

Zum Inhalt:

Das Phänomen ist merkwürdig:
Dichter, die Gott nicht nennen, reden von seinem Gericht,
während Prediger, die von Gott reden, Gottes Zorn verschweigen, Gottes
Gericht nicht nennen.
(Rudolf Bohren)

3-2012

Liturgie und Kultur

LK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

„Wir müssen alle offenbar werden“
Heute vom Gericht singen?

„Wir müssen alle offenbar werden“

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

„Wir müssen alle offenbar werden“
Heute vom Gericht singen?

LITURGIE UND KULTUR

3. Jahrgang 3-2012

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

Redakteurinnen dieses Heftes:
DOROTHEA MONNINGER
CHRISTA REICH

Satz:
STEFFEN FUCHS

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
mit Hinweis auf HHSt
RT2/55.7200.00 „Liturgie und Kultur“
IBAN DE75 2106 0237 0000 0140 01
SWIFT/BIC GENODEF1EDG

Namentlich ausgewiesene Beiträge werden von den Autoren verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeberin wieder. 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	4
CHRISTA REICH	

THEMA

„Er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit“ – Gottes Grundgesetz	5
SYTZE DE VRIES	
„Dies irae, dies illa“	14
Der Zorn, das Gericht und die Gnade ANSGAR FRANZ	
Erasmus Alber: „Ihr lieben Christen freut euch nun“.	29
OSWALD BILL	
„...zu richten Bö’s und Fromme.“	38
Zur Rezeption der Gerichtsvorstellungen der mathäischen Endzeitrede Mt 24-25 im Evangelischen Gesangbuch ANNE SMETS	
„Jede Rolle hat ihre Schuld ... Eines Tages werde ich verhört werden“ (Max Frisch)	57
Vorstellungen von „Gericht“ in literarischen Texten GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN	
„Fleißig soll mann singen“	72
Zum täglichen Umgang mit dem Gesangbuch MICHAEL HEYMEL	
„...leg auf dies Jetzt dein Nun und Ewig“	88
oder: Heute ist der Jüngste Tag CHRISTA REICH	

IMPULSE

Texte zum Nachdenken	95
Schriftsteller als Gerichtsprediger	
Ein Neues Lied aus den Niederlanden	99
Wenn du denn bist, sei gegenwärtig	
Ein altes Lied – neu gelesen	100
Zwei Lieder im Gespräch	101

LITERATUR

Albrecht Beutel: Gerhard Ebeling. Eine Biographie .. 102
MICHAEL MEYER-BLANCK

**Klaus Müller: In der Endlosschleife von Vernunft
und Glaube** 104
Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)
DANIEL BAUER

Michael Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre 106
JOCHEN ARNOLD

Hans-Jürgen Quest: Mehr Liebe 110
Radioandachten und Fernsehpredigten 1961-1990
OTTFRIED JORDAHN

Herbert Pachmann / Alke de Groot (Hg.): Vor Gott .. 112
Beten in Gemeinschaft – Beten allein
MARTIN EVANG

**Stephan Goldschmidt:
Meditative Abendgottesdienste II** 113
FRANK PETERS

Hanns Kerner (Hg.): Predigt konkret 114
Grundlagen homiletischer Ansätze
HANS-MARTIN GUTMANN

**Bernhard Dressler / Harald Schroeter-Wittke (Hg.):
Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel** 115
ALEXANDER DEEG

Sabine Bayreuther: Meditation 118
Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive
THOMAS KLIE

**Ralph Kunz / Andreas Marti / David Plüss (Hg.):
Reformierte Liturgik – kontrovers** 119
MARTIN HEIMBUCHER

**Seminarankündigung:
„ut omnes unum sint“ (Joh 17,21)** 121
Singend die Einheit der Kirche feiern.
19. Interdisziplinäres ökumenisches Seminar zum Kirchenlied

Autorinnen und Autoren dieses Heftes 122

Editorial

Sonntag für Sonntag bekennt die christliche Gemeinde im Gottesdienst, dass Christus „kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten“. Man kann nicht behaupten, dass sich dieses Thema heutzutage in der christlichen Predigt oder in der religiösen Kultur einer besonderen Aufmerksamkeit erfreut. Das letzte Kirchenliedseminar war der geeignete Ort, diesem Spannungsverhältnis nachzugehen.

Der einleitende Beitrag (*Sytze de Vries*) beschreibt die Tora als göttliches, in der Wüste erhaltenes Geschenk, als „Grundstruktur geschwisterlichen Zusammenlebens im verheißenen Land, auf dieser guten Erde“. Ein König hat nicht die Macht, Recht zu „setzen“, aber er hat die Verantwortung dafür, dass Recht geübt und aufrecht erhalten wird. Der Tenor der prophetischen Botschaft ist das Einklagen des Rechts von König und Volk.

Ansgar Franz zeigt in einer Analyse der Sequenz *Dies irae, Dies illa*, dass deren sowohl im religiösen wie im kulturellen Feld erfolgte Deutung als eines Schreckens- und Angstgesangs am Gesamtzusammenhang des Textes vorbeigeht: Die Ansage des Gerichts ist hier Ruf in die Verantwortung und Ermutigung zur Umkehr. *Oswald Bill* stellt das Lied von Erasmus Alber „Ihr lieben Christen, freut euch nun“ in seiner Originalgestalt und mit der eigenen Melodie vor und zeigt, wie dem Dichter und seinem (im EG) von 18 auf 5 Strophen gekürzten Text und seiner Melodie Gewalt angetan worden ist. *Anne Smets* entfaltet die Gerichtsvorstellung der matthäischen Endzeitrede (Mt 24/25) und geht der Frage nach, in welchen Liedern und Strophen und auf welche Weise sich diese Vorstellungen niederschlagen. Sie entdeckt, dass sich im 20. Jahrhundert nur noch in einzelnen Strophen Spuren davon finden. *Gabriele von Siegroth-Nellessen* weiß, dass das Thema „Gericht“ nur sehr bedingt eines der Literatur ist, dass aber vielleicht alle Literatur mit dem Thema zu tun hat, denn „Leben heißt ... Dichten, Gerichtstag halten über sein eigenes Ich“ (Ibsen). Sie betrachtet neuere Literatur: Max Frisch, Thomas Mann, Inge Merkel, aber auch Kleist, Ferdinand von Schirach und Doğan Akhanlı.

Michael Heymel untersucht große Gesangbuchvorreden des 16.-18. Jahrhunderts und zeigt, wie gewiss damals war, dass wiederholtes Singen geistlicher Lieder zur Vertrautheit und damit auch zur Bildung führt und wie in diesem Vorgang Lieder zur Hausandacht und zum Gottesdienst Hand in Hand gehen. Daraus ergeben sich kritische Fragen an heutige Pflege des Gesangbuchs. *Christa Reich* geht der These nach, dass *heute* schon der Jüngste Tag ist – einen jüngeren gibt es nicht – heute beginnt das „Letzte, Letztgültige“. Dies zeigen Beispiele von Liedern und Texten aus dem 20. Jahrhundert.

In den IMPULSEN sind drei neuere theologische Texte zum Thema versammelt (Rudolf Bohren, Christian Link, Franz Kamphaus). Es folgen ein Lied von Willem Barnard (von Jürgen Henkys übertragen), ein altes Lied von Erasmus Alber, das im Heute die Zeichen des Jüngsten Tages wahrnimmt, und als Abschluss ein Zwiegespräch zwischen zwei alten Liedern.

„Er wird den Erdkreis richten mit Gerechtigkeit“ – Gottes Grundgesetz

SYTZE DE VRIES

Wer die biblische Rede von Urteil und Gericht genau verstehen will, muss im Alten Testament anfangen und dort im Einzelnen untersuchen, was über die Person des Königs gesagt wird. Der König spielt in diesem Zusammenhang nämlich eine zentrale Rolle. Es gibt eine unmittelbare Verbindung zwischen Königswürde und Ausübung des Rechts. In Israel ist der König zugleich auch der höchste Richter, ja, seine wichtigste Aufgabe ist es, die Gerechtigkeit zu wahren. Deswegen bekommt das hebräische Wort *shafat*, das *urteilen* bedeutet, auch die Bedeutung von *regieren*.

Das ist anders, als wir gewohnt sind. In unserer Staatsführung ist die Figur des Königs verschwunden oder aber auf eine symbolische Funktion reduziert. Wir kennen heute in der Entwicklung des demokratischen Europa eine sogenannte *trias politica*. Die Macht ist aufgeteilt in drei selbstständige, voneinander unabhängige Sektoren: die legislative, gesetzgebende Gewalt, heutzutage eine Sache des Parlaments, die Exekutive, in den Händen der Regierung, und die richterliche Gewalt, die bei den selbstständigen Richtern liegt.

Der Gesetzgeber: JHWH

Spezifisch für das Königtum in Israel ist, dass der König nicht auch der Gesetzgeber ist. Es gibt doch schon das göttliche Gesetz, die Tora! In der erzählenden, biblischen Tradition ist es ein göttliches, in der Wüste erhaltenes Geschenk. Und als *deuteronomos* – im Deuteronomium – wird dieses Gesetz im Munde des Mose rekapituliert: am Ende der Wüstenreise, zugleich auch am Ende seines Lebens.

Wenn du in das Land kommst, das dir der HERR dein Gott geben wird... So lautet der bekannte Satz, der am Anfang neuer Vorschriften oft wiederholt wird. Die Tora ist gedacht als Einrichtung und Aufbau des verheißenen Landes; sie liefert die Grundstruktur für geschwisterliches Zusammenleben in diesem Lande, auf dieser guten Erde, wo alle Menschen zur Geltung kommen, wo ihnen Recht getan wird, mehr noch: wo Mensch und Tier, wo alles, was Odem hat, wachsen und blühen kann.

In diesem fünften Mosebuch ist dazu auch ein Abschnitt dem Königtum gewidmet: 5. Mose 17, das Königsgesetz.

Der König als der Erste der Brüder

Ein wichtiges und entscheidendes Kriterium für das Königtum ist hier die Bruderschaft. Das ist z.B. auch eine Hauptlinie in der Josefgeschichte, die eigentlich die Josef- und Juda-Geschichte genannt werden müsste. Es geht hier um die Frage, wer von den Brüdern der wahre König ist. Es ist nicht Josef, es ist nicht der Erstgeborene, Ruben, sondern Juda: Er ist mit seinem eigenen Leben für seinen kleinsten Bruder eingestanden. Das ist königliches Benehmen! Der König soll selbst ein Bruder sein und das Zusammenleben der anderen fördern.

Auch damals war schon bekannt, wie Macht korrumpieren kann und wie sie sich äußern kann in zügelloser Wollust und Besitzvermehrung. 5 Mose 17 zeigt deutlich die Spuren der endgültig schlechten Erfahrungen mit König Salomo. Er war derjenige, der einen Überfluss an Pferden und an Frauen aus Ägypten holte (vv 16,15). Entscheidend ist hier auch für einen guten König die Vorschrift, dass er die Tora abschreiben lassen und dann darin lesen soll alle Tage seines Lebens, *damit sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebt und er nie vom Gebot abweicht...*

Man hat hier auch sofort den Menschen aus Psalm 1 vor Augen, der *Lust hat am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht. Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit* (Ps 1,2).

Dieser Mensch ist ein Gerechter! Wohl, gut geht es so einem Menschen...

Der eigentliche König ist und bleibt JHWH

Also, der König ist nicht der Gesetzgeber, sondern derjenige, der als exekutive Macht vorangeht, und zudem – und das wird eine ganz wichtige Aufgabe sein – ist er der höchste Richter.

Ein König wird gesalbt: übergossen mit dem Geist Gottes. Deswegen ist er ein *me-shiach*, ein Gesalbter. Saul und David werden auch schon *Messias* genannt, sicher in der griechischen Septuaginta. Dieser Name und diese Symbolik zeigen, wie sie in den Dienst der göttlichen Ordnung gestellt sind. Sie sind nicht gewählt, aber sie haben sich ihre Macht auch nicht selbst verschafft; es ist alles verliehene Autorität. Der eigentliche König ist und bleibt JHWH.

Bis auf den heutigen Tag werden auch in den Niederlanden Gesetze noch immer unterschrieben und bekanntgemacht von „Beatrix, koningin bij de gratie Gods“, Königin von Gottes Gnaden. Im Kern ist das ein Überrest aus alten Zeiten, aber es ist bekannt, das sie noch immer stark an diesem Formular hängt und ihr hohes Amt zuallererst als *Dienst* versteht.

Mishpat

Ein gutes Beispiel von solchem messianischen Königtum liefert uns Psalm 72: Da wird das Profil eines idealen Königs gezeichnet. Dieser Psalm fängt an mit einem Gebet: *Gott, gib dem König...* Und was ist das Wichtigste, was man für ihn erbitten

kann? Ein kleiner Rundgang in den Übersetzungen macht sichtbar, dass das nicht so einfach zu deuten ist: deine *Rechtssprüche* (Elberfelder Übersetzung), dein *Richteramt* (Münsterschwarzach und die Einheitsübersetzung), dein *Gericht* (Luther), dein *Recht* (Zürcher Bibel), deine *Rechtssatzungen* (Bibel in gerechter Sprache). Deine *Rechtsbräuche*, meint Martin Buber, und *deinen Wahrspruch*.

Die Vulgata redet von „*iudicium tuum*“ und „*justitiam tuam*“ Die Septuaginta von *to krima sou* und *tèn dikaiosunèn sou*. Es ist die Wiedergabe des hebräischen Substantivs *mishpat*, abgeleitet vom Verbum *shaphat*, das, wie gesagt, *urteilen* bedeutet, auch *regieren, herrschen*. Die *mishpatim* JHWHs sind die *Ordnungen seiner Gerechtigkeit*, wie sie in Psalm 119 besungen werden. Es sind die Ausarbeitungen des Bundes, die Kontraktklausel.

Durch das Tun der *mishpatim* bleibt die geschenkte Befreiung erhalten. Es handelt sich nicht um allgemeine und objektive Anordnungen und Regeln, sondern ist ein Benehmen (von Gott und Menschen), das sich befreiend auswirkt. Die *mishpatim* stiften Frieden, shalom; und sie machen Freude, sie schenken Leben (wie Ps 119 immer wieder bezeugt).

Der Erste, der vorangeht in den *mishpatim* ist JHWH selber: *Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten* (eigentlich *mishpath tun*), fragt Abraham, als er mit Gott das gottlose Sodom anschaut und ein Plädoyer hält für die möglichen Gerechten dort, damit sie nicht mit den Gottlosen untergehen (1 Mose 18,25).

Der Prophet Jesaja gibt dem Begriff die Farbe des Erbarmens: *Denn der Herr ist ein Gott des Rechts (ein Gott von mishpat). Wohl allen, die auf ihn harren ... er wird euch gnädig sein* (Jes 30,18). In diesem Kontext hat „Urteil“ eine ganz und gar positive Bedeutung; das Urteil ist zur Gnade geworden.

Und in derselben Klangfarbe sieht auch Hesekiel die Zukunft, wenn die falschen, schlechten Hirten Israels abgetan sind. Gott selber wird seine Herde weiden *mit mishpath* (Hes 34,25), *wie es recht ist* (Luther).

Das befreiende Urteil, dieses barmherzige Regieren, ist die zentrale Eigenschaft Gottes, und sie wird hier in Psalm 72 ausdrücklich dem König zugewünscht, zugebeten. Er ist als der Erste darauf angewiesen, diese göttliche Politik auszuführen.

Das königliche Instrument: Recht und Gerechtigkeit

Parallel zu den *mishpatim* wird für den Sohn des Königs *zedaqu* erbeten: *Gerechtigkeit* (Luther, Elberfeld), *Gerechtes Handeln* (Münsterschwarzach) und *Wahrspruch* (Buber), im Alten Testament meistens in einem Wortpaar „Recht und Gerechtigkeit“ verbunden. Auch diese Redensart hat im biblischen Sprachgebrauch eine eigene Füllung, die sich von der bei uns üblichen unterscheidet. Denn unsere juristische Sprache ist gebildet aus dem alten römischen Recht, in dem das Prinzip „Jedem das Seine“ leitend ist.

Recht hat die Grundbedeutung von *gerade*, wie *die rechte Straße* (Luther) / *aufrechten Pfaden* (Münsterschwarzach). Das sind Pfade, die nicht unbedingt geradlinig verlaufen, die aber ganz zuverlässig und begehbar sind, die zu einem Ziel führen und nicht

versanden.

Das *Tun* von Recht ist *Gerechtigkeit*, nicht ein Abstraktum, so wie bei uns oft, sondern eine konkrete Tat, die an einem Menschen getan wird. Und wer das tut, ist ein(e) Gerechte(r), ein *Rechtfertiger*. Es sind Menschen wie z.B. Jesu Vater Josef und Simeon bei der Darstellung im Tempel, oder Josef von Arimathia, der dem toten Jesus sein Grab zur Verfügung stellt (diese alle sind, vielleicht nicht von ungefähr, geschmückt mit dem Namen des Israelvaters Jakob!).

Die Gerechten tun, wozu sie von Gott geschaffen und durch ihn gerufen sind. Sie sind die *Bewährten*, wie Martin Buber sie nennt. Ein Bewährter ist ein Mensch, der das tut, wozu er geschaffen ist. Der niederländische Theologe Frans Breukelman, der sich so sehr mit der Definition dieser biblischen Grundworte beschäftigt hat, hat es oft schlicht so gesagt: Mein Auto ist gerecht, wenn es das tut was es tun soll: fahren! Ein Rechtfertiger ist man also im Tun von Recht und Gerechtigkeit.

Im römischen Rechtssystem trägt Frau Justitia eine Augenbinde, damit sie ohne Ansehen der Person urteilen kann. Das biblische Recht sieht die Person an und kann in gewissem Sinn sogar parteiisch sein. Es konzentriert sich vor allem auf den Menschen, der nicht zur Geltung, nicht „zu Recht“ kommt, auf den Gebeugten, den Unterdrückten, den Unbeschränkten. In Psalm 72 sind es ausdrücklich die Elenden, die Armen: *Ihr Blut ist wert geachtet vor ihm* (v 14).

Nicht selten bedeuten Recht und Gerechtigkeit deswegen auch „Befreiung verschaffen“. Befreiung, die neuen Raum schafft für *shalom*, die also Frieden stiftet. Diese Themen sind es, die in so vielen Psalmen durchklingen: Wenn es keine Helfer mehr gibt, dann soll Gott selbst Recht tun.

Es ist klar, dass der König als Erster darauf angewiesen ist, im Namen Gottes ein Gerechter zu sein, Recht zu tun. Er soll der Helfer der Menschen sein, die um Hilfe rufen. An der Palast-Tür in Jerusalem soll man nie vergebens anklopfen. Psalm 122 (v 5) stellt es vor Augen: *Dort stehen Throne zum Gericht, die Throne des Hauses David.*

Der König als Richter

Ein bekanntes Beispiel des Königs als Berufungsinstanz haben wir in der Geschichte Salomos, als er sein weises Urteil spricht über den Streit zwischen den beiden jungen Müttern. Sie sind zu ihm gekommen um Recht zu erhalten. Derselbe König hat bei seiner Amtsannahme besonders für seine richterliche Funktion um Beistand gebeten:

*Und dein Knecht steht mitten in deinem Volk,
das du erwählt hast, einem Volk, so groß,
dass es wegen seiner Menge niemand zählen noch berechnen kann.
So wollest du deinem Knecht
ein gehorsames Herz geben,
damit er dein Volk richten könne
und verstehen, was gut und böse ist.
Denn wer vermag dies dein mächtiges Volk zu richten? (1. Kön 3,8f. / Luther)*

Der problematische König

Das klingt alles, wie es sein *soll*, sogar sein *muss*, aber die Realität ist eine andere. Das Königtum versagt und scheitert immer wieder an dieser Verteidigung der Gerechtigkeit. Das Königtum in Israel – und später in Israel und Juda – wird grundsätzlich kritisch gesehen. Das ist so, weil der König nie ein selbstständiger oder absoluter Herrscher sein kann. Er ist immer wieder der Vertreter Gottes, der der eigentliche König ist und bleibt. Das Königtum in Israel wird von Anfang an, in den Erzählungen über Samuel und Saul, beschrieben als Entgegenkommen für das menschliche Bedürfnis, nicht anders sein zu wollen als die Nachbarn und das haben zu wollen, was die haben. Aber gleichzeitig wird auch oft der Unterschied zwischen Israels König und den Herrschern der Völker betont.

