren, aus dem später eine Predigt werden könnte, oder gerade das formulieren, was herkömmlicherweise keinen Eingang in eine Predigt findet. Die Form ist offen. Zuweilen hat man den Eindruck, es wäre besser, in der Anleitung zu diesem Arbeitsschritt das Wort „Predigt“ gar nicht zu erwähnen, wegen seiner normierenden Schwerkraft. Jede kann etwas ausprobieren, jeder etwas im geschützten Rahmen versuchen, dann auch wieder verwerfen. Je nach örtlicher Gegebenheit muss man während dieser Arbeitsphase nicht sitzen bleiben, kann tatsächlich einige Schritte machen, weggehen, wiederkommen.

Wieder versammelt, trägt jeder sein Werkstück vor. Es gibt kein richtig und kein falsch, keine Wertung, nur einen Dank. Denn in jedem Falle schenkt man sich gegenseitig Gedanken, teilt etwas mit. Auf diese Weise erleben sich die Mitglieder eines Pfarrkonventes jenseits der amtlichen Situation, sie zeigen sich gegenseitig etwas von ihren Gaben, Suchbewegungen und Sehnsüchten. Dies wird oft als sehr anregend zurück gemeldet, denn beim Predigen erleben sich die Pastorinnen und Pastoren eines Konventes selten

5 Frankfurt/M. 2011, 41 und 158f.; vgl. www.ekd.de/zentrum-predigtkultur/veranstaltungen/23001.html.

gegenseitig. Ganz zu schweigen von der Vorbereitung, die häufig als einsam geschildert wird. Ohnehin ist ein Austausch über den Bereich Gottesdienst und Predigt delikat. In dem hier skizzierten Arbeitszusammenhang zeigt sich, dass er auf angenehme Art und Weise möglich ist.

Ist mehr Zeit vorhanden, kann an einem Übungspult ein praktischer Teil angeschlossen werden. Auch da kann etwas ausprobiert werden. Einmal machen, was man sich sonst nicht traut; was man glaubt, nicht zu können, doch einmal tun, in geschütztem Raum, ohne Polemik, ohne dumme Bemerkung: richtig ausatmen bevor es losgeht, weg vom Pult und wieder zurück, eine Geschichte wirklich erzählen, eine Frage wirklich stellen, einen Gedanken auf die Spitze treiben. Eine hat ihren Kirchraum im Hinterkopf, ein anderer spürt den Halt der Liturgie oder testet ihn, jeder und jede auf seine und ihre Weise sieht einmal hervor hinter der Rollenmaske. Vieles, was versucht wird, ist ganz klein. Meist geht es nicht um große Gesten, aber die Augen beginnen zu leuchten. Es bleibt eine Erfahrung, laut, leise, groß, klein: mal sehen was mit ihr passiert, wohin sie sich entwickelt.

Ist noch mehr Zeit, geht man weiter ins Detail: Wörter, Sätze; einzelne Gedanken probierhalber aneinanderbauen. Ist das noch Predigt oder schon Meditation, oder schon Gebet? Wie viel Stille ist möglich? Wie laut ist zumutbar? Gibt es einen Unterschied des Sprechens zwischen einer Lesung und der Predigt? Was darf eine Predigt einer Gemeinde zumuten? Wenn Zweifel geäußert werden – Denken ist erlaubt – müssen sie nicht geglättet, nach der Predigt kann ein Credo gesungen werden. Ein bestimmter Teil gehört nicht in die Predigt, sondern in die Begrüßung. Ein anderer auf keinen Fall in die Fürbitten, sondern in die Predigt. Die Unterscheidung von Sprechakten befreit jeden einzelnen Sprechakt davon, alles leisten zu müssen und belässt ihm seinen Charakter. Da kann die Predigt schon einmal etwas riskieren. Sie steht ja nicht allein, sondern in einem Zusammenhang von unterschiedlichen liturgischen Stücken. Es ist nicht alles Predigt im Gottesdienst, was gesprochen wird. Auch dafür zu sorgen ist *cura homiletica*.

Viele Fragen, vieles, was ausprobiert werden kann. Manches geht nicht immer; einiges muss man vielleicht nur einmal ausprobiert haben, um es los zu sein. Wo gibt es dafür Zeit und Ort?

Wie normierend das wirkt, was man in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen seit knapp 500 Jahren Predigt zu nennen die Angewohnheit hat, zeigt eine Beobachtung: Eine knapp gefasste homiletisch-liturgische Exkursion mit anschließender praktischer „*microcura*“ von fünf Minuten pro Person mit Studierenden auf der Höhe des homiletischen Hauptseminars zeigt es vielfach und überdeutlich: Man spielt sein Vorbild vor. Und kurz darauf soll schon eine Seminarpredigt abgeliefert werden. Auch wenn das Verfahren methodisch weichgespült ist: fürs Ausprobieren bleibt in der Regel keine Zeit. Vielleicht im Vikariat? Ausgeschlossen ist es nicht, aber unwahrscheinlich. So gerät die Hauptsache entgegen amtlichen Beteuerungen allenthalben in den Hintergrund.

Ergebnisoffene Werkstattzeiten auf allen Ebenen der homiletischen Aus-, Fort- und Weiterbildung sind gefragt und werden es immer mehr. Homiletisch-liturgisch geht es nicht um Verwaltung, sondern um eine Ökonomie der Verschwendung. Homiletisch-liturgische Exkursionen sind in vielen Zusammenhängen einsetzbar. An den erstellten

Werkstücken kann weiter gearbeitet werden. Sie können zu Predigten ausgearbeitet werden, aus einem Werkstück heraus oder auch in Kombination mehrerer. Arbeitsergebnisse können mit dem analytischen Instrumentarium der dramaturgischen Homiletik betrachtet werden. Sie können unter dem Gesichtspunkt der Leichten Sprache überarbeitet werden. Einzelne Werkstücke können aus dem Blickwinkel von Milieuuntersuchungen und Lebensexperten zugespitzt, oder in konkrete liturgische Zusammenhänge und Vollzüge gestellt werden. Die praktische Arbeit am Pult bzw. der gewählten Predigtsituation kann über die homiletische Präsenz erweitert werden in Übungen zu liturgischer Präsenz und allgemeinen Erfahrungen von Präsenz, Auftritt, Körper, Stimme und Raum. Wenn mehrere „Kuratoren“ möglichst auch aus dem nichtkirchlichen Bereich mit unterschiedlichen Kompetenzen an einer *cura* mitarbeiten, entstehen wirkliche Laborsituationen und man entfernt sich von dem, was man sonst immer macht.

Für Veränderungsprozesse in diesem Zusammenhang ist das Wort Mutation⁶ eher angebracht als die Vorstellung, dass etwas nur wieder in Form gebracht werden müsse. Mutation geschieht aus der Fülle heraus, aus dem prallen Leben. Sie ist offen für neue Situationen, die schon im Kleinen beginnen. Mutation statt Reformation. Eine solche Herangehensweise schätzt schon kleine Veränderungen. Sie hält längerfristige Entwicklungen für möglich. Sie hält den Horizont offen. „Der Mensch ist ein liturgisches Tier“, schrieb der eigentümliche Sprachphilosoph Eugen Rosenstock-Huussy; ob er auch ein homiletisches ist, muss sich erst erweisen.

6 Vgl. www.ekd.de/zentrum-predigtkultur/download/programm2013.pdf, 44-45.

Einheit in der Vielfalt

KURT MOLITOR

Vorbemerkung

Einheit, so werden UEK und VELKD postulieren, repräsentieren unsere Agendenwerke, daneben führen nur Sonderlinge ihr liturgisches Eigenleben. Das lässt sich mit dem Hinweis untermauern, dass das Taufbuch der UEK in sich selbst eine Vielfalt widerspiegelt, in der alle Kirchen sich wiederfinden können. Jedenfalls mag es scheinen, dass im Vergleich zum Taufbuch der UEK und zur Taufagende der VELKD die Agenden der liturgischen Nonkonformisten zu beurteilen sind und sich zu rechtfertigen haben. Dieses Vorgehen würde indirekt den Anspruch einer vorgegebenen Leitordnung des Taufhandelns durch Taufbuch und lutherische Taufagende anerkennen – und damit eigene liturgische Ordnungen von Gliedkirchen obsolet erscheinen lassen.

Als überzeugter liturgischer Separatist – oder doch Regionalist – hütet sich der Verf., in diese Falle zu tappen. Aber es soll umgekehrt auch nicht das Hohe Lied eines liturgischen Provinzialismus angestimmt werden. Man staunt immer wieder, wie fest das katholische Prinzip *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* zwar nicht *creditum*, sondern *celebratum est* auf die eigene gottesdienstliche Tradition angewandt, für diese reklamiert und mit aller Vehemenz als zu bewahren verteidigt wird – in der pfälzischen Kirche nicht ausgeschlossen. In der geschieht dies vielfach als Parteinahme für das reformierte Erbe, was insofern zu problematisieren ist, als einmal dabei nicht die reformierte, sondern die rationalistische Komponente der Tradition konserviert werden soll, und zum anderen im Sinne des *fortiter progredi* der Unionsurkunde von 1818 für eine Fortentwicklung auf Grund wohlgeprüfter Wahrheit die Qualitätssiegel „reformiert“ oder „lutherisch“ entwertet sind, und damit der Weg frei sein sollte für die unvoreingenommene Prüfung neuer Impulse in liturgicis. Diese sind sicherlich mit den Konvergenzerklärungen des Ökumenischen Rates zu Taufe, Eucharistie und Amt in Bezug auf die Taufliturgie auf die unterschiedlichen Kirchen zugekommen und wurden auf den Ebenen der Kirchengemeinden und der Synoden diskutiert. Gerade weil damit die Ökumene sich auf einen Prozess der theologischen und, was die Taufe betrifft, auch liturgischen Selbstprüfung und des bereichernden Austauschs mit anderen Traditionen einlassen sollte, und die Rückmeldungen dafür aus den Mitgliedskirchen durchaus Zustimmung signalisierten, sollen die dort unterbreiteten Vorgaben für den Vollzug der Taufe als Leitlinie dienen für eine Analyse der Taufliturgie in gültigen und die kirchliche Praxis derzeit regelnden Agenden und Kirchenbüchern neben dem Taufbuch und der lutherischen Taufagende.

Die Konvergenzerklärung zur Taufe

Die Taufklärung von Lima entwickelt zwar keine Tauf liturgie, aber sie benennt die Elemente, die in einer solchen nicht fehlen sollten. In T 20 heißt es: „In jeder umfassenden Tauf liturgie sollten zumindest folgende Elemente enthalten sein: die Verkündigung der Heiligen Schrift, die sich auf die Taufe bezieht; Anrufung des Heiligen Geistes; Absage an das Böse; Bekenntnis des Glaubens an Christus und die Heilige Dreieinigkeit; Verwendung von Wasser; eine Erklärung, dass die Getauften eine neue Identität als Kinder Gottes und als Glieder der Kirche empfangen haben, dazu berufen sind, Zeugen des Evangeliums zu sein.“ Ergänzend dazu werden in T 19 Zeichenhandlungen aufgeführt, die als Bereicherung der Tauf liturgie gewertet sind: „Wie es in den frühen Jahrhunderten der Fall war, kann die Gabe des Geistes in der Taufe auf zusätzliche Weise bezeichnet werden, z.B. durch das Zeichen der Handauflegung, durch Salbung oder Ölung. Auch das wahre Zeichen des Kreuzes erinnert an die verheißene Gabe des Heiligen Geistes [...] Die Wiederentdeckung solcher lebendiger Zeichen könnte sicherlich die Liturgie bereichern.“ Schließlich betont T 18: „In der Feier der Taufe sollte die symbolische Dimension des Wassers ernst genommen und nicht heruntergespielt werden.“

Dass letzteres hier besonders durch die Submersion als gewährleistet postuliert ist, wie sie Orthodoxe und Baptisten üben, soll nicht bestritten werden. Aber auch anderweitig kann die Relevanz des Wassers für die Taufhandlung profiliert werden: etwa durch das für die Gemeinde sichtbare Eingießen des Wassers aus einer Kanne in das Taufbecken oder durch eine Taufwassermeditation oder durch eine Bezeichnung der Stirn der anwesenden Kinder mit dem Taufwasser als Taufferinnerung.

„Sonderwege“ in der Tauf liturgie

Von diesen Vorgaben her soll ein Blick auf die Tauf liturgie in verschiedenen Agenden der Landeskirchen geworfen werden, die liturgische „Sonderwege“ beschreiten, und zudem auf ein Beispiel einer Taufordnung außerhalb der EKD, um die Entwicklung in der Ökumene nicht gänzlich auszuschließen.

Eigene regionale Taufordnungen liegen derzeit innerhalb der EKD vor:

1. in der Agenda für die Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, III: Amtshandlungen, 1972/1975;
2. in den Ordnungen und Handreichungen für Gottesdienste und Amtshandlungen in der Ev. luth. Kirche in Oldenburg, ²1997 (mit Taufordnungen aus den Jahren 1952, 1972, 1973);
3. in der Agenda für die Ev. Landeskirche in Baden, Band II: Taufe, Konfirmation, Aufnahme in die Kirche, 1984;
4. im Kirchenbuch für die Ev. Landeskirche in Württemberg, II. Teil: Sakramente und Amtshandlungen, Teilband: Die Heilige Taufe, 1989;
5. in der Reformierten Liturgie, Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde, 1999;

6. in Schriftworte und liturgische Texte, Teil II für Taufe und Konfirmation, hrsg. v. d. Kirchenverwaltung der EKHN, 2000;
7. im Kirchenbuch für die Ev. Kirche der Pfalz (Prot. Landeskirche), Band II: Die Taufe, 2012.

Eine Vorstellung dieser Agenden mit ihren Taufformularen muss sich in diesem Rahmen auf einen Überblick mit Hinweisen auf Besonderheiten beschränken, um die Geduld der Lesenden nicht zu überstrapazieren.

Von den sieben dissidenten Agenden sind drei unberührt von einer Auseinandersetzung mit den liturgischen Gestaltungsvorgaben der Taufserklärung der Lima-Papiere: die Oldenburgische und die Kurhessen-Waldeck'sche, die vor dem Erscheinen dieser Konvergenzerklärungen eingeführt worden sind, und die zwar im Jahr 2000 veröffentlichten Ringbuchblätter mit Schriftworten und liturgischen Texten aus der EKHN, die aber das Ordinarium der Taufhandlung kaum zu verändern beabsichtigten, sondern vielmehr nur neue Materialien zur Ausgestaltung der Tauffeier anbieten wollten. Jedenfalls ist nicht zu erkennen, dass Impulse von Lima berücksichtigt worden sind.

Oldenburg 1952 / 21997

Die ältesten Formulare enthält die Oldenburgische Handreichung – kirchenrechtlich ist das liturgische Büchlein wohl als solche anzusprechen –, nämlich ein älteres Ordinarium von 1952 und ein jüngeres von 1972 – daneben ist eigens eine Ordnung für die Taufe von Erwachsenen in einem selbständigen Gottesdienst aus dem Jahr 1973 hinzugefügt. Die beiden ersteren Ordnungen besitzen einen dreiteiligen bzw. vierteiligen Aufbau, der die Handlung an drei verschiedenen liturgischen Orten ansiedelt (Kirchentür/Vorhalle, Altar, Taufbecken). Das jüngere Formular soll hier schwerpunktmäßig analysiert werden:

1. Teil

Begrüßung und Einführung
 Trinitarisches Votum mit Applikation auf die Täuflinge
 Taufbefehl und Kinderevangelium
 [Obsignatio crucis]
 Gebet

2. Teil

(Lob- und Dank-)Lied
 Schriftlesung
 Taufpredigt oder Taufvermahnung
 [Kurzes Gebet]
 Lied

3. Teil

Apostolisches Glaubensbekenntnis

[Auslegung des Bekenntnisses]

Tauffrage

Nomendation (nicht fakultativ !)

Taufhandlung

Votum postbaptismale (unter Handauflegung)

[Überreichung der Taufkerze]

Tauflied

[Sendungswort an die Eltern] (Muttersegnen)

4. Teil

Schlussgebet

Vaterunser

Segen

Als Besonderheiten lassen sich feststellen:

1. Bei der „Torliturgie“ fällt auf, dass das trinitarische Votum zwar nicht zeredet, aber zusätzlich zu seiner liturgischen Verwendung in einer Explikation in gebundenem Wortlaut auf das Taufgeschehen appliziert wird.
2. Die Verlesung des Taufbefehls und des *evangelium infantium* wird als Rechtfertigung des Taufhandelns dem ganzen Ablauf der Liturgie vorangestellt, aber es ist zu fragen, ob damit alle Facetten der Funktion von Mt 28,18-20 – etwa die der gottesdienstlichen Anamnese – abgedeckt sind. Verständlich ist eine solche Verortung in einer luth. Liturgie, da Luthers Taufbüchlein sich so eng als möglich an die vorreformatorische Liturgie anlehnen – und dort der Taufbefehl vergeblich gesucht wird.
3. Die fakultative *obsignatio crucis* rührt an dieser Stelle letztlich von einem Exorzismus her, der im „Taufweg“ der alten Kirche schon zu Beginn der Katechumenenzeit vollzogen worden war.
4. Bemerkenswert sind die Vorschläge zur Gestaltung des diese Segnung abschließenden Gebets – dreigeteilt in Gebetsanrede, Dank und Bitte: Für jedes Gebetselement sind unterschiedliche Formulierungen aufgenommen, die von den Taufenden situativ komponiert werden sollen. Solche Variationsmöglichkeiten sind für das Schlussgebet ebenfalls vorgesehen.
5. Während der „Wortteil“ der Liturgie keine Besonderheiten aufweist, inkludiert der dritte Teil – die eigentliche Taufhandlung – eine zusätzliche fakultative Auslegung des Credo – ein Element, das eher den Ablauf der Feier stören, als die Rezeption der Glaubensaussagen durch die Gemeindeglieder fördern dürfte (die Katechese gehört in den kirchlichen Unterricht und die kirchliche Erwachsenenbildung!).
6. Weiter ist fakultativ die Übergabe einer Taufkerze und ein Sendungswort an die Eltern vorgesehen, wozu der Muttersegnen umgestaltet ist.

Dieser Ablauf der Taufliturgie ist gegenüber der von 1952 stark vereinfacht. So fällt die Möglichkeit einer interrogativen Abrogation genauso weg wie die eines interrogativen Credo oder das Beten des Vaterunser unter Handauflegung in Analogie des alten *Übergeberitus* oder die fakultative Übergabe des Westerhemdes.

Trotzdem bleibt der lutherische Charakter erhalten, wobei zu fragen wäre, ob tatsächlich eine stringent innere Kohärenz die Abfolge der einzelnen Elemente bestimmt, oder ob der Ablauf eher als „zufälliges“ Ergebnis eines Reduktionsprozesses einer ehemals reichen Taufliturgie zu charakterisieren ist.

Kurhessen-Waldeck 1972 / 1975

Zwar berücksichtigt diese Agende kasuelle Besonderheiten (Taufe von Kindern, von Heranwachsenden oder Erwachsenen), aber daraus resultiert nicht für jeden Kasus ein eigenes Formular. Vielmehr beschränkt sich *ein* obligatorisches Ordinarium auf das Wesentliche und kann kaum weiter vereinfacht werden:

Lied
 Taufpredigt/Wort zur Taufe
 Schriftlesung Mt 28,16/18-20
 (bei Erwachsenentaufen als
 Alternative Joh 3,1/5-8)
 Frage an Eltern und Paten
 (bei Erwachsenentaufen: Tauffrage)
 Glaubensbekenntnis
 Taufakt
 (mit obligatorischer Nomendation)
 Anrede an die Gemeinde
 (bei Erwachsenentaufen: Anrede an die Getauften)
 Dank und Fürbitte
 Gebet des Herrn
 Segen

Dieser Baustein „Taufe“ ist bevorzugt in den Gemeindegottesdienst zu integrieren, ansonsten wäre wohl bei der Gestaltung des Beginns und des Endes der Feier eine entsprechende Ergänzung des Formulars vorzunehmen. Die gedrängte Form der Taufliturgie kann durch fakultative Stücke ausgebaut werden:

- a. durch Begrüßung am Kircheneingang;
- b. durch Musik und ein Gebet zwischen Taufpredigt/Wort zur Taufe und Schriftlesung;
- c. durch den Einschub eines weiteren Gebetes zwischen Schriftlesung und Frage an Eltern und Paten (unklar: Soll auf alle Fälle an einer der beiden Stellen ein Gebet verortet sein, oder kann ein solches überhaupt wegfallen?);
- d. durch eine zweite Schriftlesung (etwa das Kinderevangelium);
- e. durch die Alternative einer Anrede an Eltern und Paten (im Zusammenhang mit der an die Gemeinde) statt einer Frage an diesen Personenkreis vor dem Glaubensbekenntnis;

- f. durch einen Segenswunsch an die Mutter oder an beide Eltern oder – alternativ dazu – Segensworte, die mit dem Schlusssegen verbunden werden können (vgl. die Gestalt des Segens in der Messe).

Als neues Moment wird eine Gemeindebeteiligung durch Kirchenälteste oder Gemeindeglieder angeregt.

Zwei wesentliche Forderungen des Gottesdienstbuches sind damit erfüllt: Eine feste Grundstruktur kann durch fakultative Elemente profiliert werden, und die Mitwirkung der Gemeinde an der Liturgie soll über das Singen von Chorälen hinaus intensiviert werden.

Vier Problemanzeigen allerdings sollen angemerkt sein:

1. Der Begriff „Schriftlesung“ für den Taufbefehl bereitet Schwierigkeiten: Einmal handelt es sich bei Mt 28,18-20 um eine besonders qualifizierte Schriftlesung als Grundlegung des Initiationssakraments und Anamnese in dessen gottesdienstlichem Vollzug, was durch diese Begrifflichkeit nicht artikuliert ist; zum anderen suggeriert der Begriff „Schriftlesung“ die Auswechselbarkeit von Mt 28,18-20 durch eine andere Lesung – keine unbegründete Unterstellung auf Verdacht hin, denn im Formular für die Erwachsenentaufe wird dieses „Einsetzungswort“ der Taufe fakultativ ersetzt durch Joh 3,1 bzw. 5-8; und endlich verwirrt die (nur für die Anamnese Mt 28,18-20 angemessene, für diese aber vorzuziehende) Verortung dieser „Schriftlesung“ nach der Taufpredigt – eine Schwierigkeit, die die Agende selbst aufdeckt, wenn sie in der „ausgeführten Ordnung“ in einer Alternative B die Abfolge beider Elemente umkehrt.
2. Zum Apostolicum werden zwei trinitarische Alternativen präsentiert – keine mit provokativen Abweichungen von dem alten Taufbekenntnis profilierte Bekenntnisse, aber doch solche, die eine gewisse Beeinträchtigung der Ökumenizität der Tauffeier bedeuten, was gerade im fundamentalen Geschehen des Initiationssakraments vermieden werden müsste, weswegen von der liturgischen Übung der Verwendung des Apostolicum nicht abgewichen werden sollte, wenn auch die orthodoxen Kirchen am Nicaeno-Constantinopolitanum festhalten.
3. Die Frage an Eltern und Paten geht dem Credo voraus. Eine Begründung, woraus sich diese Umstellung der gewöhnlichen und sinnvollen Abfolge der beiden Elemente erklärt, wird nicht angeführt. Sollte mit dieser Frage die Taufhandlung eingeleitet werden, müsste diese vor die Schriftlesung gezogen sein oder gar der Begrüßung an der Kirchentür zugeordnet werden. Jedenfalls die in diesem Formular gewählte Verortung überzeugt nicht.
4. Der Charakter des postbaptismalen Votum wird in seiner theologischen Bedeutung nicht erfasst, sonst könnte dessen Funktion nicht durch verschiedene Bibelworte übernommen werden, die nicht den Zuspruch der Geistesgabe artikulieren, sondern als Taufsprüche anzusprechen sind.

Baden 1984

Als erste verarbeitet die badische Agende in größerem Umfang neue Impulse für die Gestaltung der Tauffeier. Vereint sie die Ordnungen für alle liturgischen Handlungen, die die Gliedschaft in der Kirche und den Erwerb des vollen Rechtsstatus eines ev. Christenmenschen intendieren, so ordnet sie die Taufe eines Kindes und von Erwachsenen, aber auch die Taufe in Grenzsituationen und die Taufbestätigung in der Gemeinde nach einer solchen Spendung des Initiationssakramentes. Der Aufbau des „Bausteins Taufe“, der vor oder nach der Predigt eingefügt oder als selbständiger Taufgottesdienst ausgestaltet werden kann, besteht in einer viergliedrigen Handlung:

Eingangs-, Verkündigungs-, Sakraments- und Sendungsteil:

1. *Eingang:*
 Kinderevangelium oder Tauflesung
 Gebet
2. *Verkündigung:*
 Taufpredigt/Wort zur Taufe
 Anrede und Verpflichtung von Eltern und Paten (oder nach Taufklärung)
3. *Taufe:*
 Taufbefehl
 Gebet des Herrn
 Apostolisches Glaubensbekenntnis
 [Absage an das Böse]
 Aufforderung
 [Gebet vor dem Taufakt]
 [Nomendation]
 Taufe
 Votum postbaptismale
4. *Sendung:*
 Taufklärung
 Anrede und Verpflichtung von Eltern und Paten (oder nach Taufpredigt / Wort zur Taufe)
 [Segnung der Mutter/der Eltern]
 [Übergabe der Taufkerze]
 Lied

Bei selbständigen Taufgottesdiensten:

- Schlussgebet
- Gebet des Herrn (oder nach dem Taufbefehl)
- Segen

Im Gemeindegottesdienst:

- Fortsetzung der Liturgie ab der Predigt oder ab dem Fürbittengebet

Als charakteristische Merkmale dieses Taufordinariums lassen sich notieren:

1. Leitet sonst der Taufbefehl als die gottesdienstliche Begehung regierende Lektion vielfach diese ein, so übernimmt in diesem Formular das von Mt 28,18-20 separierte Kinderevangelium oder eine andere Tauflesung diese Funktion. Wird damit Stellung und Gewichtung des Einsetzungswortes der Taufe nicht tangiert, so wäre diese Verortung trotzdem nur sinnvoll, wenn Mk 10,13-16 oder eine sonstige Lesung an dieser Stelle als Grundlage der Taufpredigt dienen würde. Dann müsste allerdings als Alternative zu einer Lesung der Taufspruch vorgeschlagen werden.
2. Offensichtlich soll die Anrede und Verpflichtung von Eltern und Paten nach der Taufpredigt vor dem Ablauf der weiteren Taufliturgie die Verantwortung für die religiöse Erziehung der Täuflinge bewusst machen. Eine solche Intention ist der Nachstellung dieses liturgischen Elements in Kohärenz mit der Taufklärung vorzuziehen, denn dadurch wird zwar die bedingungslose Gnade im Geschenk der Taufe profiliert, gleichzeitig aber der Eindruck der billigen Taufgnade und damit eines Zuspruchs ohne eines Anspruchs in der Taufe suggeriert, jedoch ist eine personenbezogene Auffassung des Vollzugs des folgenden Bekenntnisaktes zu problematisieren. Dies wirft die Frage auf nach der Fähigkeit eines Säuglings oder Kleinkindes zu einem konfessorischen Akt bei der Taufe oder nach der Einschätzung eines Agierens der Eltern und Paten an diesem Punkt (und genauso bei der Frage nach dem Taufwunsch) in Stellvertretung der Täuflinge. Dadurch wird die Tatsache verdeckt, dass die Gemeinde mit der liturgischen Repräsentation christlichen Glaubens und Lebens den Raum absteckt, innerhalb dessen die Taufe vollzogen wird, und die Täuflinge wie die ganze Gemeinde in den Prozess des Wachsens und der Festigung der christlichen Existenz hineingenommen werden.
3. Die Abfolge Taufbefehl/Vaterunser/Glaubensbekenntnis bewahrt die Erinnerung an die Übergaberiten in einem Skrutinium/in Skrutinien der vorösterlichen Fastenzeit. Aber hilft dieser Ablauf der Liturgie, die theologischen Implikate der Taufe zu entfalten und zu vermitteln?
4. Die Feststellung, dass außer liturgiegeschichtlich Interessierten kaum jemandem der Sinn dieser Verortung des Vaterunser einleuchtet, berücksichtigt die Agende dadurch, dass die Alternative der geläufigen Verbindung von Fürbitten und Herrngebet eingeräumt wird.
5. Dem Apostolicum wächst eine weitere Bedeutung zu, wenn ihm eine „Absage an das Böse“ zur Seite gestellt wird. Ein solcher „Gelöbnisakt“ korrespondiert der christlichen Existenz, die in konkreten Entscheidungen eine Glaubenspraxis verantwortlich zu üben hat – im Spannungsfeld vom christlichen Bekenntnis zu Gott und Abkehr von Wegen der Abgötter. Darum wäre dieses der reformierten Taufliturgie unbekanntes und sonst vielfach verloren gegangene liturgische Element der Abrogation für einen aussagekräftigen Ablauf der Tauffeier wiederzugewinnen.
6. Das fakultative Gebet vor dem Taufakt schafft Raum für eine Epiklese. Eine solche sichert den evangelischen Charakter des Taufsakraments, das keiner Ergänzung durch ein weiteres Initiationssakrament der Geistmitteilung bedarf. Aber sie wehrt ebenso ein unevangelisches Amtsverständnis ab, indem dadurch die Funktion der Taufenden auf ein Handeln im Namen des Herrn Jesus Christus reduziert wird – mit Absicherung, dass Christus selbst der eigentliche Täufer ist.

7. Neu ist das liturgische Stück „Taufklärung“ als – sogar obligatorischer – Bestandteil des Ordinarius, womit die Mitgliedschaft der Getauften in der konkreten Kirche festgestellt wird, zu der die taufende Gemeinde gehört. Damit wird ein Taufverständnis verworfen, das die Taufe allein als Integration in die unsichtbare Kirche propagiert – eine Grenzziehung gegen eine Taufpraxis von Gruppen, die die Verbindung zur Kirche nicht lösen, wohl aber Gruppenmitglieder taufen wollen, ohne deren kirchliche Mitgliedschaft damit zu initiieren.
8. Durch Symbolriten (Übergabe einer Taufkerze, Vornahme einer Bekreuzigung, Hephata-Handlung) werden theologische Aspekte der Taufe visualisiert – in einer Zeichen und Bilder zur Kommunikation von Botschaften immer stärker einsetzenden Gesellschaft eine sinnvolle Weiterentwicklung der Taufliturgie.

Württemberg 1989

Umfangreicher als die bisher besprochenen Angebote für das Taufhandeln breitet die gültige württembergische Agende Formulare und Materialien für die Gestaltung der Tauffeier aus. Die oberdeutsche Konzentration des gottesdienstlichen Geschehens auf das Wesentliche geht eine Synthese ein mit lutherischen Akzenten und einer Adaption der Taufliturgie an unterschiedliche gottesdienstliche Kontexte für das Taufgeschehen. Bei Integration des Taufordinarius in den Gemeindegottesdienst schrumpft dieses auf einen minimalen Umfang:

Taufansprache
 Tauflied
 Schriftlesungen
 (Mt 28,18-20; Mk 16,16; Mk 10,13-16; Joh 3,16)
 Präfamen zum Credo
 Apostolicum
 [Deutung der Taufhandlung oder als Alternative das Sintflutgebet]
 Tauffragen an Eltern und Paten
 Taufakt
 Votum postbaptismale unter Handauflegung
 [Kreuzeszeichen]
 [Übergabe einer Taufkerze]
 [Segnung der Familie/der Mutter]

Einen in sich stimmigen Ablauf der Tauffeier lässt sich diesem Formular nicht absprechen:

1. Eine Taufansprache führt in das Taufgeschehen ein. Hier können auch seelsorgerliche Akzente gesetzt werden.
2. Mt.28,18-20 wird so verortet, dass die Bedeutung des Taufbefehls nicht auf die Grundlegung der Handlung fokussiert wird.

3. Zu der Einordnung des Taufbefehls unter „Schriftlesungen“ ist zu Kurhessen-Waldeck 1972/1975 das Nötige bereits angemerkt worden. Diskussionswürdig ist der Ausbau dieses liturgischen Stückes zu einem „Biblischen Vorhalt“.
4. Mittels des Präfamen zum Credo wird dem Glaubensbekenntnis der Aspekt einer Abrogation hinzugefügt. Man fragt sich aber, warum nicht ein entfalteter Gelöbnisakt diese Aufgabe berücksichtigt.
5. Für die fakultative Deutung der Taufhandlung gilt die gleiche Kritik wie für die Erklärung des Credo in Oldenburg 1952/1973: Die Katechese sollte dem kirchlichen Unterricht und der kirchlichen Erwachsenenbildung vorbehalten bleiben – ansonsten sollte der Ablauf der Handlung möglichst für sich selbst sprechen, das entscheidende Kriterium überhaupt für eine Liturgie in einer Zeit der Entfremdung von kirchlichen Ritualen und der schwerer als früher fallenden Rezeption von reinen Wortbeiträgen ohne jeweils besonderes Profil und ohne darstellende Aktion.
6. Das fakultative Sintflutgebet verleiht dem Wasserritus Gewicht, deutet die Symbolik des Wassers aus und spricht durch die alttestamentlichen Präfigurationen der Taufe tauftheologische Aspekte an, kann aber auch epikletisch verstanden bzw. verinnahmt werden.
7. Das Votum postbaptismale ist als liturgische Gestaltung des Zuspruchs der Geistesgabe gedacht, aber die dafür angebotenen Formeln (meist Bibelworte, die sich als Taufsprüche eignen) können dies nicht immer leisten.
8. Symbolriten und Segnungsakt für die Familie/die Mutter runden die Tauffeier ab und leiten über zu den Konsequenzen aus der Taufe für die Getauften und für die für deren religiöse Erziehung Verantwortlichen, deren zudem im Gebet nach der Taufe/im Fürbittengebet gedacht werden kann. Es fragt sich, warum nicht auch eine Segnung von Patinen und Paten vorgeschlagen wird, zumal die Akzeptanz für solche liturgische Akte wächst, und diese offensichtlich einem Bedürfnis der Menschen entgegenkommen.
9. Wird die Taufe vor die Predigt platziert, kann schon das Eingangsgebet diese vorbereiten.

In einem selbständigen Taufgottesdienst sind einige weitere Aspekte in das Ordinarium integriert:

1. Vor der Taufpredigt wird ein Eingangs-, im Anschluss an diese ein Taufgebet verortet. Ersteres nimmt den Gedanken der Bedeutung der Taufe und den Dank für deren Geschenk auf, letzteres erbittet für die Täuflinge die Gemeinschaft mit Gott und Christus durch den Vollzug des Initiationssakraments.
2. Der Taufpredigt liegt ein Bibeltext zugrunde – zusätzlich zum „Schriftwort“ mit Taufbefehl –, während innerhalb des Gemeindegottesdienstes eine freie Ansprache, ein „Geistliches Wort“ qua Deutung der Taufhandlung, als ausreichend erachtet wird.
3. Nach dem „Taufgebet“ kann das Vaterunser verortet werden – eine Reminiszenz an die lutherische Gestalt der Tauf liturgie, in der die Übergaberiten noch nachwirken (s. Baden 1984). Jedoch fällt die Handauflegung weg. Auch wird mit dem Komplex Vaterunser/Taufbefehl/Apostolicum eine von der herkömmlichen abweichende Abfolge der betreffenden liturgischen Stücke gewählt. Damit dürfte die Zu-

sammenstellung Taufgebet/Vaterunser eine Analogie zu der Verbindung Fürbitten/Vaterunser assoziieren, die als alternative Verortung des Herrngebets ebenfalls im Ordinarium zu finden ist.

Im Wesentlichen folgt die Erwachsenentaufe demselben liturgischen Ablauf, wenn auch aus dem eigenen Wunsch des Täuflings nach dem Sakramentempfang einige Besonderheiten resultieren:

1. In der „Schriftlesung“ fehlt das Kinderevangelium, das ersatzlos wegfällt.
2. Durch eine interrogative Abrenuntiatio diaboli kann das Bekenntnis zu einem Gelöbnisakt gestaltet werden, was dem Präfamen nur unvollkommen gelingt.
3. Die nur eine Tauffrage wird unmittelbar an die Täuflinge gerichtet.
4. Fakultativ ist eine Anrede an die Gemeinde vorgesehen, die auch die zu realisierende Abendmahlsgemeinschaft mit den Neugetauften anspricht.
5. Als neue liturgische Elemente begegnen „Wort der Taufzeugen“ (Bibelwort und Segenswunsch) und „Überreichung der Taufurkunde“.

Jäh- und Nottaufe (mit Bekanntgabe vor der Gemeinde) werden abschließend bedacht – Fälle, bei denen das Ordinarium so schonend wie möglich gekürzt werden soll.

Reformierte Liturgie 1999

In der Einführung zum Taufabschnitt wird die Taufliturgie gegen Familienfeier und rite de passage abgegrenzt, weswegen die Taufe auch in der Versammlung der Gemeinde vollzogen werden und dieser dabei als Tauferinnerung dienen soll. Den „begleitenden Riten“ (Salbung, Taufkleid, Taufkerze, Obsignatio crucis, Hephata-Handlung) wird nach reformierter Tradition mit Reserve begegnet wegen der Gefahr, dass die zentrale Handlung des Wasserritus zurückgedrängt wird. Auf keinen Fall dürfe durch sie der theologische Gehalt der Taufe verdunkelt werden, wie auch eine Kumulation der Symbolhandlungen sich verböte, damit deren Prägnanz nicht abgeschwächt werde. Dagegen werden wegen der Konvergenzerklärung zur Taufe des ÖRK als neue – nur bei Erwachsenentaufen obligatorische – liturgische Elemente die Tauferklärung (s. Württemberg 1989) und ein Willkommen mit doppelter Anrede an die Gemeinde und das Taufkind eingeführt.

Die Anzahl der Formulare ist auf drei beschränkt:

1. die Kindertaufe in der Tradition der Reformierten Kirche in Deutschland;
2. die Kindertaufe nach dem Formular der Schottischen Kirche, dessen Geschlossenheit und Ökumenizität hervorgehoben wird;
3. die Erwachsenentaufe in Anlehnung an das Taufbuch der EKU/UEK.

Deutsche Tradition	Schottisches Formular
Einsetzungsworte Gebet	Einsetzungsworte
Taufansprache	Taufansprache
Glaubensbekenntnis	Glaubensbekenntnis Gebet
Tauffragen	Zusagen [mit Vorhalt]
Taufhandlung	Taufhandlung
Zuspruch	Segnung
[Anrede an die Gemeinde]	Anrede an die Eltern mit Verpflichtung
[Anrede an das Taufkind]	Anrede an die Gemeinde mit Verpflichtung
Gebet	Gebet Gebet des Herrn

Zwar muss berücksichtigt werden, dass die Tauf liturgie prinzipiell dem Gemeindegottesdienst integriert ist, aber trotzdem ist zu konstatieren, dass sie sich auf das unbedingt Notwendige beschränkt, sodass ihre weitere Untergliederung sich erübrigt. Obwohl sie entsprechend reformierter Tradition klare Konturen besitzt, darf trotzdem überlegt werden, ob nicht eine stärkere Berücksichtigung der liturgischen Vorgaben der Konvergenzerklärung zur Taufe deren theologischen Gehalt intensiver vermitteln könnte. Im Einzelnen wäre anzumerken:

1. Der Begriff „Einsetzungsworte“ wird als Analogiebildung auf den Plural verba testamenti zurückgehen, die sich auf Brot und Wein in parallelen Formulierungen beziehen. Sachgemäßer wäre darum vom „Einsetzungswort“ in Bezug auf die Taufe zu sprechen.
2. Die Stellung des Taufbefehls am Beginn des Taufordinariums als der Leitlektion der Handlung ist bereits diskutiert (s. Oldenburg 1952/1972).
3. Durch die unmittelbare Folge der Taufansprache auf den Taufbefehl im Schottischen Formular wird dieser als „Predigttext“ empfunden. Zudem wird die Vielfalt möglicher biblischer Tauflektionen für den gottesdienstlichen Gebrauch nicht ausgeschöpft, selbst wenn noch Bibelworte, wie vorgeschlagen (Schottisches Formular) Mt 28,18-20 angegliedert werden, wobei gleichzeitig das Einsetzungswort in diesem Fall in seiner Bedeutsamkeit eingebnet wird.
4. Dieser Eindruck wird in der Tauf liturgie nach deutscher Tradition durch die Zwischenschaltung eines Taufgebets zwischen Mt 28,18-20 und der Taufansprache vermieden – allerdings um den Preis, dass letztere als retardierendes Moment wirkt.
5. Das Schottische Formular fordert vor der Rezitation des Credo eine ausdrückliche Zustimmung zum christlichen Glauben. Dadurch verliert dieses liturgische Element seine doxologische Intention, wie auch die inklusive Funktion des Taufge-

- dächtnisses kaum erkennbar wird, und droht als „Lehrgesetz“ missverstanden zu werden.
6. Während die deutsch-ref. Tauffeier unmittelbar nach dem Credo auf die Tauffragen zusteuert, rezipiert das Schottische Formular eine Epiklese, die das Sintflutgebet inkludiert.
 7. Der Fragekomplex im deutsch-ref. Formular kann eingliedrig strukturiert sein – und zwar zur Erkundung des Taufwillens der Eltern oder mit einem Vorhalt vor der einen Frage nach Taufwunsch *und* nach Bereitschaft einer Erziehung im Rahmen der Gemeinde – oder zweigliedrig mit je *einer* Frage an Eltern und Paten. Nirgends wird begründet, warum nicht diese Aspekte in einem Fragekomplex vereinigt sind.
 8. Das Schottische Formular entfaltet am Ort der Tauffragen in einer Zusage die persönliche Zueignung des Heils in Christus durch die Taufe.
 9. Während die deutsch-ref. Ordnung nach dem Taufakt nur die Zitation eines Bibelwortes mit einer anschließenden fakultativen Anrede an die Gemeinde und an das Taufkind aufführt, die Taufe also nicht ausdrücklich als ein Geschehen durch Wasser und Geist profiliert, stellt das Schottische Formular einer Tauferklärung/einem Willkommen in der Gemeinde eine Segnung der Getauften voran.
 10. Die Funktion der Tauffragen erfüllen im Schottischen Formular die Anreden an die Eltern und die Gemeinde, die jeweils in eine Verpflichtung auslaufen. Die Problematik dieser postbaptismalen Verpflichtung ist bereits besprochen (s. Baden 1984).
 11. Während beide Taufformulare mit Fürbitten für die Getauften schließen, fügt nur das Schottische das Herrengebet hinzu. Wenn nicht die Taufe nach der Predigt angesiedelt ist, und dadurch das Gebet nach der Taufe mit dem Fürbittengebet zusammengezogen wird, ergibt weder eine Doppelverortung noch eine Verschiebung des Vaterunser in die Tauffeier einen guten Sinn.

Die Ordnung für die Taufe von Erwachsenen differiert nicht sehr von der für Kindertaufen trotz der Anlehnung an das Taufbuch der EKU/UEK:

1. Fakultativ kann das Glaubensbekenntnis durch eine „Absage an das Böse“ zu einem Gelöbnisakt weiterentwickelt werden.
2. Fakultativ bereitet die Alternative Epiklese oder Taufwassermeditation die Taufhandlung vor.
3. Die Tauffrage vor dem Wasserritus wird nach diesem durch ein fakultatives Taufversprechen fortgeführt.

Hessen-Nassau 2000

In den „Schriftworten und liturgischen Texten“ folgen auf die Ordnung der Taufe die ausgeführte Ordnung eines Taufgottesdienstes und thematisch konzipierte Taufgottesdienste nach den Leitgedanken Freude des Lebens, Vertrauen, Zukunft, Wachsen wie ein Baum, Taufe im Zusammenhang mit der Konfirmation. Die Taufe eines Erwachsenen und die bei Lebensgefahr sind berücksichtigt, wobei bei letzterer seltsamerweise die „Taufbestätigung“ dem Taufakt vorausgeht – eine Kritik an der Terminologie, nicht an der Verortung der dort abgedruckten Anrede an die Eltern – und der Taufspruch als

Votum postbaptismale eingesetzt wird, was bereits verschiedentlich kritisch registriert worden ist.

Die Kindersegnung, wofür ein Formular präsentiert wird, verlangt eine sorgfältige Abwägung der ekklesiologischen Konsequenzen ihrer Praktizierung. Prinzipiell wäre zu überlegen, ob eine solche gottesdienstliche Begehung nicht sinnvoller einem Benediktionale eingegliedert werden sollte, womit eine evangelische Segnungskultur aufgebaut werden könnte, was einem Bedürfnis der heutigen Menschen entgegenkäme. Die Integration der Handlung in eine Taufagende qualifiziert dagegen die Kindersegnung, die übrigens in der Zeit der Verunsicherung über das in der Kirche Gültige zu Beginn der Reformation schon verschiedentlich geübt wurde, als alternatives Taufsakrament, als „Trockentaufe“, für charismatisch-baptistisch Gesonnene oder für Kirchenferne, zumal wenn Mk 10,13-16 dabei als gottesdienstliche Lesung herangezogen wird, was die vorliegende Ordnung allerdings vermeidet.

Bei den Taferinnerungsfeiern ist nur an ein Taufgedächtnis für bei einer Taufe anwesende Kinder gedacht bzw. an einen eigenen Taferinnerungsgottesdienst für Kinder. Eine Taufanamnese im Gottesdienst an bestimmten Sonntagen oder im Zusammenhang von geeigneten liturgischen Elementen wird nicht berücksichtigt.

Schwierig ist verschiedentlich die Begrifflichkeit: Mit „Eröffnung“ ist das Eingangsvotum, mit „Ankündigung der Taufe“ ein Präfamen zum Taufevangelium und mit diesem das Einsetzungswort der Taufe gemeint (vgl. oben die „Taufbestätigung“).