Jeder König wird darum in den Büchern der Könige und der Chronik nicht gemessen an allgemeinen Regierungstaten, sondern wird stets beurteilt nach dem Maßstab, ob er tut, was dem Herrn gefällt oder missfällt, was gut oder schlecht war in den Augen des Herrn. Das ist das einzige gültige Kriterium für seine Taten als Fürst.

Dabei ist die Stimme der Propheten immer wieder die kritische Instanz. In den Büchern der großen und kleinen Propheten gibt es oft die Konfrontation zwischen Prophet und König: Sie entzündet sich stets an der Frage, ob das Gebot Gottes leitend ist beim Richten des Volkes, aber auch beim persönlichen Verhalten des Königs, der dem Volk „vorangeht“.

Hierfür zwei Beispiele:

Da ist König Ahab (1 Kön 21). Er begehrt den Weinberg, der seinem Nachbarn Naboth gehört. Dieser verweigert seine Zustimmung, denn der Weinberg ist sein bleibendes Erbteil in Israel, der garantierte Boden unter seinen Füßen im Land der Verheißung. Mittels Machtmissbrauchs und Betrugs, mit Hilfe falscher Erklärungen besorgt die Königin Isebel ihrem Mann doch den Weinberg. Aber dann findet er sich dem Propheten Elia gegenübergestellt: Du hast gemordet, jemandem das Erbteil und das Leben weggenommen. Gerade er, der König – derjenige, der Leben *schenken* und jedermanns Erbteil sicherstellen muss.

Auch ist da die berühmte Geschichte im Buch Richter 9,5ff., die Parabel Jotams, die ein gutes Licht auf das Königtum wirft: Abimelech, Sohn des Richters Gideon, will unbedingt der König in Sichem werden. Dazu ermordet er all seine Brüder bei Nacht. Nur einer entkommt, Jotam. Der ruft alle Einwohner zusammen, um sie zum Widerstand gegen Abimelech herauszufordern. Er tut das, indem er ihnen eine Gleichnissgeschichte erzählt: Die Bäume suchen einen König und bitten nacheinander den Olivenbaum, den Weinstock und den Feigenbaum, ihr König zu werden. Die weigern sich alle mit demselben Argument: Sie wollen produktiv, sozusagen „mit Frucht“, unter den anderen Bäumen stehen und nicht über ihnen schweben.

Der Dornbusch aber stimmt zu: Er bietet seinen Schatten an und fordert gleichzeitig von den anderen unbedingte Loyalität. Wird sie ihm versagt, wird Feuer von ihm ausgehen. Das ist Regieren in absoluter Herrschaft und Urteilen als Drohen mit Vernichtung – auch die Kirchen und die Theologiegeschichte kennen solch eine Vorstellung von Herrschaft und Urteil.

Das prophetische Urteil

Immer wieder wird in den prophetischen Zeugnissen das Exil angekündigt als Folge des Abweichens vom Wege der Tora. Volk und König haben ihren Befreier vergessen, haben immer wieder andere Idole gefunden, andere Bünde geschlossen. Nicht selten werden die Könige als die Hauptschuldigen genannt. Könige haben das Wort der Propheten nicht geachtet. Exil und Verlust des Landes sind die Folge.

Der Prophet Hosea fasst es kraftvoll zusammen:

*Hört das Wort des HERRN, ihr Söhne Israel!
Denn der HERR hat einen Rechtsstreit mit den Bewohnern des Landes;
denn keine Treue und keine Gnade und keine Erkenntnis Gottes ist im Land.
Verfluchen und Lügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen
haben sich ausgebreitet
und Bluttat reiht sich an Bluttat.
Darum vertrocknet das Land
und welkt jeder, der darin wohnt,
samt den Tieren des Feldes
und den Vögeln des Himmels;
selbst die Fische des Meeres werden dahingerafft.* (Hos 4,1-3 / Elberfeld)

In den Worten Jeremias:

*Wenn ihr eure Wege und eure Taten wirklich gut macht,
wenn ihr wirklich Recht übt unter einander,
den Fremden, die Waise und die Witwe nicht unterdrückt,
kein unschuldiges Blut an diesem Ort vergießt
und nicht anderen Göttern nachlauft zu eurem Unheil,
dann will ich euch an diesem Ort, in dem Land,
das ich euren Vätern gegeben habe,
wohnen lassen von Ewigkeit zu Ewigkeit.* (Jer 7,5-7 / Elberfeld)

Dieser Jeremia spricht auch ein scharfes Urteil, harte Worte z.B. über den König Jorakim:

*Wehe dem, der sein Haus mit Ungerechtigkeit baut
und seine Obergemächer mit Unrecht,
der seinen Nächsten umsonst arbeiten lässt
und ihm seinen Lohn nicht gibt,
der sagt: „Ich will mir ein geräumiges Haus bauen
und luftige Obergemächer“,
und er bricht sich Fenster aus
und täfelt es mit Zederholz,
und streicht es mit roter Farbe an.
Bist du dadurch König,*

*dass du in Zederholz wetteiferst?
Hat dein Vater nicht gegessen und getrunken
und Recht und Gerechtigkeit geübt?
Ging es ihm damals nicht gut?
Er hat dem Elenden und dem Armen zum Recht verholfen.
Darum ging es ihm gut.
Heißt das nicht mich erkennen? – spricht der HERR.
Doch deine Augen und dein Herz sind auf nichts (gerichtet)
als auf deinen ungerechten Gewinn
und auf das Blut des Unschuldigen, es zu vergießen,
und auf Unterdrückung und Erpressung, sie zu verüben. (Jer 22,13-17 / Elberfeld)*

Gott selber tritt als König an

Das prophetische Zeugnis spricht aber oft in Stereo: Es urteilt in Gottes Namen, aber auch dieses Urteil kann zu einer neuen Befreiung, einem neuen Exodus werden. Das Urteil sucht zu retten, es ist ein gnädiges Urteil.

Das Buch Deuterocesaja (Kap. 40-55) kennt das Hauptthema, dass der Herr / JHWH selbst als König von Zion auftreten soll. Dazu kehrt er als Erster um aus dem Ort des Exils und bahnt einen Weg durch die Wüste. Auf ihm sollen dann die übriggebliebenen Kinder Israels zurückkehren, weil die Wüste vor Freude erblühen und von Wasser erfüllt sein wird und so diese Pilger mit Jauchzen begrüßt.

*Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße dessen,
der (frohe) Botschaft bringt,
der Frieden verkündet, der gute Botschaft bringt,
der Heil verkündet,
der zu Zion spricht:
dein Gott herrscht als König!
Horch! Deine Wächter erheben die Stimme,
sie jubeln allesamt.
Denn Auge in Auge sehen sie
wie der HERR nach Zion zurückkehrt. (Jes 52,7-9 / Elberfeld)*

JHWH selber wird König sein und die Aufgaben und Pflichten eines Königs auf sich nehmen. Das heißt: Er wird für Recht und Gerechtigkeit und für Freiheit bürgen. Dieses Thema vom Königtum Gottes hören wir schon im 2. Mose-Buch. Das Lied, das Mose am Schilfmeer singt, beginnt und endet damit:

*Singen will ich IHM, denn hoch stieg er, hoch...
König sein wird ER in Weltzeit und Ewigkeit! (2. Mose 15,1.18 / Buber)*

oder

*Ich will dem HERRN singen,
denn er hat eine herrliche Tat getan...
Der HERR wird König sein immer und ewig!* (Luther)

Für die Interpretation ist hier die Übersetzung bedeutend: Ich zitiere hier die beiden Martins, Luther und Buber. Beide schreiben sie: Er *wird* König sein. Und nicht, wie auch oft übersetzt, Er *ist* König, oder Er regiert.

Es geht nicht darum, dass Er im Allgemeinen als ein „höchstes Wesen“ die Macht hat und der Regierende ist. Nein, es geht um ein spezifisches Geschehen, das sich vollzieht: Er wird König, und seine Kinder sind es, die auf ihn harren und auf ihn hoffen. Das ist keine Tatsachenbeschreibung, sondern eine Verheißung, eine Erwartung. Davon singen z.B. auch die Psalmen 90-101, die ersten 11 Lieder im vierten Psalmenband. Auch diese haben alle die Thematik des Königtums JHWHs. Hier klingt für die singende Gemeinde eine neue Wirklichkeit auf. Die Singenden lassen sich von Ihm regieren und in sein Königreich führen, dorthin, wo Er herrscht, wo Er Recht und Gerechtigkeit stiftet wie ein wahrer König.

Meistens wird JHWH „König Zions“ genannt, nicht: „König von Jerusalem“ oder „König von Israel“. Denn der Berg Zion, auf dem das Heiligtum liegt, wird verstanden als der Höhepunkt der ganzen Welt. Und wenn Gott als König antritt, ist auch gemeint, dass er als König der ganzen Welt kommt. Eine ziemlich schockierende Anmaßung!

Ein letztes Urteil?

Gedanken an ein letztes Urteil, ein *eschaton*, d.h. ein unwiderrufliches und universales Urteil, wodurch die Geschichte endgültig abgeschlossen wird, sind selten im Alten Testament. Die wichtigste Stelle ist Daniel 7. Dort hören wir von der Verheißung eines kommenden Menschensohnes. Er wird kommen „auf den Wolken“, – das ist ein Bild dafür, dass er erscheinen wird als Überraschung, aus Gottes Verborgenheit. In den Apokryphen findet man dafür weitere Beispiele, ebenso in den Pseudepigraphen, und diese Linien werden im Neuen Testament ausgezogen.

Wiederholt ist in den Büchern der Propheten die Rede von einem kommenden Gott, aber die Gestalt, in der er kommt, wechselt. So sieht Hesekiel ihn erscheinen als neuen „frischen“ David. Ein neuer König also! (Hes 34)

Aber es gibt auch Kreise, in denen man das Vertrauen in eine Königsfigur ganz verloren hat. So sieht Daniel „eine Gestalt wie ein Menschenkind“. Und welche Gedanken liegen der Vorstellung zugrunde, es solle Elia sein, der wiederkehrt? In diesen unterschiedenen Vorstellungen einer göttlichen Wiederherstellung des Rechts kann man die *prophetische*, die *königliche* oder die *menschliche* unterscheiden. In ihrem erwarteten Kommen vergegenwärtigen sie den kommenden Gott. Dabei trifft man in den Apokryphen auch noch Spuren des Auftretens einer priesterlichen Gestalt.

Es ist darum auffallend und bemerkenswert, wie in der christlichen Theologie all diese Aspekte zusammengefloßen sind in einer messianischen Christologie: Jesus ist Kö-

nig, Priester, Prophet, Mensch und Retter. Und das endgültige Urteil, das Gottes Geschichte vollendet, wird vom Messias Jesus ausgesprochen „zur Rechten des Vaters“. Urteilsgedanke und Urteilspredigt sind zuallererst prophetisch: Das Hier und Heute wird kritisch durchleuchtet. Unsere Geschichte steht unter der Kritik. Dieses Wort stammt vom Griechischen *krinein* (*krisis*), das eigentlich „trennen, scheiden“ bedeutet. Urteilen heißt „unterscheiden“. Schon die erste Seite der Bibel ist „Urteilsgeschichte“: Tod und Dunkelheit werden durch das Sprechen Gottes be-urteilt, unterschieden, verurteilt zu Gunsten des Lebens der Menschen!

Das Urteil, das im Exil an Israel vollzogen wurde, und den Durchgang bot zu einem neuen und befreiten Leben, ist prophetische Verheißung für die ganze Erde. Hier geht es vom Besonderen zum für Alle Gültigen: Die Erzählung von Israels Geschichte zielt auf alle Völker der Erde, zielt auf die ganze Welt. Sie weckt den Mut zu glauben, dass Unrecht, Gewalt und Betrug nicht endgültig das letzte Wort haben in der Geschichte von Gott und Menschen:

So ruft Psalm 98 die Völker auf:

*Jauchzet dem Herrn, alle Lande,
freut euch, jubelt und spielt,*

und begründet:

*vor dem Herrn, denn er kommt,
er kommt die Erde zu richten.
Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit
und die Völker so, wie es recht ist.*

„Dies irae, dies illa“

Der Zorn, das Gericht und die Gnade

ANSGAR FRANZ

Der Text

- | | |
|---|---|
| 1. Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sibylla | <i>Jener Tag des (göttlichen) Zorns wird die irdische Welt zu Asche auflösen, wie David und die Sybille vorhergesagt haben.</i> |
| 2. Quantus tremor est futurus,
Quando iudex est venturus
Cuncta stricte discussurus! | <i>Wie groß wird das Zittern sein, wenn der Richter kommt, um alles streng zu prüfen.</i> |
| 3. Tuba mirum sparget sonum
Per sepulcra regionum,
Coget omnes ante thronum. | <i>Die Posaune wird einen wundersamen Ton über die Gräber der Länder hin erschallen lassen und alle vor den Thron zusammenrufen.</i> |
| 4. Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura
Iudicanti responsura. | <i>Der Tod selber und die Natur werden vor Schrecken erstarren, wenn die Kreatur sich erhebt, um Rechenschaft zu geben vor dem Richter.</i> |
| 5. Liber scriptus proferetur
In quo totum continetur,
Unde mundus iudicetur. | <i>Ein geschriebenes Buch wird hervorgeholt werden, in dem alles verzeichnet ist, wofür die Welt gerichtet werden muss.</i> |
| 6. Iudex ergo cum censebit,
Quidquid latet, apparebit,
Nil inultum remanebit. | <i>Wenn also der Richter urteilt, wird zutage kommen, was verborgen ist, und nichts wird unge-sühnt bleiben.</i> |
| 7. Quid sum miser tunc dicturus,
Quem patronum rogaturus,
Dum vix iustus sit securus? | <i>Was werde ich Armer dann sagen und wen als Anwalt in meiner Sache angehen, da doch kaum der Gerechte sicher sein kann?</i> |
| 8. Rex tremendae maiestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis. | <i>Herrscher von furchterregender Majestät, der du diejenigen, die gerettet werden sollen, aus Gnade rettest: Rette auch mich, du Quelle barmherziger Güte!</i> |

9. Recordare, Iesu pie,
Quod sum causa tuae viae
Ne me perdas illa die. *Bedenke, gütiger Jesus, dass ich die Ursache deines irdischen Leidensweges bin: Lass mich an jenem Tag nicht verloren sein.*
10. Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus;
Tantus labor non sit cassus. *Du warst auf der Suche nach mir, als du dich vor Müdigkeit niedersetztest, und du hast mich erlöst, als du den Kreuzestod erlittest: Eine solche Mühsal soll nicht vergeblich sein.*
11. Iuste iudex ultionis,
Donum fac remissionis,
Ante diem rationis. *Du Richter, der nach dem Recht straft, erweise das Geschenk deiner Vergebung vor dem Tag der Rechenschaft!*
12. Ingemisco tamquam reus,
Culpa rubet vultus meus;
Supplicanti parce, Deus. *Ich seufze auf wie ein Angeklagter, mein Gesicht errötet aus Scham über meine Schuld: Gott, verschone den demütig Bittenden.*
13. Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti. *Da du Maria (die Sünderin) freisprachst und den Schwächer erhörtest, hast du auch mir Hoffnung gegeben.*
14. Preces meae non sunt dignae,
Sed tu, bonus, fac benigne,
Ne perenni cremer igne. *Meine Gebete verdienen es nicht – doch bewirke du in deiner Güte gnädig, dass ich nicht im ewigen Feuer brennen muss.*
15. Inter oves locum praesta
Et ab hoedis me sequestra
Statuens in parte dextra: *Gib mir (im Gericht) einen Platz bei den Schafen, und trenne mich von den Böcken, indem du mich auf deine rechte Seite stellst.*
16. Confutatis maledictis
Flammis acribus addictis
Voca me cum benedictis. *Wenn die Verdammten abgewiesen und den grimmen Flammen anheimgegeben sind, ruf du mich in die Schar der Gesegneten*
17. Oro supplex et acclinis
Cor contritum quasi cinis,
Gere curam mei finis. *Ich bitte demütig und tief gebeugt, das Herz zerknirscht wie Asche: Laß dir mein Ende angelegen sein.*
- 18a. Lacrimosa dies illa,
Qua resurget ex favilla *Tränenreich ist jener Tag, an dem der sündige Mensch aus dem Staub zum Gericht auferstehen wird: Gott, sei ihm gnädig!*
- 18b. Iudicandus homo reus ;
Huic ergo parce, Deus.
19. Pie Iesu Domine,
Dona eis requiem. *Gütiger Herr Jesus, Gib ihnen die (ewige) Ruhe.*

Der Text folgt der Edition des *Dies irae* in den *Analecta Hymnica Medii Aevi* Bd. 54, Leipzig 1915 (repr. New York / London 1961), Nr. 178, S. 269-275, die weitestgehend mit der liturgischen Version des *Dies irae* als Sequenz des Requiem übereinstimmt,¹ die ihrerseits die Grundlage für die enorme Rezeptionsgeschichte des Stückes geworden ist. Die deutsche Übersetzung ist eine Prosa-Übertragung von Fidel Rädle². Eine Edition der ursprünglichen, „vor-liturgischen“ Gestalt des *Dies irae* (das sog. „Reimgebet“; siehe unten) findet sich nach der ältesten Handschrift bei Cornelis Vellekoop, *Dies ire dies illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz*, Bilthoven 1978, 88-91.³

Grauen und Schrecken

Das *Dies irae* „ist wahrscheinlich das repräsentativste, kulturell folgenreichste und darum berühmteste Gedicht des lateinischen Mittelalters“⁴. Die Frequenz, mit der das 1570 als Teil der Requiem-Messe in den römischen Ritus aufgenommene Stück weltweit bei allen katholischen Begräbnissen und Totengedächtnissen 400 Jahre lang gesungen wurde, lässt sich kaum abschätzen. Doch auch außerhalb der katholischen Liturgie ist das *Dies irae* konfessions- und kulturübergreifend bekannt geworden. Übersetzungen des lateinischen Textes gibt es in über 25 Sprachen, annähernd 500 davon in Englisch und Deutsch, aber auch einige in Japanisch und Chinesisch.⁵ Die Musikwissenschaft listet über 60 Vertonungen des *Dies irae* auf, darunter die von Cherubini, Mozart, Berlioz, Verdi, Dvořák, Reger, Britten, Henze und Preisner.

Doch ist es vielleicht gerade dieser unvergleichliche kulturelle Erfolg, der das *Dies irae* entgegen seiner eigenen Intention auf das Image eines Angst einflößenden und Schauer erregenden Gesangs festgelegt hat. Für das deutsche Bildungsbürgertum ist hier Goethe von enormem Einfluss, der in dem populäreren 1. Teil seines „Faust“ das *Dies irae* in der berühmten Dom-Szene verarbeitet. Nachdem Faust Gretchens Bruder erstochen hat, wird die verführte und zu Tode geängstigte junge Frau beim Requiem im Dom von einem bösen Geist verfolgt, der sie – sekundiert vom *Dies irae* – bis zur Bewusstlosigkeit quält.

Dom.

Amt, Orgel und Gesang

Gretchen unter vielem Volke. Böser Geist hinter Gretchen

1 Textabweichungen des *Dies irae* im Missale Tridentinum finden sich lediglich in Str. 6,1 („sedebit“ statt „censebit“) und 7,3 („cum“ statt „dum“).

2 Rädle, Fidel: *Dies irae*, in: Hansjakob Becker / Bernhard Einig / Peter-Otto Ullrich (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, Bd. 1 (Pietas Liturgica 3), St. Ottilien 1987, 331-340, hier 332f.

3 Eine synoptische Gegenüberstellung der beiden Textversionen („Reimgebet“ und Sequenz) bringt neuerdings auch Grosse, Sven: *Der Richter als Erbarmender. Ein eschatologisches Motiv bei Bernhard von Clairvaux, im Dies irae und bei Bonaventura*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 185 (2005), 52-73, hier 71-73.

4 Rädle, *Dies irae*, 334.

5 Vellekoop, *Dies ire dies illa*, 13.

(...)

GRETCHEN

Weh! weh!

*Wär' ich der Gedanken los,
Die mir herüber und hinüber gehen,
Wider mich!*

CHOR

*Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla.*

BÖSER GEIST

*Grimm faßt dich!
Die Posaune tönt!
Die Gräber beben!
Und dein Herz
Aus Aschenruh
Zu Flammenqualen
Wieder aufgeschaffen,
Bebt auf!*

GRETCHEN

*Wär' ich hier weg!
Mir ist, als ob die Orgel mir
Den Atem versetzte,
Gesang mein Herz
In Tiefen löste.*

CHOR

*Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit.*

GRETCHEN

*Mir wird so eng!
Die Mauerpfeiler
Befangen mich!
Das Gewölbe
Drängt mich! – Luft!*

BÖSER GEIST

*Verbirg dich! Sünd' und Schande
Bleibt nicht verborgen.
Luft? Licht?
Weh dir!*

CHOR

*Quid sum miser tunc dicturus?
Quem patronum rogaturus?
Cum vix justus sit securus.*

BÖSER GEIST

*Ihr Antlitz wenden
Verklärte von dir ab.
Die Hände dir zu reichen
Schauderts den Reinen.
Weh!*

CHOR

Quid sum miser tunc dicturus?