Eine Beeinflussung durch die liturgischen Vorgaben der Konvergenzerklärung zur Taufe lassen sich in diesem einfachen Ablauf der Taufordnung nicht ausmachen:

Musik am Anfang
 Eröffnung
 Eingangsspruch
 Gebet
 Taufevangelium
 Glaubensbekenntnis
 Tauflied
 Tauffrage (zweigliedrig an Eltern und an Paten, eingliedrig an Eltern und Paten zusammen)
 Taufhandlung
 Segen für Kinder, Eltern und Paten
 Segenslied
 Taufansprache (in den ausgeführten Ordnungen aber vielfach vor dem Taufevangelium)
 Lied
 Fürbitten
 Vaterunser

Dieses Ordinarium wird innerhalb der ausgeführten Ordnungen flexibel gehandhabt. Dabei ist zu registrieren:

1. Durch verschiedene fakultative Stücke kann das Ordinarium erweitert werden: durch einen Einzugs etwa mit Kindergartenkindern; durch ein Kreuzeszeichen ohne

- Deutewort beim Taufakt; durch die Überreichung einer Taufkerze vor dem Segen für die Täuflinge.
2. Eingangsspruch und Psalm werden nicht durchgehend als Alternativen wahrgenommen, sondern auch kumuliert – eine krebsartige Wucherung der Liturgie.
 3. So richtig es ist, dass in besonderen Taufgottesdiensten nur *eine* Ansprache/Predigt gehalten werden soll, so hinterfragbar dürfte die Überlegung sein, diese nach dem Sakramentsteil zu verorten – mit der Begründung, die Konzentration auf das Hören der Predigt würde sich dadurch erhöhen, und es würde verdeutlicht, dass der Taufempfang nicht abhängig gemacht werden dürfe von einer vorherigen Beschäftigung mit dem Wortteil des Gottesdienstes. Nicht nur, dass das Aufmerksamkeitsargument nicht zutreffen dürfte, und es theologisch äußerst problematisch ist, das Hören einer Predigt als die freie Gnade/die gratia praeveniens tangierendes opus zu werten und damit dieses als Werkgerechtigkeit fördernd zu diffamieren, sondern es wäre bei dieser „Nachstellung“ der Predigt geradezu unabdingbar, da die Wortverkündigung zum Sakrament hinführt und diese das „Zeichen“ (signum) beleuchten muss, zusätzlich zu einer Predigt durch eine kurze Ansprache den Taufakt zu erschließen.
 4. Das Taufevangelium verschiebt sich in einem besonderen Taufgottesdienst zwischen Gebet und Taufpredigt. Meist ist allerdings das Taufevangelium der Ansprache nachgestellt, was der Funktion des Taufevangeliums angemessen ist.
 5. Über die Platzierung der Taufansprache hinter Mt 28,18-20 überhaupt vgl. Oldenburg 1952/1972; Reformierte Liturgie 1999.
 6. Ein Tauflied zwischen Glaubensbekenntnis und Tauffrage stört einen stringenten Ablauf der Liturgie, zu dem eine enge Kohärenz dieser beiden liturgischen Elemente gehört. Eine Ergänzung des Credo zu einem Gelöbnisakt würde dies verdeutlichen und die Dehnung der Liturgie an dieser Stelle wohl verhindern.
 7. Der Stellenwert eines Segens für Kinder, Eltern und Paten ist theologisch nicht ausreichend reflektiert: Warum neben dem allgemeinen Schlusssegens noch solche Sondersegnungen? Diese müssten profiliert werden, damit sie dem Taufgeschehen und den Konsequenzen daraus gerecht werden – um ihrer Evidenz willen.

Pfalz 2012

Während die Taufagende von 1965 fünf verschiedene Formulare aneinanderreichte, hat die neue Agende *einen* „Baustein Taufe“ in den Gottesdienst vor oder nach der Predigt eingebaut oder zum selbständigen Taufgottesdienst komplettiert und zudem dessen Integration in eine Abendmahlsfeier nach Grundform II (oberdeutsche Form) und III (Messform) der Agende I dokumentiert. Die Taufe bei Lebensgefahr und die Taufbestätigung schließt die Taufordnungen ab, während der Gottesdienst mit Taufgedächtnis, der Kircheneintritt im Gottesdienst und Entwürfe zu Familiengottesdiensten mit Taufe den Arbeitsmaterialien zugerechnet werden. Die liturgischen Materialien gliedern sich nach dem Ablauf der Feier, wobei die fakultativen Stücke in einem eigenen Abschnitt zusammengestellt sind.

Nach Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Entwicklung und der gegenwärtigen Diskussion der Taufliturgie (vgl. Liturgisches Wörterbuch zur Taufe, Liturgische Blätter Nr. 75/2007-2008: Die Taufe – Gnade und Bekenntnis, Gabe und Aufgabe) wurde als Ablauf des „Bausteins Taufe“ festgelegt:

- [Schriftlesung zur Taufe]
- Taufansprache/Wort zur Taufe
- Einsetzungswort
- [Absage an das Böse]
- Apostolicum
- Anrede an Eltern und Paten
- Tauffragen [mit Namensfrage]
- [Gebet an der Taufstätte oder Liedstrophe (Bitte um den Hl. Geist) oder Taufwassermeditation oder Sintflutgebet]
- Taufhandlung
- Taufvotum mit Handauflegung
- [Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen]
- Taufspruch
- [Übergabe der Taufkerze]
- [Segnung der Eltern und Paten]
- Deklaration
- Gebet nach der Taufe (entfällt, wenn das allgemeine Fürbittengebet hier folgt)

Gegenüber der vorigen Agende (von 1965) sind nur wenige liturgische Stücke dem Ordinarium verpflichtend hinzugefügt worden: Die Anrede an Eltern und Paten bzw. an den religionsmündigen Täufling ist stärker akzentuiert; der bisher schon fast überall übliche Taufspruch wird eigens aufgeführt und dadurch besonders gewichtet und kann unter Handauflegung dem Täufling übergeben werden – Zeichen eines Lebens unter Gottes Wort als Konsequenz aus der Taufe; und durch die Deklaration (= Taufklärung) wird die Zugehörigkeit zur konkreten Kirche betont. Das *evangelium infantium* wird relativiert: Es ist ein Angebot unter vielen für die „Schriftlesung zur Taufe“, wird deshalb nicht mehr zur Rechtfertigung der Kindertaufe herangezogen und mit dem Taufbefehl kombiniert, sondern (bei Verwendung) der Taufansprache vorangestellt. Alle weiteren Veränderungen, die sich einer Palatinisierung der Impulse aus der Taufklärung von Lima verdanken, sind fakultativ, wenn sie auch unterschiedlich zu gewichten sind, wobei alle das Taufgeschehen in seinem Aussagewillen entfalten:

1. Die Absage an das Böse – als Präfamen zum Credo, nur bei der Erwachsenentaufe interrogativ – soll den durch die Taufe stattfindenden Herrschaftswechsel artikulieren, weswegen ihr fakultativer Charakter durch tiefere Einsicht in Tauftheologie und -liturgie überwunden werden sollte. Zur Abrenuntiation in Form eines Präfamen zum Credo vergleiche Württemberg 1989.
2. Die Anrede an Eltern und Paten soll die Taufansprache von nouthetischen Elementen befreien, während die Fragen sinnvollerweise unmittelbar vor der Epiklese als erstem Teil der Taufhandlung verortet sind.

3. Wiewohl eine zustimmende Antwort auf eine Frage nach der Bereitschaft, Verantwortung für die Neugetauften zu übernehmen, die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde überfordern dürfte, eine dafür notwendige Konvivenz in landeskirchlichen Gemeinden zudem kaum vorausgesetzt werden kann, wird eine solche Frage trotzdem fakultativ angeboten, um den die kirchliche Vergesellschaftung intendierenden Aspekt der Taufe zu unterstreichen.
4. Einerseits ist der Name der Täuflinge zumindest in der Taufansprache bereits genannt, andererseits ergänzt die Nomendation den Aspekt der Eingliederung der Getauften in die Gemeinschaft der Kirche durch den Gedanken der unverwechselbaren Einmaligkeit jeder Person dadurch, dass sie den Namen Gottes mit dem des Täuflings verbindet. Nicht erwogen wurde eine Verortung dieses Elements in einer „Torliturgie“ an der Kirchentür, was ihre Einstufung als fakultativ hätte vermeiden können.
5. Um eine Auffassung der Taufe als besonders feierliche Namensgebung auszuschließen, wird die Nomendation eingerahmt durch die Bibelworte Lk 10,20; Jes 43,1.
6. Eigentlich ist das Kernritual des Taufgeschehens als dreigliedriger Akt konzipiert: Epiklese, Wasserritus und Zuspruch der Geistesgabe unter Handauflegung als Votum postbaptismale. Damit ist der evangelische Charakter des Initiations sakraments im liturgischen Ablauf dargestellt, wie sich dies auch in der Ökumene, nicht zuletzt in reformierten Kirchen, in hohem Maße durchsetzt, und gleichzeitig wird durch die Herausstellung von Christus als des eigentlichen Täufers durch den Heiligen Geist ein unevangelisches Amtsverständnis abgewehrt. Trotz dieser theologischen Begründungsfaktoren wurde die Epiklese als fakultativ deklariert.
7. Die Epiklese kann zudem durch die Alternative einer Taufwassermeditation ersetzt werden, die aber neben der Profilierung des Wasserritus auch die Taufe als durch Wasser und Geist konstituiert bedenken kann.
8. Die Zeichenhandlungen werden als Hinweise auf die Konsequenzen aus der Taufe dem Sendungsteil der Tauffeier eingegliedert.

Im Vergleich zum Taufbuch der UEK ist festzustellen:

1. Der Taufbefehl als Eingang zur Tauf liturgie im Taufbuch widerspricht nicht nur oberdeutscher Tradition Schweizer oder Straßburger Provenienz, sondern als Anamnese eignet er sich auch nicht als Paukenschlag zum Start der Tauf liturgie. Diese Aufgabe der Einleitung erfüllt überzeugender die zur Taufhandlung hinführende Ansprache, während der Taufbefehl so nah wie möglich an den Taufakt heranrückt.
2. Beide Agenden platzieren Anrede und Verpflichtung von Eltern und Paten vor den Taufvollzug. Während Pfalz 2012 allerdings alle auf den Taufakt bezüglichen Fragen mit der fakultativen Nomendation in einem Akt vor der Taufhandlung vereinigt, führt das Taufbuch diesen Sprechakt mit antwortender Willensbekundung bereits nach der Taufverkündigung an.
3. Eine Salbung, die Hephata-Handlung und eine Übergabe des Taufgewands sind mit Rücksicht auf die emotionale Befindlichkeit von Kirchenvolk und liturgisch Handelnden in der Pfalz nicht berücksichtigt.

Genf 1992

Damit die Ökumene nicht völlig fehlt, ein kurzer Blick noch auf die in mancher Hinsicht kreativ und singular gestaltete Genfer Taufordnung:

Eröffnung und Gebet
 [Biblische Lesung]
 Persönliches Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten (trinitarisch)
 Apostolicum oder Nicaeno-Constantinopolitanum als Credo der ganzen Kirche
 Einsetzungswort mit Epiklese
 (meist als „Hochgebet“ mit Anamnese, Taufbefehl und Bitte um den Hl. Geist)
 Nomendation (möglichst durch den Vater)
 Taufakt
 Zuspruch des pro nobis der Sendung Jesu an die Täuflinge
 [mit Handauflegung oder Kreuzeszeichen]
 Tauferklärung
 Verpflichtung der Eltern und Paten
 Ermahnung an die Gemeinde
 Fürbitten

Auffällig ist dabei:

1. Die Trennung von Biblischer Lesung und Einsetzungswort sowie die postbaptismale Verpflichtung von Eltern und Paten ist bereits diskutiert.
2. Singular ist die Umstellung von Credo und Einsetzungswort, was aber eine Parallele besitzt in reformierten Abendmahlsfeiern, wenn das Apostolicum die Glaubenseinheit konstituiert, bevor das Herrenmahl gefeiert wird.
3. Das Bekenntniselement wird geschickt ausgebaut: Das Apostolicum (oder Nicaeno-Constantinopolitanum) als Zeugnis des Glaubens der ganzen Kirche folgt auf eine Bekundung des persönlichen Glaubens der Eltern und Paten bzw. der Täuflinge.
4. Parallel zu einem Eucharistiegebet mit den verba testamenti wird eine Anamnese mit Einsetzungswort und Epiklese zu einem „Taufgebet“ kombiniert – eine besonders ansprechende Form, den christologischen und pneumatologischen Aspekt der Taufe in ihrer Kohärenz liturgisch auszudrücken.

Liturgie in der Region

Die nicht am Taufbuch oder an der Taufagende der VELKD sich orientierenden Taufformulare der in liturgicis nonkonformistischen Landeskirchen zählen vorwiegend zu den oberdeutschen Ausformungen des Ordinarius für das Initiationssakrament, nicht ohne dass auf diesen Typus andere Einflüsse eingewirkt haben. Allerdings differieren auch die Ordnungen, die die Impulse der Tauferklärung von Lima aufgegriffen und verarbeitet haben. In dieser wird keine Abfolge der liturgischen Elemente vorgeschlagen, sondern nur die Stücke benannt, die in einem Taufformular nicht fehlen sollten.

Nach wie vor dürfte auf Grund der Qualität der Konvergenzerklärung zur Taufe die Auseinandersetzung mit deren Vorgaben die theologische Fundierung einer Taufordnung sichern. Insofern ist der Weg zur Erstellung von Taufformularen von eminenter Bedeutung – gerade dadurch, dass vielfach liturgische Inkompetenz nicht als pudendum, sondern als καύχημα gilt. Dabei verlangt nicht nur der theologische Stellenwert des Gottesdienstes liturgische Kompetenz, sondern der zeitgenössischen Distanz zu gottesdienstlichen Handlungen sollte nicht zuletzt durch die Qualität – in diesem Fall – der liturgischen Darstellung des Taufgeschehens entgegengewirkt werden.

Dies bedarf unterschiedlicher Überlegungen. Einerseits darf eine vermeintlich oder tatsächlich diagnostizierte „Schwellenangst“ nicht dazu führen, dass die Taufliturgie ihr theologisches Profil verliert, und schöpfungstheologische, allenfalls zusätzlich ekklesiologische Ausführungen Christologie und Pneumatologie aus ihr verdrängen, andererseits sind Aufnahmefähigkeit und Verstehensschwierigkeiten der Menschen zu berücksichtigen. Dies verbietet genauso eine die Taufliturgie begleitende Kommentierung, die die Taufenden in die Rolle von Conferenciers einweist, wie ein unzugängliches Ritual, das die Gottesdienstbesuchenden nicht mitzufeiern vermögen. Dagegen sollte ein liturgisches Handeln angestrebt werden, das aus sich selbst spricht und den Mitfeiernden einleuchtet. Die liturgischen Vorschläge der Konvergenzerklärung zur Taufe ermöglichen eine solche im multireligiösen Umfeld das christliche Selbstverständnis widerspiegelnde und Menschen ansprechende Profilierung der Taufliturgie – und dies nicht zuletzt mit Mitteln, die, warum auch immer, reformierter Tradition und dem Denken der theologischen Aufklärung suspekt erscheinen: mit einer Inszenierung des Taufgeschehens, mit Symbolriten, mit der Artikulation des Herrschaftswechsels durch die Taufe, mit der Verankerung des Taufgedächtnisses im gottesdienstlichen, aber auch familiären Leben etc.

Dazu müssen die, denen Gottesdienstgestaltung und damit auch der Vollzug von Taufen in den Gemeinden obliegen, gewonnen werden – in einer Kirche, in der Liturgie kaum als herausfordernde Gestaltungsaufgabe angenommen und kritische Einstellung zu eventorientierter Kreativität ausbaufähig ist. Andererseits dürfte die Partizipation von den in den Gemeinden liturgisch Verantwortlichen an der Erarbeitung einer Agenda umso eingeschränkter sein, je größer die Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüsse sind, für die diese Kirchenbücher das liturgische Handeln regeln sollen. In den überschaubaren Verhältnissen der Pfälzischen Landeskirche konnte – wenn auch die Publikation „Liturgische Blätter“ als Handreichung für den evangelischen Gottesdienst trotz der darin kontinuierlich erfolgten Information über den Fortgang der Arbeit und der Bitte um Stellungnahme dazu nicht als Ausspracheorgan genutzt wurde – durch die infolge der Ausübung des ius liturgicum notwendige Beteiligung der Bezirkssynoden und damit in gewissem Umfang der Gemeinden eine eingehende Diskussion über die neue Taufagenda angestoßen werden. Gerade diese deckte die Notwendigkeit einer intensiveren Beschäftigung mit liturgischen Fragen auf – und dies, obwohl in dem für dieses Kirchenbuch verantwortlichen „Arbeitskreis für Liturgie“ die unterschiedlichen theologischen Richtungen und Frömmigkeitsprofile vertreten sind und dementsprechend eine „Konsens“-Agenda präsentiert werden konnte. Das Plädoyer des Verf. für eine Vielfalt von Agenden ist darum weniger dadurch motiviert, dass regionale Besonderheiten nicht unterdrückt werden sollen, die durchaus bewahrenswert sein können,

sondern vielmehr von der liturgiedidaktischen Intention geleitet, durch die größtmögliche Einbindung der Basis in die Agendenarbeit für die Verantwortlichkeit bezüglich einer zeitgemäßen und theologisch fundierten Liturgie zu sensibilisieren.

Michael Meyer-Blanck / Ursula Roth /
Jörg Seip / Bernhard Spielberg (Hg.):

Sündenpredigt.

(Ökumenische Studien zur Predigt, Bd. 8), Don
Bosco, München 2012, 396 S., 22,50 €,
ISBN 978-3-7698-1964-9

Weil das Reizwort „Sünde“ in der gegenwärtigen Predigtpraxis kaum begegne, obwohl es ein zentrales Thema nicht nur der Bibel und der christlichen Theologie, sondern auch eine fundamentale Perspektive menschlicher Existenz sei, werde es höchste Zeit, dieses sensible Themenfeld für die homiletische Praxis zurückzugewinnen. So das einleitende Votum im Vorwort des Bandes „Sündenpredigt“ (9f.), der auf Vorträgen der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Homiletik 2010 beruht, die durch weitere Beiträge ergänzt wurden. Zwischen moralistischer Verurteilung, individualistischer Engführung und theologisch-intellektueller Abstraktion balanciert die Sündenpredigt auf einem schmalen Grat. Den kirchlichen und theologischen Binnendiskurs in der Kommunikation über die Sünde zu öffnen, ist unter diesen Bedingungen keine leichte Aufgabe. Kann man ohne ein christliches Selbstverständnis überhaupt verstehen, was mit Sünde gemeint ist? Andererseits sind das Böse, die Schuld, die Erfahrungen des Scheiterns Grunderfahrungen der Existenz, die auch jenseits einer christlich-religiösen Überzeugung Menschen umtreiben, und die Suche nach Versöhnung ist eine beständige Notwendigkeit ihres Zusammenlebens. Die Sündenpredigt führt also durchaus in schwieriges Gelände, aber zugleich in anthropologisch und theologisch zentrale Landschaften. Insofern ist es bereichernd, die Gelegenheit wahrzunehmen, sich auf fast 400 Seiten mit unterschiedlichen Beiträgen evangelischer und katholischer Autorinnen und Autoren zur Thematik auseinander zu setzen.

Im *ersten Teil* des Buches wird der Blick auf die kulturellen Verarbeitungsformen der Sündenthematik in Literatur, Film, Musik und Medien gerichtet. Im *zweiten Teil* folgen exegetische, systematisch-theologische, religionssoziologische und gendertheoretische Reflexionen. Der *dritte Teil* ist im engeren Sinn homiletisch orientiert, reflektiert die Probleme und Möglichkeiten einer Sündenpredigt in theoretischen Überlegungen und Predigtanalysen. Der *letzte Teil* schließlich zeigt in gelungenen

Predigtbeispielen, dass sehr wohl über Sünde und Schuld nicht nur gepredigt werden kann, sondern auch gepredigt wird – und dass dafür die häufige explizite Erwähnung dieses Begriffs keine zwingende Voraussetzung ist. Einige Schlaglichter sollen auf einzelne Beiträge gerichtet sein, die exemplarisch für das Anregungspotenzial des Bandes insgesamt stehen.

Erich Garhammers Überlegungen zur „Sünde in der Literatur“ verdeutlichen, wie in Romanen und Erzählungen um eine angemessene Sprache für die Schuld gerungen wird, die nichts wegerklärt, nichts vereinfacht, nichts verschweigt. Eine Sprache, die nicht vom „schwache(n) Puls der Prinzipien“ (Ralf Rothmann) bestimmt ist, die vielmehr dem Alltäglichen und dem Geheimnisvollen im Leben gleichermaßen gerecht zu werden versucht. Wer über Sünde predigt, so versteht man, muss lesen, wie in der Literatur die Verstrickungen der Menschen zwischen Schuld und Vergebung erzählt werden, ohne dass man dort auf alles eine Antwort wüsste.

Martin Laubes dogmatische Skizze mit dem lapidaren Titel „Sünde – evangelisch“ führt übersichtlich und klar durch „den Strudel des abgründigen Ineinanders von Sünde, Sündenbewusstsein und Sündenlehre“. Welche Aufgabe und Funktion haben eigentlich unterschiedliche Verständnisse des Begriffs „Sünde“ in der Theologie? An wen richtet sich die Rede von der Sünde und wozu dient sie? Diese Fragen beantwortet der Autor, indem er die methodischen und materialen dogmatischen Grundsätze in Bezug auf diese Fragen abschreitet. Sein Fazit: Der angemessene Gestus, über die Sünde zu sprechen, sei nicht die Anklage der Sünder, sondern die Klage über die Sünde (141).

Einen reizvollen Kontrast zu dieser Positionierung bildet der theologische „Versuch gegen eine Herrschaft der Unverletzlichkeit“ von *Hadwig Müller*, die – angesichts des millionenfachen Leidens von Menschen – im ausdrücklichen Bewusstsein, selbst verstrickt zu sein in die Strukturen der Ungerechtigkeit, dennoch nicht aufgeben will, die Sünde und dabei vor allem die in die Strukturen der Gesellschaft eingewobene Sünde zu benennen. Sünde in unserem Land sei vor allem das herrschende Klima der Unverletzlichkeit, das die unvermeidlich zum Menschen gehörende Verletzlichkeit verberge und damit auch die Stelle verdecke, wo Menschen füreinander offen sind. Die „heilige Gastfreundschaft“ Jesu (Christoph Theobald)

lebe aber genau von dieser Verletzlichkeit, die für den anderen und seine Bedürftigkeit öffne. Wo Menschen primär auf Stärke, Erfolg, Selbstdarstellung setzen und damit ihre scheinbare Unverletzlichkeit signalisieren, würden sie ihr Menschsein strukturell falsch beschreiben und ihre Fähigkeit zur Liebe verlieren. Dieser an die Befreiungstheologie anschließende Beitrag weitet die Perspektive auf die gesellschaftliche Dimension von Sünde und wagt es, diese konkret zu benennen, ohne dabei die eigene Verwicklung zu unterschlagen.

Frank M. Lütze geht dem Thema nach, ob auch in der Gegenwart die Predigt als Vollzug der Sündenvergebung zu denken sei, wie es Martin Luther in seiner Theologie verstanden hat. Die Sprechakttheorie ist das Mittel, um diese Frage zu reflektieren. Lütze unterscheidet drei unterschiedliche Sprechakte, die jeweils in unterschiedlicher Funktion eine Bedeutung für die Predigt der Vergebung einnehmen könnten. Die Deklaration hat ihren Ort primär in der Liturgie, kann aber u.U. auch in der Predigt angebracht sein. Expressive Formulierungen bringen zum Ausdruck, dass es bei der Vergebung um einen Prozess in einer Beziehung gehe: Die geschädigte Person verzeiht dem Schuldner und gibt ihm damit wieder Bewegungsfreiheit. Wesentlich für die Predigt der Vergebung, so Lütze, sei aber vor allem der kommissive Sprechakt, der Zukunft eröffnet für die Versöhnung, indem er eine Gemeinschaft verspricht, in der die Schuld nicht länger vorgeworfen wird, sondern an der trotz und im Bewusstsein der Schuld festgehalten wird. Damit werde, wer Schuld auf sich geladen habe, eingeladen, „wieder heimisch zu werden im eigenen, von Brüchen gekennzeichneten und fragmentarisch bleibenden Leben“ (258).