GRETCHEN

*Nachbarin! Euer Fläschchen! –
(Sie fällt in Ohnmacht)*

Das *Dies irae* wird hier „zum Medium teuflischer Beängstigung der Seele. Das maligne Spiel mit den liturgischen Zitaten, das Gretchen die Seele zusammenschnürt, überträgt sich (...) unter der Hand auf die Sequenz als solche und ganze.“⁶ Schon zwei Jahre vor der Veröffentlichung des *Faust* schrieb 1806 der Jurist, Dramatiker und Bibelübersetzer Johann Friedrich von Meyer in seinem „Lichtboten“ über das *Dies irae*: „Dies schauerliche Gedicht, arm an Bildern, ganz Gefühl, schlägt wie ein Hammer mit drei geheimnisvollen Reimklängen an die Menschenbrust. Mit dem Unempfindlichen,

6 Stock, Alex: *Dies irae*. Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: Jan A. Aertsen / Martin Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Medievals 29), Berlin/New York 2002, 279-291, hier 280, vgl. auch *Ders.*, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 4: Figuren, Paderborn u.a. 2001, 196-209.

der es ohne Schrecken und Grauen hören kann, möchte ich nicht unter einem Dach schlafen.“⁷ Das *Dies irae*, ein Gesang, der Schrecken und Grauen hervorruft – diese im frühen 19. Jahrhundert im Bildungsbürgertum verbreitete Einschätzung trifft man heute, im frühen 21. Jahrhundert, bis zur Hypertrophie gesteigert in bestimmten Kreisen der Populär-Kultur; hier steht die Sequenz, auf ihr Initium reduziert, als Synonym für Grauen und Schrecken, mit denen ein makaberer Spiel getrieben wird. So wirbt etwa ein sog. „paint-ball-Team“ – eine Vereinigung, deren Teilnehmer ihre Kriegspantasien dadurch ausleben, dass sie sich gegenseitig mit Farbkugeln abschießen – unter der Überschrift „Dies Irae“ für finalen Nervenkitzel⁸, und in ähnlicher Absicht firmiert eine polnische death-metal-Band, die ihr pseudo-apokalyptisches Getöse geschickt vermarktet mit dem „Dies Irae“.⁹



Verdunklung christlicher Hoffnung?

Der älteste liturgische Ort des *Dies irae* ist das Requiem, die nach ihrem Introitus benannte Messe für die Verstorbenen am Sterbe- bzw. Begräbnistag und an Allerseelen. Schon die zweitälteste handschriftliche Bezeugung des Stückes, das sog. „Brevier der Hl. Clara“, stellt es in diesen Zusammenhang. Der Kodex, 1234 wahrscheinlich für einen Bischof angefertigt, gelangt in den Besitz der Franziskaner, die zwischen 1240 und 1260 verschiedene Ergänzungen vornehmen. Zu diesen gehört auch ein Requiem, in dem das *Dies irae* als Sequenz auftritt.¹⁰ Doch erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts verbreitet sich das *Dies irae* in Italien, noch einmal hundert Jahre braucht es, bis es Deutschland erreicht.¹¹ Eine flächendeckende Verbreitung erhält es erst durch das Missale Tridentinum von 1570, das unbeschadet seiner äußerst restriktiven Haltung gegenüber der mittelalterlichen Sequenzendichtung das *Dies irae* als Sequenz des Requiem festschreibt. Ab da beginnt seine unvergleichliche Erfolgsgeschichte auf kulturellem Gebiet, die aber auch wesentlich zu ihrem Niedergang im liturgischen Bereich beigetragen hat. Denn in dem genau 400 Jahre nach dem Missale Tridentinum herausgegebenen Missale Vaticanum von 1970 ist das *Dies irae* mit programmatischer Absicht aus dem Requiem entfernt. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen

7 Zit. bei Dreves, Guido Maria: Das *Dies irae*, in: Stimmen aus Maria Laach 42 (1892), 512-529, hier 512.

8 Siehe <http://www.pbportal.de/?page=atlas&b=details&land=de&state=0&typ=team&sb=725&> (Zugriff: 09.11.12).

9 Siehe <http://www.myspace.com/diesiraep1> (Zugriff: 9.11.2012).

10 Velleskoop, Dies ire dies illa, 29; eine ausführliche Beschreibung der Handschrift 198-202.

11 Vgl. Dreves, Dies irae, 513.

Konzils hatte nämlich in Bezug auf die Begräbnisliturgie gefordert, dass „der Ritus der Exsequien (...) deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken“ (Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 81) solle. Der nachkonziliaren Reformkommission, die die Überarbeitung der Begräbnisliturgie vornahm, erschien gerade das *Dies irae* als typischer Ausdruck jener mittelalterlichen Mentalität, in der das Grauen und der Schrecken des Jüngsten Gerichts den österlichen Sinn des christlichen Todes verdunkelte. Dass diese Auffassung im Trend der damaligen Theologie lag, zeigt das Lehrbuch eines damals schon prominenten Theologen, in dem es heißt: „Man kann nicht bestreiten, daß der Artikel vom Gericht sich im christlichen Bewusstsein zeitweise zu einer Form entwickelt hat, in der er praktisch zur Zerstörung des vollen Erlösungsglaubens und der Verheißung der Gnade führen musste. Als Beispiel verweist man dafür immer wieder auf den tiefgehenden Gegensatz von ‚Maranatha‘ und ‚Dies irae‘. Das Urchristentum hatte mit seinem Gebetsruf ‚Unser Herr, komm‘ (Maranatha) die Wiederkunft Jesu als ein Ereignis voll Hoffnung und Freude ausgelegt, sich verlangend nach ihm als dem Augenblick der großen Erfüllung ausgestreckt. Für den Christen des Mittelalters hingegen erschien jener Augenblick als der schreckenserregende ‚Tag des Zorns‘ (Dies irae), vor dem der Mensch in Schrecken und Weh vergehen möchte, dem er mit Angst und Grauen entgegenblickt.“ Das Buch, aus dem die Passage stammt, ist die 1968 in München erschienene „Einführung in das Christentum“, ihr Autor heißt Josef Ratzinger.

Ein Reimgebet als Ausgangspunkt

Was ist das für ein Stück, das als „berühmtestes Gedicht des lateinischen Mittelalters“ in Kultur und Kirche als Ausdruck für „Grauen und Schrecken“ steht? Betrachten wir zunächst, möglichst emotionslos, die formale Gestalt der Sequenz. Bis auf ihren Schlussteil bestehen alle Strophen aus drei Versen, die jeweils acht wechselweise betonte und unbetonte Silben enthalten, also trochäisch gebaut sind. Anders als die klassischen Sequenzen im Stile der Victoriner, deren dritter Vers immer nur 7 Silben zählt und sich folglich nicht auf die beiden vorausgehenden Verse reimt, reimen sich im *Dies irae* alle Verse einer Strophe, wodurch der Hörer in der ungebrochenen Folge der Trochäen von Strophe zu Strophe gezogen wird.

Von dieser Struktur weichen die letzten 6 Verse der Sequenz deutlich ab: Sie bilden 3 Einheiten zu jeweils 2 paargereimten Versen. Aufgrund dieser formalen und weiteren inhaltlichen Gründen kam man in der Forschung schon recht bald zu der These, dass die Schlussverse erst sekundär an das *Dies irae* angehängt worden seien, um den Text für den gottesdienstlichen Vollzug nutzbar zu machen. Eine zweifelsfreie Bestätigung dieser Annahme wurde 1931 erbracht, als Mauro Inguanez die bislang älteste Fassung des *Dies irae* publizierte, die er in einer Handschrift der Nationalbibliothek von Neapel entdeckt hatte. Das Manuskript des *Dies irae*, mit verschiedenen anderen Schriften vermischten Inhalts zu einem Kodex zusammengebunden, lässt sich auf die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts datieren,¹² ist also gut ein halbes Jahrhundert älter als

¹² Eine genaue Beschreibung des Manuskripts bei Velleskoop, *Dies ire dies illa*, 195-198.

die bis dahin bekannten Fassungen. In dieser Version fehlen nicht nur die 6 Schlussverse der Sequenz, sondern auch die Strophe 11; Textabweichungen finden sich in der 5. und speziell in der 6. Strophe¹³. Die Orthographie der Handschrift entspricht der italienischen Aussprache des Lateins im 12. Jahrhundert außerhalb Roms.¹⁴ Das *Dies irae* in dieser Form ist deutlich nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt, sondern lässt sich der Gattung der Reimgebete zuordnen, in denen „ein einzelner Lebender eine Betrachtung über das Jüngste Gericht anstellt.“¹⁵ Dieses für die persönliche Frömmigkeit als eine Art „eschatologische Meditation“¹⁶ bestimmte Stück – das erst in einem zweiten Schritt für den liturgischen Vollzug umgearbeitet wurde – soll im Folgenden zunächst untersucht werden (die Strophen 11, 18 und 19 finden also keine Berücksichtigung; doch wird, um den Nachvollzug nicht unnötig zu verkomplizieren, die *Zählung* der Strophen nach der zu Beginn dieses Beitrags abgedruckten „Sequenz“-Version des *Dies irae* beibehalten).

Die Verschränkung der Zeit: Das Gericht, die Gegenwart und die Geschichte

Das von einem anonym bleibenden Autor¹⁷ verfasste mittelalterliche Reimgebet weist eine deutliche Zweiteilung auf, die sich ablesen lässt aus der Sprechrichtung und den Zeitebenen.¹⁸

Die Strophen 1-7 schildern den imaginierten Weltuntergang mit dem sich anschließenden Gericht, was vom Standpunkt des Sprechers aus gesehen noch in der Zukunft liegt. Der zweite Teil dagegen, die Strophen 8-17, sind keine Schilderung, sondern ein Gebet, in dem sich der Sprecher an Christus wendet. Das Gebet scheint zunächst die Antwort auf die Frage in v 7,1: „Was werde ich Armer dann sagen?“ und damit ebenfalls eine imaginierte Rede zu sein, nämlich das, was der Sprecher beim Jüngsten Gericht sagen wird. V 9,3 dagegen, der von dem Gericht als dem zukünftigen *dies illa* spricht, zeigt, dass die Hinwendung zu Christus nicht erst in der Zukunft, sondern schon jetzt in der Gegenwart als reales Gebet vollzogen wird.¹⁹ Noch eine dritte Zeitebene kennt das Stück: Der Beter erinnert den dereinst als Richter kommenden Christus an dessen erste Ankunft auf Erden, speziell an seine Suche nach dem Verlorenen und sein Kreuzesleiden (Str. 10), sowie an seine Vergebung für die Sünderin Maria und den reuigen Schächer (Str. 12). Beide Male steht die erinnerte Vergangenheit in enger

13 Siehe Anm. 24.

14 So heißt das Incipit etwa „Dies ire“: Das „e“ wurde offen ausgesprochen, weshalb der Diphthong „ae“ wie der Monophthong „e“ geschrieben wurde. Charakteristisch sind weiterhin die verstummte Aspiration des „h“, weshalb das „mih“ in Str. 12,3 zu „michi“ wurde, und die Assimilierung des „x“ zu „ss“ in „dextra“ (v 14,3), was also wie „destra“ ausgesprochen wurde (weshalb es sich auf „praesta“ und „sequestra“ reimt).

15 Stock, *Dies irae*, 283f.

16 Grosse, *Der Richter als Erbarmender*, 62.

17 Die in der Forschung ausgiebig diskutierte Frage, ob laut einer um 1390 entstandenen Notiz der Franziskus-Biograph Thomas von Celano als Autor des *Dies irae* anzunehmen sei („dicitur fuisse“), kann mit dem Fund der ältesten Handschrift im negativen Sinn beantwortet werden.

18 Vgl. im folgenden Stock, *Dies irae*, 285f; Grosse, *Der Richter als Erbarmender*, 59f.

19 Vgl. Grosse, *Der Richter als Erbarmender*, 59.

Beziehung zur Gegenwart des Betenden: „quaerens me sedisti lassus“ (v 10,1): „als du mich suchtest“, und „mihi quoque spem dedisti“ (v 13,3): „mir“ hat die Vergebung für Maria und den Schwächer Hoffnung gegeben. Beide Male folgt auf die erinnerte Vergangenheit eine Strophe, die den Vollzug des Betens thematisiert und den Blick in die Zukunft richtet: „supplici parce, deus“ (v 12,3) und die Bitte um Verschonung vor dem ewigen Feuer (v 14,3). Die beiden nachfolgenden Strophen 15 und 16 schließlich formulieren ihre Bitten im Blick auf die zu erwartende Scheidung der Schafe von den Böcken im Gericht (Mt 25), sind also auf die Zukunft gerichtet, während die Endstrophe des Reimgebetes (Str. 17) in die Gegenwart zurückkehrt. In diese durch eine auffällige Verschränkung der Zeitebenen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit charakterisierte Struktur sind nun die einzelnen Motive zu verorten.

Vom Zorn Christi

Die Vision des Zeitenedes im ersten Teil des Reimgebets beginnt wie der in Strophe 3 zitierte Posaunenstoß: *Dies irae, dies illa* (1,1). Der Tag, der hier ausgerufen wird, ist ein Tag des Zorns, der den letzten großen Weltbrand entfacht. Der Kosmos verglüht zu glimmender Asche. Gewährsleute für das Eintreffen dieser Vision sind David und Sibylle als Repräsentanten der biblischen bzw. der heidnischen Prophetie. Im Hinblick auf die biblische Tradition sind die ersten Verse des Reimgebetes eine wörtliche Übernahme aus den Schriften des Propheten Zephania, wo das Gericht Gottes über Juda und die Völker angekündigt wird:

*Nahe ist der große Tag des Herrn, / nahe ist er und kommt eilends heran;
bitter ist die Stimme des Tages des Herrn, / da zagen die Streiter.
Ein Tag des Zorns ist dieser Tag, / ein Tag der Drangsal und der Angst,
ein Tag des Verderbens und des Elends, / ein Tag der Finsternis und des Dunkels,
ein Tag des Gewölks und des Sturmes.
(Zeph 1,15)²⁰*

Was die mit dem Namen Sibylle angesprochene heidnische Tradition betrifft, so ist hier am ehesten an die der Erythräischen Sibylle zugeschriebene Prophetie zu denken, die Augustinus in seiner Schrift *De civitate Dei* überliefert.²¹ Bei der Epiphanie des ewigen Königs zum Gericht vergeht die Schöpfung in einer kosmischen Feuerkatastrophe: „exuret terras ignis potumque polumque“ – Es verbrennt das Feuer die Erde, das Meer und das Himmelsgewölbe.²²

Ursache für diesen Weltenbrand ist der Zorn Gottes, oder genauer: Der Zorn des Rich-

20 Die Deutung des Welten-Endes als Welten-Brand ist im 2. Petrusbrief zu lesen (2 Petr 3,12f.): „... indem ihr entgeneilt und erwartet die Ankunft des Tages des Herrn, durch den die Himmel in Feuer aufgehen und die Elemente in Gluthitze vergehen werden.“

21 Vgl. Stock, *Dies irae*, 285.

22 *Aurelius Augustinus*, *De civitate Dei* 18,23 (CChr.SL 48,613f); deutsche Übersetzung in: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, Bd. 3, übersetzt von Alfred Schröder, (Bibliothek der Kirchenväter 28), München 1916, 124f.

ters Christus, der „Zorn des Lammes“, von dem die Offenbarung spricht (Offb 6,16). „Bereits an dieser Stelle“, kommentiert Alex Stock, „könnte ein heute real existierender Markionismus, für den sich Jesu Gott der reinen Liebe von dem (alttestamentlichen?) Gott der Gerechtigkeit und des Gerichts säuberlich trennt, geneigt sein, sich von (...) [diesem Text] zu verabschieden: Vom Zorne Gottes, gar von dem Jesu, sollte nicht mehr die Rede sein“²³. Zorn passt schlecht zu einem Gott und Herrn, dessen Liebe, wie es in einem modernen Kirchenlied heißt, „wie Gras und Ufer“ ist. Freilich bliebe hier mit Alex Stock zu fragen, ob das Liebesethos, mit dem wir Gott und uns selbst allen Zorn untersagen, nicht nur der Deckmantel für eine Apathie gegenüber dem Unrecht in der Welt ist, eine Unempfindlichkeit für die Leiden anderer, in der sich gerade ein Mangel an Liebe zeigt. Die ersten Strophen unseres Textes sind nicht sein Zentrum, „aber doch das Tor, durch das man jedenfalls hindurch muss.“²⁴

Die Ankunft des Weltenrichters, so die folgenden Strophen, wird die Welt erschüttern, die Posaune wird die Toten aus den Gräbern rufen, damit sie vor dem Thron Gottes Rechenschaft über ihr Leben abgeben. Wie in der Offenbarung des Johannes geschildert (Joh 20,12), wird das Buch des Lebens aufgeschlagen, in dem all das verzeichnet ist, was nicht ungesühnt bleiben darf. Dann – so heißt es in der 6. Strophe des Reimgebets anders als in der Sequenz – wird „ausgebreitet und bestraft, was an Missetaten jetzt schon offensichtlich ist oder was im Herzen verheimlicht wird.“²⁵ Damit endet die Vision. Das Verborgene ist aufgedeckt, die Urteile können gefällt werden. Genau an diesem Punkt, noch vor der Urteilsverkündung, bezieht der Sprecher zum ersten Mal persönlich Stellung zu der von ihm evozierten Vision und damit auch zu der Frage aus dem 1. Petrusbrief (4,18): „si iustus vix salvatur“ – wenn schon der Gerechte kaum wird gerettet werden, was wird dann aus dem Sünder werden?

Das ist die Leitfrage für das ganze nun folgende Gebet. Denn über seine eigene Lebensbilanz ist der Sprecher nicht im Zweifel: „Quod sum miser tunc dicturus?“ – was werde ich Armer dann sagen? Es hilft keine eloquente Verteidigungsrede, es hilft kein heiliger Schutzpatron als Anwalt, nur der Richter selbst kann retten. Ihn spricht der Beter deshalb ab Strophe 8 direkt an.

Aus Gnade

In der das Gebet einleitenden Strophe 8 ist mit der numerischen Mitte auch das inhaltliche Zentrum des Reimgebets erreicht:

Rex tremende maiestatis
qui salvandos salvas gratis
salva me fons pietatis

*Herrscher von furchterregender Majestät, der du
diejenigen, die gerettet werden sollen, aus Gnade
rettest: rette auch mich, du Quelle barmherziger
Güte!*

23 Stock, Dies irae, 285f.

24 Ebd. 286.

25 Anders als in der Sequenz lautet die 6. Strophe im Reimgebet: „Tunc pandetur et plectetur / quod malorum nunc videtur / vel in corde detinetur“ (vgl. Vellekoop, Dies ire, 89).