Ottmar Fuchs schließlich macht anhand der Analyse von Äußerungen Papst Benedikts zu den Missbrauchsfällen auf die grundlegende Sünde im Umgang mit der Sünde aufmerksam: Wo das Schmutzige und Schuldhaftige abgespalten wird, bleibt kein Spielraum für die schwierige Zuwendung zu den Tätern, denen doch schließlich nach christlichem Verständnis die Vergebung Gottes gelte. Und zugleich ist es diese Abspaltung, die die Kirche anfällig dafür macht, eigene Schuld nicht offen zu benennen, sondern sie im Geheimen wuchern zu lassen. Sündenpredigt, so wird bei der Lektüre nicht weniger dieser Aufsätze deutlich, fordert viel: Einfühlungsvermögen, theologisches Nach-

denken, sprachliche und inhaltliche Differenzierung. Auf dem Weg dorthin vermag das Buch in vieler Hinsicht Anregungen zu geben und Nachdenklichkeit zu erwecken.

ULRIKE WAGNER-RAU

Wolfgang W. Müller (Hg.):

**Musikalische und theologische Etüden.
Zum Verhältnis von Musik und Theologie.**

Theologischer Verlag Zürich 2012, 262 S.,
28,00 €, ISBN 978-3-290-20076-3

Ein interdisziplinär angelegter Tagungsband zum Thema Musik und Theologie wurde jüngst von dem katholischen Dogmatiker (und Leiter des Ökumenischen Instituts Luzern) Wolfgang W. Müller herausgegeben. Er vertritt die pointierte These, dass Musik in einem spezifischen Sinne „als Theologie“ zu begreifen sei (vgl. ähnlich Harald Schroeter-Wittke).

In seiner kurzen Einführung arbeitet Müller folgende Aspekte des Interesses heraus. Es geht ihm um ein systematisches Erfassen von Musik als Quelle und Ausdruck von Religion bzw. religiöser Erfahrung. Der Band möchte dazu Parameter definieren, unterschiedliche Musikverständnisse systematisch darstellen, Wechselwirkungen des Verhältnisses von Theologie und Musik historisch und systematisch entfalten und – dies scheint mir besonders interessant – die Übergänge von Wort, Klang und Musik im Rahmen einer Erkenntnislehre neu beschreiben.

Die grundlegenden (sehr lesenswerten) historischen Aufsätze von Eckhard Jaschinski und Andreas Marti beschreiben Stationen der Kirchenmusik aus katholischer und protestantischer (lutherischer und reformierter) Perspektive. Die Beiträge zur Gregorianik von David Eben und David Hiley sowie von Wolfgang Müller zu W.A. Mozart geben exemplarische Feldstudien wieder, die besonders für die katholische Theologie und Kirchenmusik von Belang sind. Wir beschränken uns im Folgenden auf die systematisch und praktisch relevanten

Beiträge von Lorenz Welker, Clytus Gottwald, Josef Wohlmuth und Peter Bubmann.

Unter der Überschrift „Gesang und Liturgie – Musik und Religion. Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen“ diskutiert der Münchner Musikwissenschaftler Lorenz Welker zwei Begriffspaare, die auf den ersten Blick ein spezielles und ein allgemeines Feld bestimmen (Gesang als eine Form von Musik bzw. Liturgie als eine Lebensäußerung von Religion). Beim genaueren Hinsehen stelle sich jedoch heraus, dass der Religionsbegriff erst im 18. Jh. geläufig wurde und bis dahin eher von Ritus die Rede gewesen sei. Von grundsätzlichem Interesse sind Welkers Überlegungen zum modernen (im Gegenüber zum antiken) Musikbegriff, der alle Formen von vokaler wie instrumentaler Musik umfasst, aber erst in neuerer Zeit Parameter wie etwa Rhythmus und Harmonie integrierte. Welker geht von einer aktuellen Vorherrschaft der Instrumentalmusik gegenüber der Vokalmusik aus, während die klassische theologische Literatur der Vokalmusik in der Regel den „Vorzug“ gab. Die weiteren Überlegungen zeigen subtile Übergänge zwischen Sprache und Gesang. Der Vf. versucht, Gesang als „Transformation gesprochener Sprache“ zu begreifen, was auch an Tonhöhendigrammen (Nigra sum gesungen und gregorianisch gesprochen) verdeutlicht wird. Ein (politisch brisanter und) höchst aktueller Blick geht über den „Tellerrand abendländischer Kultur“ (24) nach Afghanistan, wo in den von den Taliban besetzten Gebieten sehr deutliche Musikverbote ausgesprochen wurden. Das Verbot orientiert sich an einer engen Auslegung heiliger Schriften, wo sehr genau zwischen Musik und Nicht-Musik unterschieden wird. Korangesänge, Muezzinrufe, Pilgergesänge etwa gelten nicht als Musik. Militärmusik, Wiegenlieder etc. gelten als legitime Musik. Jenseits einer unsichtbaren Barriere gibt es umstrittene Musikformen: Je sinnlicher bzw. urtümlich-ekstatischer sie sind, desto weniger werden sie akzeptiert. Welker folgert: „Schon hier wird deutlich, wie problematisch die Annahme einer ubiquitären Gültigkeit unseres modernen, europäischen Musikbegriffs ist.“ (27) Von dieser Einsicht aus diskutiert er epochale Abschnitte der Genese europäischer Kirchenmusik (z.B. Orgel, Instrumente im Gottesdienst, Blechbläser etc.). Am Ende plädiert er für eine Pflege „primär geistlicher Formen des Singens“ (z.B. Psalmodie) und wünscht sich auf der anderen Seite eine „Desakralisierung

weltlicher, klassischer Musik“ (Konzertsäle als Musentempel), ja gar die bewusste „Rückkehr zur Unterhaltung“ (vgl. 41).

Clytus Gottwald, einer der großen Figuren der musikalischen Avantgarde, fragt in seinem Beitrag, „Religion und Neue Musik eine Messalliance?“ nach einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Neuer Musik angesichts der theologischen und politischen Umbrüche im 20. Jahrhundert. Er beklagt u.a., dass die Kirchenmusik weder in den 1930er noch in den 1950er Jahren die Zeichen der Zeit begriffen und umgesetzt habe. Mit Worten Adornos: „Während auf den Kommandohöhen der Theologie Bultmann die Entmythologisierung lehrt, sucht die Jugendmusik krampfhaft ihr Heil in institutioneller Kirchlichkeit [...]“ (Kritik des Musikanten, 68). Umso revolutionärer habe sich die Neue Musik (auch im Raum der Kirche) nach 1960 gebärdet. Mit Marcel Courands Uraufführung von Messiaens *Cinq Rechants* sieht Gottwald eine neue Epoche der Vokalmusik auf dem Plan. Namen wie Kagel, Ligeti, Stockhausen u.a. waren für ihn dann in der Folgezeit wegweisend. Besonders den Theologen und Komponisten Dieter Schnebel hebt er heraus, weil er sehr bewusst die (weltoffene) Theologie Bonhoeffers rezipierte und zugleich an einer neuen Einfachheit der (vokalen) Kunstmusik interessiert war. Exemplarisch beschreibt Gottwald M. Kagels Oper „*Erschöpfung der Welt*“ als Beispiel für einen musikalisch-theologischen Entwurf nach Auschwitz. Kagel verzichtet darin auf jedwede Erklärung oder Theodizee. Vielmehr unterstellt er Gott, dass er die Shoah gutgeheißen hätte. Gott ist für Kagel ein „manichäische[r] Demiurg, der sich an dem Bösen infizierte, das er selbst in die Welt setzte“ (144). Dennoch – und dies mag auch heute noch überraschen – hielt der jüdische Komponist an seinem Glauben an Gott fest.

Josef Wohlmuth, emeritierter Dogmatiker aus Bonn, diskutiert die Beziehung von Musik und Sprache im Blick auf geistliche Vokalmusik u.a. am Beispiel des Verhältnisses von Mozarts *c-Moll-Messe* und seinem *Davide penitente* (*Der büßende David*, KV 469). Die gleiche Musik (*Qui tollis* aus dem *Gloria*) wird – ähnlich wie in Bachs Übernahme des Chorsatzes *Weinen, Klagen* (BWV 12) in das *Crucifixus* der *h-Moll-Messe* – mit einem neuen Text unterlegt. Bei Mozart im Falle der *Messe* spezifisch christlich, im anderen Falle jüdisch-christlich oder gar allgemein-menschlich, nämlich als Bitte eines

Kranken um Heilung. Wohlmuth hält beide Texte für eschatologisch offen und doch durch den musikalischen Affekt klar bestimmt. Die Musik (Lamentobass, Geißelungsrhythmus usw.) steht gleichsam vorsprachlich für die „Erniedrigung des Geschöpfes bis in den Tod“ auf der einen und die Vorahnung der Verherrlichung (durch den gekreuzigt-auferstandenen Christus) auf der anderen Seite. Der Vf. resümiert: „Das Wort, sei es auch in der Kürzestfassung des paulinischen abba, befindet sich gerade in seiner Kombination mit Musik an jener Grenze, an der ‚Leiden beredt‘ wird und gerade so erst Lob- und Danklieder entstehen, die einen Widerhall des Unausprechlichen laut werden lassen [...]“ (171). Es geht dem Vf. damit um den Verweis auf die ständigen „Abgründe der Glaubensexistenz“, die eine glaubwürdige Musik erst entstehen lassen.

Ein pointiert protestantischer (und deutlich heiterer gestimmter), zugleich theologisch höchst substanzieller Beitrag stammt von dem Erlanger Praktischen Theologen Peter Bubmann, der Musik als Medium christlicher Lebenskunst begreift. Mit Martin Luther sucht er nach den lebensförderlichen Potenzialen der Musik und benennt diese zunächst biografisch-phenomenologisch, ehe er ein großes Spektrum an religiösen Deutungen von Musik aufblättert (klangmagisch, ekstatisierend, mystisch, therapeutisch, integrierend-kommunikativ u.a.). Bubmann diskutiert dann vier (musikphilosophische) Optionen: Musik als „Sakrament des Lebens“ (George Steiner, 1989), Musik als Offenbarung metaphysischer Wahrheit, Musik als regressive Rückkehr in den Uterus (Sloterdijk) und als Symbolsprache der Gefühle (Susanne K. Langer 1942). In seiner abschließenden Synthese, die mit gutem Recht einen trinitätstheologischen Zugang stark macht (vgl. EKD, Kirche klingt), kommt dann seine eigentliche These zum Klingen: „Christliche Lebenskunst ist symbolisch-spielerische Erschließung des Heiligen und weisheitlicher Lebensstil der Liebe im Alltag.“ (194) Bubmann deutet sechs Aspekte an, inwiefern Musik als Lebenskunst fungieren kann: Sie schärft die Sinne zum Hören, sie gibt dem Leben Form und Ausdruck, sie stiftet Beziehung (sogar Frieden?), hilft in den Wechselfällen des Lebens, gibt dem Leben Ziel und Richtung und schenkt spirituellen Tiefgang. Damit wird ein dezidiert pneumatologisches Musikverständnis favorisiert, das Bubmann so zusammenfasst: „Wo Gottes Geist

am Werk ist, entfaltet Musik – insbesondere das Singen – transformatorische Wirkungen, eröffnet neue Horizonte, ermöglicht Versöhnung, weckt heilsame Kräfte, tröstet und stiftet an zum neuen Leben im Vertrauen auf Gottes kommende Welt.“ (197)

Leider erreichen die Beiträge nicht alle die Flughöhe insbesondere der Bubmannschen Ausführungen, gleichwohl lohnt für die an musiktheologischen Fragen interessierten Leser/innen der Griff zu diesem Buch, dessen Komposition auch die Zufälligkeit theologischer Fachtagungen und ihrer Ergebnisse manifestiert. Dabei sei die interdisziplinäre und ökumenische Offenheit der Beiträge nochmals besonders hervorgehoben. Nur so werden wir nach meiner Einschätzung das Thema in Zukunft weiter bearbeiten können.

JOCHEN ARNOLD

Hans-Georg Ziebertz (Hg.):

**Praktische Theologie – empirisch.
Methoden, Ergebnisse und Nutzen.**

(Empirische Theologie, Bd. 24), LIT, Berlin /
Münster 2011, 275 S., 24,90 €,
ISBN 978-3-643-11494-5

Dass die praktische Theologie nicht auf die empirische Wahrnehmung der Wirklichkeit verzichten kann, darf längst als selbstverständlich gelten. So versammelt der römisch-katholische Religionspädagoge, Erziehungs- und Sozialwissenschaftler Hans-Georg Ziebertz, einer der Profiliertesten unter den empirisch arbeitenden praktischen Theologen, Berichte von zwölf Forschungsprojekten, die in den vergangenen Jahren an seinem Würzburger Lehrstuhl durchgeführt wurden. Die einheitlich gegliederten Artikel beschreiben jeweils die Zielsetzung und das Design der Studie, stellen (teilweise noch vorläufige) Ergebnisse dar und diskutieren Methodik und Ertrag der Untersuchung. Während die ersten neun Beiträge die Einstellungen christlicher und auch muslimischer Jugendlicher unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten (Gottes- und Menschenbilder,

Autorität und Menschenrechte, Sexualität, Schöpfungsvorstellungen, weltanschauliche Ausrichtungen), widmen sich die letzten drei Artikel dem Handeln von Religionslehrerinnen und Religionslehrern sowie (katholischen) ständigen Diakonen. In einem abschließenden Kapitel skizziert Boris Kalbheim unter dem Titel „Grundlagen und Entwicklung einer empirischen Theologie“ das von Hans-Georg Ziebert maßgeblich mitgeprägte Konzept einer empirischen Religionspädagogik (263-273).

Wenngleich sich nur ein Beitrag explizit mit einem liturgischen Thema beschäftigt, ist der Sammelband in zweierlei Hinsicht auch für Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler interessant. Zum einen bietet er informative Einblicke in den differenzierten Werkzeugkasten sozialwissenschaftlicher Empirie. Anders als bei der Lektüre einschlägiger Lehr- und Handbücher kann man so empirische Methoden gewissermaßen live verfolgen und naturgemäß exemplarische, aber kritische und differenzierte Eindrücke von ihrer Reichweite, ihrer Kombinierbarkeit und ihren Grenzen erhalten. Zum anderen sind die inhaltlichen Erkenntnisse beachtenswert, die der Band insbesondere über die Lebens- und Vorstellungswelt Jugendlicher als der klassischen Zielgruppe auch gemeindlicher Religionspädagogik (Konfirmandenarbeit) präsentiert. Herausgehoben seien die Einsichten über die Vielfalt jugendlicher Gottes- und Menschenbilder, die sich – wie sollte es auch anders sein – in der Auseinandersetzung mit dem säkularen wie religiösen Umfeld entwickeln. Die Studien geben einerseits Entwarnung, dass sich (Oberstufen-)Schülerinnen und Schüler nicht pauschal vom Schöpfergott verabschiedet haben (122f.) und die Religiosität westdeutscher Jugendlicher „auf dem Boden der Säkularität zu begreifen ist, nicht jedoch ... des Atheismus“ (171). Andererseits konstatiert eine der qualitativen Untersuchungen – wenig überraschend –, dass Jugendliche „Schwierigkeiten mit der traditionellen ‚kirchlich-religiösen Semantik‘ haben“ und an die Stelle von Gott bei ihnen eine „semantische Leerstelle“ (Elmhorst) tritt (78). Auf diese Herausforderung wird der Gemeindegottesdienst am Sonntagmorgen, den Jugendliche zumindest während ihrer Konfirmandenzeit miterleben (müssen), nur bedingt reagieren können. Umso dringlicher ist es dann aber, Jugendlichen auch liturgische Räume (bei Jugendgottesdiensten und in Jugendkirchen) zu öffnen, „in denen sie selbst

zu Wort kommen und ihre Gottesvorstellungen in der Konversation mit anderen entwickeln können“ (79).

Die empirischen Tiefenbohrungen in die Glaubenswelt der Rezipienten und Akteure schulischen Religionsunterrichts lassen erahnen, wie fruchtbar ähnliche Untersuchungen über die Handelnden in und Teilnehmenden an Gemeinde- und Kasualgottesdiensten sein dürften. Exemplarisch deutlich wird dies an der einzigen präsentierten Studie mit einem liturgiewissenschaftlichen Fokus. Stephan Steger hat in seiner (2004 digital publizierten) Dissertation¹ nicht nur die historischen und systematischen Grundlagen des Ständigen Diakonats in der römisch-katholischen Kirche erhoben, sondern in Interviews Diakone auch nach ihrer liturgischen Praxis gefragt. Dies beförderte manche Diskrepanz zwischen amtskirchlicher Theorie und faktischer Praxis zutage. So habe die gerne „propagierte Funktion des Diakons als Brücke zwischen Bischof und der konkreten Gemeinde vor Ort ... für die Diakone in ihrem konkreten pastoralen (konkret liturgischen) Vollzug keine Relevanz“ (256). Diese Brückenfunktion erlebten Diakone, wenn überhaupt, eher in ihrem sozial-caritativen Handeln, wo ihnen oft eine größere Autonomie zugestanden wird. Doch müssen sie auch und gerade dort Priestern den Vortritt lassen, wenn Gläubige sie (etwa als Krankenhausseelsorger, nach einer längeren, intensiven Sterbebegleitung) um das Sakrament der Krankensalbung bitten (256f.). Steger warnt seine Kirche davor, die vom II. Vatikanum eröffnete Dienste- und Ämtervielfalt allein zur notdürftigen Beseitigung pastoraler Engpässe zu nutzen: „Zielpunkt dieser Entwicklung wäre der Priester in unterschiedlichen Klassifizierungen und Vollmachtstufen, aber eben nur in einer (sakramentalen) Form, statt in der fruchtbaren und ergänzenden Vielfalt kirchlichen Handelns und Handelnder“ (257). Es ist eine Ironie der Kirchengeschichte, dass sich just die evangelischen Kirchen – im unverhohlenen Widerspruch zum propagierten Ideal eines Priestertums aller Gläubigen – gerade auf liturgischem Feld nicht nur „schleichend[...] und versteckt[...]“ klerikalisieren, wie es Steger

1 Stephan Steger, *Der Ständige Diakon in der Liturgie. Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes*, Würzburg 2004, URL: <http://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/volltexte/2005/1108> (11.05.2013).

für seine Kirche beklagt (257), sondern mit der Übertragung sämtlicher liturgischer Rollen an den Pfarrer (oder die Pfarrerin) diesen Weg offen zu Ende gegangen sind.

Für die Liturgiewissenschaft bietet sich jedenfalls auch in den kommenden Jahren ein breites, nach wie vor nur punktuell erschlossenes Forschungsfeld, um Theorie und Praxis, Ideal und Wirklichkeit stets neu miteinander zu korrelieren. Gerade Doktorandinnen und Doktoranden, die sich dem Projekt einer empirischen Studie stellen wollen, bietet der vorliegende Band mit seinen detaillierten Darstellungen hilfreiche Orientierungen.

FRANK PETERS

Die Feier des Taufgedächtnisses. Agendarische Handreichung zu Agende III. Die Taufe, für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden.

hg. im Auftrag der Kirchenleitung und der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom Amt der VELKD, 3. neu bearbeitete Auflage, LVH, Hannover 2013, 96 S., 9,90 €, ISBN 978-3-7859-1137-2

Die 2007 erstmals erschienene (und in demselben Jahr ein zweites Mal aufgelegte) „Liturgische Handreichung“ „Die Feier des Taufgedächtnisses“ kommt mit diesem Bändchen in einen agendarischen Status. Fast in doppeltem Umfang wird sie nun als „Agendarische Handreichung zu Agende III“ offeriert.

Auf jeden Fall ist es erfreulich – und eigentlich für eine lutherische Kirche selbstverständlich –, dass die Erinnerung an die Taufe besondere Aufmerksamkeit erfährt. Das verlegerisch ansprechend gestaltete Bändchen umfasst 12 Teile. Die Teile I bis IV enthalten Bausteine, die in einen Gottesdienst integriert werden können. Es folgen zwei vollständige Gottesdienstentwürfe. Die Teile VII und VIII bieten Bausteine speziell für das Taufgedächtnis mit Kindern. Der IX. Teil gibt „Homiletische Impulse“. Es folgen zwei Abschnitte mit Vorschlägen für die

persönliche Feier. Den Abschluss bildet der Anhang „Lieder und Texte zum Taufgedächtnis“. Konzeptionell sind die Vorschläge weitgehend an der üblichen agendarischen Sprache orientiert, mit hoher theologischer Verdichtung – aber ohne „dem Volk auf’s Maul zu schauen“. Schon das Votum am Beginn des ersten Bausteins zeigt dies exemplarisch: „Durch das Wasser der Taufe sind wir mit Christus verbunden, sind bekleidet mit Gottes Gnade und in seine Vergebung gestellt.“ (13) Nur Ausnahmen wie das beigefügte „Kindercredo“ (85) bemühen sich um allgemeine Verständlichkeit.

Auch die homiletischen Reflexionen sind einseitig auf binnentheologische Diskurse bezogen. Die biographische Dimension bleibt ausgeblendet – und damit die sonst in der Homiletik traktierten Rezeptionsästhetischen Fragen. Die mittlerweile vorliegenden empirischen Arbeiten zur Taufpraxis (vor allem Regina Sommer, Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung, Stuttgart 2009; Christoph Müller, Taufe als Lebensperspektive, Stuttgart 2010) finden weder in diese Überlegungen noch die liturgischen Vorschläge Eingang.

Dementsprechend ist – abgesehen von den Teilen X und XI – der sonntägliche Gottesdienst im Blick. Die positiven Erfahrungen mit der Tauferinnerung im kasuellen Bereich, etwa bei Trauungen (gerade ökumenisch), Bestattungen, Schulgottesdiensten oder beim liturgisch-poimenischen Handeln im Krankenhaus finden keine Berücksichtigung.

So liegt ein gediegenes Bändchen vornehmlich für den Gebrauch in der liturgischen Praxis mit (den weniger werdenden) kirchlich Hochverbundenen vor. Pastoral grundlegende Fragen, wie etwa die Herausforderung des Taufgedächtnisses, an dem auch Nichtgetaufte teilnehmen, kommen nicht in den Blick – schade!

CHRISTIAN GRETHLEIN

Gottes Güte und menschliche Gütesiegel. Qualitätsentwicklung im Gottesdienst.

(Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD, Bd. 3), im Auftrag des Kompetenzzentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst, hg. v. Folkert Fendler und Christian Binder, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 288 S., 14,80 €, ISBN 978-3-374-02895-5

Das bekannte Impulspapier „Kirche der Freiheit“ 2006 hat eine Debatte zur Erfassung von Qualität im Gottesdienst befördert. Im Zuge des Reformprozesses wurde 2010 ein „Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst“ eingerichtet, zu dessen Arbeit der vorgelegte Band ein Zwischenergebnis liefert. Thies Gundlach, Vizepräsident des Kirchenamts der EKD, resümiert in seinem Geleitwort, was gegenüber 2006 nun viel deutlicher ist: „[...] Qualität ist nicht nur eine relative Größe, sondern auch nur im Prozess der Beteiligten zu stärken. Sie macht Vorentscheidungen bewusst. Sie stellt Maßstäbe bereit, um Gottesdienste zu beurteilen. Sie weiß sich einem klaren Auftrag verpflichtet, der selbst nicht verhandelbar ist. Zugleich ist die Umsetzung dieses Auftrags immer zeit- und ortsgebunden und selbst ein Ergebnis von Aushandlungsprozessen“ (6).