In dem König der schreckenserregenden Majestät wird der Erlöser, der Salvator, erkannt. Gleich dreimal werden Formen des Wortstammes *salvare* verwendet. Die Passage zitiert den Titusbrief (3,4f): „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Erlösers, erschienen ist, hat er uns nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir getan, erlöst, sondern nach seinem Erbarmen.“ Was sich hier an zentraler Stelle im Reimgebet artikuliert, ist der „Grundton paulinischer Soteriologie: *gratis*, nicht um der Werke willen, sondern *gratia*, aus Gnade“²⁶ wird der Mensch gerettet. Der zum Gericht erscheinende König der schreckenserregenden Majestät ist gleichzeitig die Quelle der Barmherzigkeit, der Gekreuzigte, aus dessen Seitenwunde das erlösende Blut strömt. Dieser barmherzige Jesus kann an den mühevollen Leidensweg erinnert werden, mit dem er die Erlösung bewirkte: Wie er erschöpft von der Suche nach dem Menschen (Lk 19,10) am Jakobsbrunnen ausruhte – „Deinetwegen ist Jesus erschöpft von der Reise“, kommentiert Augustinus diese Stelle²⁷ –; wie er mit dem Kreuzestod die Menschen freikaufte; wie er auf diesem Erdenweg Maria Magdalena – gemeint ist die Jesu Füße salbende Prostituierte aus dem Lukasevangelium – ihre vielen Sünden vergab, weil sie „viel geliebt“ (Lk 7,47) hat; wie er das Bekenntnis des reuigen Schächers und dessen Bitte um Aufnahme in das Paradies erhörte (Lk 23,34). Nicht die Vergehen der Vergangenheit sind entscheidend, „sondern die Liebe und der Glaube an den Erlöser jetzt.“²⁸

In diese paulinisch und lukanisch ausgerichtete Soteriologie wird in den Strophen 14 und 15 auch die Gerichtsszene in Mt 25 eingebunden, wo der Weltenrichter die Schafe von den Böcken scheidet. Diese von der mittelalterlichen Schultheologie als Basistext für ihr eschatologisches Programm benutzte Perikope sieht ja eigentlich ein Gericht nach den Werken vor: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. (...) Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35). Petrus Lombardus etwa kennt darum in seinem Sentenzenkommentar²⁹ diejenigen, die aufgrund der Werke in das Reich Gottes gelangen. Der Beter des *Dies irae* dagegen sieht sich nicht als „strahlender Wohltäter, der nun endlich den verdienten Lohn für die lebenslang (geübte) Caritas erhält“.³⁰ Das einzige, was er Gott anzubieten hat, ist zusammen mit dem Sprecher von Ps 51 ein *zerriebenes Herz*: „cor contritum et humiliatum Deus non spernet“ (Ps 51,19). Dass der Richter ein solches *wie zu Asche zerriebenes Herz* jenseits aller Taten nicht verschmähen wird, ist die einzige Hoffnung des Beters, der die Sorge um sein Ende ganz in die Hände des Richters legt: „gere curam mei finis“ (v 17,3).

„Dass geistliche Obrigkeiten, Volksprediger, Katecheten, statt das Jüngste Gericht selber zu fürchten, es dazu gebraucht haben, andere in Furcht und Schrecken zu halten, ist leider wahr. Wer aber das ‚Dies irae‘ schlankweg als Paradigma eines solchen Schreckenspastoral klassifiziert und deshalb eliminiert, hat seine grammatische und logische

26 Stock, *Dies irae*, 288.

27 Augustinus, In Ev Joh 15,6 (CChr.SL 36,152 Mayer): „*Jesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic super fontem. Hora erat quasi sexta. Iam incipiunt mysteria. Non enim frustra fatigatus Iesus ... Tibi fatigatus est ab itinere Iesus.*“; vgl. Stock, *Dies irae*, 288.

28 Stock, *Dies irae*, 289.

29 Lombardus, *Petrus*: Sententiae in VI libris distinctae, editio tertia, lib. IV, dist. 47, cap. 3, Bd. 2 (Spicilegium Bonaventurianum 5), Grottaferrata 1981, 538f; vgl. Grosse, Der Richter als Erbarmender, 56.

30 Stock, *Dies irae*, 291.

Struktur vielleicht doch nicht genau genug angesehen.³¹

Was für das Reimgebet gilt, gilt mutatis mutandis auch für die Sequenz.

Das Gebet der Toten

Schon die zweitälteste Handschrift des *Dies irae* aus der Mitte des 13. Jahrhunderts bezeugt das Stück als Sequenz des Requiem innerhalb der Tradition des Franziskanerordens. Damit wird aus dem persönlichen Gebet eines Einzelnen das gemeinschaftliche Gebet derer, die am Sterbe- oder Begräbnistag für einen bereits Verstorbenen beten. Diesem neuen Verwendungszusammenhang entsprechen die 6 Schlussverse, die nun an das Reimgebet angehängt wurden: In Strophe 18 beten die Sprechenden nicht – wie im Reimgebet – für sich selbst, sondern für den, der zum Gericht auferstehen wird: „Huic ergo parce, Deus – Gott, sei ihm gnädig“, was in Strophe 19 auf alle Verstorbenen ausgedehnt wird: „Pie Iesu Domine, dona eis requiem“ – „Milder Jesu! Herr das tu: Allen gib die ewge Ruh“, wie das alte Schott-Meßbuch³² übersetzend reimte.³³ Innerhalb des tridentinischen Requiem bereitet die Sequenz *Dies irae*, die vor dem Evangelium ihren Ort hat, das sich an die Messe anschließende Tumba-Gebet vor, die *Absolutio super tumulum*, in dem die Kirche vor dem Sarg des Verstorbenen noch einmal ausdrücklich für den Toten bittet. Das hier gesungene, schon im 10. Jahrhundert bezeugte Responsorium „Libera me, domine, de morte aeterna die illa tremenda“ („Rette mich, Herr, vor dem ewigen Tod an jenem Tage des Schreckens“)³⁴ weist nicht nur deutliche textliche und musikalische Parallelen zu der Sequenz auf, sondern stimmt mit dieser auch in der Redegattung überein. Wie die Strophen 8-17 der Sequenz

31 Ebd.

32 Vgl. etwa die mir vorliegende Ausgabe des „Volksmeßbuchs“: Das vollständige Römische Meßbuch, lateinisch und deutsch, nach Anselm Schott herausgegeben von den Mönchen der Erzabtei Beuron, Freiburg 1940, S. [174].

33 Auch die erst sekundär in die Mitte des Reimgebetes eingefügte Strophe 11 entspricht der *liturgischen* Verwendung der Sequenz, mit der die kirchliche Gemeinschaft nun als Vermittlerin zwischen dem Sünder und dem Richter auftritt: „Während für den Dichter des Reimgebetes die Entscheidung über Heil oder Verdammnis beim Jüngsten Gericht fällt, was bedeutet, daß gerade in jener Situation die Gnade des Erlösers gebraucht wird, bittet der Sünder in Strophe 11 auf einmal um das Geschenk der Vergebung (*donum remissionis*) bereits vor dem Tag der Rechenschaft (*ante diem rationis*). Offensichtlich meint der Text die sakramentale Vollmacht, dem Gläubigen die Gnade des Sündennachlasses zu vermitteln. Auch an dieser Stelle sieht man die kirchliche Institution als objektivierendes und regulierendes tertium eingeschaltet in die intime Verbindung zwischen der Menschenseele und ihrem Erlöser“ (Riedle, *Dies irae* 339).

34 Im Missale Tridentinum hat das Responsorium der *Absolutio super tumulum* folgenden Wortlaut: „Libera me, Domine, * de morte aeterna in die illa tremenda: *Quando caeli movendi sunt et terra: † Dum veneris iudicare saeculum per ignem. V.: Tremens factus sum ego et timeo, dum discussio venerit atque ventura ira. * Quando caeli movendi sunt et terra. V.: Dies illa, dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde. † Dum veneris iudicare saeculum per ignem. V.: Requiem aeternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat eis - Libera me ...“ (in der Übersetzung des Schott-Meßbuch von 1940: “Rette mich, Herr, vor dem ewigen Tod an jenem Tage des Schreckens. *Wo Himmel und Erde wanken, * Da Du kommst, die Welt durch Feuer zu richten. V.: Zittern befällt mich und Angst; denn die Rechenschaft naht und der drohende Zorn. * Wo Himmel und Erde wanken. V.: O jener Tag! Tag des Zornes, des Unheils, des Elends! O Tag, so groß und so bitter! * Da Du kommst um die Welt durch Feuer zu richten. V.: Herr, gib ihnen die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihnen. – Rette mich, Herr ...”).

spricht auch das Responsorium *Libera me* in der Ich-Form. Die Gemeinschaft redet hier also *in persona defunctis*, sie bittet „für“ den Verstorbenen im Sinne von „anstelle“ des Verstorbenen; sie leiht dem ihre Stimme, der nicht mehr selber sprechen kann. Damit identifizieren sich die Betenden mit dem Verstorbenen und vollziehen das *Dies irae* auch im Hinblick auf ihr eigenes Schicksal. Die Sprechsituation des Reimgebetes ist durch die Überführung des *Dies irae* in die Liturgie modifiziert, im Kern aber nicht aufgehoben.

Lässt man sich durch die einseitig verlaufene kulturelle Rezeption des *Dies irae*, die lediglich den Schrecken und das Grauen der Eingangsstrophen pointiert, nicht auf eine falsche Fährte setzen, so gibt es keinen theologisch oder ästhetisch nachvollziehbaren Grund, die Sequenz aus dem Requiem zu verbannen. Im Gegenteil, die Eliminierung des *Dies irae* aus dem liturgischen Vollzug der Exsequien ist ein Verlust. Denn „was die Eschatologie dieser Sequenz auszeichnet, ist gerade nicht die Simplifizierung hoher biblischer Gedanken zu einem mittelalterlichen Schauergemälde“³⁵, sondern auf der Grundlage paulinischer Erlösungspredigt wird an Präzedenzfälle aus dem Evangelium erinnert, an denen die Absicht Jesu zur Rettung des Verlorenen abzulesen ist. Dabei wird der existenzielle Schrecken über die Möglichkeit „definitiven Heilsverlustes nicht um eines österlich-freudigen Christenglaubens vom Tisch [gewischt]“³⁶, vielmehr arbeitet sich das *Dies irae* durch diesen Schrecken hindurch zur Frohen Botschaft hin. „Das Moderne daran ist der Ernst der Subjektivität, in der ein einzelner, zur letzten Verantwortung gerufen, sein Leben mit Hilfe der Schrift im Angesicht Christi durchspricht.“³⁷

Von der mittelalterlichen Sequenz zum modernen Kirchenlied

Im Unterschied zu den vielen Vertonungen der Sequenz innerhalb der Musikgeschichte und den zahlreichen Übersetzungen des Textes in die Volkssprachen finden sich nur selten Verarbeitungen des *Dies irae* im Kirchenlied. Innerhalb der katholischen Tradition sind es meist bereimte Übersetzungen, die der Gemeinde als volkssprachiger Gesang zugänglich gemacht werden. So bringt das rezeptionsgeschichtlich wichtige *Groß-katholisch Gesangbuch* von David Gregor Corner (Nürnberg 1625) nach dem Abdruck des lateinischen *Dies irae* ein Stück unter der Überschrift *Vorige Sequentia Deutsch*: „Der jenig Tag deß Zorns ein Tag / die Welt mit Fewr auflöst mit klag / nach David und Sybilla sag“, und ein weiteres Lied mit der Bemerkung *Vorhergehenden Sequentz Dies irae dies illa, pflegt man an vielen Orten / folgender gestalt zu singen*: „An jenem tag / nach Davids sag / wird Gottes Zorn sehr brinnen / durchs Fewrs flamm / muß alles samb / gleich wie das Wachs zerinnen“. Das Wiener Gesangbuch *Lieder der Kirche* von 1773 hat unter der Rubrik *Am Gedächtnistage der armen Seelen im Fegefeuer* ein Bittlied mit dem Incipit: „Am Tag des Zorn, an jenem Tage“, das sich, textlich jeweils großzügig modernisiert und umgeändert, sowohl im Heroldschen

35 Stock, *Dies irae*, 291.

36 Ebd.

37 Ebd.

Gesangbuch (*Der heilige Gesang*, Lippstadt 1830, Nr. 296: „Am Tag des Zorns, am jüngsten Tage“) als auch im Mainzer Gesangbuch von 1830 (*Neues christkatholisches Gesang= und Gebetbuch*, Nr. 379: „Tag des Zornes und der Rache!“) wieder findet. Ein spätes Beispiel für diesen Typ der *Dies irae*-Übersetzungen hat noch das Kölner *Gebet- und Gesangbuch* von 1949 unter Nr. 336: „Tag des Zornes, Tag der Zähren, wirst die Welt durch Brand zerstören, wie Sybill und David lehren.“ In der evangelischen Tradition ist die Rezeption des *Dies irae* im Kirchenlied seltener und weniger stark an den Wortlaut der Sequenz gebunden, was nicht zuletzt seinen Grund in der liturgischen Ortlosigkeit des Stückes im protestantischen Totengedächtnis haben dürfte. Das bekannteste, noch bis in das gegenwärtige *Evangelische Gesangbuch* tradierte Stück ist *Es ist gewisslich an der Zeit* (EG 149), das Bartholomäus Ringwaldt († 1599) auf der Grundlage eines älteren, um 1565 gedruckten deutschen Liedes verfasste, das seinerseits auf die Sequenz *Dies irae* zurückgeht.³⁸ – Eine der raren zeitgenössischen Rezeptionen des *Dies irae* im Kirchenlied stellt *Herr, gedenke doch der Namen* dar, das interessanterweise eine ökumenische Entstehungsgeschichte hat. Der Text stammt von dem evangelischen Hymnologen Jürgen Henkys, der es 1984 auf der Grundlage des bereits 1960 entstandenen niederländischen Liedes *Heer, herinner U de namen* des katholischen Dichters Mattheus Verdaasdonk verfasste.³⁹

1. *Herr, gedenke doch der Namen
derer, die entschlafen sind,
und vergiss nicht, wie sie kamen:
Schritt vor Schritt im Gegenwind,
übers Feld der langen Leiden,
durchs Gehölz der Einsamkeit, sehn-
lich immer hoffend, ihnen
sei ein Vaterhaus bereit.*
2. *Herr, gedenke, wie sie lauschen,
wie sie im Verlies der Nacht
Rufe mit der Leere tauschen,
ohne Anwalt, ohne Macht.
Du kannst in Gesichtern lesen:
Narben, Runzeln, bis ins Grab
schuldzerissne Menschenwesen.
Wisch doch Schuld und Tränen ab.*
3. *Der Maria hat vergeben
Und den Räuber hoffen hieß:
Lass die Toten mit dir leben,
nimm sie auf ins Paradies.
Herr, gedenke ihrer Namen.
Wenn du richtest, sprich sie los.
Decke alle ihre Schulden,
birg ihr Haupt in deinen Schoß.*
4. *Wohin soll der Mensch sich kehren,
wenn er, ins Gericht gestellt,
deine Liebe muss entbehren,
weil der Zorn das Urteil fällt?
Sieh die Angst in seinen Augen,
hör, wie ihm die Stimme bricht.
Herr, lässt du dich nicht bewegen –
einen Andern hat er nicht.*

38 Vgl. dazu Liederkunde zum Evangelischen Kirchengesangbuch, Teil 1 (Handbuch zum EKG III,1), Göttingen 1970, 439-443.

39 Das niederländische Lied ist heute in den meisten katholischen und reformierten Gesangbüchern der Niederlande verbreitet und dort für den Allerseelentag bestimmt, das deutsche Lied hat bislang noch keinen Eingang in ein offizielles Gesangbuch gefunden und steht in der Sammlung „Stimme, die Stein zerbricht. Geistliche Lieder aus den benachbarten Sprachen“, ausgewählt und übertragen von Jürgen Henkys (Strube Edition 6202), München 2003, Nr. 39. Die Weise des Liedes stammt von dem niederländischen Komponisten Herman Strategier (1912-1988).

Im Unterschied zum *Dies irae* ist das Lied von Anfang an ein Gebet. Das „recordare Iesu pie“ (9,1) der Sequenz bildet hier den Auftakt von *Strophe 1*: „Herr, gedenke doch der Namen / derer, die entschlafen sind“ (1,1). Nicht seines eigenen Lebensweges soll der Herr gedenken, sondern des Lebensweges der Verstorbenen, wobei „Name“ im Resonanzraum der Bibel nicht die zufällige Benennung einer Person, sondern das Wesen eines Menschen ausmacht.⁴⁰ Statt der Vision vom Gericht, statt des Vorausblicks auf die Zukunft der Toten wird das Lied eröffnet mit dem Rückblick auf deren vergangenes Geschick. Die Metaphorik des Textes charakterisiert den Lebensweg als durch Einsamkeit und Leiden gekennzeichnet, als ein mühevolleres Gehen, „Schritt vor Schritt, im Gegenwind“ (1,4). Was das *Dies irae* von Christus sagt: „Quaerens me sedisti lassus“ (10,1) ist hier auf die Suche eines jeden Menschen bezogen. Die große, die „sehnliche“ Hoffnung auf diesem Weg richtet sich auf den, der diesen Weg selbst gegangen ist, und der vorausgegangen ist, um Wohnungen im himmlischen Vaterhaus zu bereiten (Joh 14,2).

Nach der Rückblende auf das vergangene Leben der Toten lenkt *Strophe 2* die Aufmerksamkeit des Richters auf deren gegenwärtiges Geschick. Ihr Grab ist ein Verlies, aus dem es aus eigener Kraft kein Entrinnen gibt, in dem ihr Rufen *de profundis* (Ps 130) verhallt, ohne Antwort zu finden. Sie sind hier ohne Macht, ohne Anwalt – „quem patronum rogaturus?“ hieß es im *Dies irae* (7,2). Anstatt das Gericht anhand des Lebensbuches zu vollziehen – „Liber scriptus proferetur / in quo totum continetur“ (5,1f.) – möge der Richter in den Gesichtern der Verstorbenen lesen, deren Narben von den Verletzungen und deren Runzeln von den Mühen und Erschöpfungen zeugen. Die Schlussbitte der *Strophe*: „Wisch doch Schuld und Tränen ab“ speist neben dem *Dies irae* („culpa rubet vultus meus“; 11,2) auch das biblische Motiv aus Offb 7 ein: „Gott wird alle Tränen aus ihren Augen abwischen“ (7,17).

Strophe 3 nennt die aus dem *Dies irae* bekannten Exempel der Maria Magdalena und des mit Jesus gekreuzigten Räubers, die dem mittelalterlichen Beter Anlass zur Hoffnung werden („mihi quoque spem dedisti“; 13,3). Im Lied wird durch die Formulierung „der den Räuber hoffen hieß“ (3,2) nachdrücklich die Hoffnung zur einzigen Möglichkeit der Rettung erhoben: Dass die Toten leben, liegt allein in der Macht des der Namen gedenkenden Richters. Die Bitte „birg ihr Haupt in deinen Schoß“ (3,8) nimmt das jüdisch-altchristliche Bild des Ruhens der Toten im Schoß Abrahams auf und spitzt es christologisch zu: Der Richter erscheint hier wie eine Mutter, die ihre untröstlichen Kinder tröstend umfängt.

Die *Schlussstrophe* des Liedes setzt ein mit der Dramatik des Gerichts, mit dem „Zorn“, der im *Dies irae* den Auftakt bildete: „Wohin soll der Mensch sich kehren, / wenn er, ins Gericht gestellt, / deine Liebe muss entbehren, / weil der Zorn das Urteil fällt?“ Die Frage enthält unausgesprochen die harte Alternative: „Entweder gibt es unter den Worten *Gericht / Zorn / Urteil* (4,1f.) die völlige Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit oder unter dem Vorzeichen der *Liebe* (4,2) eine unendliche Perspektive.“⁴¹ Das letzte

40 Vgl. hier und im folgenden *Deselaers, Paul*: Herr, gedenke doch der Namen. Von der Suche nach spirituellen Eigenschaften des Neuen Geistlichen Liedes, in: *Siri Fuhrmann / Annette Albert-Zerlik* (Hg.), *Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik* (Mainzer Hymnologische Studien 19), Tübingen 2006, 163-176.

41 Ebd. 171.

Verspaar des Liedes greift das Ende der Reimgebet-Fassung des *Dies irae* auf: „gere curam mei finis“ (17,3) – die Hoffnung des Beters, der nichts als ein zerschlagenes, zu Asche zerriebenes Herz vorzuweisen hat, liegt einzig und allein auf dem Richter selbst. Im Lied wird dies in einem rhetorischen Bedingungssatz formuliert, der – durch die Anrede „Herr“ noch intensiviert – zum Appell wird: „Herr, lässt du dich nicht bewegen – einen Andern hat er nicht.“

Es ist die Stärke des Liedes, dass es wie das *Dies irae* der Versuchung einer vorschnell beschwichtigenden Heilszusage widersteht, sondern Leben, Leid und Tod ernst nimmt. Es tut das, was man von jedem guten Kirchenlied erwarten kann: Es macht zusammen mit Röm 8 das Seufzen der Schöpfung hörbar und singt zugleich von der Hoffnung.

Erasmus Alber: „Ihr lieben Christen freut euch nun“

OSWALD BILL

Der Text

1. *Ihr lieben Christen, freut euch nun,
bald wird erscheinen Gottes Sohn,
der unser Bruder worden ist,
das ist der lieb Herr Jesus Christ.*
2. *Der Jüngste Tag ist nun nicht fern,
komm, Jesu Christe, lieber Herr!
Kein Tag vergeht, wir warten dein
und wollten gern bald bei dir sein.*
3. *Verraten ist der Widerchrist,
sein Heuchelei und Argelist
sind offenbar und gar am Tag,
des führt er täglich große Klag.*
4. *Du treuer Heiland, Jesu Christ,
dieweil die Zeit erfüllet ist,
die uns verkündet Daniel,
so komm, lieber Immanuel!*
5. *Sankt Simeon wart' auch auf dich
und deiner Zukunft freuet sich,
er ward auch seiner Bitt gewährt,
da er sah, was sein Herz begehrt.*
6. *Er sprach: „Nun will ich sterben gern,
weil ich gesehn hab meinen Herrn,
doch soll es nicht gestorben sein,
sondern im Frieden fahr ich fein.“*
7. *So warten wir nun auch der Stund
und bitten dich von Herzensgrund,
du wöllest nicht ausbleiben lang,
und straf einmal die alte Schlang.*
8. *Der alle Welt ermordet hat
und kann nicht Lügens werden satt,
den nimm samt seiner Lästerschul
und wirf ihn in den feurigen Pfuhl.*
9. *Dein lieben Kinder warten all,
wann doch einmal die Welt zurfall
und wann des Teufels Reich vergeh
und er in ewigen Schanden steh.*
10. *Er ists, der deinen Namen schändt
und der die armen Leut verblindt;
der böse Geist sucht seinen Ruhm
und hindert, dass dein Reich nicht komm.*
11. *Was du befehlst, das lästert er
Und tobt dawider gräulich sehr;
Was uns beschert dein milde Hand,
das nähm uns gern der Höllenbrand.*
12. *Der Satan ist nicht abzuwehnr,
dass sich so wenig Leut bekehrn.
Er wendt die Leute von deim Ort
Und richtet an Hass, Neid und Mord.*

13. *Der Teufel brächt uns gern zu Fall
und wollt uns gern verschlingen all,
er tracht nach Leib, Seel, Gut und Ehr:
Herr Christ, dem rotten Drachen wehr!*

16. *Der Papst hat sie so hart beschwert
und all gut Ordnung verkehrt,
drum wär sie gern samt uns erlöst:
Wir hoffen all auf deinen Trost.*

14. *Die Welt kann nun nicht länger stehn,
ist schwach und alt, sie muss vergehn,
sie kracht an allen Orten sehr
und kann die Last nicht tragen mehr.*

17. *Die alten Väter warten all,
wenn du erscheinst mit großem Schall
mit aller lieben Engel Schar,
drauf warten sie manch hundert Jahr.*

15. *Die Kreatur nicht länger kann
der Eitelkeit sein untertan
und wollt gern wieder werden frei
vons Türken Mord und Heuchelei.*

18. *Eil, lieber Herr, eil zum Gericht!
Lass sehn dein herrlich Angesicht,
das Wesen der Dreifaltigkeit!
Des helf uns Gott in Ewigkeit!*

Dem Mann war Gewalt angetan worden, aber nicht nur ihm, seinem Lied ebenfalls und auch der zugehörigen Melodie.

Dreifache Gewalt also: eine existenzbedrohende Gewalt zu Albers Lebzeiten; hingegen erst in unseren Tagen Gewalt gegenüber dem Text und gegenüber der Melodie, als sein Lied nach langer Pause wieder in ein Gesangbuch, in das EKG, aufgenommen wurde.

Die Gewalt zu Albers Zeiten, – er war um 1500 in der Wetterau geboren und starb nach einem unruhigen und von theologischen Kämpfen gezeichneten Leben 1553 in Neu-Brandenburg – erstreckte sich auf sein gesamtes Dasein, bis hin zur physischen Gewalt. Seine zahlreichen Schriften und seine Lieder sind aus der unmittelbaren Begegnung einer feindlich erlebten Welt entstanden. Sie entsprangen nicht, und das ist wichtig, einem poetischen Nachsinnen in ruhigen Mußestunden, vielmehr sind sie Aufschrei und Anklage, aber auch Versuch einer theologischen Deutung der geschichtlichen Ereignisse, denen er in seiner Zeit unterworfen war. Seine Texte sind an eine Gemeinde und an gleichgesinnte Freunde gerichtet, die gleich ihm unter den Umständen eines in Unordnung geratenen kirchlichen und politischen Lebens litten, und sie sind der Versuch, seine Gemeinde und seine Mitstreiter zu trösten. Sein Trost lautet: *Bald wird erscheinen Gottes Sohn*. Er meint dieses wörtlich als die zeitlich unmittelbar bevorstehende Parusie des Herrn.

Sein Lied *Ihr lieben Christen freut euch nun* lässt sich bis in das Jahr 1542 zurückverfolgen. Es hat also weder etwas mit Luthers Tod (18. Februar 1546) zu tun, noch mit einer kosmischen, das Ende der Welt ankündigenden Erscheinung, wie es aufgrund des Datums „Die 24. Octobris 1546“, das auf einigen der Einzeldrucke auftaucht, manchmal angenommen wird.¹

Der älteste bisher gefundene Text ist in niederdeutscher Sprache geschrieben. Ob Albers selbst diese Sprache beherrscht hatte, ist unbekannt. Es ist die Zeit, als er sich in

¹ Zur Quellenlage vgl. die Nachweise in: *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*, Heft 4, Göttingen 2002, S. 3.

Neustadt-Brandenburg aufhielt und im Jahr darauf in Wittenberg bei Luther zum Doktor der Theologie promoviert wurde.

In dieser Sprache lautet die erste Strophe:

*GJ leven Christen frouwt yuw nun
Bald were erschinen Gades Son/
De unse Broder worden yst
Dat ys de leve HERR Jesu Christ.²*

Mit zwei kühnen Sätzen beginnt er sein Lied: mit dem Aufruf zur Freude³ und mit der Behauptung, Gottes Sohn werde nun bald erscheinen. Diese optimistische Haltung setzt sich auch in der zweiten Strophe fort, obwohl das, was danach kommt, wenig Anlass zur Freude zu geben scheint.

Es ist sicher müßig bis kaum möglich, irgendwelche konkreten politischen oder kirchlichen Ereignisse als Auslöser für Albers Lied zu suchen und für seine Meinung und Darstellung heranzuziehen. Es sind wohl ganz allgemein die Wirren der Reformationszeit, die sich im Leben des Einzelnen wie in der Reichspolitik abzeichneten. Was genau Alber wahrgenommen hat, um ein Lied vom Ende der Welt zu schreiben, ist aus dem Text nicht ableitbar. Im Übrigen hat er die Endzeit-Thematik nicht nur in diesem einen Lied verarbeitet, sondern ebenso in einem andern: *Gott hat das Evangelium*⁴, das wohl etwas später entstanden ist, aber gelegentlich auch zusammen mit *Ihr lieben Christen freut euch nun* in einem Druck vereinigt und publiziert wurde. 1548 hat er die gleichen Gedanken in seinem „Dialogus oder Gespräch etlicher Personen vom Interim“⁵ von neuem aufgegriffen. Somit stehen seine Lieder zwar in einem gedanklichen Kontext zueinander, aber ohne konkrete, zeitlich fixierbare Ereignisse vorauszusetzen.

Alber wendet den Blick von den irdischen Ereignissen, die zu schildern er nicht unterlässt, hin zu einem anderen und ihm wesentlichen Ziel. Im Titel der Einzeldrucke heißt es regelmäßig: „Ein Lied von der Zukunfft des Herrn Christi am Jüngsten Tag“ (1546) oder einfach „Vom Jüngsten tage“ (1550) oder im Frankfurter Gesangbuch von 1569⁶: „Ein [...] Lied von dem jüngsten tag“. Und in seiner Vorrede auf das Himmelfahrtslied „Nun freut euch Gottes Kinder all“ von 1548 zitiert er sein Lied ebenfalls nur kurz als „lied vom Jüngsten tage“⁷. Die Anklage der weltlichen Zustände ist ihm nur Basis, von der aus er auf eine zukünftige Welt hinweisen will, die er zwar nicht kennt, die

2 Der Text ist bisher unveröffentlicht. Bemerkenswert erscheint, dass bereits in diesem frühen Dokument anmerkungswiese auf den Zusammenhang mit dem Vaterunser hingewiesen wird. Auch andere bibliische Bezugsstellen werden marginal genannt.

3 Analog zu Luthers *Nun freut euch, lieben Christen gmein*.

4 siehe S. 100 dieses Heftes.

5 „Denn wenn ein Haus kracht, so ist es ein Zeichen, dass der Einsturz nahe ist; also ist jetzt die Welt gar baufällig und gewinnt die Schwindsucht vor ihrem Ende.“ Dieser Gedanke taucht vor allem in der 14. Strophe des Liedes auf.

6 Kirchen Gesäng / Aus dem Wittenbergischen / vnd allen andern ...colligirt..., RISM/DKL 1569⁰⁴⁻⁰⁶.

7 Diese bemerkenswerte Vorrede ist abgedruckt bei: *Wackernagel, Philipp*: Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1855, 590f.

ihm allerdings Erlösung von der irdischen Mühsal bedeutet. Dass er sich bei seinen Aussagen theologisch auf das alttestamentliche Buch Daniel stützt, sagt er selbst in der vierten Strophe:

*Du treuer Heiland, Jesu Christ,
dieweil die Zeit erfüllet ist,
die uns verkündet Daniel,
so komm, lieber Immanuel.⁸*

Das Buch Daniel gilt als das apokalyptische Buch schlechthin. Es müssen keine speziellen Beziehungen zwischen Liedtext und prophetischem Text gesucht und hergestellt werden. Die bei Daniel genannten Zeitabschnitte betrachtet Alber als in seiner Zeit erfüllt. Die Apokalypse nähert sich, sie kommt auf die Wartenden zu. Im Gegensatz zur altkirchlichen Drohgebärde des *Dies irae* ist die Erwartungshaltung Albers allerdings eine in der *Liebe* zu Christus gegründete Freude. Es sind die *lieben* Christen, die er zur Freude aufruft (Str. 1: *Ihr lieben Christen, freut euch nun*; Str. 9: *Dein lieben Kinder warten all*), es ist der *liebe* Herr, der kommen soll (Str. 2: *Komm, Jesu Christe, lieber Herr*; Str. 4: *so komm lieber Immanuel*; Str. 18: *Eil, lieber Herr, eil zum Gericht*). Diese verbindende Liebe bildet gleichsam ein Bollwerk gegenüber dem strafenden und zur Rechenschaft ziehenden Gerichtsgedanken der Kirche. Das Strafgericht hingegen, das er sehr wohl kennt und um das er geradezu bittet (Str. 7: *und strafe einmal die alte Schlang*; Str. 8: *Und wirf sie in den feurigen Pfuhl*), wird die unter dem Schutzschild der Liebe geborgenen Kinder Gottes nicht treffen. Dieser Schutzschild ist begründet in der brüderlichen Verbundenheit zwischen Christus und seiner Gemeinde (Str. 1: *der unser Bruder worden ist*). Ein Bruder wird den anderen nicht dem Gericht ausliefern.⁹

Alber übernimmt fraglos den in den Evangelien bezeugten Gedanken eines Gerichts am Ende der Tage¹⁰. Jesus selbst hat, nach Aussage der nachösterlichen Petrusrede, „geboten, zu predigen dem Volk und zu zeugen, dass er ist verordnet von Gott zum Richter der Lebendigen und der Toten“¹¹. Und gleichfalls Paulus (oder Mitarbeiter): „Ich bezeuge vor Gott und dem Herrn Jesus Christus, der da zukünftig ist, zu richten die Lebenden und die Toten mit seiner Erscheinung und mit seinem Reich“¹². Das hier auftretende Wort „zukünftig“ wird wohl hineingespielt haben in den Wortlaut des Lied-Titels in den ältesten Drucken: Ein Lied von der *Zukunft* des Herrn. Und zugleich stützt er sich auf das Johanneswort: „Wer mein Wort hört und glaubt ... der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum

8 Alle Zitate aus dem ursprünglich 18-strophigen Lied nach dem Abdruck bei *Wackernagel, Philipp: Das Deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, 5 Bde., Leipzig 1865/77, Bd. III, 879f., jedoch in einer modernen Orthographie.

9 Das Bild vom Bruder kommt etwa gleichzeitig auch bei Luther vor: *Vom Himmel kam der Engel Schar*, Str. 3: *eur Bruder ist das ewig Gut*; desgleichen: *Nun freut euch lieben Christen gmein*, Str. 6: *er sollt mein Bruder werden*. Auch bei Nikolaus Hermann taucht der Gedanke auf: *Bescher uns Herr, das täglich Brot*, Str. 6: *Weil Christus unser Bruder ist*. Biblisch begründet ist das Bild hingegen nicht.

10 Mt 16,27; Mt 25,31 ff.

11 Apg 10,42.

12 2. Tim 4,1.

Leben hindurchgedrungen¹³. In dieser Gewissheit kann er sich zusammen mit seiner Gemeinde und mit seinen Weggenossen¹⁴ auf das Ende der Welt und auf das Gericht wartend freuen. Das Endgericht bedeutet für ihn somit nicht die Erwartung eines Strafurteils, sondern ein Akt der endgültigen Erlösung, im Gegensatz zu den Verdammten, auf die das ewige Feuer wartet, „das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“, und diese „werden in die ewige Pein gehen, aber die Gerechten in das ewige Leben“¹⁵. Die Positionen sind für Alber festgelegt. Er gehört mit zu denjenigen, die unter den Zeichen des Weltendes ihre Häupter erheben, darum dass sich ihre „Erlösung“ naht.¹⁶ Es ist eine Position der Wartenden, deren Vorbild Simeon ist.¹⁷ Auf der anderen Seite stehen die Genossen des „Teufels und seiner Engel“, die er sich nicht zu benennen scheut, zumal sie aus den Ereignissen klar erkennbar sind. Es ist der Widerchrist mit seiner Heuchelei und Arglist¹⁸, mit seiner *Lästerschul*, die im feurigen Pfuhl enden möge¹⁹, und mit seiner *ewigen Schande*²⁰. Es ist die Antiposition zur Liebe der Christus-Brüder. Exemplarisch wird das Treiben des Teufels an der Perversion des Vater-unser-Wortlauts dargestellt. Es handelt sich um einen Block von vier Strophen, von denen lediglich die letzte in das heute angebotene Lied (EKG und EG) übernommen wurde. Auf diese Weise ist der ursprüngliche Sinnzusammenhang nicht mehr erkennbar.

Vater unser im Himmel geheiligt werde dein Name	<i>Er ists, der deinen Namen schändt und der die armen Leut verblindt.</i>
Dein Reich komme	<i>Der böse Geist sucht seinen Ruhm und hindert, dass dein Reich nicht komm.</i>
Dein Wille geschehe	<i>Was du befehlst, das lästert er und tobt dawider gräulich sehr:</i>
Unser täglich Brot gib uns heute	<i>Was uns beschert dein milde Hand, das nähm uns gern der Höllenbrand</i>
Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern	<i>Er wendt die Leut von deinem Wort und richtet an Hass, Neid und Mord.</i>
Führe uns nicht in Versuchung	<i>Der Teufel brächt uns gern zu Fall und wollt uns gern verschlingen all,</i>
Erlöse uns von dem Bösen	<i>er tracht nach Leib, Seel, Gut und Ehr.</i>

13 Joh 5,24. Ähnlich Joh 3,18.

14 Es fällt auf, dass sprachlich vom redenden „ich“ völlig abgesehen wird, was zeittypisch ist, und auch das „wir“ auf den unscharfen Terminus der „lieben Christen“ (Str. 1) oder der „lieben Kinder“ (Str. 9) beschränkt bleibt.

15 Mt 25,41 und 46.

16 Lk 21,28 (Evangelium zum 2. Advent).

17 Strophe 5: *Sankt Simeon wart auch auf dich.* Lk 2,25-35.

18 Strophe 3: *Verraten ist der Widerchrist, sein Heuchelei und Argelist sind offenbar...* 1. Joh 2,18.

19 Offb 21,8.

20 Strophe 9: *wann des Teufels Reich vergeh und er in ewigen Schanden steh.*

Von den Umtrieben des Teufels, der für Alber eine reale Größe gewesen sein mag, kann ihn und die gesamte Kreatur nur das Endgericht erlösen. Dass er den Papst in die Nähe des Teufels rückt, kann angesichts des Sprachgebrauchs der reformatorischen Theologen nicht verwundern. Die dem Untergang zugehende alt und schwach gewordene Welt bricht unter der Last teuflischer Gewalt zusammen: *Der Papst hat sie so hart beschwert und all gut Ordnung verkehrt*²¹, *sie kracht an allen Orten sehr und kann die Last nicht tragen mehr*²². Mit diesen Äußerungen ist für Alber der Kreis der Schuldigen umrissen.

Es bleibt für ihn die wiederholt vorgetragene Bitte: *Komm, Jesu Christe, lieber Herr*²³, *komm, lieber Immanuel*²⁴, und *eil, lieber Herr, eil zum Gericht*²⁵. Es ist die Bitte eines auf die unmittelbar bevorstehende Parusie Wartenden. Das gesamte Lied ist getragen von dem Gedanken, dass das Ende der Zeit unmittelbar bevorsteht. Alle Zeichen scheinen auf dieses Ende hinzudeuten. Es geht Alber nicht um ein kirchenjahrzeitliches Erinnern an eine prophetische Aussage in den Evangelien oder um ein kollektives und institutionell organisiertes Gedenken im Jahresrhythmus der Kirche, sondern um ein tatsächlich und leibhaftig erwartetes Ereignis, das täglich eintreten kann.

Als einer, der die Hölle dieser Welt durchschritten hat und nichts mehr erhoffen kann, was die Welt retten und lebenswert machen würde, beginnt Alber seine letzte Strophe mit den Worten *Eil, lieber Herr, eil zum Gericht*. Es kann ihm nicht schnell genug gehen. Das Gericht, von dem er nichts zu befürchten hat, ist das herbeigesehnte Ziel. Doch gibt gerade diese letzte Strophe, in der sich Summa und Ziel seiner Gedanken erwarten ließe, Rätsel auf. Es folgen zwei weitere Zeilen: *Lass sehn dein herrlich Angesicht, das Wesen der Dreifaltigkeit*. Das Lied schließt darauf mit der Grußformel: *des helf uns Gott in Ewigkeit* – so wie beispielsweise das lateinische „Bene in Domino, vale“. Hinter dem Bild vom *herrlichen Angesicht* des Herrn, wie es in der Fassung von EKG und EG heißt, verbirgt sich ein philologisches Problem. In der ältesten Quelle, jener niederdeutschen von 1542, heißt es *din herlich angesicht* wobei das „e“ von „herlich“ einen Punkt trägt (◦e), der – analog zu anderen Wörtern dieses Textes – eine Dehnung zu bedeuten scheint. Entsprechend lautet das Wort in den Einzeldrucken von 1546 *hehrlich*, hingegen in dem Sammeldruck von 1550 *herlich*. Im Frankfurter Gesangbuch von 1569 schließlich hat sich das Wort vollends zu *herrlich* gewandelt. Könnte der ursprüngliche Sinn des Wortes mit dem Adjektiv „hehr“ in Verbindung gestanden haben? Sollte Alber also vom ehren, vom erhabenen und heiligen Angesicht gesprochen haben? Die Frage kann aufgrund der Quellenlage nicht eindeutig entschieden werden, zumal der Bedeutungsunterschied zwischen „hehr“ und „herrlich“ nicht allzu groß sein mag.

Ebenso rätselhaft ist schließlich die vorletzte Zeile, die wohl als Erläuterung und Präzisierung des „ehren“ Angesichts gemeint ist: *das Wesen der Dreifaltigkeit*. Während im gesamten Liedtext nur vom Christus-Richter die Rede ist, tritt hier völlig unvorbe-

21 Strophe 16.

22 Strophe 14. Siehe auch Anm. 4.

23 Strophe 2.

24 Strophe 4.

25 Strophe 18.

reitet das Wort „Dreifaltigkeit“ auf. Es erscheint wie eine letzte Bitte um Auflösung und Hoffnung auf Klärung des theologischen – im neutestamentlichen Kontext freilich nicht begründeten – Begriffs Dreifaltigkeit. Was versteht Alber zudem unter „Wesen“? Ist es das Urbild, aus dem sich die wahrnehmbaren Bilder des Lebens und des Glaubens ableiten? So ans Ende des Liedes gerückt erscheint dieses „Wesen der Dreifaltigkeit“ das eigentliche Ziel seiner Gerichtssehnsucht zu sein, nämlich endlich dort zu sein, wo nicht mehr der Schein herrscht, sondern die endgültige, hier noch nicht zum Durchbruch gekommene Wahrheit. Es ist gleichsam die paulinische Hoffnung, nach dem Stückwerk des menschlichen Erkennens jene Vollkommenheit zu schauen, die jetzt wegen der Trübung des Spiegels, in den er blickt, noch nicht erkennbar ist. In einer anderen, nicht von Luther stammenden Übersetzung lautet die betreffende Stelle im ersten Brief an die Korinther (13, 12):

*Alles, was wir jetzt sehen, sehen wir nur undeutlich und wie durch einen Spiegel verzerrt, dereinst aber werden wir es unmittelbar sehen. Jetzt ist meine Theologie nur Stückwerk, dereinst aber wird alles klar und deutlich werden, so wie Gott mich klar und deutlich erkannt hat.*²⁶

Wenn solche Hoffnung hinter Albers letzter Liedzeile stünde, wäre dies ein wahrlich herrlicher Schluss.