In der Tat: Damit ist, wenn auch der Begriff „Qualität“ in dem Zitat, sprachlich etwas merkwürdig, selbst zum Träger von Bewusstsein mutiert, ein wichtiges Resultat der Artikel des Buchs zusammengefasst. Und es macht zugleich deutlich: Die Debatte setzt sich immer noch mit dem „Dass“ von Anwendung der Perspektiven des Qualitätsmanagements auf die Kirche und den Gottesdienst auseinander. Weiterhin scheint es angebracht, in der Kirche dafür zu werben, eine solche Sicht einzunehmen, zu werben durch den Nachweis, dass durch Modifikationen des Qualitätsmanagements die Theologie- und Kirchenverträglichkeit sichergestellt werden kann. Die Beiträge des Bandes zeigen, dass 1. die Frage nach der Qualität des Gottesdienstes berechtigt ist, dass 2. Einsichten des Qualitätsdiskurses in der Gesellschaft auf die Kirche übertragbar sind, dass 3. im Blick auf die Gegenstände Kirche und Gottesdienst entsprechende Änderungen (Modifikationen? Transformationen?) vorzunehmen sind und dass 4. es erste beispielhafte Anwendungen bezogen auf den Gottesdienst gibt.

Matthias Kamann, verantwortlicher Redakteur

für das Politik-Ressort der „Welt“-Gruppe in Berlin, zeigt sich sensibel für Besonderheiten, auf die zu achten ist, wenn man journalistisch Gottesdienste beschreibt und dabei beurteilt. Ein „Akzeptieren mangelnder Originalität“ (23) ist angebracht: „Die Wiederholung der Tradition und das Nachvollziehen des Bestehenden sind Kernelemente des Gottesdienstes, mithin ist Bescheidenheit eine seiner größten Qualitäten“ (ebd.). Er attestiert der innerkirchlichen Debatte über den Gottesdienst „eine lebendige Rückkoppelungskultur“ (24). Der Gottesdienst ist eine erstaunlich wenig peinliche Kommunikationsgattung (im Vergleich mit z.B. den Formaten „Talkshow“, „Sportlerheim-Einweihung“ und „Aktionärsversammlung“), und Gottesdienste verdienen darum „auch aus Gründen ihrer Qualität erst einmal Wohlwollen“ (25). Das schließt freilich nicht aus, dass der Autor angesichts von ihm doch wahrgenommener Desiderate auch Wünsche äußert: Mehr Altes Testament, gerade auch alttestamentliche Lesungen, bitte auch in der Predigt Informationen zum Text und seiner Geschichte (33f., 39). Auf den Punkt gebracht ist die Formulierung: „Kirchgänger sind meines Erachtens objektiv glücklicher und kommen mit ihrem Leben objektiv besser klar, als es ihnen Gottesdienste suggerieren. Kirchgänger sind aber zugleich subjektiv unglücklicher, als es ihnen die Gottesdienste suggerieren“ (30). Hinter dem zweiten Satz wirkt allerdings m.E. auch eine milieuspezifische Gestimmtheit mit ein, wenn der Verfasser die „Gute-Laune-Gefahr“ (31) und die „Kitsch-Gefahren“ (41) hervorhebt und gegenüber den „Wellness-Angeboten der Mittelschichtsgesellschaft“ im Gottesdienst lieber „eine Bestärkung darin, dass es gut ist, mich infrage zu stellen“ bekommen möchte (29).

Der Wert des Artikels von Martin Sauer, Prof. für Sozialmanagement und Personalarbeit an der Fachhochschule der Diakonie Bethel, liegt darin, dass er – mit den möglichen kirchlich-theologischen Bedenken im Kopf – den Sinn des Grundanliegens und der Grundbegriffe des Qualitätsmanagements knapp und gut verständlich vor Augen führt. Am Beispiel der Seelsorge in Institutionen des Gesundheitswesens zeigt er, wie das praktisch aussieht. Dabei betont er letztlich doch eine schiedlich-friedliche Arbeitsteilung: „[...] es geht darum, zu einer kontinuierlichen Verbesserung der Situation von Menschen“ und zu Konkurrenzfähigkeit auf dem Markt zu kommen (65). Qua-

litätsmanagement stellt für ihn „eine praktische und pragmatische Frage – nicht mehr und nicht weniger“ dar (ebd.).

Einen ganz ähnlichen Charakter (Informationen zu einigen weiteren Begriffen und Legitimierung des Qualitätsmanagements über den Nutzen für die Erreichung der gesetzten Ziele) hat auch der kurze Beitrag von Regina von Diemer, Psychologin und selbstständige Unternehmensberaterin. Ihr Fazit: „Erfolgreiches Qualitätsmanagement ist also ein Instrument, das geeignet ist, nach außen Vertrauen und Sicherheit zu geben, nach innen Verbesserungs- und Lernprozesse zu generieren und das Fortschreiten in diesen Prozessen wahrzunehmen“ (74). Doch formuliert die Überschrift ihres Beitrags noch eine zweite Sicht, die im Text nur angedeutet bleibt: „Qualität durch Wertschätzung“. Beide zuletzt genannten Artikel dienen im Buch dazu, gewisse Grundkenntnisse bei den Lesenden, wo noch nicht vorhanden, sicherzustellen. Sie machen implizit aber auch deutlich: Bei aller pragmatischen Nüchternheit, die sich wohlthuend abhebt von einem sich prophetisch gerierenden Warnen vor dem Untergang der Kirche, wenn sie sich mit Qualitätsmanagement infiziert, ist damit noch kein genaueres theologisches Hinsehen geleistet. So folgen nach den drei Eingangsartikeln, die der Rubrik „Erfahrungen anderer“ zugeordnet waren, als zweite Rubrik „Theologische Annäherungen“. Beide darunter versammelten Artikel sind sich darin einig, dass die Debatte zum Stichwort „Qualität im Gottesdienst“ erst neuerdings geführt wird, die Sache hingegen alt ist. Doch verfolgen sie ansonsten zwei alternative Argumentationsstrategien, nämlich die relative Eigenständigkeit der rational-pragmatischen Konzentration auf die menschlichen Akteure im weltlichen Geschäft theologisch gutzuheißen – sich gewissermaßen auf den Pfad der Zwei-Reiche-Lehre zu begeben – oder aber die ständige gemeinsame Anwesenheit des Handelns Gottes und der Menschen zu betonen, gewissermaßen die Königsherrschaft Christi einzufordern. Dabei entsteht eine Vertauschung des Erwartbaren: der Schweizer Theologe aus der reformierten Kirche vertritt die erste, der deutsche aus einer lutherischen Kirche die zweite Sicht.

David Plüss, Prof. für Homiletik und Liturgik an der Universität Bern, weist darauf hin, dass innerhalb der Praktischen Theologie die Liturgik die letzte Bastion darstellte, die noch nicht von der Qualitätsdebatte der Gegenwart erfasst war

(vgl. 79f.). Andererseits: „Die Praktische Theologie insgesamt und die Liturgik im Besonderen können als groß angelegte Qualitätssicherungskonzepte verstanden werden“ (81). Ja, es war am Anfang der Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie die „Aufklärungsliturgik“, die sich „als Qualitätsentwicklungstheorie des Gottesdienstes – insofern ihrer Zeit voraus – in Szene [setzte], indem sie den liturgischen Status quo analysierte, die Ziele bestimmte und die Mittel zu deren Erreichung bereitstellte“ (82). Plüss führt aus: „[...] normative Grundperspektiven [...], welche die Mentalität und den Habitus der professionellen Liturgen prägen sollten“ (92), lassen sich durchaus bestimmen: die Aufmerksamkeit für „Ritualität“ überhaupt, „Andacht“ (die subjektive Wirkung des öffentlichen Rituals auf die Einzelnen) und „Transformation“ (Öffnung für eine „geistliche Wiedergeburt“ durch den Gottesdienst) (83-92). Von daher ist es „durchaus möglich und nötig, sich über Aspekte liturgischer Qualität auf der Ebene konkreter Vollzüge und liturgischer Sequenzen zu verständigen“ (ebd.). Für das liturgische Stück „Segen“ wird das exemplifiziert (93-96). Deutlich anders verfährt Jochen Arnold, Direktor des Zentrums für Gottesdienst und Kirchenmusik, das in einem Haus mit dem Zentrum für Qualitätsentwicklung des Gottesdienstes beheimatet ist. Er identifiziert für die Qualitätsdebatte die „Güte“ und das „Wesen“ des Gottesdienstes als die den aktuellen Debatten schon längst vorausgehenden Wahrnehmungsperspektiven. Auf der Spur seiner „Theologie des Gottesdienstes“ (erschienen 2004) führen ihn Überlegungen zur Schönheit Gottes und die Konzentration auf das Wesen des Gottesdienstes über biblische Wahrnehmungen zur These: „Gottesdienst nach christlichem Verständnis enthält ein dreifaches Geschenk: Einkehr in die göttliche Schöpfungsrue, Feier des österlichen Siegs über den Tod und die erfrischende Inspiration des göttlichen Geistes“ (132). Eine Besinnung auf reformatorische Einsichten erbringt dann, bei aller Unterscheidbarkeit von Göttlichem und Menschlichem, das Hauptgewicht doch darauf zu legen, dass die Sprechrichtungen in der Liturgie als Kommunikation zwischen Gott und Mensch (Gott zum Menschen und der Mensch zu Gott) gewahrt bleiben müssen (142). Diese bibeltheologisch-dogmatische Rückbesinnung ist allerdings hier so vorgenommen, wie mir scheint, dass sie keinen merklichen Erkenntnisfortschritt zur Qualitätsdebatte

bringt. Jedenfalls endet der Artikel mit der Wiederholung der ja von sämtlichen Theologinnen und Theologen im Buch nicht bestrittenen Mahnung, dass die QM-Ideale Perfektion, Null-Fehler-Prinzip und kontinuierliche unendliche Optimierungsspirale zu kurz greifen (145). Ist das wirklich der einzig denkbare Ertrag einer von Arnold zu Recht geforderten theologisch reflektierten Bestimmung des Verhältnisses von beschreibendem und wertendem Qualitätsverständnis (144)?

Nach diesen beiden theologischen Zugängen zum Thema ist der folgende Abschnitt mit „Grenzüberschreitungen“ betitelt. Er enthält Artikel vom Personal des Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst. Folkert Fendler, der Zentrumsleiter, beleuchtet die Rede vom „Kunden“. Er zeigt, dass der Begriff, zunächst rein ökonomisch konstituiert, in der Debatte zur Kundenorientierung längst dafür steht, „den Primat des Nicht-Ökonomischen“ zu markieren (170). Im Zuge der Anwendung des Prinzips der Kundenorientierung im Bereich der Organisationen von Wissenschaft, Kunst, Soziales traten folgende Merkmale hervor: Adressatenorientierung, Demokratisierung, Partizipation, Nutzen, Qualität, Wahlmöglichkeit, Zufriedenheit und eben auch Ökonomie (180). Der Begriff des Kunden soll und kann die kirchenspezifische Perspektive „Gottesdienstteilnehmer“ nicht ersetzen oder verdrängen, aber liefert für die interne Selbstbesinnung eine hilfreiche „Provokation“ (ebd.). Die Perspektivenverschiebung hilft dabei, neu nach dem Gottesdienst zu fragen.

Christian Binder, Referent am Zentrum, schaut auf das „Feedback“. Besonders wichtig scheint mir der – von anderer Stelle übernommene – Verweis darauf zu sein, dass das Feedback seine Stärke für die Bearbeitung des eigenen „blinden Flecks“, den andere wahrnehmen, hat; das Feedback durch andere bleibt aber seinerseits blind für das, was man an sich selbst wahrnehmen kann, doch nicht für andere sichtbar ist (das innere Ich), und erst recht blind für das, was beide nicht wahrnehmen können (das Ich vor Gott) (227). Binder wirbt für das Modell der kollegialen Beratung (228-238). Er ordnet schließlich die Feedbackkultur und das Qualitätsmanagement überhaupt dem „tertius usus legis“ zu (235). M.E. führt allerdings die Bezugnahme auf den tertius usus legis (die der christlichen Freiheit nach der Rechtfertigung entsprechenden Verhaltenserwartungen) eher in die Irre.

Denn dann müsste behauptet werden, dass es einen solchen gewissermaßen getauften Umgang mit dem Qualitätsmanagement allein in der Kirche gibt. De facto aber kann auch hier beileibe nicht ausgeschlossen werden, dass immer wieder im kirchlichen „corpus permixtum“ aus Gerechten und Sündern sich erneut der „primus usus“ (die an sich guten und nützlichen natürlichen und sozialen Gesetzmäßigkeiten) ebenso wie der secundus usus (derjenige Umgang mit Qualitätsmanagement, der in Situationen der Selbstrechtfertigungsspiralen und des Scheiterns in ihnen führt) mit allen dazugehörigen Ambivalenzen reproduzieren.

Qualitätsarbeit auch am Gegenstand Gottesdienst ist möglich. Der abschließende Abschnitt „Anwendungen“ zeigt dies. Swantje Eibach-Danzeglocke, Pfarrerin der Evangelischen Studierendenengemeinde Aachen, führt vor, wie ein „Qualitätscheck“ funktioniert: Wenn viele an der Kriterienentwicklung beteiligt sind, kommen 1. die divergierenden Perspektiven der Beteiligtengruppen zwischen Gottesdienst anbietenden und Gottesdienstteilnehmenden in den Blick, und es werden 2. im Laufe des Verfahrens Kompetenzen aufgebaut. Damit sind zwei maßgebliche Elemente von Qualitätsverbesserung umgesetzt. Schon der Prozess ist mindestens das halbe Ziel.

Die Qualitätsperspektive wird auch für die Ausbildung im Vikariat relevant, wie Julia Neuschwander, Leiterin des Protestantischen Predigerseminars der Evangelischen Kirche der Pfalz, zeigt. Wieder geht es um den Prozess, aber darüber hinaus auch um die Wirkung der Arbeit mit Qualitätskriterien. Bei Ausbildungsgängen, deren Erfolg durch Notengebungen angezeigt wird, werden am Ende unweigerlich Qualitätsurteile über nachweisbare Leistungen, zum Beispiel beim Halten von Gottesdiensten, stehen. Wie kann erreicht werden, dass die Urteilsbildung transparent und gerecht ist? Es wurde eine Kompetenzmatrix erstellt. Sie formuliert für die Erstellung von Zensuren über das gezeigte Gottesdienstverhalten 1. erwartbare homiletische und liturgische Grundintentionen und 2. ebenso die Intentionen umsetzende kompetente Handlungsgestaltungsprinzipien. Dabei wird 3. für beides jeweils zwischen fachlichen, theologischen, personalen und sozialen Teilkompetenzen differenziert. Wenn so etwas sinnvoll ist für die Prüfung der Auszubildenden, dann sind darin auch Indizien dafür impliziert, für welche

Qualität von Gottesdiensten überhaupt professionelle Verantwortung besteht.

Die Aufsätze zeigen (und das ist ein erstes wichtiges Ergebnis des Bandes), dass der eindeutige Wert von Qualitätsmanagement in der Kirche im Indirekten liegt: dem Prozess des Aufstellens von Indikatoren; Standardisierungen von Qualitätsnachweisen sind dann zwar möglich und auch nicht unsinnig, bleiben aber ambivalent. Die Grenze des Menschlichen ist dabei ständig mitzubedenken. Dieser theologische Grundsatz erweist sich als für alle gute Qualitätsentwicklung berechtigt. Andere könnten von diesem Vorbehalt der Kirche durchaus lernen. Und: Dieser theologische Vorbehalt muss gerade nicht zwingend zur Verweigerungshaltung werden, sondern hat konstruktives Potenzial für alle. Die Arbeit, die hier reingesteckt wird, theologisch, qualitäts- und kompetenztheoretisch und in den Prozessen, sie kann sich lohnen. Die beiden abschließenden Artikel beweisen das, die davor abgedruckten Artikel lassen sich als ein notwendiger oder zumindest fruchtbarer Annarschweg verstehen.

Aber das ist noch nicht alles. Und dazu muss ich auf einen bislang übersprungenen Artikel aus der Rubrik „Grenzüberschreitungen“ zu sprechen kommen, der für mich die eigentliche Mitte des Bandes ausmacht. Er dokumentiert das Ergebnis einer Zusammenarbeit in einem „Arbeitskreis „Qualitätszirkel““ (beteiligt waren: Jochen Arnold, Christian Binder, Thilo Daniel, Regina von Diemer, Christhard Ebert, Folkert Fendler, Harry Kuckelhorn, Horst Methner und zusätzlich bei der Endredaktion des Artikels Renate Fallbrügg). Es handelt sich um einen Artikel, der m.E. die Gottesdiensttheorie-Entwicklung kräftig vorantreibt. Er behandelt Gottesdiensttheorie konsequent als ein Konzept über Wirkungen. Qualitätsentwicklung setzt ja die Möglichkeit, Wirksamkeit (mittels Qualitätsverbesserungs-Maßnahmen) zu erzeugen, voraus. Der Artikel zeichnet den Prozess der Konzeptentwicklung im Team nach – einschließlich der Ab- und Umwege.

Angesetzt wird zunächst entsprechend der gängigen Qualitätsermittlung bei dem Gewicht der „Kunden“-Wünsche: Laut den Ergebnissen aus den Kirchenmitgliedschaftsumfragen soll der Gottesdienst nach den Vorstellungen der Mehrheit zeitgemäß und fröhlich sein, während nur eine Minderheit auf Distanz zum Alltag und Zuwendung zum Heiligen setzt (und übrigens ungefähr diejenige Meinung vertritt, die M.

Kamann im Eingangsartikel äußerte). Das wird zunächst als ein die Steuerungswünsche der Pfarrerinnen und Pfarrer irritierendes Ergebnis notiert (187). Der bayerischen empirischen Gottesdienststudie nach wird für viele Befragte vom Gottesdienst der subjektive Bedarf nicht befriedigt, für andere schon (191-194). In beiden Fällen erweisen sich die Beteiligten als durchaus widerständig oder eben eigenproduktiv im Umgehen mit dem, was ihnen der Gottesdienst bietet. Es zeigt sich die Pluralität einander gegenseitig ausschließender Erwartungen. (Hier hätte allerdings die Berücksichtigung von Uta Pohl-Patalongs empirischer Gottesdienststudie „Gottesdienst erleben“ von 2011 noch ein etwas anderes Bild ergeben. Bei einer anderen Befragungsausrichtung entpuppen sich viele Gegensätze doch als Differenzierungen gemeinsamer Anliegen, und die Pluralitätskompetenz ist größer, als es zunächst scheint. In die gleiche Richtung bewegt sich dann auch der vorliegende Artikel im weiteren Verlauf.)

Außerdem wird die Milieubezogenheit des Gottesdienstes bedacht, allerdings diese Sicht beiseitegelegt – und zwar in einem doppelten Verfahren, m.E. beide Male von unzutreffenden Voraussetzungen bezüglich der Milieutheorie ausgehend. Zunächst geschieht das mit dem Argument, die Milieucharakterisierungen seien nicht für die Einzelnen in ihrer Besonderheit passend. Menschen sind eben komplexer als die für Individuen wenig treffsichere Milieusystematik (190). Das finde ich eine richtige Beobachtung, die jedoch ungeeignet als Argument gegen die Milieutheorie ist, jedenfalls wenn man beachtet, dass es sich bei Milieus ja um konstruierte Idealtypen und gerade nicht um Aussagen über Einzelne handelt. Freilich wird das nicht selten bei der kirchlichen Rezeption von Milieustudien übergangen und man meint dann, mit Scheinerkenntnissen über die Prozentverteilung von Milieus in Wohngebieten Individuen als Zugehörige zu dem einen oder anderen Milieu erklärt zu haben.

Nun greift das Team auf eine wenig bekannte Theorie zurück: die „Wirkungseinheiten“ nach Wilhelm Salber, aufgestellt in einem Werk aus dem Jahr 1969 (195-201). Wirkungsgeschichtlich blieb Salber übrigens als philosophischer Psychologe in seinem Fach ein wissenschaftlich kaum beachteter Außenseiter. Vielleicht zu Unrecht. Die Pointe seines Ansatzes besteht darin, nicht einfach einlinige Wirkungen von Kräften auf Individuen vorauszusetzen oder Individuen

als die absoluten Konstrukteure ihrer Erlebnisse zu verstehen, sondern Gegenstände und Wirkmechanismen einander anders zuzuordnen, in sogenannten „Wirkungseinheiten“. Ich habe die Theorie so verstanden: Individuen sind gestalteten Gegenständen ausgesetzt. Diese formen die Erlebnisqualitäten beim Individuum mit; es treten „Gestaltlogiken“ des seelischen Geschehens“ auf (197). Die Gegenstände können als „Aneignung“ im Individuum wirksam werden oder eine „Umbildung“ durch das Individuum erfahren, also entweder eher adaptiert oder eher assimiliert werden. Und diese Doppelheit der möglichen Rezeption beim Individuum setzt sich auf beiden Seiten dieser Dyade fort. Die „Aneignung“ kann stärker praktisch als „Einwirkung“ auf das Individuum rezipiert sein oder theoretisch hinsichtlich seiner Strukturierungsleistung vom Individuum übernommen werden (der Begriff dafür lautet bei Salber „Anordnung“). Die „Umbildung“ kann zu einer praktischen „Ausbreitung“ des Verwandelten weiter fortgestaltet werden oder mehr theoretisch als „Ausrüstung“ mit Dispositionen wirken. Somit ergibt sich ein Hexagramm mit den Oppositionspaaren: Aneignung – Umbildung, Einwirkung – Anordnung, Ausbreitung – Ausrüstung (siehe Graphik S. 198). Was lässt sich daraus lernen? Es geht weder um einlinige objektive Wirkungen der Qualitäten des Gottesdienstes noch um bloße subjektive Qualitätsurteile der Individuen. Die Gottesdienstgestalt bietet eine Reihe benennbarer „Wirkungseinheiten“, die bei den Rezipienten Reaktionen in bestimmten Gegensatzkonstellationen fördern. Nun versuchte das Team in einem nächsten Schritt, die Milieukonstrukte der sechs im Zuge der EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung berechneten Lebensstile/Milieus den sechs Wirkungseinheiten zuzuordnen (200). Das scheiterte und – so würde ich sagen – musste scheitern, weil die Milieus eben nicht sechs divergente theoretisch rekonstruierte Einzelfelder, in denen jeweils zwei Milieus alternativ zueinander stehen, besetzen, wie es nach Salber Wirkungseinheiten der Fall sein müsste. Stattdessen handelt es sich bei den Milieus um faktische, besonders gängige anhand von Korrelationsbeziehungen zwischen Items gebildete Merkmalskombinationen. Das Team stellt jedenfalls fest, dass man uneinig war, welches Milieu mit welcher Rubrik gleichgesetzt werden sollte.

Erst danach entsteht ein neues Konzept vom

Gottesdienst, und zwar als sich das Team in einem kreativen Prozess (der wird nicht genauer beschrieben) dazu inspirieren lässt, spezifische Wirkalternativen des Gottesdienstes gewissermaßen in einem Salberschen Sinn aufzustellen. Die sind nicht wirklich den Salberschen logisch abgeleiteten sechs Rubriken nachgearbeitet, sondern freier assoziiert. Ebenso wird Salbers Idee von alternativen Wirkungen des gleichen Wirkgegenstandes mitgeführt, nun aber gerade so, dass – anders als bei Salber – die neuen vier Rubriken sämtlich jeweils in sich ein Alternativpaar erhalten. Die Oppositionen sind: „Lebensfreude“ vs. „Lebensernst“ bei der Frage der „existentiellen Erfahrung“, „Nähe, Heimat“ vs. „Distanz, Andersweltlichkeit“ bei der Frage der „Beziehung“, „Selbstbestimmung“ vs. „Ewige Wahrheit“ bei der Frage der „Sinnbedeutung“, „Selbstsorge“ vs. „Nächstenliebe“ bei der Frage der „Handlungsorientierung“ (205). Der Gottesdienst insgesamt hat demnach zwei Wirkfelder (nämlich „existentielle Erfahrung“ und „Beziehung“), die sich auf „Inhalt/Wissen/Was“ beziehen, auf „Wort“ und „Sakrament“, und zwei (nämlich „Sinnbedeutung“ und „Handlungsorientierung“), die sich auf „Modus/Gestalt/Wie“ beziehen, auf „Feier“, „Spiritualität“, „Ritualität“ (ebd.).

Vermutlich ohne es zu ahnen, hat dabei das Team eine entscheidende Einsicht aus der tatsächlichen Konstruktionslogik der Milieutypologisierung aufgenommen. Die Milieus bestehen nämlich ebenfalls aus der Kombination von typischen Schwerpunkten bei Gegensätzen in sog. „Dimensionen“ (vgl. zur Konzeption der Dimensionen C. Schulz / E. Hauschildt / E. Kohler: Milieus praktisch Bd. II, Göttingen 2010; E. Hauschildt / C. Schulz / E. Kohler, Wider den Unsinn im Umgang mit der Milieuperspektive, in: WzM 64/2012, 65-82.). Als die wichtigsten dimensional Oppositionen, die sich auf die typischen Hürden und Zugänge zur Kirche deutlich auswirken, lassen sich die Alternativpaare gesellig – ungesellig, Bildungsaﬃnität – Distanz zu formaler Bildung, modern – traditionell ausmachen. Das Milieu der sog. „Hochkulturellen“ z.B. ist von den Merkmalen „hohe Bildung“, „traditionsbewusst“, „klassische gesellige Formen“ bestimmt, für das der sog. „Bodenständigen“ ist die Konstellation bei Tradition und Geselligkeit erst einmal ganz ähnlich, doch verändert die Position am anderen Ende der Bildungsskala alles. Analog ließen sich Merkmalsgemeinsamkeiten und Merk-

malsunterschiede auch für die vier weiteren Milieus benennen. Die Milieus stellen Idealtypen in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation dar und verändern sich auch ständig mehr oder minder stark. Den Milieutypen im Vordergrund liegen dabei die viel stabileren und deutlich kulturübergreifenderen Dimensionen zugrunde. Was bei der Milieutypologie den Hintergrund (die Dimensionen) bildet, macht in der vom Team vorgelegten Gottesdienstwirkungstypologie den Vordergrund aus: Deswegen haben die Rubriken mit ihren jeweiligen Alternativen wieder stärker den Charakter der Benennung von anthropologisch geradezu konstanten Wirkungsschemata. Der Vorteil einer solchen Typologie liegt darin, dass eine darauf aufbauende Gottesdiensttheorie weniger abhängig von bestimmten gesellschaftlichen Trends ist als bei den Milieus. Und damit ist zugleich eine Grenze benannt: Die ästhetischen Atmosphären einer jeweiligen Zeit und die in einer jeweiligen Gesellschaft besonders gängigen Wertekombinationen werden nicht so stark als sich voneinander abgrenzende kulturelle Gesamtformen sichtbar, wie bei der Milieueinteilung der Fall. Aber Konzeptionen können ja nie alles gleichzeitig und gleich stark leisten.

Das vom Team erarbeitete Raster macht deutlich: Es gibt bestimmte inhärente Qualitäten des Gottesdienstes, an denen sich arbeiten lässt. Und zugleich: Deren Auswirkung kann und darf in einem solch partizipativ-konstruktiven Feld der Wirkung durch Kommunikation, an der immer zwei Kommunikationspartner beteiligt sind, gerade nicht „optimiert“ werden mit der Vorstellung, eine einlinige Wirkung erzwingen zu können und zu sollen, sondern soll den Rezipienten gerade Freiheit einräumen. Darum ist das Vorgelegte eine wahrlich evangelische Sicht auf den christlichen Gottesdienst. Sie schreibt die ideale gläubige Rezeption bewusst nicht fest und stellt damit auch das Wirken des (heiligen) Geistes in Rechnung. Ein bedenkenswerter Ansatz ist das, der die Maßnahmen von Qualitätsentwicklung nicht nur auf deren Anwendung in der Kirche abprüft (so beachtenswert allein das schon sein mag), sondern bei dem ein Team, ein „Qualitätszirkel“, unter Zuhilfenahme der Qualitätsperspektive einen echten und spannenden Fortschritt in der Theologie, der Gottesdiensttheologie, zustande bringt. Das ist doch was.

EBERHARD HAUSCHILD

Helmut Schwier / Hans-Georg Ulrichs (Hg.):

Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus.

(Impulse aus der Heidelberger Universitätskirche. Theologie – Spiritualität – Ethik, Bd. 3), Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012, 199 S., 19,00 €, ISBN 978-3-8253-6131-0

Anfang des Jahres 1563 erschien in Heidelberg ein „Catechismus oder Christlicher Unterrichts, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wird“. Im November des gleichen Jahres 1563 wurde ebenfalls in Heidelberg die etwas erweiterte vierte, nun endgültige Auflage dieses Katechismus gedruckt, zusammen mit der Kirchenordnung der Kurpfalz, eingefügt zwischen den Formularen für die Taufe und das Abendmahl.

Im Jahr 2013 feiert also das später „Heidelberger Katechismus“ genannte Büchlein seinen 450. Geburtstag.

In seiner Vorrede zur ersten Auflage vom 19. Januar 1563 gibt Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz „gnedigliche und ernstlichen ermandent und befehlende ... angeregten Catechismus ... umb der ehre Gottes ... danckbarlich annemen ... auch sonst auff der Cantzel dem gemeinen mann vleissig und wol einbilden“. Dem ist die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg im Jahr 2012 nachgekommen, indem ihre Mitglieder in vierzehn Predigten ausgewählte Abschnitte des Heidelberger Katechismus ausgelegt haben. Schließlich sei er „nicht nur das erfolgreichste Buch aus der hiesigen Theologischen Fakultät, sondern sicher auch das wirkungs- und auflagenstärkste“ (Vorwort, VIII). Außerdem wurden je eine Predigt von Dr. Ulrich Fischer, Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden, und Christian Schad, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz, und zwei Predigten von Dr. Hans-Georg Ulrichs, Hochschul- und Studierendenpfarrer an der Heidelberger Universitätskirche, in den Universitätsgottesdiensten zum Heidelberger Katechismus gehalten. Diese Predigten, vermehrt um eine „Einführung“ und um „Ergänzungen“, wurden herausgegeben von Dr. Helmut Schwier, Professor für Neutestamentliche und Praktische Theologie und Universitätsprediger an der Peterskirche, und Dr. Hans-Georg Ulrichs.

Der Titel „Nötig zu wissen“ hat die 2. Frage des

Katechismus in der älteren sprachlichen Fassung aufgenommen: „Wieviel Stücke sind dir nötig zu wissen, daß du in diesem Trost selig leben und sterben kannst?“

Mit einem prägnanten Vorwort informieren die Herausgeber über Entstehung und Absicht ihres Buches, die Predigten „präsentieren vielfältige Zugänge zur biblischen und katechetischen Tradition im Licht heutiger Theologie“ (VIII). Die knappe, aber präzise und außerordentlich informative „Einführung“ stammt von Dr. Christoph Strohm, Professor für Historische Theologie an der Universität Heidelberg (3-17). Der Katechismus wird eingeführt als „Unterrichtsbuch“, das aber zugleich „eine reiche Wirkungsgeschichte als Erbauungs-, Trost- und Gebetbuch entfaltet“ (3). Der politische (Spannungen im Reich, wachsende Verantwortung für die verfolgten Protestanten in Westeuropa) und konfessionelle Kontext (ärgerliche Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Calvinisten, Konzil von Trient) wird aufgezeigt.

Zur Verfasserfrage wird Begründetes gesagt, doch ist sie „angesichts fehlender Akten [...] bis heute nicht vollständig geklärt“ (9). Als neuen Aspekt betont Strohm den theologischen Einfluss der waldensischen, hugenottischen und wallonischen Flüchtlinge in der Kurpfalz, der eine melanchthonische Prägung des Katechismus deutlich relativierte. Die Situation der unterschiedlichen protestantischen Gruppen führte in einem „produktiv[en]“ Diskurs zu einem Katechismus, der „das herausragende Dokument der kurpfälzischen Kompromisstheologie [ist], [der] aber doch genügend Profil bewahren [konnte], um richtunggebend zu wirken“ (13). Insofern eignet dem Katechismus „die Fähigkeit ..., unterschiedliche Positionen reformierter Theologie zu repräsentieren [...], ein weiterer wesentlicher Grund [seiner] umfassenden Wirkungsgeschichte“ (12). Hilfreiche Literaturhinweise runden diesen Beitrag ab.

Den zweiten Abschnitt und Hauptteil des Buches bilden die bereits erwähnten achtzehn Predigten (21-169). Sie lösen die schöne Formulierung von Ingrid Schoberth ein, dass „sich christlicher Glaube auch in seiner Bekenntnisbildung immer in die Welt hinein auslegt“ (190). Sie sind, wie es dem Gegenstand, aber auch dem Buchtitel gemäß ist, im guten Sinne Lehrpredigten, ohne schulmeisterlich beherrschend daher zu kommen. In frischer, unverbrauchter Sprache und in zeitgenössischer Verantwortung erschließen und erhellen

sie elementare Aussagen des christlichen Glaubens, bereichern und fördern das eigene Nachdenken. Einige Beispiele seien genannt: „Was ist das – Schöpfung und Gott als Schöpfer? [...] Im Bild gesagt: Gott ist nicht wie ein Handwerker oder Architekt; er ist der Komponist der Musik des Lebens, ihrer Töne, Klänge und Rhythmen, ihrer Regeln und Gesetze“ (Helmuth Schwier, 47). „Die Taufe ist das äußere Zeichen dafür, dass Gott bereit ist, in das Leben eines Menschen einzuziehen ... Er will nicht nur zur Miete wohnen, er will uns als Eigentumswohnung für immer“ (Gerd Theißen, 96f.). „Das Gebet ist die Handschrift der Seele“ (Heike Springhart, 165).

Alle Predigten wurden in Universitätsgottesdiensten gehalten, sie dürfen also entsprechend anspruchsvoll sein. Sie sind es aus gutem Katechismus-Grund, doch nah bei der Gemeinde und uneitel. Die Predigerinnen und Prediger – „keineswegs alle reformierten Bekenntnisses“ (Vorwort, VIII) – begegnen dem Katechismus nicht unkritisch (etwa 121), aber doch mit Respekt und Wärme, was noch einmal dessen – zumindest innerprotestantisch – versöhnlichen Charakter anzeigt, aber auch den großzügig weiten theologischen Horizont der Heidelberger Theologischen Fakultät. Es ist unnötig zu betonen, dass alle Predigten die Katechismustexte mit dem biblischen Zeugnis ins Gespräch bringen und dass auch der Kontext reformatorischer Theologie – insbesondere Martin Luther – im Blick ist. Da alle „Hauptstücke“ bedacht werden, ist beinahe nebenbei eine sehr ansprechende und die Gegenwart verantwortende Einführung in den evangelischen Glauben entstanden.

Jede Predigt wurde mit einer prägnanten Überschrift versehen, die den Inhalt aufleuchten lässt und zugleich neugierig macht. Alle zugrunde gelegten Katechismustexte werden wörtlich abgedruckt, so dass immerhin 71 der 129 Fragen des Katechismus dargeboten werden. Darüber hinaus finden sich in Anmerkungen und in den Abschnitten I. und III. Zitate und Hinweise auf weitere Fragen des Heidelberger Katechismus. Sparsame Anmerkungen zu den Predigten liefern erhellende Querverweise, Belege und Erläuterungen. Bisweilen wurden Literaturhinweise den Predigten angefügt. Die Anordnung der Predigten im vorliegenden Band folgt der Reihenfolge der Katechismusfragen, nimmt also dessen analytische Systematik auf. Im aktuellen Vollzug fanden die Predigten einen

sinnvoll kommunikativen „Sitz im Leben“. So wurden z. B. die Fragen zur Passion Christi an Karfreitag, zum Gebet am Sonntag Rogate, die Taufe in einem Taufgottesdienst, das Abendmahl in einem Abendmahlsgottesdienst behandelt. Dieser ursprüngliche Gottesdienstbezug ist den Predigten abzuspüren, sie begegnen der Gemeinde auch zusprechend parakletisch. Der Schönheit und Sinnhaftigkeit fast aller Gottesdienste diene eine breit gefächerte besondere musikalische Gestaltung, auf die wie auch auf die jeweilige Gottesdienstsituation im Anschluss an die Predigten hingewiesen wird. Folgende Predigten enthält der Band: „Jesus Christus zu eigen sein“ (Fragen 1-2), Ulrich Fischer; „Homo homini lupus“ (Fragen 3-11), Peter Lampe; „Glauben – vertrauen, erkennen und für wahr halten können“ (Frage 21), Hans-Georg Ulrichs; „Gottes Schöpfung und Fügung singend vertrauen“ (Fragen 21+26-28), Helmut Schwier; „Propheten, Priester, Könige“ (Fragen 31-32), Christoph Strohm; „Maria, Magnifikat und die Ökumene“ (Frage 35-36), Friederike Nüssel; „Christus leidet und stirbt – für uns?“ (Fragen 37-43), Manfred Oeming; „Zu neuem Leben erweckt“ (Frage 45), Hans Georg Ulrichs; „Diesseits des Himmels“ (Fragen 46-52), Klaus Tanner; „Gott ist größer“ (Fragen 53-55), Gerd Theißen; „Rechtfertigung: Gottes Ja für uns“ (Fragen 60-64), Christian Schad; „Taufe. Mir zugute und Gewissheit durch Erinnerung“ (Fragen 69-74), Jochen Cornelius-Bundschuh; „Abendmahl: Christus in uns und wir in Christus“ (Fragen 75-82), Michael Welker; „Statt Opfer: Dankbarkeit“ (Frage 86), Winrich Löhr; „Neugeboren – neu gekleidet“ (Fragen 88-90), Johannes Ehmann; „Bilderverbot“ (Fragen 96-98), Jan Christian Gertz; „Was ist das Gute?“ (Fragen 105-107), Matthias Konradt; „Beten mit Herz und Verstand“ (Fragen 116-119), Heike Springhart.

Der dritte Abschnitt enthält – stimmig, wenn ein Katechismus bedacht wird – zuerst „eine Erörterung heutiger religionspädagogischer und bildungstheoretischer Fragen im Umfeld katechetischen Lernens“ (Vorwort, S. VIII), die Dr. Ingrid Schoberth, Professorin für Praktische Theologie/Religionspädagogik an der Universität Heidelberg, erarbeitet hat (173-190). Sodann werden in einem abschließenden Beitrag von Dr. Johannes Ehmann, apl. Professor für Historische Theologie an der Universität Heidelberg, „Buchausgaben. Vier bedeutende Exemplare des Heidelberger Katechismus aus

der Bibliothek der Theologischen Fakultät Heidelberg“ vorgestellt (191-198).

In ihren Reflexionen orientiert sich Ingrid Schobert an der den ganzen Katechismus zusammenfassenden wie eröffnenden Frage 1, „indem die in Christus eröffnete Wirklichkeit des Heils, auf die der Mensch in Dankbarkeit antwortet, als inhaltliche Bestimmung der Grundaufgabe des Lehrens und Lernens wahrgenommen wird“ (175). In vier Abschnitten nimmt sie in sehr bemerkenswerter Dialogform das Gespräch auf einmal „mit der gegenwärtigen Situation religiösen Lernens an der öffentlichen Schule“, um es dann „in Form eines Perspektivenwechsels“ auch mit „der Gegenwartssituation der Schüler“ zu suchen (175). Die Abschnitte sind überschrieben: „Ein einfaches didaktisches Schema: Frage und Antwort“ (175), „Die Bibelstellen im Heidelberger Katechismus“ (181), „Vernetzung von Menschsein und zu Christus gehören“ (184) und „Die katechetische Praxis des Heidelberger Katechismus und seine Bedeutung für die Lehr- und Lernpraxis des Glaubens heute“ (189). Es ist bewundernswert, wie es der Autorin gelingt auf schmalen Raum einen so intensiven Dialog zu führen, der Form und Substanz des Katechismus in die aktuelle didaktische und schulpolitische Situation einbringt.

Der Beitrag von Johannes Ehmann leistet noch mehr, als die Überschrift verspricht. Über den Bestand der Universitätsbibliothek hinausgehend, wird zuerst auf die nicht unwichtige Druckgeschichte des Katechismus im Entstehungsjahr 1563 eingegangen, wie auch auf eine lateinische Fassung als „global edition“ (192). Sodann wird anhand der vorhandenen Drucke die Rezeptionsgeschichte des Katechismus in der Kurpfalz in den verschiedenen Schularten vorgestellt und auch eine französische Ausgabe erwähnt, herausgebracht für die französischsprachigen Gemeinden, aber auch „weil man in Heidelberg international dachte und druckte“ (198).

Das vorliegende Buch ist geglückt, es erfreut den Leser. Und es vermag, mitzuhelfen, dass der „alte Katechismus den heutigen Christenmenschen Mut (macht): Mut dazu, nun seinerseits das christliche Leben ganz schlicht und elementar als ein Leben aus Dankbarkeit gegenüber Gott zu bekennen“ (135).

ALFRED MENGEL

Ruth Conrad:

Kirchenbild und Predigtziel. Eine problemgeschichtliche Studie zu ekklesiologischen Dimensionen der Homiletik.

(Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 11), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, XVI, 501 S., 74,00 €, ISBN 978-3-16-151931-4

Ist die Predigt für den Gottesdienst unabdingbar? Ruth Conrads Antwort auf diese Frage ist ein klares Ja. Gegenüber der in letzter Zeit zunehmenden Betonung von Ritus und Sakrament stellt sie in ihrer Tübinger Habilitationsschrift (angenommen 2011) die fundamentale Bedeutung des Predigens für Gottesdienst, Gemeinde und Kirche heraus: „Theologische Kompetenz ist in reformatorischer Perspektive wesentlich und nicht unter anderem homiletische Kompetenz, weil sich eben das Kirchenbild als Integral homiletisch-theologischer Theoriebildung erweist.“ (438)

Es ist begrüßenswert, dass Ruth Conrad in der gegenwärtigen homiletischen Großwetterlage die Predigt als wirksames Handeln zum Thema ihrer breit angelegten historischen und systematischen Studien macht. Nachdem Schleiermacher den Gottesdienst als primär darstellendes Handeln beschrieben hatte, bildete der Aspekt des wirksamen Handelns den Fokus der Auseinandersetzung in der Homiletik bis zum Beginn der empirischen Phase zu Anfang des 20. Jahrhunderts bzw. bis zur Wort-Gottes-Theologie. Das vorliegende Buch schildert sechs Konzepte, die sämtlich dem wirksamen homiletischen Handeln zuzuordnen sind, aber inhaltlich erheblich differieren. Die sechs Fallanalysen sind in drei Paaren angeordnet und erfassen damit die homiletische Diskussion etwa zu Beginn, in der Mitte und am Ende des 19. Jahrhunderts. Sehr unterschiedlich sind die sechs Theologien und Ekklesiologien zwischen positiv-amtskirchlicher, liberaler und vermittelnder Grundorientierung. Jeweils zwei zeitlich einander nahe Vertreter werden miteinander ins Verhältnis gesetzt, bevor eine knappe Schlussbilanz (413-439) gezogen wird.

Die erste und zugleich ausführlichste Fallstudie (29-137) bezieht sich auf den zum Katholizismus konvertierten Adam Müller (1779-1829) und auf seine kirchlich-wirksame Predigtaufassung. Die Predigt dient für Müller der „Beredsamkeit“, mit der dem Verfall von Kirchlichkeit in Subjektivismus entgegengewirkt werden

soll. Das Individuum gehört für Müller organisch zur Kirche (und zum Staat, darum wird auch Müllers organologische Staatsauffassung ausführlich rekonstruiert) und die Predigt soll ihm helfen, das zu sein, was er eigentlich ist – Teil des Organons, des Ganzen. Die Predigt, die darum auch sachlich der Eucharistie nachzuordnen ist, kennzeichnet Beredsamkeit als Einweisung in die kirchliche Gemeinschaft, während die Überbetonung des Individuellen laut Müller der Grundfehler des reformatorischen Prinzips ist (76ff.). Die Rede zielt so für Müller auch nicht auf Konsens, sondern auf die Überzeugung der Zuhörenden. Gerade deswegen aber lauten ihre Grundprinzipien: „Wisse anzuklagen, wo du verteidigen willst“ und „Wisse zu hören, wenn du reden willst“ (93). Die Predigt soll also gerade nicht überreden und überlisten, sondern überzeugen, um zum eigenständigen Handeln zu motivieren (129f.).

Der in seiner Zeit hochberühmte Berliner reformierte Hof- und Domprediger Franz Thering (1780-1846) hielt dagegen das ethische Handeln der Hörer für den Hauptzweck der homiletischen „Beredsamkeit“. Ähnlich wie Müller legte Thering dabei Wert auf die Freiheit und selbständige Überzeugungsbildung beim Hörer. Er fasste dies selbst in Gedichtform: „Jeder gehorcht Dir, und meint nur dem eigenen Willen zu folgen; / Jeder glaubt sich frei, wenn Du gewaltig ihn zwingst. / Frei auch ist er! Du hast im Gemüt nur den eignen Entschluss ihm / Ausgebildet, es folgt jeder dem inneren Gott.“ (148) Im Willen des Redners erkennt der Hörer seinen eigenen Willen (166). Die Predigt ist zweckorientiert, indem sie zur sittlichen Praxis motiviert. Predigten sollen handlungsfähig machen. Die Homiletik ist damit ein Teil der allgemeinen Theorie der Beredsamkeit und als solche zugleich Bestandteil der Ethik (162). Neben Müllers ekklesiale tritt so bei Thering die individuelle ethische Überzeugungsarbeit.