Die Melodie

Alber war in musikalischen Fragen wohl bewandert. Seinem Lied von der Zukunft des Herrn war im ersten Druck (1542) weder eine Melodie noch ein Hinweis auf eine Lehnweise beigegeben, doch in den darauf folgenden Drucken (1546) taucht bereits ein vierstimmiger Satz mit Melodie im Tenor auf. Ob dieser Satz von ihm selbst oder von einem den reformatorischen Gedanken nahestehenden Komponisten wie beispielsweise Johann Walter²⁷ stammt, ist unentschieden. Die Melodie selbst aber kann mit Sicherheit Alber zugeschrieben werden.²⁸

1546

Ihr lie-ben Chris-ten freut euch nun/ bald wirt er-schei-nen Got-tes Sun/
der vn-ser Bru-der wor-den ist/ das ist der lieb Herr Jhe-su Christ.

26 Das neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt/M und Leipzig 2005, S. 105.

27 Johann Walter schrieb den vierstimmigen Satz zu Albers Lied „Gott hat das Evangelium“, 1548.

28 Wiedergegeben bei Johannes Zahn: Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, 6 Bde., Gütersloh 1889/93, Nr. 364.

Denn in der Vorrede zu seinem Himmelfahrtslied *Nun freut euch, Gottes Kinder* all (1548) heißt es: „Darzu hab ichs gesetzt (,) das man es vnter den frölichen noten des osterlichen Sanctus singen kann, nach dem liede vom Jüngsten tage, jhr lieben Christen etc.“²⁹

Die Melodie taucht dann wieder in dem Sammeldruck von 1550 auf (ohne vierstimmigen Satz) und auch im Frankfurter Gesangbuch von 1569³⁰. Die Übernahme aus dem „Sanctus paschale“³¹ dürfte mit Bedacht gewählt sein.

Sanctus paschale

Nach Thomas Müntzer
Deutsch Euangelisch Messeze
Alstedt 1524.

Heiliger, heiliger, heiliger Herre Gott Zebaoth!

8 Him - mel und Er - de sind voll dei - nes Prei - ses.

8 Ho - si - an - na in der Hö he!

8 Ge - seg - net sei, der da kommt im Na - men des Her - ren!

8 Ho - si - an - na in der Hö he!

Einerseits ist es ein fröhlicher Gesang, wie es Alber selbst empfindet und darstellt, er passt somit zur Eingangsaufforderung *Ihr lieben Christen freut euch*, andererseits ist es ein Gesang, der unmittelbar den österlichen Gedanken von der Überwindung der Welt transportiert. Beides steht im Einklang zu Albers Lied. Freilich muss auch gesagt werden, dass sich seine Melodie nicht leicht einprägt und in ihrer dorischen Tonart eher spröde wirkt. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass sich in ihr österliche Freude und zugleich große Ernsthaftigkeit vereinen. Sie ist weit entfernt von trivialer Leichtigkeit.

29 Vgl. Anm. 6.

30 Zur Herleitung der Melodie vgl. Walther Engelhardt und Konrad Ameln: Eine Kirchenlied-Melodie von Erasmus Alber und seine Vorlage, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 18. Band 1973/1974, 196f.

31 Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik. Nach den Quellen herausgegeben von Konrad Ameln u.a., 1. Bd. Der Altargesang. 1. Teil: Die einstimmigen Weisen, Göttingen 1941, Nr. 79.

Weitere Versuche, Albers Lied mit einer anderen Melodie zu verbinden, bleiben hier ausgespart.

Die heutige Verbindung des Textes mit Nikolaus Hermanns Melodie kann eigentlich nur als Missgriff bezeichnet werden. Diese Melodie beruht auf älteren Vorbildern und wurde von Hermann für seine 1560 erschienene Sammlung der von ihm in Reime gefassten Sonntagsevangelien geschaffen. Dort ist sie dem Lied *Wer hier für Gott will sein gerecht* beigegeben. Hermann hat seine Texte für die Schulkinder der Gemeinde Joachimstal geschrieben, seinen pädagogischen Zielen entsprechend sind die Texte und auch die von ihm zugeordneten Melodien ganz auf die kindlichen Ansprüche und Möglichkeiten zugeschnitten. Im Hintergrund der Melodie steht eine Tanzweise, und die Unbeschwertheit dieser Herkunft lässt sich sehr wohl auch in der verkürzten Fassung abspüren. Hinzu kommt die einfache Struktur, eine Reduzierung auf wenige Töne und auf einen unkomplizierten Rhythmus. Auffällig ist die Dehnung der Notenwerte in der abschließenden vierten Zeile, die möglicherweise mit den ehemaligen Tanzfiguren zu tun haben könnte, auf jeden Fall aber keine Entsprechung im Text findet, – von Zufälligkeiten abgesehen. Die Melodie mag ihren berechtigten Ort in der Kinderunterweisung gehabt haben, mit dem von großem Ernst getragenen und um letzte Dinge ringenden Text des Alberschen Liedes steht sie in krassem Widerspruch, ja ihre kindliche Fröhlichkeit konterkariert die Aussagen von Bedrohung und von schwerwiegenden Anklagen des Textes geradezu. Die verhaltene Osterfreude hingegen, von der Albers eigene Melodie geprägt ist, stellte auf alle Fälle eine bessere Verbindung dar, auch schon deshalb, weil sie so vom Autor gewollt ist.

So wurde ein Lied, das von der herbeigesehnten und täglich erwarteten Erlösung der Gemeinde durch das Gericht am Ende der Tage redet, durch radikale Kürzung (18 → 5) und durch Zuordnung einer kindlich-harmlosen Melodie zu einem Adventslied umgewandelt, das zwar davon spricht, dass kein Tag verginge, an dem die Gemeinde nicht auf das Ende der Zeit wartet, woran aber doch wohl im Ernst niemand glaubt. Das kirchliche Leben würde gewiss anders aussehen.

„...zu richten Bö’s’ und Fromme.“

Zur Rezeption der Gerichtsvorstellungen der matthäischen Endzeitrede Mt 24-25 im Evangelischen Gesangbuch

ANNE SMETS

1. Einleitung

Es ist gewisslich an der Zeit, dass Gottes Sohn wird kommen in seiner ganzen Herrlichkeit, zu richten Bö’s’ und Fromme.

Gottes Sohn kommt, um zu richten. Gericht – bei diesem Stichwort denken viele zuerst an die Weltgerichtsszene in Mt 25,31-46, an den Menschensohn, der die Menschen voneinander scheidet wie Schafe und Böcke, an den radikalen „doppelten Ausgang“. Tatsächlich ist diese Szene der Endpunkt und Höhepunkt der Gerichtsverkündigung im Matthäusevangelium. Die Gerichtsverkündigung zieht sich jedoch durch das gesamte Evangelium und wird in der Endzeitrede Mt 24-25 zusammengefasst und weiter ausgeführt.

Der erste Teil dieses Beitrags fragt nach Gerichtsvorstellungen der Endzeitrede und ihren Darstellungsweisen. Dies geschieht text- und rezeptionsorientiert unter der Frage nach Textstrategien sowie nach Interpretations- und Anknüpfungsmöglichkeiten für die Lesenden und Hörenden. Im zweiten Teil geht es um die tatsächliche Rezeption der Gerichtsvorstellungen der Endzeitrede – und zwar in Liedern des Evangelischen Gesangbuchs (EG). In denjenigen Liedern also, die in evangelischen Gottesdiensten der Gegenwart gesungen werden – wenigstens potentiell. Sie bringen die Botschaft vom Gericht zu Gehör und können unterschiedliche Zugänge zu dieser Botschaft eröffnen.¹

2. Gerichtsvorstellungen im Matthäusevangelium

2.1. Die fünf Reden

Der Begriff „Gericht“ (*krisis*) findet sich im Matthäusevangelium vergleichsweise selten. So ist vom „Tag des Gerichts“ die Rede (10,15; 11,22.24; 12,36), vom „Gericht

¹ Diese Perspektive ist auch der Grund dafür, dass ich mich auf die Texte beziehe, wie sie im EG stehen, und auf Änderungen an den Originaltexten nur dann Bezug nehme, wenn sie für die Thematik unmittelbar relevant sind.

der Hölle“ (23,33); auch menschliches Richten wird mit dem Begriff *krisis* bezeichnet (5,40; 7,2). Viele Texte verweisen jedoch auf metaphorische bzw. gleichnishafte Weise auf das Gericht.

Die Gerichtsverkündigung beginnt im Matthäusevangelium mit der Predigt Johannes des Täufers. Er kündigt den, der nach ihm kommt, als Richter an, als den, der seinen Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen wird (Mt 3,12). Hier zeigt sich zum ersten Mal die Vorstellung eines Beurteilungsgerichtes mit doppeltem Ausgang, die im Matthäusevangelium dominiert.

Von diesem Punkt an kündigt nur noch „Jesus“² selbst das Gericht an. Seine fünf großen Reden, die das Matthäusevangelium entscheidend prägen, lassen ihn v.a. als Lehrer erscheinen, der das Reich der Himmel verkündet (4,23), auf das Gericht vorbereitet und davor warnt: Alle fünf Reden enden mit einer Gerichtsperspektive.³ So spricht „Jesus“ am Ende der Bergpredigt (Mt 7,21-27) über das Tun des Willens seines Vaters als Voraussetzung dafür, in das Reich der Himmel hineinzukommen. Wer die Worte „Jesu“ zwar hört, aber nicht tut, der hat am Ende die Konsequenzen zu tragen: Er ist einem Menschen zu vergleichen, der sein Haus auf Sand baute; es „fiel, und sein Fall war groß“ (V. 27). Mit dieser Perspektive des Scheiterns und der Vernichtung endet die Bergpredigt.

Auch die Deutung des Gleichnisses vom Fischnetz am Ende der Gleichnisrede (13,49f) enthält eine kurze Gerichtsankündigung: Die Bösen werden in der Vollendung des Zeitalters von den Engeln aus der Mitte der Gerechten ausgesondert und in den Feuerofen geworfen, wo Weinen und Zähneknirschen herrschen wird.⁴ Mahnend und drohend wirken solche Gerichtsansagen, und sie fordern die Lesenden zur eigenen Verortung heraus: Auf welcher Seite käme ich wohl zu stehen?

2.2. Die Endzeitrede

Das Motiv der Scheidung zweier entgegengesetzt charakterisierter Parteien und des Scheiterns bzw. der Vernichtung einer von ihnen wird in der Endzeitrede mehrfach aufgenommen, variiert und ergänzt. Die Rede bildet den zweiten Teil des fünften und letzten Redekomplexes Mt 23-25 und verhandelt nicht nur ein bestimmtes Thema, sondern „bündelt, worauf alle übrigen Reden hinzielen“⁵: Die Voraussage der endzeitlichen Ereignisse.

Erzählstrategisch ist die Rede durch die Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt der Tempelzerstörung und der Vollendung des Zeitalters motiviert. Sie beginnt mit der

2 Im Matthäusevangelium wird von Jesus erzählt und Jesus erzählt selbst, z.B. die Gleichnisse. Um diese Unterscheidung im Folgenden kenntlich zu machen, setze ich „Jesus“ in Anführungszeichen, wenn „Jesus als Erzähler“ gemeint ist. In seinen Erzählungen ist „Jesus“ zudem häufig indirekt durch Titel wie „Menschensohn“ und „Herr“ präsent, die erzählstrategisch mit ihm parallelisiert werden.

3 Mt 7,13-27; 10,32f.39-42; 13,37-43.47-50; 18,23-35; 25,31-46.

4 Bei der Vorstellung eines solchen Strafortes, an dem „Weinen und Zähneknirschen“ herrscht, handelt es sich um ein Leitmotiv, das sich insgesamt sieben Mal im Matthäusevangelium findet: 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30.

5 Luz, *Ulrich*: Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/3), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1997, 544 (im Folgenden zitiert als Luz, Matthäus).

Ankündigung der Endzeitwehen mit ihren Bedrängnissen, Kriegswirren und Pseudopropheten und kommt mit der Ansage der Parusie des Menschensohnes (24,29-31) zu einem vorläufigen Höhepunkt.

Die Parusie wird von kosmischen Umwälzungen eingeleitet (V. 29), deren Schilderung sich aus Zitaten der Gerichtsansagen in Jes 13,10; 34,4 sowie Joel 2,10; 3,15 LXX zusammenfügt und somit auf die dort ausgemalte Vorstellung vom Tag Jhwhs verweist.⁶ Merkmale dieses Tages sind sein plötzlicher, unerwarteter Anbruch, der mit kosmischen Erscheinungen und einer Theophanie einhergeht und Vernichtung mit sich bringt. Zu seiner Schilderung wird oft Kriegs- oder Erntemetaphorik verwendet. Partikulare und universalistische Züge stehen häufig nebeneinander: So richtet sich die Vernichtung oft gegen Fremdvölker, die zum Teil konkret benannt werden, wie z.B. die Edomiter. Ein solches Vernichtungsgericht bewirkt das Heil und die Befreiung Israels und verschafft ihm Recht. Oder es betrifft den ganzen Kosmos und verbindet sich dann z.B. mit Umkehrforderungen an Israel.

Durch die Verwendung der Zitate erfahren die Lesenden also: Mit der Parusie des Menschensohnes bricht der Tag Jhwhs an, das Gericht, das den ganzen Kosmos betreffen wird. Die Engel des Menschensohnes werden beim Schall der Posaune – ein Hinweis auf das Ende der Weltzeit – die Auserwählten versammeln (V. 31). Wer zu diesen Auserwählten zählen wird, bleibt dabei völlig offen. Niemand kann sicher sein, dazuzugehören, keinerlei Kriterien werden genannt – und wären alle Jünger bzw. die gesamte matthäische Gemeinde gemeint, liefe der folgende, paränetische Teil der Rede ins Leere.⁷

Dieser zweite Hauptteil (24,32-25,30) bezieht sich jedoch unmittelbar auf den ersten: Weil nämlich der Menschensohn plötzlich und unerwartet kommen wird, weil den Tag und die Stunde nur der Vater kennt (V. 36), gilt es wachsam und bereit zu sein (V. 42-44).

Was aber Wachsamkeit und Vorbereitung bedeuten, darauf gehen die folgenden drei Gleichnisse vom treuen und vom schlechten Sklaven (V. 45-51), von den zehn jungen Frauen (25,1-13) und von den anvertrauten Talenten (25,14-30) ein. In ihrer Struktur ähneln sie sich: Zwei oder drei Personen oder Personengruppen stehen einem Handlungssouverän gegenüber und sind jeweils mit derselben Aufgabe konfrontiert. Während seiner Abwesenheit erfüllt eine Partei diese Aufgabe zufriedenstellend und wird belohnt. Die andere Partei erfüllt die Aufgabe nicht oder in den Augen des Handlungssouveräns unzureichend und wird bestraft. Auch der Zeitaspekt ist jeweils im Blick: Der Handlungssouverän bleibt lange fort oder kommt zur Unzeit.⁸ Die Gleichnisse enden jeweils mit der Ankündigung der Strafe für die negativ Beurteilten. Häufig werden dabei Motive bisheriger Gerichtsankündigungen aufgegriffen, wie z.B. das „Weinen und Zähneknirschen“ (13,50). Die Strafankündigungen gehen in ihrer Drastik – wie die Schilderungen der Belohnungen auch – häufig über die Erzählungen selbst hinaus und sind so für die Lesenden als Transfersignale erkennbar, als Signale dafür, dass es

6 Vgl. zu den unterschiedlichen Dimensionen der Tag-Jhwhs-Schilderungen *Wendebourg, Nicola*: Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003, 63-72.

7 Vgl. Luz, Matthäus, 531 (s. Anm. 5).

8 Vgl. *Weiser, Alfons*: Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, München 1971, 215.

eigentlich um etwas anderes geht.

Die Belohnung besteht jeweils darin, am selben Ort bleiben zu dürfen und dort mehr Verantwortung übertragen zu bekommen oder *hineingehen* zu dürfen: Zum Hochzeitsfest (25,10) bzw. in die „Freude des Herrn“ (25,21.23). Die Strafe ist die entgegengesetzte Bewegung: Draußen bleiben zu müssen oder *hinausgeworfen* zu werden an einen Ort, wo „Weinen und Zähneknirschen“ sein wird, und dort furchtbar leiden zu müssen.

Die *Szene vom Weltgericht*, auf die ich nun etwas genauer eingehen werde, bildet den Höhepunkt und den Abschluss der Endzeitrede, und damit auch den Abschluss der gesamten Unterweisung „Jesu“ innerhalb des Matthäusevangeliums. Die Perikope schließt inhaltlich und strukturell an die Gleichnisse vom treuen und vom schlechten Sklaven, von den zehn jungen Frauen und von den anvertrauten Talenten an. Primär führt sie jedoch die nach 24,31 unterbrochene Parusieszene weiter.⁹

Die Einleitung V. 31-33 schildert das Kommen des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit, der alle Völker versammeln und voneinander scheiden wird. Scheiden (*krino*) hat im Griechischen denselben Wortstamm wie das anfangs erwähnte Wort für Gericht, *krisis*.

Diese Scheidung der Völker wird durch ein kurzes Gleichnis illustriert: Der Hirte sondert die jungen Böcke zum Schlachten aus der Kleinviehherde aus, stellt sie zur Linken und die übrige Herde zur Rechten, der traditionell „guten“ Seite.¹⁰ Bereits diese Scheidung nimmt also die folgende Entscheidung vorweg. Mit V. 33 löst sich die Erzählung wieder aus dem Gleichnis. Die nach rechts und links gestellten Tiere sind nun Metaphern für die voneinander getrennten Menschen.¹¹

Der als König bezeichnete Richter – hier ist die alttestamentliche Vorstellung vom richtenden König (1 Sam 8,5f; Jes 33,22 u.ö.) auf den Menschensohn übertragen – weist den Menschen rechts und links ihre endgültigen Plätze zu: Bei ihm (V. 34) bzw. weit weg von ihm (V. 41). Er muss nicht wie ein weltlicher Richter die Wahrheit erst herausfinden,¹² sondern er kann wie ein Hirte auf Anhieb eindeutig erkennen, wer auf welche Seite gehört. Durch die Scheidung ist das Urteil faktisch schon gefällt. In den folgenden Dialogszenen wird es nur noch ausgesprochen und begründet.¹³

Die Dialoge zwischen dem König und den beiden Parteien (V. 34-45) sind parallel aufgebaut: Zunächst ergeht jeweils das Urteil samt Begründung. Es lenkt den Fokus auf das vergangene Tun und Unterlassen der Beurteilten. In kürzester, summarischer Form werden sechs Notlagen angedeutet: Hunger, Durst, Fremdheit, Nacktheit, Krankheit, Gefangenschaft – sowie die jeweilige Reaktion der Angesprochenen. Ihr Leben, ihr Handeln wird noch einmal angeschaut und gewürdigt; es ist für den richtenden König

9 Vgl. *Frankemölle, Hubert*: Matthäus. Kommentar Bd. 2, Düsseldorf 1997, 422.

10 Vgl. z.B. Ps 45,10; 110,1. Zur Trennung der Tiere vgl. *Wengst, Klaus*: Wie aus Böcken Ziegen wurden (Mt 25,32f.). Zur Entstehung und Verbreitung einer Forschungslegende oder: Wissenschaft als „stille Post“, in: *EvTh* 54 (1994), 491-500, hier v.a. 499.

11 Vgl. *Fiedler, Peter*: Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 378 (im Folgenden zitiert als Fiedler, Matthäusevangelium).

12 Vgl. Luz, Matthäus, 533 (s. Anm. 5); ähnlich *Davies, William D. / Allison, Dael C.*: The Gospel according to Saint Matthew Vol. III, ICC III, Edinburgh 1997, 420 (im Folgenden zitiert als Davies / Allison, Matthew), 423.