Missionarische und bekehrende Wirkung sollte die Predigt für den Pfarrer und Superintendenten Rudolf Stier (1800-1862) haben, der zwar niemals ein akademisches Lehramt innehatte, aber der Praktischen Theologie den Disziplinenamen der „Keryktik“, der Theorie der Menschen gewinnenden Missionspredigt, bescherte (183-234). Stier „geht vom Hörer als einem Individuum aus, welches aus einem immer defizitären Glaubenszustand in einen höheren zu überführen ist.“ (210) Auch die Mehrzahl der getauften Christen bedarf nach Stier der Er-

weckung des Glaubens. In diesem Zusammenhang findet sich die klassische pastoraltheologische Auffassung, die bis in die Gegenwart nachwirkt und der zufolge alles auf die Frömmigkeit des Predigers ankommt: „Er muss in einem streng spezifizierten Sinne fromm sein.“ (213) Die Predigt ist auch für Stier eine wirksame Rede, aber er will das nicht mit dem „heidnischen“ Begriff der „Rhetorik“ belegt wissen. Stier spricht darum von der biblischen „Lalektik“ (statt von der „bösen“ und „lügenhaften“ Rhetorik). Auch wenn uns die Sonderbegriffe heute skurril erscheinen mögen, legen sie doch das Augenmerk auf die Tatsache, dass es beim Predigen um eine letztlich inkommensurable Form von „Wirkung“ geht, die ja bekanntermaßen gerade darin besteht, dass sich der Mensch seiner Wirkungsmöglichkeiten begibt. Die Besonderheit dieses Redevorgangs hat dann erst wieder Karl Barth – wenn auch unter gänzlich anderem Vorzeichen – deutlich zu machen gesucht.

Die kirchliche Wirksamkeit der Predigt steht im Zentrum bei August Vilmar (1800-1868), dem Professor und Konsistorialrat aus Marburg (235-293). Er vertritt einen kämpferischen Protestantismus konfessionalistischer Prägung („Verdammt sei alle katholisierende und nicht katholisierende Mystik!“, 237). Ähnlich wie Müller folgt er einem organologischen Staats- und Kirchenverständnis, das von der Bedeutung des Ganzen ausgeht und die Individuen diesem unterordnet. Daraus ergibt sich ein antidemokratischer Zug. Das in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommende Presbyterial- und Synodalprinzip mit Wahlrecht verwirft Vilmar zugunsten der Hierarchie des ordinierten Amtes (258f.). Auch die Predigt ist für Vilmar – als etwas Subjektives – mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten. Die Lesungen und das Abendmahl scheinen ihm doch sicherer, weil „objektiver“ zu sein. Vilmar plädiert darum für mehr Lesungen im Gottesdienst. Vor derartigen Kurzschlüssen in der Gegenwart kann der Abschnitt in diesem Buch nur warnen. Wie wohl-tuend lesen sich dazu die Bemerkungen des großen Tübinger Vermittlers Christian Palmer (1811-1875) gegen Vilmar: „Als ob das wirklich Gegensätze wären? Als ob Wahrheit, göttliche Wahrheit nur da Platz hätte, wo der Mensch nicht mehr denkt [...]“ (293)

Am Schluss stehen zwei der späten liberalen Theologie zuzuordnende Homiletiker. Einen kulturprotestantischen Gegenpol zu Vilmars

Kirchenbegriff bietet die Homiletik des Heidelberger Praktischen Theologen Heinrich Bassermann (1849-1909). In der Spur Richard Rothes geht es Bassermann um den Bau des Reiches Gottes in der Gesellschaft. Die Predigt lebt in diesem Zusammenhang gerade durch ihre Subjektivität und Biblizität (322). Der Kultus ist darstellendes Handeln, aber gerade deswegen, als Kunst, entfaltet er seine spezifische Wirkung, nämlich die „Erbauung“ des Einzelnen, der Gemeinde und des Gottesreiches. Bassermann kommt das Verdienst zu, dass er zwar am Schleiermacherischen Darstellungsbegriff festgehalten, diesen aber für die Predigt modifiziert und so auch auf eine gewisse Spannung im Verhältnis von Liturgie und Predigt aufmerksam gemacht hat.

Auf psychologische Wirkungen durch die Predigt im Sinne der modernen Psychologie und Wertphilosophie zielte die Theorie der „modernen Predigt“ bei Friedrich Niebergall (1866-1932), dem Heidelberger und Marburger Praktischen Theologen (343-409). Er ist der Begründer jener Theorie des wirksamen Handelns, die man nach 1970 mit dem Begriff der „Handlungstheorie“ bzw. der „Handlungswissenschaft“ belegen sollte. Im Mittelpunkt stehen in Anlehnung an Wilhelm Wundts Psychologie die Grundemotionen von Lust / Unlust, Erregung / Beruhigung und Spannung / Lösung (369). Die biblischen Texte werden von Niebergall für das Predigen auf Handlungsimpulse („Motive“) und Deutungsimpulse („Quietive“) hin durchgesehen. Es geht um eine religionspädagogische Theorie der Gemeindeförderung durch die Predigt nach jener Schrittfolge, die man später „curricularen Regelkreis“ nannte. Bei Niebergall heißt es dazu: „[D]as ist der unausweichliche homiletische Dreipass: Zustand, Ziel, Weg von einem zum andern.“ (386) Niebergall bezweckt, durchaus in Anlehnung an Nietzsches „Umwertung der Werte“, die Veränderung des Wertbewusstseins der Hörer (388). Damit aber ist die Theorie der wirksamen Predigt allzu deutlich ins Fahrwasser der Machbarkeit geraten und die Autorin merkt zu Recht an: „Der heilsteologische Vorbehalt aus CA V wird dabei gleichsam methodisch ‚überannt‘.“ (374)

Die Habilitationsschrift von Ruth Conrad liegt durchaus nicht im Hauptstrom der gegenwärtigen Homiletik, die ihre Impulse wesentlich aus ästhetischen und empirischen Fragestellungen ableitet, während hier die historische und sys-

tematische Methode stark gemacht wird. Homiletik ist für die Autorin eine Form von praktischer Ekklesiologie, die nach der realen und normativ idealen Kirche fragt und aus deren Zuordnung ihre Schlüsse ableitet. Die Homiletik, verstanden als Kern praktisch-theologischer Ekklesiologie, analysiert eben nicht nur die Gegenwart, denn sie „hat die beobachtbaren Phänomene auf Gründe zurückzuführen.“ (429)

Bedeutung und Gehalt dieser Arbeit liegen neben der ausführlichen historischen Rekonstruktion in den systematischen Grundfragestellungen von Predigt und Rhetorik, Predigt und Kirche sowie Predigt und Gottesdienst. Ruth Conrads sorgfältige und urteilssichere Arbeit lenkt die Aufmerksamkeit wieder auf die Grundfragen, von deren Beantwortung mehr abhängt, als man angesichts der umfangreichen Vorbereitungsliteratur meinen könnte.

Die prinzipiellen und historischen Zugangsweisen müssen auch heute das Fundament bilden, damit sich die Homiletik nicht in methodischen Ideen und Assoziationen erschöpft. Wenn in letzter Zeit aus Vikariatskursen erzählt wird, dass vielen die sachliche Begründung des Predigtvorgangs überhaupt problematisch geworden ist, dann wird das prinzipielle Defizit offenkundig. Darüber können Methoden und Materialien nicht hinwegtäuschen. Die homiletische Frage „Wie kann man das?“ dürfte inzwischen wieder dringlicher geworden sein als die Frage „Wie macht man das?“. Die Bestimmung des Predigtziels ist offensichtlich nach dem Ende von missionarischen, kerygmatischen, psychologischen und politischen Predigtdefinitionen, also unter der Vorherrschaft des ästhetischen Paradigmas, immer unklarer geworden. Dabei gerät die Predigt als rhetorische Aufgabe mit einer Zielbestimmung allzu leicht aus dem Blick. Dass der Prediger etwas will, dass er ein Redner ist, der auf die Hörer – so oder so – wirken will, dieses rhetorische Axiom ist keinesfalls mehr Konsens. Was aber wird aus dem rhetorischen Wollen, wenn der Redner nicht mehr weiß, ob er wollen soll, will und darf?

MICHAEL MEYER-BLANCK

Liturgie. Taschenausgabe.

Erarbeitet durch die Deutschschweizerische Liturgiekommission. Hg. von der Liturgie- und Gesangbuchkonferenz der Evangelisch-Reformierten Kirchen der Deutschsprachigen Schweiz. Mit CD-ROM. Theologischer Verlag Zürich, 2011, 200 S., 19,20 €, ISBN 978-3-290-17595-5

Der erste Eindruck des in edlem Grün eingebundenen Büchleins überrascht und irritiert zugleich: Ein offizielles oder zumindest offizielloses Gottesdienstbuch, das nicht klobig und schwergewichtig, sondern handlich und leicht daherkommt?! Auf gerade einmal 200 Seiten fasst die Deutschschweizerische Liturgiekommission zusammen, was sie als essentiell für den reformierten Gottesdienst (mitsamt Sakramenten und Kasualien!) erachtet. Wer die mehrbändigen Agendenwerke deutscher Kirchenbünde und Landeskirchen gewohnt ist, reibt sich da zunächst die Augen. Der in Gold geprägte Titel „Liturgie. Taschenausgabe“ auf dem Einband führt zudem in die Irre, denn das Buch ist keineswegs als (vorweggenommener) Auszug eines (künftigen) voluminösen Liturgiewerkes gedacht. Vielmehr will es die knappen Gottesdienst-Strukturskizzen des 1998 eingeführten Reformierten Gesangbuchs (RG)¹ exemplarisch mit Leben füllen. Diese „Gerüste“ folgen den fünf Schritten der Züricher Liturgie aus den 1960er Jahren: Sammlung – Anbetung – Verkündigung – Fürbitte – Sendung (RG 150), die jedoch anlassbezogen variieren können. So wird etwa ein Abendmahlsgottesdienst mit den Schritten Sammlung – Verkündigung – Fürbitte – Abendmahl – Sendung dargestellt (RG 153). Der erste Teil des Buches (9-105) erläutert die Feier des Predigtgottesdienstes, der Taufe und des Abendmahls sowie der Konfirmation, der Trauung und der Bestattung. Jedes der Kapitel beginnt mit knappen theologischen und liturgischen „Hinweisen“, die für die Trauung überproportional lang ausfallen (71-75), während sie sich bei den beiden Sakramenten auf wenige Sätze beschränken (27; 59). Darauf folgen jeweils ein oder mehrere ausformulierte Gottesdienstmodelle, teilweise mit Gestaltungsvarianten. Aus deutscher Sicht fällt besonders

1 Gesangbuch der Evangelisch-Reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 1998.

auf, dass das Abendmahl (anders als im Evangelischem Gottesdienstbuch und selbst in der Reformierten Liturgie) nicht als regulärer Teil des Sonntagsgottesdienst vorgestellt wird, sondern vornehmlich als eigene Feier, die inhaltlich ganz auf das Sakrament hin abgestimmt wird (im Modell entlang des Themas „Hunger/Stärkung“). Hier schlägt sich offenkundig der traditionell seltene Abendmahlempfang und die fehlende Orientierung an einer Perikopenordnung in den schweizerischen reformierten Kirchen nieder: Wenn Abendmahl gefeiert wird, dann soll es auch thematisch im Mittelpunkt stehen. Der zweite Teil (109-173) stellt ähnlich dem von der Liturgischen Konferenz herausgegebenen Neuen Evangelischen Pastoralen (auf das in der Einleitung auch verwiesen wird) Rüstgebete, Psalmen und liturgische Grundtexte (in mehreren Sprachen) sowie Gebete und Texte für unterschiedliche Situationen zusammen.

Die Taschenliturgie ist erkennbar um eine zeitgenössische, oft meditative Sprache bemüht. Mitunter sind die Texte jedoch so poetisch, dass sie zwar für die persönliche Besinnung, jedoch nur bedingt für den Vortrag im Gottesdienst geeignet erscheinen.² Auf verständliche Kritik gestoßen ist „eine gewisse Hemmung im Umgang mit der zweiten Person der Trinität“.³ Nur ein Gebet richtet sich explizit an Jesus Christus, die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu wird diskret ausgespart. Auch mit Schulbekenntnissen und weiblichen Gottesbildern tut sich die Liturgie schwer, während sich das bereits erwähnte Modell eines Abendmahlsgottesdienstes zumindest in seinen Grundzügen an der Form der Eucharistiefeier orientiert.

Die beiden Präsidenten der Deutschschweizerischen Liturgiekommission (Andreas Marti) und der Liturgie- und Gesangbuchkonferenz (Heinrich Nidecker) weisen dem Buch in ihrem Vorwort zwei Aufgaben zu: Zum einen soll es Liturginnen und Liturgen „rasch liturgisches Material für unterschiedliche Situationen in Gottesdienst und Seelsorge finden“ lassen. Zum

anderen will es „dem reformierten Gottesdienst [in der Deutschschweiz; F.P.] ein eigenes Profil geben“ und so „eine identitätsbildende Funktion“ wahrnehmen (3). Ob und inwiefern es diese beiden Funktionen tatsächlich erfüllen kann, ist fraglich. Der bewusst schlank gehaltene Band kann und will nicht mehr als Modelle bieten. Zur Materialrecherche verweist er ausdrücklich auf andere Quellen, darunter den Internetauftritt der Liturgiekommission der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (www.liturgiekommission.ch, auch: www.gottesdienst-ref.ch). Das Webdesign dieser Site mutet allerdings mittlerweile antiquiert an und erweckt den Anschein, als sei das ehrgeizige und an sich begrüßenswerte Projekt einer allgemein verfügbaren und fortlaufend aktualisierten Sammlung liturgischer Bausteine in den Anfängen steckengeblieben. Noch zweifelhafter ist, ob und wie die Taschenliturgie tatsächlich die Identität des schweizerisch-reformierten Gottesdienst sichern helfen kann, der nach Aussagen der beiden Herausgeber „weniger an konkreten feststehenden Formulierungen als an der Art ihres Zustandekommens zu erkennen“ (ebd.) ist. Was soll das für die Praxis bedeuten? Auch das Grundsatzpapier zum reformierten Gottesdienst, das ursprünglich in die Taschenliturgie mit aufgenommen werden sollte,⁴ ist mehr ein Bekenntnis zur liturgischen Vielfalt, als dass es zu einer reformierten Profilbildung beitragen könnte.

Faktisch wird dem Band in der Deutschschweiz eine ähnliche Verwendung beschieden sein wie den Agendenwerken der deutschen Landeskirchen: Ein treuer Begleiter in der Seelsorge und beim Gottesdienst wird das Taschen-Buch trotz seiner schmucken Aufmachung, der robusten Verarbeitung und den drei Lesebändchen wohl kaum werden. Insbesondere Berufsanfängerinnen und Berufsanfängern kann die Liturgie als Orientierungshilfe gute Dienste erweisen; für ein veritables Lehrbuch sind die Hinführungen dagegen schon zu knapp. Erfahrenere Liturginnen und Liturgen werden das Buch im Idealfall durchblättern und ihm die eine oder andere Anregung entnehmen, bevor sie es zu ihrer Sammlung gottesdienstlicher Arbeitshilfen ins Bücherregal stellen.

FRANK PETERS

2 Vgl. etwa das Sendungswort: „gesegnet – / benedictus – / gut gesagt – / gut, es zu sagen / jetzt gesegnet sein / hinausgehen / mit dem guten / über uns ausgesagt / es hintragen / zu allen / dort draußen“ (26).

3 Christian Walti, Bericht über eine Gesprächsrunde zur „Liturgie. Taschenausgabe“. [Bern 2012.] URL: <http://bit.ly/walti-bericht> (30.04.2013).

4 Online verfügbar unter http://bit.ly/lk_ch-grundsatzpapier (30.04.2013).

Hans Werner Dannowski:

**„Der Himmel lacht.“
Bachs Kantaten im Rhythmus des Jahres.**

Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2012,
160 S., 22,90 €, ISBN 978-3-7859-1090-0

Hans Werner Dannowski, Hannoverscher Stadtsuperintendent im Ruhestand, hat aus J.S. Bachs umfangreichen Kantatenschaffen zwanzig Kantaten für Einzeldarstellungen ausgewählt. Die Auswahl folgt dem Kirchenjahr und umfasst verschiedene Schaffensperioden und Formtypen. Neben dem vollständigen Text ist auf einer beigefügten CD jeweils ein Klangbeispiel je Kantate verfügbar. Alle Aufnahmen stammen aus der Gesamtedition des Bachschen Kantatenwerks unter der Leitung des Niederländers Ton Koopman. Gewidmet ist das Buch dem 2004 verstorbenen Leipziger Superintendenten Johannes Richter. Der jährliche Kanzeltausch der befreundeten Kollegen führte Dannowski an die Thomaskirche in Leipzig, Wirkungsstätte und Grabkirche Bachs. Die Pflege der Bachschen Musik an diesem Ort hat ihn in besonderer Weise berührt.

Dannowski verweist in der Einleitung darauf, dass er keinen „wissenschaftlichen Anspruch“ erhebe. Vielmehr möchte er die Kantaten Bachs als eine Form der „Lebensbegleitung“ erschließen und verstanden wissen. Er empfiehlt die Schaffung eines persönlichen Kanons Bachscher Kantaten zu diesem Zwecke. Alle Einzeldarstellungen tragen Überschriften: „Vom Warten“ im Advent bis zu „Von der Sehnsucht“ am Ewigkeitssonntag. Der Untertitel schreibt bewusst „Bachs Kantaten im Rhythmus des Jahres“, nicht des Kirchenjahres, und so finden sich zwischen den kirchlichen Festzeiten Überschriften wie „Von der Freude“, „Von den Tröstungen“, „Von Alter und Jugend“, die die in der Einleitung angesprochene Lebensbegleitung thematisch erkennbar werden lassen.

„Der Himmel lacht“ ist ein subjektives Buch. Die Einzeldarstellungen sind persönliche „Bach-Exegese“, in der sich kompetente Werkeinführung, Bibelauslegung und emotionale Beschreibungen der eigenen Hörerfahrung zu einer Lesepredigt verbinden. Dannowski ordnet die Werke sowohl musikgeschichtlich als auch theologisch ein. Obwohl der „wissenschaftliche Anspruch“ zu Beginn gelegnet wird, erweist sich der Autor dabei als Profunder Kenner des derzeitigen Erkenntnisstandes

der Bach-Forschung. Die Fülle der biblischen Verweise und Metaphern in den vertonten Texten wird ebenso erschlossen. Zugleich macht der Autor aber immer wieder deutlich, wo sich Sprache und Intention der zugrundeliegenden Dichtung dem heutigen Leser und Hörer nicht mehr selbstverständlich erschließen oder zu hinterfragen sind.

Den Reiz und die Stärke des Buches machen die vielfältigen Querbezüge und -verweise aus. Informationen zu den Textdichtern, zur Zeit- und Kirchengeschichte, zur Theologie der Bachzeit wie der der Neuzeit sind kombiniert mit persönlich gehaltenen, assoziativen Querverbindungen zu Literatur, Philosophie, Musikgeschichte und lebensgeschichtlichen Perspektiven. Auch Interpretationsvergleiche werden angestellt. So entstehen unter den erwähnten Überschriften ganz persönliche Werkdeutungen, die die musikalische Predigt Bachs sozusagen „zurück“-übersetzen und nicht in erster Linie auf das Evangelium des Sonntags fokussieren.

Auf diese Weise vermittelt der Autor nicht in erster Linie musikwissenschaftliche Erkenntnis, sondern Glaubens- und Lebenserfahrung auf dem Boden der Begeisterung für die Kantaten J.S. Bachs und deren geistliche Dimension. Die Werkeinführungen spiegeln die persönliche Auseinandersetzung eines Theologen mit der Musik J.S. Bachs als komponierte Theologie. Seine Stärke bezieht das Buch aus einer intensiven Annäherung, die kritische Distanz nicht ausschließt, partielle Fremdheit nicht leugnet und auch in der Abgrenzung zur Tradition und Überlieferung eine eigene theologische Position findet bzw. den eigenen Glauben reflektiert. So wird musikalisch-theologisches Erbe für die Gegenwart lebendig.

„Der Himmel lacht“ ist eine anregende Sammlung von zwanzig sehr persönlichen Betrachtungen. Stil wie Sprache verraten den erfahrenen Prediger. Es liegt in der Natur der Sache, dass nicht alles, was gepredigt oder behauptet wird, jeden anspricht oder erreicht. Aber in jedem Fall wird durchgängig deutlich, was die Intention des Autors ist: „Diese Musik macht Inhalte gegenwärtig, entschlüsselt sie, verringert die Distanzen [...]. Ein Platz des Glaubens wird für mich als Hörer freigehalten.“ (29) „Und (ich) freue mich, wenn Bach in seinen Kantaten eine Wirklichkeit herbeisingt, die oft meinen eigenen Horizont übersteigt.“ (78)

HANS-JÜRGEN WULF

Alexander Deeg / Martin Nicol (Hg.):

**Bibelwort und Kanzelsprache.
Homiletik und Hermeneutik im Dialog.**

EVA, Leipzig 2010, 202 S., 18,80 €,
ISBN 978-3-374-02784-2

Der im Jahr 2010 erschienene Band dokumentiert die Tagungsbeiträge des Bugenhagen-Symposiums, das vom Braunschweiger Atelier Sprache e.V. veranstaltet wurde und im Herbst 2009 im Theologischen Studienseminar der VELKD in Pullach stattfand. Es bot Gelegenheit, in einer „gemischten Runde aus Universität und Kirche“ (9) der Frage nach dem Verhältnis von Homiletik und Hermeneutik angeregt durch neue Impulse nachzugehen. Die internationale Besetzung dieser Runde war Ausdruck der programmatischen Absicht, Homiletik „ausdrücklich international, insbesondere im Austausch mit Osteuropa“ (9) zu entwickeln. Der Aufbau dieser Dokumentation folgt der Logik des Tagungsablaufs: Grundlegung – Perspektiven – Herausforderungen – Praxis. Der Beitrag von Dawn Ottoni-Wilhelm mit der nordamerikanischen Perspektive auf „New Hermeneutic, New Homiletic, and New Directions“ (5) ist im Original zu lesen, wie auch derjenige von Reiner Bos, der sich mit dem Thema der zeitgemäßen Predigt alttestamentlicher Texte befasst. In dieser Weise soll die Internationalität des Symposiums zur Geltung gebracht werden.

Die Gliederung bietet für Nicht-Teilnehmende eine willkommene Orientierung. Bereits in den Beiträgen zur Grundlegung zeigt sich, welch ein weites Feld sich eröffnet zwischen Bibelwort und Kanzelsprache.

Helmut Schwier formuliert sein Plädoyer als Exeget und Homiletiker bereits im Titel: „Zur Sache der Texte!“ Er setzt sich mit ausgewählten hermeneutischen und methodischen Ansätzen auseinander, befragt sie auf ihre praktisch-theologische und homiletische Relevanz und hebt die jeweiligen Stärken hervor, „um an und mit ihnen zu lernen“ (12). Knapp und präzise werden existenziale Hermeneutik, Texthermeneutik und engagierte Lektüreformens beschrieben, um die herausgehobenen Stärken in einen Integrationsversuch einfließen zu lassen. Helmut Schwier formuliert nachvollziehbar und anregend, seine begründete offene Haltung gegenüber neuen Impulsen springt über und macht neugierig.