13 Vgl. Fiedler, Matthäusevangelium, 378 (s. Anm. 11).

von Bedeutung.

Überraschend ist es für die Beurteilten wie für die Lesenden, dass die Notlagen in der ersten Person Singular formuliert sind: Der König selbst war der Notleidende. Die nun als Gerechte (*dikaioi*) Bezeichneten erinnern sich nicht daran, ihm geholfen zu haben, fragen deshalb nach (V. 37-39) und wiederholen alle Notlagen und Taten beinahe wörtlich. Erst diese Nachfrage ermöglicht die nun folgende christologische Pointe: Der königliche Richter identifiziert sich mit seinen „geringsten Geschwistern“ (V. 40). Dieser Ablauf wiederholt sich ab V. 41 in geraffter Form – aber im Anschluss an ein entgegengesetztes, nämlich negatives Urteil. Dabei wird deutlich, dass die zur Linken nichts Falsches getan haben, sondern schlicht untätig geblieben sind,¹⁴ als der König – der sich, wie die Lesenden jetzt schon wissen, mit den notleidenden „Geringsten“ identifiziert – ihre Hilfe benötigte.

Ein besonderes Augenmerk verdienen die jeweiligen Urteilssprüche: Der König nennt die zur Rechten (V. 34) „Gesegnete meines Vaters“ und setzt sie zu Erben des Reiches ein. Der Urteilsspruch über die zur Linken (V. 41) betont im Kontrast dazu die Trennung von ihm: Statt „Kommt her“, heißt es hier „Geht weg von mir“, statt als „Gesegnete meines Vaters“ werden die zur Linken als „Verfluchte“ bezeichnet. Das Urteil über sie steht also bereits fest. Jedoch ist das ewige Feuer *nicht* seit dem Beginn des Kosmos für die Verfluchten bestimmt wie das Reich der Himmel für die Gesegneten des Vaters – die Formulierung ist nicht parallel zu V. 34 gestaltet. Das ewige Feuer ist für den Teufel und seine Engel bereitet. Durch die Erwähnung der Engel steht der Teufel in direktem Gegensatz zum Menschensohn, der auch von Engeln begleitet wird (V. 31). Diese Beobachtung deckt sich mit der Versuchungsgeschichte Mt 4,1-11, wo der Teufel als Widersacher und Versucher Jesu eingeführt wird – erst, als Jesus ihm widerstanden hat, kommen Engel, um ihm zu dienen.¹⁵ Diese Konstellation verdeutlicht, dass das ewige Feuer eigentlich nicht für die Verfluchten bestimmt war, sondern für den Teufel und seine Engel. Eigentlich war auch für die zur Linken ein Platz im Reich der Himmel beim Menschensohn-König und dessen Engeln vorgesehen.¹⁶ Umgekehrt war das Reich nicht von vornherein für diejenigen reserviert, die der König nun die Gesegneten des Vaters nennt; es geht hier nicht um Prädestination.¹⁷ Vielmehr weist der König erst im Rückblick auf die unterlassenen Werke der Barmherzigkeit die zu seiner Linken zurück.

Die zur Rechten werden als Gerechte (*dikaioi*) charakterisiert. Dies deckt sich mit dem alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff (*sedaka*), der kein ontologisches, sondern ein relationales Konzept darstellt: Gerecht ist, wer sich heilvoll und heilbringend für sein Gegenüber verhält und auch so handelt.¹⁸

14 Vgl. Davies / Allison, Matthew, 431 (s. Anm. 12); Fiedler, Matthäusevangelium, 380 (s. Anm. 11): Ebenso wie in 25,1-13.14.30 zieht hier das Unterlassen des Guten Strafe nach sich, wohingegen in 24,48-51 das Tun des Bösen angeprangert wird.

15 Wieder einmal werden auf diese Weise der Menschensohn und Jesus erzählstrategisch miteinander verbunden.

16 Dies deckt sich mit der biblisch-jüdischen Überzeugung, dass Gott eindeutig auf der Seite der Menschen ist; vgl. Fiedler, Matthäusevangelium, 379, Anm. 143 (s. Anm. 11).

17 Mit Fiedler, Matthäusevangelium, 379 (s. Anm. 11); anders Luz, Matthäus, 534f (s. Anm. 5).

18 Vgl. Schaefer, Herrmann: Art. Gerechtigkeit / Gericht, in: TBLNT (2. Sonderaufl. 2010), 729-758, 732. Bereits in Mt 5,20 fordert „Jesus“ die „bessere Gerechtigkeit“ als Voraussetzung, um in das Reich der

Die Taten der Barmherzigkeit als solche stehen für das von jedem Menschen Geforderte, für Möglichkeiten gerechten Handelns. Sie stehen exemplarisch für das Tun der Worte Jesu (7,24) und illustrieren damit auch das im Matthäusevangelium entfaltete Gesetzesverständnis, wie es sich z.B. in der Goldenen Regel (7,12) und im Gottes- und Nächstenliebegebot (22,36-40) ausdrückt. Dessen beide Aspekte, Gottes- und Nächstenliebe, sind nicht zu trennen, sondern das eine geschieht durch das andere; Gott zu lieben bedeutet, Gottes Willen zu tun, d.h. Nächstenliebe zu üben. Ob dagegen die Nächstenliebe ohne die Liebe zu Gott möglich ist, liegt nicht im Fokus des Textes. Damit lässt sich auch die „Stellungnahme zu Jesus als Kriterium für das Ergehen im Gericht nicht ... verabsolutieren.“¹⁹

Ein weiterer Aspekt ist, dass das Urteil nicht über Einzelne ergeht, sondern über Gruppen; es ist im Plural formuliert. Somit ist hier nicht zwangsläufig nur an individuelles Tun und Unterlassen zu denken, sondern auch an ungerechte, unterdrückende gesellschaftliche Strukturen. Die Menschen, die zu Opfern solcher Strukturen geworden sind, denen keine Hilfe geleistet wird, kommen dabei auf besondere Weise in den Blick: Der König ergreift Partei für sie, indem er sich mit ihnen identifiziert.

Die Perikope schließt – parallel zu den Gleichnissen – mit einer Andeutung der Folgen für die beiden Parteien, die den Urteilen über sie entsprechen: Die einen gehen zur ewigen Strafe, die anderen in das ewige Leben (V. 46).

So endet die Perikope mit einer Hoffnungsperspektive und nicht wie die Gleichnisse mit der Androhung von Strafe. Damit endet auch die gesamte Endzeitrede und die gesamte Unterweisung „Jesu“ im Matthäusevangelium mit der Ansage, dass diejenigen, die gerecht gehandelt haben, hineingehen dürfen in das ewige Leben, in das Reich der Himmel.

Jesus ist in dieser Weltgerichtsszene in doppelter Weise präsent: Er, der „Immanuel“, der „Gott mit uns“ (Mt 1,23) und der Lehrer, kündigt das Gericht an und warnt rechtzeitig davor. Gleichzeitig ist er als Menschensohn und König derjenige, der auf dem Thron zu Gericht sitzt – und als solcher identifiziert er sich mit den Notleidenden. Er ist der, der kommen wird, um Gottes Gerechtigkeit durchzusetzen, wenn sein Tag anbricht.

Damit kann diese Gerichtsvorstellung ein Trost für diejenigen sein, die unter Ungerechtigkeit leiden, für Hungernde, Kranke und Fremde, für Opfer ungerechter Strukturen. Auch um ihre Perspektive geht es hier. Wenig Mitleid hat der Text dagegen mit denen „zur Linken“, denen, die angesichts des Leides passiv geblieben sind, die Jesu Worte vielleicht gehört, aber nicht getan haben. Somit ist das ganze Szenario zuallererst eine dringende Warnung vor dem Gericht. Obwohl das „ewige Feuer“ nicht für die Menschen bestimmt ist, besteht doch die Gefahr, hinein zu müssen. Es gibt ein „zu spät“ – und die Frage nach der Zuwendung des „Immanuel“ zu denen, die im Gericht scheitern, bleibt offen. Die Metaphorik des doppelten Ausgangs des Gerichts macht vielmehr die Verantwortlichkeit der Menschen bewusst und stellt menschliches Leben und Handeln in Frage.²⁰ Es geht um das Aufdecken von Unrecht, um die Konfrontation

Himmel hineinzukommen, und in Mt 13,49 ist von der Aussonderung der / des Bösen aus der Mitte der Gerechten die Rede.

19 Riniker, *Christian*: Die Gerichtsverkündigung Jesu (EHS.T 653), Bern u.a. 1999, 455.

20 Vgl. Sommer, *Regina*: Jüngstes Gericht (Mt 25,31-46) in der Predigt. Analysen und Perspektiven einer

mit der eigenen Schuld, um eine ehrliche Bilanz.

Tatsächlich birgt die skizzierte Gerichtsvorstellung einiges an Drohpotenzial – vor allem, wenn Metaphern wie das „ewige Feuer“ wörtlich genommen werden – und dieses Drohpotenzial ist in der Wirkungsgeschichte der Endzeitrede reiflich ausgeschöpft worden. Aber die tröstende, hoffnungsvolle Seite hat ebenfalls ihre Wirkung gezeigt – auch in Kirchenliedern. Ihnen widmet sich der zweite Teil des Beitrags, der einen Rundgang durch das EG auf der Suche nach Liedern zum Thema darstellt.

3. Die Rezeption der Endzeitrede im EG

Das EG enthält Lieder, die sich in ganz unterschiedlicher Weise auf die Gerichtsthematik der matthäischen Endzeitrede beziehen, sie referieren, aktualisieren, zu anderen biblischen und zeitgenössischen Texten und Vorstellungen in Beziehung setzen oder sich von ihnen abgrenzen. Einige Lieder beziehen sich in Gänze oder zumindest zu großen Teilen direkt oder indirekt auf Gerichtstexte der Endzeitrede. Zahlreiche andere beziehen sich in einzelnen Strophen auf die Gerichtsthematik. Auf sie werde ich am Schluss kurz eingehen. Zunächst aber möchte ich drei Lieder aus unterschiedlichen Rubriken des EG näher betrachten und auf ihre Bezüge zur Endzeitrede hin untersuchen.

3.1. Ende des Kirchenjahres: *Es ist gewisslich an der Zeit*

Ich beginne mit derjenigen Zeit im Kirchenjahr, in der das Thema „Gericht“ traditionell verortet ist, dem Ende des Kirchenjahres. Es verwundert nicht, dass sich in der gleichnamigen Kategorie des EG einige Lieder zu diesem Thema finden. Auf die Endzeitrede beziehen sich EG 147 „*Wachet auf*“, ruft uns die Stimme, EG 149 *Es ist gewisslich an der Zeit* und EG 151 *Ermuntert euch, ihr Frommen*. Sie alle sind zur Zeit der lutherischen Orthodoxie entstanden. Im EG sind sie alle auch als Lieder verzeichnet, die zugleich zur Rubrik „Advent“ gezählt werden können. Das ist nachvollziehbar, weil die Ankunft und Wiederkunft Jesu das verbindende Thema des Endes des Kirchenjahres und der Adventszeit ist. Das einzige Lied dieser Rubrik jedoch, das sich auf die Endzeitrede bezieht und eine wirkliche Gerichtsansage enthält, ist EG 149. EG 147 und EG 151 beziehen sich auf das Gleichnis von den zehn jungen Frauen, und zwar beinahe ausschließlich auf seinen „positiven Ausgang“. Die anderen Lieder der Rubrik haben – ohne Bezug auf die Endzeitrede oder das Matthäusevangelium im Allgemeinen – die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes bzw. Visionen desselben zum Thema.

homiletischen Herausforderung, in: PTh 10 (2010), 400-417, 404.

EG 149 Es ist gewisslich an der Zeit

1. *Es ist gewisslich an der Zeit,
dass Gottes Sohn wird kommen
in seiner großen Herrlichkeit,
zu richten Bös und Fromme.
Da wird das Lachen werden teu'r;
wenn alles wird vergehn im Feu'r;
wie Petrus davon schreibt*
2. *Posaunen wird man hören gehn
an aller Welten Ende,
darauf bald werden auferstehn
die Toten all behände;
die aber noch das Leben han,
die wird der Herr von Stunde an
verwandeln und erneuen*
3. *Danach wird man ablesen bald
ein Buch, darin geschrieben,
was alle Menschen, jung und alt,
auf Erden je getrieben;
da denn gewiss ein jedermann
wird hören, was er hat getan
in seinem ganzen Leben.*
4. *O weh dem Menschen, welcher hat
des Herren Wort verachtet
und nur auf Erden früh und spat
nach großem Gut getrachtet!
Er wird fürwahr gar schlecht bestehn
und mit dem Satan müssen gehn
von Christus in die Hölle.*
5. *O Jesu, hilf zur selben Zeit
von wegen deiner Wunden,
dass ich im Buch der Seligkeit
werd angezeichnet finden.
Daran ich denn auch zweifle nicht,
denn du hast ja den Feind gericht'
und meine Schuld bezahlet.*
6. *Derhalben mein Fürsprecher sei,
wenn du nun wirst erscheinen,
und lies mich aus dem Buche frei,
darinnen stehn die Deinen,
auf dass ich samt den Brüdern mein
mit dir geh in den Himmel ein,
den du uns hast erworben.*
7. *O Jesu Christ, du machst es lang
mit deinem Jüngsten Tage;
den Menschen wird auf Erden bang
von wegen vieler Plage.
Komm doch, komm doch, du Richter
groß,
und mach uns bald in Gnaden los
von allem Übel. Amen.*

Der Text stammt von Bartholomäus Ringwaldt (um 1530/32-1599), einem lutherischen Pfarrer aus der Gegend von Frankfurt / Oder, der durch Dichtung und Schriftstellerei die rechte Glaubenslehre und Moral zu verbreiten suchte.²¹ Der Liedtext entstand 1582 nach der Vorlage eines deutschen Liedes gleichen Anfangs von einem unbekanntem Verfasser, das seinerseits auf der Sequenz *dies irae, dies illa* beruht.²² Veröffentlicht wurde er erstmals in Ringwaldts *Handbuechlein: Geistliche Lieder vnd Gebetlein* aus

21 Vgl. Block, *Johannes*: Art. Ringwaldt, Bartholomäus, in: Wolfgang Herbst (Hg.), *Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs* (HEG II), Göttingen 1999, 256f., (im Folgenden zitiert als Block, Ringwaldt).

22 Vgl. Stalman, *Joachim / Grimm, Jürgen*: Es ist gewißlich an der Zeit, in: Eberhard Weismann u.a., *Liederkunde 1. Teil: Lied 1-175* (HEKG III,1), Göttingen 1970, 439-443, 439.

dem Jahre 1586.²³ Der Ablauf des endzeitlichen Geschehens, den der Text beschreibt, erschließt sich allerdings nicht aus dem *dies irae*, sondern aus der Endgerichtsszene Mt 25,31-46.²⁴

Die erste Strophe nimmt das im Folgenden entfaltete Gerichtsgeschehen summarisch vorweg. Sie unterscheidet sich von der Endgerichtsszene und vom *dies irae* durch die unmittelbare Naherwartung: *Es ist gewisslich an der Zeit, dass Gottes Sohn wird kommen* bezieht sich auf die jeweilige Gegenwart der Singenden und Hörenden und involviert sie mehr in die Erwartung des Gerichts als das matthäische „wenn aber der Menschensohn kommen wird...“ (25,31) bzw. „jener Tag“ (*dies illa*). Das Gericht ergeht über Böse und Fromme. „Fromm“ ist dabei in einem weiteren Sinne zu verstehen als im heutigen Sprachgebrauch, wo „fromm“ meistens „gottesfürchtig“ meint. So übersetzte z.B. Luther das griechische *dikaios*, das in der Elberfelder Übersetzung mit „gerecht“ wiedergegeben ist, zumeist mit „fromm“.²⁵

Wenn also der Gottessohn kommt, wird das Lachen „teuer“, also wertvoll sein. „Feuer“ verweist auf den negativen Ausgang des matthäischen Scheidungsgerichtes (25,41). Explizit ist hier aber auf die Vorstellung vom Weltenbrand aus 2 Petr 3,7 verwiesen. Dessen vernichtende Kraft gilt analog zum Sintflutgeschehen in erster Linie den Gottlosen.²⁶ Die Vorstellung eines mit Naturgewalten einhergehenden Vernichtungsgerichtes, wie sie auch in der matthäischen Parusieszene durch die alttestamentlichen Intertexte aufgerufen wird, wirkt hier in erster Linie dramatisierend. Das Gericht erscheint ausschließlich als Bedrohungsszenario.

Die folgenden beiden Strophen füllen Leerstellen des matthäischen Szenarios: Strophe 2 bezieht sich wiederum auf die Parusieszene Mt 24,29-31 mit ihrem Posaunenschall und differenziert zwischen Lebenden und Toten wie 1 Kor 15,52. Das Geschehen wird in einem Dreischritt ausgemalt: Auf den Posaunenschall folgt die Auferstehung der Toten und die Verwandlung der Lebenden. Dann werden, so heißt es im *dies irae*, alle vor dem Thron zusammengerufen.

Die dritte Strophe hat die Begründung des Urteils zum Thema. Statt davon auszugehen, dass der Richter über das Leben der Beurteilten quasi automatisch informiert ist, ist hier analog zum *dies irae* eine vielleicht „handfestere“ und besser nachvollziehbare Vorstellung als die matthäische gewählt: Die des „Buches des Lebens“ aus Offb 20,12.15. Was in diesem Buch geschrieben steht, nämlich *was alle Menschen, jung und alt, auf Erden je getrieben*, wird offenbar werden wie das bei Mt aufgezählte Tun und Unterlassen – selbst wenn es sogar ihrem eigenen Erinnerungsvermögen bisher verborgen war: *sol nichts verborgen blieben* heißt es im Vorgängerlied.

Die vierte Strophe geht wiederum nur auf den negativen Ausgang des Gerichts ein.

23 Der Anlass für die Entstehung des Liedes war möglicherweise Ringwaldts unmittelbare Naherwartung. Er hatte sich mit apokalyptischer Literatur beschäftigt und das Kommen des Jüngsten Tages auf das Jahr 1584 berechnet, also auf rund zwei Jahre nach der Entstehung des Liedes. Vgl. Block, Ringwaldt, 257 (s. Anm. 21).

24 Vgl. Köhler, Rudolf: Die biblischen Quellen der Lieder (HEKG I/2), Göttingen 1965, 217f (im Folgenden zitiert als Köhler, Quellen).

25 Vgl. Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: Art. FROMM, in: dies., Deutsches Wörterbuch Bd. 4, Abt. 1, Hälfte 1 (1878, Nachdruck 1999), 240-244, 241.

26 Vgl. Vögtle, Anton: Der Judasbrief und der zweite Petrusbrief (EKK XXII), Neukirchen-Vluyn 1994, 228.

Der Erzählfluss wird zunächst durch einen Weheruf unterbrochen, der sich nicht wie vorher auf Gruppen, sondern auf ein Individuum bezieht und auf dessen Leben zurückblickt. Dadurch werden auch die Singenden zu einem solchen Rückblick angeregt, zur Reflexion über das eigene Leben im Hinblick auf das zukünftige Gericht. Das wird möglich, wenn der Mensch eben nicht *des Herren Wort verachtet*, sondern die Worte Jesu hört und tut (Mt 7,24). Das Schicksal des im Lied beklagten Menschen entspricht größtenteils der matthäischen Vorstellung der Trennung von Christus an einem Straf-ort, die auf ein negatives Urteil folgt.

Die andere Möglichkeit, das *Bestehen* im Gericht, wird in den folgenden beiden Strophen in Form eines Gebets thematisiert. Das lyrische Ich, das erst hier in Erscheinung tritt, wendet sich in seiner eigenen Angst vor dem Gericht an Jesus, den Gekreuzigten, den Richter und Retter, und bittet ihn um Fürsprache. Schon durch diese Hinwendung und durch die Vertrauensaussage *daran ich denn auch zweifle nicht* wird dieses Ich in einem etwas engeren Sinne als in der ersten Strophe indirekt als „fromm“ charakterisiert. Dennoch bleibt die Ungewissheit, ob es vor dem Richter bestehen wird. Die Voraussetzung hierfür liegt im Lied jedenfalls gut reformatorisch gedacht in der gläubigen Annahme der Heilstat Jesu am Kreuz und nicht wie bei Matthäus im Hören und Tun der Worte Jesu. Das Vertrauen auf die Heilstaten setzt jedoch voraus, das Wort Gottes gehört und nicht verachtet zu haben. Seine Hoffnung, als einer der *Deinen* aus dem Buch freigelesen zu werden und samt den *Brüdern mein* in den Himmel einzugehen, gewinnt das lyrische Ich jedenfalls aus dem Hören des Wortes, aus den Zusagen Jesu. Vom Tun, vom gerechten Handeln an den „geringsten Geschwistern“ (25,40) ist im Lied jedoch keine Rede.