Aus homiletischer Sicht betrachtet Michael Meyer-Blanck Bibel und Predigt. Grundsätzlichen Überlegungen zu Homiletik und Bibel wie auch zu Homiletischer Hermeneutik und Biblischer Hermeneutik folgt das Benennen von sieben Merkmalen guter Kanzelsprache: „Eine gute Kanzelsprache ist künstlerisch, ästhetisch, einfach, situativ, traditional, pädagogisch und vulnerabel“ (41). Diese Merkmale werden in Herleitung und Ausdrucksform beschrieben. Als wohltuend erweist sich die Sorgfalt wissenschaftlicher Auseinandersetzung gepaart mit der sich durchziehenden Konzentration auf Grundlegendes. Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Ausdruck „Wort Gottes“ heißt es treffsicher: „Wohl aber rechnen wir damit, dass der begegnende Gott, sein Reden mit uns, in wiederholender liturgischer und gewagter homiletischer Darstellung neu erfahren und selbst neu werden kann“ (33). Der Hinweis auf das gottesdienstliche Geschehen in seiner Gesamtheit wirkt dabei entlastend. Der Beitrag regt zur bewussten Auseinandersetzung mit eigener Predigtarbeit an, schubkräftig wirkt dabei das in der Schlussbemerkung in Erinnerung gerufene „Privileg des Auftrags, predigen zu dürfen“ (46).

Dawn Ottoni-Wilhelm lässt bildreich die Lebenswirklichkeit religiöser Vielfalt in Nordamerika aufleben. Die nordamerikanische Perspektive auf Hermeneutik und Theologie beschreibt sie zunächst im Blick auf den Einfluss Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts aus Deutschland. Sodann zeichnet sie die Entwicklung der New Hermeneutic mit dem „turn to the listener“ (48) ebenso nach wie die der New Homiletic. Sie schlägt den Bogen zum 21. Jahrhundert und widmet sich ausführlich der Auseinandersetzung mit narrativer Predigt: „narrative forms of preaching continue to flourish, adept and evolve to new movements and contexts of worship“ (64). Es folgt die hoch interessante Darstellung der „four homiletical models that have arisen in response to the fragmentation of listener identity“ von John McClure (65). Wer ist heute „listener“, wie wird man der Verantwortung für „how we interpret“ und „how we communicate“ (48) gerecht? Für diese spannungsreichen Fragestellungen ist die nordamerikanische Sicht anregend und zukunftsweisend.

In dem Abschnitt Perspektiven wendet sich Alexander Deeg mit homiletisch-hermeneutischen Überlegungen der schwierigen Be-

ziehung zwischen Geist und Buchstabe zu. Er macht auf die Gefahren aufmerksam, die in der Abstraktion der „Wahrheit des Textes“ liegen und gegebenenfalls zu Predigten führen, die den zu predigenden Text erledigen. Alexander Deeg plädiert dafür, „dran zu bleiben am Spiel und Wechselspiel von Buchstabe und Deutung – in der Hoffnung und Erwartung, dass genau darin Gottes Geist selbst begegnet“ (91). Die Thematik der zeitgemäßen Predigt alttestamentlicher Texte wird von Reiner Bos paradigmatisch an den Worten des Jesaja lesenden Kämmerers aus Äthiopien in „About whom does the prophet say this, about himself ore somone else? (Acts 8,34)“ aufgenommen. Ausgehend von den Gottesknechtliedern im Buch des Propheten Jesaja macht er sich auf die Suche nach „inner-biblical hermeneutical strategies“ (98), die zur Beantwortung dienlich sein könnten. Mit seinem mehrdimensionalen Verstehensmodell bietet er „a strategy to handle these (historical or exegetical) issues in a theologically accountable way for the practice of preaching“ (112). An die beiden eher grundsätzlich anmutenden Beiträge schließt sich der von Frank M. Lütze an: „Die forma formans der Predigt.“ Ihm gelingt es, in unterhaltsamer Weise und gleichzeitig fundiert an das Thema der Rolle der Predigttradition heranzugehen. Er stellt die These auf: „Es spricht (...) vieles dafür, die Existenz zahlreicher, stillschweigend kodifizierter Regeln und Restriktionen anzunehmen, die das Schreiben und Halten ebenso wie das Hören und Lesen von Predigten steuern“ (116). Zur Erfassung dieser Regeln und Restriktionen zieht er Grundeinsichten der linguistischen Textsortenforschung heran, zeigt aber auch deren Grenzen auf. Es macht Freude, sich mit ihm auf den Weg der homiletischen Spurensicherung zu machen, Aha-Erlebnisse und Ertapptfühlen inbegriffen. Bemerkenswert sind die Folgerungen, die im vierten Abschnitt formuliert werden, u.a. fordert Frank M. Lütze weitere Untersuchungen, „darunter auch kontrastierende (...) mit Predigten anderer Konfessionen sowie mit profanen Formen öffentlicher Rede“ (132). Dem Öffnen und der Entfaltung der Zwischen-Räume zwischen Text und Predigt bereitet Karl-Heinrich Bieritz in seiner Meta-Meditation zum Ort der Predigtmeditation zwischen Text und Predigt Raum. Die literaturwissenschaftlichen Ausführungen von Hans Ulrich Gumbrecht sind dabei grundlegend für seine Darstellung der „Präsenzeffekte“

in religiösem Erleben und religiöser Kommunikation. „Präsenz ist in solchem Zusammenhang nicht zeitlich, sondern räumlich, raumgreifend, raumstiftend aufzufassen. Raumgenossenschaft ist gemeint, nicht Zeitgenossenschaft“ (140). Er plädiert für mehr Präsenzkultur im Umgang mit Texten, beschreibt bildhaft und nachfühlbar die Situation des durch Routine und Vorverständnis überdrüssig und einfalllos gewordenen Predigers. „Es zeichnet sich ab, was hier nötig wäre: eine Pause. Ein Innehalten auf dem allzu schnellen Weg zur Kanzel“ (144). Hochinteressant ist es, ihm in den „Zwischen-Raum“ zu folgen, „in dem sich Realität und Imagination überblenden“ (148). Mehr soll an dieser Stelle nicht beschrieben werden, es lohnt, sich auf den Leseweg zu machen!

Unter der Überschrift „Herausforderungen“ findet sich der Beitrag von Sándor Perceze. Die Bedeutung des Films für die Predigt wird mit dem Titel „Wie der Feind zur Muse wurde“ bedacht. Eine übersichtliche und äußerst lesenswerte Darstellung. Er bringt die Konzepte von Reinhold Zwick (164) und Martin Nicol (165) ein und zieht den Schluss: „Wenn man die Konzepte von Nicol und Zwick vergleicht, kann man sagen, ‚Moves‘ und ‚Structure‘ seien die homiletisch-praktischen Begriffe für das, was Zwick mit der horizontalen Montage anvisiert hat“ (166). Die im Film durch Montagetechnik entstehende „dritte Realität“, die im Kopf des Zuschauers entsteht, ist, was sich als „reizvolle homiletische Möglichkeit“ (168) auftut. Mit dem Schlusswort „Es bleibt spannend“ (169) drückt Sándor Perceze das aus, was auch der Leserin als Eindruck haften bleibt. Maria Elisabeth Aigner beschreibt unter dem Titel „Von der Kanzel ins Volk“ den Bibliolog als hermeneutischen Weg zur gemeinschaftlichen Entdeckung biblischer Texte (171). Dieser Weg wird detailliert beschrieben, in wertschätzender Weise das Potential des Gottesvolkes gewürdigt. Dennoch entsteht der Eindruck, als ob einem zu Beginn der Ausführungen geschilderten Problem aus dem Weg gegangen würde: „Predigen wird (...) zum Balanceakt, für den es keine Vorlagen gibt, sondern der die Predigenden selbst ins Wagnis ruft (...) auch um den Preis der Möglichkeit des Scheiterns“ (174). Zugespitzt formuliert: Wenn es im Verlauf des Bibliologs nicht gelingen sollte, „das Feuer gemeinsam zum Lodern“ (175) zu bringen, sind dann alle gescheitert? Darüber hinaus sei die kritische Anfrage gestattet,

ob bei der geschildert strikten Leitungsform die erwünschte Offenheit von Erlebens- und Deutungsmöglichkeiten im tieferen Sinne aufkommen kann. Welche Rolle übernimmt in diesem Zusammenhang der Prolog (174)? Widersprüchliches wird benannt aber nicht vollständig ausgewertet. Daher bleibt das Plädoyer für den Bibliolog als Medium, das „die Predigt von der Kanzel mitten ins Volk Gottes hinein“ (182) rückt, trotz der beschriebenen Vorzüge nicht ganz nachvollziehbar.

Im letzten Abschnitt, überschrieben mit „Praxis“, ist eine Predigt von Karl-Heinrich Bieritz zu 1. Kor. 13,1-7.12f. zu finden. An diese schließen sich der Kommentar aus exegetischer Sicht von Lukas Bormann und der Kommentar aus homiletischer Sicht von Olaf Trenn und Bettina Schwietering-Evers an. In dieser Kombination auch in der „Lese“ anregend und gleichzeitig vertiefend im Anschluss an die Lektüre der vorgehenden Beiträge. Insgesamt stiftet der Band Bibelwort und Kanzelsprache dazu an, sich dort einzufinden, wo beispielhaft um Gottes Wort und dessen Vermittlung gerungen wird. Dass dieses Ringen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, Freude, Humor und Einfallsreichtum einhergehen kann, ist unmittelbar zu spüren.

GERTRUD SCHÄFER

Hans Joachim Marx / Michele Calella (Hg.):

Händels Kirchenmusik und vokale Kammermusik.

(Das Händel-Handbuch 4),
Laaber-Verlag, Laaber 2012, 616 S. mit 102
Abb. und 18 Notenbeispielen sowie einem
Werkverzeichnis, 98,00 €,
ISBN 978-3-89007-688-1

Händel als Komponist von Kirchenmusik ist beileibe kein Unbekannter: Nicht nur das „Halleluja“, auch der ganze Messias und seine verschiedenen Kompositionen des *Te Deum* dürften weit verbreitet und bekannt sein. Gleichwohl ist die Rolle des ‚Kirchenkomponisten‘ Händel alles andere als klar. Diesem Umstand bietet

der hier vorgestellte Band *Händels Kirchenmusik und vokale Kammermusik* Abhilfe an; er ist im Laaber Verlag als letzter des sechsbändigen Händel-Handbuches erschienen, das in umfassender Weise die unterschiedlichen Werkgruppen von Händels Œuvre beleuchtet. Seine Herausgeber, Hans Joachim Marx – zugleich Herausgeber des gesamten Handbuchs – und Michele Calella legen hier u.a. eine ausführliche Erörterung der als Kirchenmusik anzusprechenden Werke Händels vor und beschreiben ihre Entstehungsbedingungen, ihren Kontext und die Werke selbst. Der zweite Teil des Bandes fokussiert die vokale Kammermusik unverbunden neben dem ersten; im Kontext von *Liturgie und Kultur* mag es angehen, dass sich der Rezensent hier auf die Kirchenmusik und damit auf die erste Bandhälfte beschränkt.

Um Händel und seine Kirchenmusik darzustellen, bedarf es einiger Klärungen: Anders als sein Zeitgenosse Bach stand Händel nicht in kirchlichen Diensten, sieht man einmal von einer kurzen Anstellung als Organist in Halle im Alter von 17 Jahren ab. Erfolge feierte er dagegen als Opernkomponist. Daher ist es hilfreich, dass Joachim Kremer im ersten Beitrag des Bandes zunächst Händels Verhältnis zur evangelischen Kirchenmusik erörtert und kursorisch seine Kompositionen abschreitet, von den Hallischen Kantaten über die Brockespassion bis hin zu den im anglikanischen Kontext entstandenen Oratorien und Anthems. Kremer konstatiert, dass Händel sich einerseits von der evangelischen Kirchenmusiktradition, etwa in Halle, hat inspirieren lassen, andererseits aber Grenzen überschreitet, und zwar sowohl Grenzen zwischen den Konfessionen als auch zwischen geistlicher und weltlicher Musik.

Die folgenden Kapitel bieten Untersuchungen zu „Liturgie und Musik der römisch-katholischen Kirche zur Zeit Händels“ (Friedrich Wilhelm Riedel) und zu „Zeremoniale[n] Aspekte[n] der anglikanischen Kirchenmusik Händels“ (Gustav-Adolf Krieg). Riedel stellt Anlässe für die römisch-katholischen Kompositionen Händels dar (sie entstanden in erster Linie für das Officium während seines Rom-Aufenthaltes im Jahr 1707) und erörtert die Interdependenzen zwischen Stil und liturgischem Kalender. So wurde etwa in der Advents- und Fastenzeit *a cappella* musiziert, während der konzertierende Stil an normalen Sonn- und einfacheren Festtagen seinen Platz hatte. Überhöht wurde dieser als *stilus sollemnis*

an den großen Festen durch besonders festliche Musik unter Einsatz von Trompeten und Pauken, liturgisch mit großem Pomp zelebriert. Riedel legt im Detail dar, welche Gesänge dabei durch Neukompositionen ersetzt wurden und welche Träger und Stätten für die Kirchenmusikpflege in Frage kamen. Im folgenden Beitrag führt Krieg in die frömmigkeitsgeschichtlichen Rahmenbedingungen für Händel in England ein und legt das mitunter komplizierte Wechselverhältnis von anglikanischer und lutherischer (kontinentaler) Liturgietradition dar. Aus liturgischen, soziologischen und repräsentativen Bedingungen schließt er auf musikalische Möglichkeiten im anglikanischen Ritual und Händels kompositorische Reaktionen darauf. Matthias Heesch diskutiert in seinem anschließenden Beitrag die Frage nach Händels Verhältnis zum englischen Pietismus und sucht den pietistischen Einflüssen, die auf ihn seit seiner Ausbildung in Halle gewirkt haben mögen, Kontur zu geben: dem Halle'schen Pietismus, dem Herrnhuter Pietismus Zinzendorf'scher Prägung, schließlich dem Methodismus als englischer Spielart des Pietismus. Heesch zeigt, dass Händel, für dessen persönliche religiöse Anschauungen sich keine Quellen finden lassen, als „Wanderer zwischen den konfessionellen Welten“ und verwurzelt in „konfessionellen und kulturellen Bezügen, die der Pietismus bekämpfte“ kaum ein glühender Anhänger des Pietismus gewesen sein kann; gleichwohl müsse aber die Frage offen bleiben, inwieweit seine Musik selbst „argumentieren“ oder einen außermusikalischen abstrakten Gegenstand „darstellen“ könne und welche Kriterien dafür anzusetzen seien.

Aufschlussreich ist auch Klaus Aringers Beitrag über die „Aufführungstraditionen“. Hier erfährt der Leser etwas über Besetzungsstärken und eingesetztes Instrumentarium, jeweils getrennt nach den Aufführungsorten in Deutschland, Italien und England, Details zu den Räumen und ihren akustischen Verhältnissen, in denen etwa Händels Oratorien erklangen, aber auch zu den öffentlichen Proben, die bereits im Vorfeld von Aufführungen Aufsehen erregten. Schließlich erörtert Aringer die Zusammensetzung der Generalbass-Gruppe und Fragen der Stimmungen.

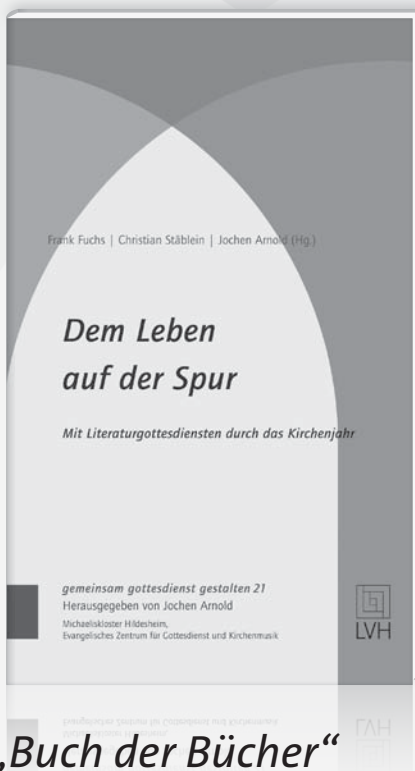
Am Schluss der auf allgemeine Aspekte gerichteten einführenden Kapitel steht ein knapper Abschnitt zu den Quellen und Editionen von Händels Kirchenmusik. Er leitet in einen zwei-

ten, im Umfang etwa gleichgewichtigen Teil des Bandes über, der einen Durchgang durch sämtliche Kirchenmusikwerke Händels bietet, geordnet nach Gattungen: „Antiphonen“ (Wolfgang Hochstein), „Psalmentonungen“, „Motetten“ und „Geistliche Kantaten“ (jeweils Hans Joachim Marx, der auch einen „Exkurs zum Gloria in excelsis Deo“, das erst in jüngster Vergangenheit wiederentdeckt worden ist, verfasst hat), „Anthems und Englische Lieder“ (Erik Dremel) sowie „Te Deum und Jubilate-Vertonungen“ (Magda Marx-Weber). In diesen Kapiteln erfährt der Leser neben den Basisdaten jedes Stücks (Titel und Werkverzeichnis-Nummer, Informationen zur Uraufführung, zum zugrundeliegenden Text sowie die genaue Besetzung) Hintergründe zur Entstehung und Einordnung der Werke, zur Aufführungspraxis und zu kompositorischen Details.

Bietet der erste Teil mit seinen Erörterungen allgemeiner Aspekte auf etwa 150 Seiten eine hervorragende problemorientierte Einführung in die wichtigsten Facetten der Händelschen Kirchenmusik, so bleibt der zweite, ebenfalls etwa 150 Seiten umfassende Teil, der den einzelnen Werken gewidmet ist, etwas hinter den Erwartungen zurück: Hier hätte man sich im Kontext des Handbuches mehr Raum für Werk-einführungen und -besprechungen gewünscht. So bleiben die Eindrücke von der Musik selbst etwas an der Oberfläche. Gleichwohl bietet der Band auf den 300 Seiten, die der Kirchenmusik gewidmet sind, eine hervorragende Auseinandersetzung mit der Thematik und umfangreiches Material dazu – und macht Appetit, Händels Kirchenmusik auch abseits der großen und bekannten Oratorien näher kennenzulernen.

MATTHIAS SCHNEIDER

Die erfolgreiche Praxisreihe – mit derzeit 22 lieferbaren Bänden!



Frank Fuchs | Christian Stäblein |
Jochen Arnold (Hg.)

Dem Leben auf der Spur
Mit Literaturgottesdiensten
durch das Kirchenjahr
**gemeinsam gottesdienst
gestalten 21**

296 Seiten, gebunden
€ 19,90
ISBN 978-3-7859-1088-7

„**Buch der Bücher**“

Der Beschäftigung mit Literatur im Gottesdienst liegt das Verständnis zugrunde, dass uns Literatur letztlich dazu einlädt, uns mit unserem eigenen Leben auseinander zu setzen. Die literarischen Handlungen führen uns Möglichkeiten oder Gegebenheiten unseres eigenen Lebens vor Augen. Die Literatur regt uns also dazu an, dem Leben auf der Spur zu sein. Auf diesem Weg dient sie dazu, die biblischen Deutungangebote lebendig werden zu lassen. Das Buch versammelt rund 20 Entwürfe zu Michel aus Lönneberga bis zu Dr. Faustus

Erhältlich in jeder
Buchhandlung oder direkt bei

Neuer Onlineshop
www.einfach-evangelisch.de

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. CHRISTIAN ALBRECHT

Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der LMU München *christian.albrecht@lmu.de*

DR. JOCHEN ARNOLD

A-Kirchenmusiker und Pfarrer, Direktor des Michaelisklosters Hildesheim, Privatdozent für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Leipzig *jochen.arnold@michaeliskloster.de*

MATTHIAS CYRUS

Pfarrer der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, Großengottern/Thür. *matthias.cyrus@web.de*

DR. STEPHAN GOLDSCHMIDT

Referent für Gottesdienst und Kirchenmusik der EKD und Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz, Hannover *stephan.goldschmidt@ekd.de*

DR. CHRISTIAN GRETHLEIN

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

DR. EBERHARD HAUSCHILDT

Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn *ehauschildt@uni-bonn.de*

TANJA MARTIN

Doktorandin am Seminar für Praktische Theologie an der Universität Mainz *tanja.martin@cantab.net*

ALFRED MENGEL

Superintendent i. R., Lengerich (Emsland) *vdm.mengel@ewetel.net*

MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn *meyer-blanck@uni-bonn.de*

KURT MOLITOR
Dekan i.R., Landau

Tel.: 06341/917835, umolitor@web.de

DR. FRANK PETERS
ab Juli 2013 Pfarrer in der Ev. Lukaskirchengemeinde Mülheim/Ruhr

frank.peters@uni-bonn.de

DR. DIETRICH SAGERT

Referent für Redekunst/Rhetorik am Zentrum für evangelische Predigtkultur, Wittenberg

dietrich.sagert@wittenberg.ekd.de

GERTRUD SCHÄFER

Pastorin, Ökumenische Arbeitsstelle Kirchenkreis Plön Segeberg, Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland

schaefer.oekumene@kirchenkreis-ploe-se.de

DR. REINHARD SCHMIDT-ROST

Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger an der Universität Bonn

r.schmidt-rost@uni-bonn.de

DR. MATTHIAS SCHNEIDER

Professor für Kirchenmusik an der Universität Greifswald, Präsident der Gesellschaft der Orgelfreunde e.V.

matthias.schneider@uni-greifswald.de

DR. ULRIKE WAGNER-RAU

Professorin für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg

wagnerra@staff.uni-marburg.de

HANS-JÜRGEN WULF

Landeskirchenmusikdirektor in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland

hans-juergen.wulf@lka.nordkirche.de

Ausschreibung

Die **Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung** schreibt für das Jahr 2014 unter dem Thema »**Literaturgottesdienste**« einen Gottesdienstpreis aus.

Gemeinden und Einrichtungen aus den Kirchen der ACK sind eingeladen, Literaturgottesdienste einzureichen, in denen biblische und andere literarische Texte so aufeinander bezogen werden, dass ein neuer Blick auf Fragen des Lebens und Glaubens entsteht. Die ausgewählte Literatur kann alle literarischen Genres umfassen (Romane, Erzählungen, Krimis, Gedichte, Kinder- und Jugendliteratur) und zu den aktuellen Beststellern zählen oder zu den Klassikern der Weltliteratur.

Kriterien für die Vergabe des Preises sind:

- der theologische Gehalt sowie die ästhetische und sprachliche Qualität;
- die Dramaturgie und die Gestaltung des Gottesdienstes;
- die Erschließung der Literatur für die anwesende Gemeinde;
- die Wahrung des Eigenrechts der Literatur;
- die Kooperation mit Personen oder Einrichtungen, die in besonderer Weise der Literatur nahestehen (Dichter, Schauspielerinnen, Büchereien, Buchhandlungen u. ä.).

Folgende Unterlagen – zusammen maximal 15 Seiten – können **bis zum 31. Januar 2014** in zweifacher Ausfertigung (digitale Datei im Word-Format sowie Ausdruck) eingereicht werden:

- ein Ablaufplan;
- ein Grundriss des gottesdienstlichen Ortes mit Bewegungsskizze;
- alle gottesdienstlichen Texte;
- konzeptionelle Überlegungen (max. 5 Seiten).

Öffentliche Resonanzen (Zeitungsberichte, Fotos u. ä.) können hinzugefügt werden. Auch ein Video-Ausschnitt (max. 5 Minuten) kann mit eingesandt werden.

Der Preis ist mit 2500 € dotiert. Die Entscheidung der Jury ist unanfechtbar. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen. Mit der Einreichung wird einer möglichen Veröffentlichung zugestimmt.

Weitere Informationen finden Sie unter www.gottesdienst-stiftung.de