Die letzte Strophe beginnt wiederum mit einer Invokatio, die fast vorwurfsvoll klingt und deutlich macht: Obwohl es gewisslich an der Zeit ist und Jesus nun erscheinen wird, kennt nur Gott, der Vater, den genauen Zeitpunkt (Mt 24,36). Der Horizont ist wieder vom Ich über die Brüder zu allen Menschen erweitert. Diese sind nicht so sehr von der Angst vor dem Gericht, sondern schon auf Erden bedroht und geplagt. Hierbei ist vor dem Entstehungshintergrund des Liedes vor allem an Pest und Hunger zu denken. Die offene Formulierung lässt jedoch jeder singenden Generation Raum, ihre eigenen Plagen kollektiver und persönlicher Art dort einzutragen. Wichtig ist dabei: Das Kommen Jesu zum Gericht wird in dieser Schlussstrophe nicht mehr als Bedrohung gefürchtet, sondern als Erlösung herbeigesehnt. Jesus ist als Gottes Sohn nicht nur Bevollmächtigter, sondern Immanuel und Fürsprecher – und als dieser wird er angerufen angesichts der Bedrohung durch das Gericht. So endet das Lied wie die matthäische Endgerichtsszene mit einer Hoffnungsperspektive.

Es beschreibt einen Weg vom Bedrohtsein durch das Gericht zur Erlösungshoffnung und vereint somit Droh- und Frohbotschaft in sich. Durch die Endgerichtsszene inspiriert, reichert es selbst sie mit neuen Facetten an und legt somit die Schrift mit der Schrift aus. Vom *dies irae* unterscheidet es sich durch die Naherwartung, aber auch durch das Bild des Richters, der gleichzeitig Fürsprecher und Erlöser ist.²⁷

27 Vgl. Wennemuth, Heike / Wissemann-Garbe, Daniela: Es ist gewisslich an der Zeit, in: Gerhard Hahn / Jürgen Henkys (Hg.), Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, Heft 11 (HEG III), Göttingen 2005, 92-96, 94f.

3.2. Advent: *Gottes Sohn ist kommen*

In der Rubrik „Advent“ des EG finden sich zum Thema Gericht in der Endzeitrede *EG 3 Gott, heilger Schöpfer aller Stern*, *EG 5 Gottes Sohn ist kommen* und *EG 6 Ihr lieben Christen, freut euch nun* aus der Reformationszeit sowie *EG 9 Nun jauchzet, all ihr Frommen* aus der Zeit der lutherischen Orthodoxie. EG 5 und 6 können auch zum Ende des Kirchenjahres gezählt werden.

EG 5 Gottes Sohn ist kommen

- 1. Gottes Sohn ist kommen
uns allen zu Frommen
hier auf diese Erden
in armen Gebärden,
dass er uns von Sünde
freie und entbinde.*
- 2. Er kommt auch noch heute
und lehret die Leute,
wie sie sich von Sünden
zur Buß sollen wenden,
von Irrtum und Torheit
treten zu der Wahrheit.*
- 3. Die sich sein nicht schämen
und sein' Dienst annehmen
durch ein' rechten Glauben
mit ganzem Vertrauen,
denen wird er eben
ihre Sünd vergeben.*
- 4. Denn er tut ihn' schenken
in den Sakramenten
sich selber zur Speisen,
sein Lieb zu beweisen,
dass sie sein genießen
in ihrem Gewissen.*
- 5. Die also fest glauben
und beständig bleiben,
dem Herren in allem
trachten zu gefallen,
die werden mit Freuden
auch von hinnen scheiden.*
- 6. Denn bald und behände
kommt ihr letztes Ende;
da wird er vom Bösen
ihre Seel erlösen
und sie mit sich führen
zu der Engel Chören.*
- 7. Wird von dannen kommen,
wie dann wird vernommen,
wenn die Toten werden
erstehn von der Erden
und zu seinen Füßen
sich darstellen müssen.*
- 8. Da wird er sie scheiden:
seines Reiches Freuden
erben dann die Frommen;
doch die Bösen kommen
dahin, wo sie müssen
ihr Untugend büßen.*
- 9. Ei nun, Herre Jesu,
richte unsre Herzen zu,
dass wir, alle Stunden
recht gläubig erfunden,
darinnen verscheiden
zur ewigen Freuden.*

Gottes Sohn ist kommen entstammt der zweiten Auflage des Gesangbuches der Böhmi-schen Brüder, die 1544 von Johann Horn herausgegeben wurde. Das Lied wird heute zumeist Michael Weiße zugeschrieben,²⁸ dem Herausgeber der ersten Auflage dieses Gesangbuches.²⁹ Es ist eine Kurzfassung des Liedes *Menschenkind, merck eben*, das sich bereits in Weißes Gesangbuch findet und bei Horn vor *Gottes Sohn ist kommen* platziert ist.

Die Struktur des Liedes ist eine zeitliche: Str. 1: *Gottes Sohn ist kommen* (Vergangenheit) – Str. 2: *Er kommt auch noch heute* (Gegenwart) – Str. 7: *Wird von dannen kommen* (Zukunft).³⁰

Der Gottessohn ist *uns allen zu Frommen* gekommen, uns allen zugute, und zwar durch sein Kommen in Niedrigkeit, in Demut bis zur Selbsthingabe (Phil 2,7f.). Denn das bedeutet Advent: Das Warten auf den Sohn, über den der Engel im Traum zu Josef gesagt hat: „...du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk erretten von seinen Sünden“ (Mt 1,21; vgl. 1 Tim 1,15). Die Gemeinde tut genau dies: Sie wartet und führt sich im Singen die adventliche Botschaft vor Augen, das Kommen des Gottessohnes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Gottes Sohn kommt auch heute noch, und zwar im Wort (Str. 2) und im Sakrament (Str. 4),³¹ worauf es angemessen zu reagieren gilt (Str. 3.5). Er kommt als Lehrer und fordert zu Buße und Umkehr auf (vgl. Mt 4,17b; Apg 3,19; 1 Tim 2,4). So bekommt auch das Lied im Folgenden einen lehrhafteren Charakter, nicht zuletzt durch den Wechsel von der ersten zur dritten Person Plural, im Reden über *die Leute*. Der Imperativ der Umkehr wird unterstrichen durch die Gegensatzpaare *Sünden – Buß* und *Irrtum und Torheit – Wahrheit*.

Um Menschen, die umkehren, geht es in den folgenden Strophen 3-6: Sie treten durch den Glauben in Jesu Dienst,³² was die Voraussetzung für die Vergebung der Sünden ist (Str. 3). Ihnen schenkt sich Jesus in der Eucharistie (Str. 4), deren geistigen Empfang die Böhmi-schen Brüder betonten.³³ Die fünfte Strophe nennt als eine Art Fazit der Darstellung des heute kommenden Gottessohnes Voraussetzungen zum getrosten und freudigen Sterben: im Glauben zu bleiben und danach zu handeln. Dies ist ein spezifischer theologischer Zug der Böhmi-schen Brüder: Die Gnade Gottes soll „im menschlichen Gehorsam gegen den Willen Gottes ihre Antwort finden.“³⁴ Mit der sechsten Strophe beginnt der Ausblick auf das Kommen Jesu in Zukunft. Er wird die Seelen der Glaubenden erlösen, und sie – mit 2 Tim 4,18a gesprochen – von allem Übel erlösen und sie in sein himmlisches Reich retten. Oder mit Mt 24,31 gesprochen: Sie werden

28 Vgl. Meyer, Dietrich / Rössler, Martin: *Gottes Sohn ist kommen*, in: Gerhard Hahn / Jürgen Henkys (Hg.), *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch Heft 13 (HEG III)*, Göttingen 2007, 3-9, 4 (im Folgenden zitiert als Meyer, Sohn); Nitschke, Horst / Stier, Alfred: *Gottes Sohn ist kommen*, in: Eberhard Weismann u.a., *Liederkunde 1. Teil: Lied 1-175 (HEKG III,1)*, Göttingen 1970, 121-123, 121 (im Folgenden zitiert als Nitschke, Sohn).

29 Vgl. Blankenburg, Walter: *Die Musik der Böhmi-schen Brüder und der Brüdergemeine*, in: Friedrich Blume (Hg.), *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1965, 401-412, 405.

30 Vgl. Nitschke, Sohn, 121 (s. Anm. 28).

31 Vgl. Nitschke, Sohn, 122 (s. Anm. 28).

32 Vgl. Köhler, Quellen, 28 (s. Anm. 24).

33 Vgl. Machilek, Franz: *Art. Böhmi-sche Brüder (Böhmi-sche Brüderunität)*, in: TRE 7 (1981), 1-8, 1.

34 Funda, Otakar A.: *Art. Brüder-Unität I. Böhmi-sch-mährische Brüder-Unität*, in: RGG⁴ 1 (1998), 1789-1791, 1790.

zu den Auserwählten gehören, die von den Engeln des Menschensohnes aus allen vier Winden versammelt werden.

Der Ausblick auf das Kommen Jesu zum Gericht (Str. 7.8) beginnt mit einer Anspielung an das Credo, wie es auch dem Katechismus der Böhmisches Brüder zu entnehmen ist: „Von dannen er kommen wird zu richten; die lebendigen vnd die todten.“³⁵

Die Strophen 7 und 8 beziehen sich auf die Endgerichtsszene Mt 25,31-46. Die Toten erstehen – mit Joh 5,28f gedacht – auf und müssen vor dem Thron des richtenden Menschensohnes (25,31f) erscheinen – also zu dessen Füßen. Das Lied nimmt von Anfang an die Perspektive der Beurteilten ein, und zwar sowohl räumlich (zu Füßen des Richters) als auch emotional: Alles, ihre Taten, Worte, Geheimnisse und Gedanken werden offenbar werden, so heißt es auch im Katechismus der Böhmisches Brüder.³⁶

Der Richter wird, wie in der Endgerichtsszene beschrieben, zwei Gruppen voneinander scheiden. Die Kriterien hierfür wurden bereits in Strophe 2-5 ausführlich genannt.

„Fromm“ ist hier wiederum in einem nicht zu engen Sinne zu verstehen, meint also nicht den Glauben allein, sondern damit verbunden auch das Tun der Gerechtigkeit (vgl. Str. 3.5). Die *Frommen* erben das Reich oder, wie es der Herr im Gleichnis von den Talenten formuliert, gehen „hinein in die Freude“ (Mt 25,21.23). Ihnen gegenüber stehen die *Bösen*. Wie das vergangene Tun derer zur Linken in 25,42f. ausschließlich in Form von Negationen geschildert wird („mich hungerte und ihr gabt mir *nicht* zu essen...“), so lassen sich hier im Bezug auf die *Bösen* leicht Negationen zum bereits in Strophe 3 und 5 entfalteten Glaubensverständnis ergänzen. An dieser Stelle ist die einzige gravierende Änderung am Originaltext vorgenommen worden: Ursprünglich hieß es: *Da wird er sie scheidend, die frommen zur freuden, Die bösen zur hellen in peinliche stellen, Wo sie ewig müssen ir untugend büssen.* Die veränderte Formulierung ist weniger konkret und wirkt entschärfend – auch gegenüber dem Matthäustext: Hier ist nicht mehr von einer „ewigen“ Strafe die Rede.

Mit Strophe 8 ist der Ausblick auf das zukünftige Kommen Jesu abgeschlossen. Strophe 9 zieht ein Fazit des Liedes mit einem an Jesus gerichteten Gebet. Sie ist wie die erste Strophe in der zweiten Person Plural formuliert, schließt also das lyrische Ich und auch die Singenden mit ein. Obwohl das Lied den Fokus mehr auf die „Frommen“ als auf die „Bösen“ lenkt, erscheint es doch keinesfalls als selbstverständlich, am Ende als *recht gläubig erfunden* zu werden. Dazu bedarf es der Hilfe des Gottessohnes, der *auch noch heute* in Wort und Sakrament auf die Welt kommt. So endet das Lied mit einer Kurzfassung der fünften Strophe, mit der Perspektive, dass wir *recht gläubig erfunden* werden und *darinnen verscheiden zur ewigen Freuden*. Am Ende steht also wieder eine Hoffnungsperspektive: „Die Gerechten gehen in das ewige Leben“ (Mt 25,46). Sie stellt die Verbindung zum Anfang des Liedes und damit zum Advent wieder her.

Auf den ersten Blick passt das Lied vielleicht besser an das Ende des Kirchenjahres, wofür es alternativ ja auch vorgesehen ist, weil es zu größeren Teilen die endzeitliche Wiederkunft Jesu thematisiert. Seiner Geburt als Mensch ist dagegen lediglich der

35 Der Katechismus von 1554, in: *Joseph Müller* (Hg.), *Die Deutschen Katechismen der Böhmisches Brüder*, Berlin 1887, 259 (im Folgenden zitiert als *Katechismus*).

36 „...alle menschen von allen jren wercken, auch für alle vnnütze wort rechenschafft geben müssen, Da er offenbar machen wird, alle heimlichkeit des hertzens, vnd gedanken aller menschen...“ (*Katechismus*, 259, s. Anm. 35).

Halbsatz *hier auf dieser Erden in armen Gebärden* (Str. 1) gewidmet. Jedoch wird anschließend auf reizvolle Weise und jenseits des in Liedern späteren Datums verbreiteten adventlichen Kitsches bedacht, was das Kommen Jesu für die Gegenwart bedeutet. Es ist Gabe und Aufgabe³⁷ im Hinblick auf sein zukünftiges Kommen zum Gericht, im Hinblick auf das Reich Gottes.

3.3. Nächsten- und Feindesliebe: *So jemand spricht: „Ich liebe Gott“*

Lieder zu matthäischen Gerichtsvorstellungen finden sich auch in der Ober-Rubrik „Gottesdienst“: EG 387 *Mache dich, mein Geist, bereit* aus der Zeit des Pietismus in der Rubrik „Umkehr und Nachfolge“ und EG 412 *So jemand spricht: „Ich liebe Gott“* aus der Zeit der Aufklärung in der Rubrik „Nächsten- und Feindesliebe“. Letzteres soll im Folgenden näher betrachtet werden.

EG 412 So jemand spricht: „Ich liebe Gott“

- | | |
|---|---|
| <p>1. <i>So jemand spricht: »Ich liebe Gott«,
und hasst doch seine Brüder,
der treibt mit Gottes Wahrheit Spott
und reißt sie ganz darnieder.
Gott ist die Lieb und will, dass ich
den Nächsten liebe gleich als mich.</i></p> | <p>4. <i>Wir haben einen Gott und Herrn,
sind eines Leibes Glieder,
drum diene deinem Nächsten gern,
denn wir sind alle Brüder.
Gott schuf die Welt nicht bloß für mich,
mein Nächster ist sein Kind wie ich.</i></p> |
| <p>2. <i>Wer dieser Erde Güter hat
und sieht die Brüder leiden
und macht die Hungrigen nicht satt,
lässt Nackende nicht kleiden,
der ist ein Feind der ersten Pflicht
und hat die Liebe Gottes nicht.</i></p> | <p>5. <i>Ein Heil ist unser aller Gut.
Ich sollte Brüder hassen,
die Gott durch seines Sohnes Blut
so hoch erkaufen lassen?
Dass Gott mich schuf und mich versüht,
hab ich dies mehr als sie verdient?</i></p> |
| <p>3. <i>Wer seines Nächsten Ehre schmäh't
und gern sie schmäh'en höret,
sich freut, wenn sich sein Feind vergeht,
und nichts zum Besten kehret,
nicht dem Verleumder widerspricht,
der liebt auch seinen Bruder nicht.</i></p> | <p>6. <i>Vergibst mir täglich so viel Schuld,
du Herr von meinen Tagen;
ich aber sollte nicht Geduld
mit meinen Brüdern tragen,
dem nicht verzeihn, dem du vergibst,
und den nicht lieben, den du liebst?</i></p> |

³⁷ Vgl. Meyer, Sohn, 4 (s. Anm. 28).

7. *Was ich den Armen hier getan,
dem Kleinsten auch von diesen,
das sieht er, mein Erlöser, an,
als hätt ich's ihm erwiesen.
Und ich, ich sollt ein Mensch noch sein
und Gott in Brüdern nicht erfreun?*
8. *Ein unbarmherziges Gericht
wird über den ergehen,
der nicht barmherzig ist, der nicht
die rettet, die ihn flehen.
Drum gib mir, Gott, durch deinen Geist
ein Herz, das dich durch Liebe preist.*

Der Verfasser ist Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769), Professor der Dichtung, Beredsamkeit und Moral in Leipzig und einer der wichtigsten Lieder- und Fabeldichter der Aufklärung, deren Ideen er verpflichtet war. Aus aufklärerischen Vernunft- und Moralbegriffen resultiert auch die „Forderung nach tugendhafter Lebensführung aus christlichen Motiven.“³⁸ die sich in Gellerts Liedern ausdrückt.

So jemand spricht: „Ich liebe Gott“ entstammt seiner Sammlung „Geistliche Oden und Lieder“. Die hier enthaltenen Lieder sollen, so heißt es in Gellerts Vorrede, die christliche Religion dem Verstand und dem Herzen durch „Unterricht“ und „Empfindung“ einprägen.³⁹

Die erste Strophe umreißt das Thema des Liedes: Die Liebe zu Gott ist mit Hass auf die Mitmenschen unvereinbar, weil Gott die Liebe ist – so ist es mit Rekurs auf 1 Joh 4,16.20 und das Gottes- und Nächstenliebegebot (Mt 22,37-39 par. Lk 10,27) formuliert. Sämtliche Leitbegriffe des Liedes fallen bereits in dieser Strophe: *Liebe/lieben, Gott, Brüder, Nächste*.

Die folgenden beiden mit *Wer* eingeleiteten Strophen illustrieren den geschilderten Sachverhalt mit Negativbeispielen: Beide enthalten jeweils drei Mal die Negation *nicht*. Das Beispiel in Strophe 2 rekurriert neben 1 Joh 3,17 auf die Urteilsbegründung in der matthäischen Endgerichtsszene für die „zur Linken“. Aus der Liste der unterlassenen Taten sind die beiden elementarsten menschlichen Bedürfnisse herausgegriffen: Nahrung und Kleidung. Der Liedtext bezieht sich dabei jedoch nicht auf das Verhalten in der Vergangenheit, das beurteilt wird, sondern auf die jeweilige Gegenwart der Singenden und evoziert auf diese Weise die Frage nach dem eigenen, gegenwärtigen Verhalten notleidenden Menschen gegenüber.

Die dritte Strophe formuliert das Feindesliebegebot (Mt 5,44) via negativa (vgl. Spr 24,17) und konstatiert: Wer den Feind nicht liebt, liebt auch den Bruder nicht.

Im Originaltext folgen an dieser Stelle sechs weitere Strophen, denen die Prägung durch die Pflichten- und Gesinnungsethik der Aufklärung deutlich anzumerken ist: Vier *Wer*-Strophen mit weiteren Negativbeispielen sowie zwei Strophen, die an ein fiktives Gegenüber gerichtet sind und sich mit der Schwierigkeit befassen, fortwährend durch Taten Liebe zu üben.

Von der vierten Strophe an spricht das lyrische Ich in der ersten Person; es sieht sich

38 *Fleinghaus, Helmut*: Art. Gellert, Christian Fürchtegott, in: *Wolfgang Herbst* (Hg.), *Komponisten und Liederdichter des Evangelischen Gesangbuchs* (HEG II), Göttingen 1999, 106-108, 107.

39 Vgl. *Gellert, Christian Fürchtegott*: „daß sie (die Lieder für das Herz) uns alles, was erhaben und rührend in der Religion ist, fühlen lassen“ – Vorrede 1757, in: *Christian Möller* (Hg.), *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, Tübingen, Basel 2000, 192-196, 195.

selbst involviert. Wir alle, so heißt es hier, sind Glieder eines Leibes – ein weiterer Grund dafür, Nächstenliebe zu üben.

Die folgenden Strophen 5-7 blicken auf Gottes Heilstaten in der Vergangenheit und Gegenwart. Diese sind der Grund für die Zusammengehörigkeit des lyrischen Ichs mit seinen Geschwistern. Jede dieser Strophen endet mit einer rhetorischen Frage: Gelten die Taten Gottes nicht den Geschwistern genauso wie mir, und gilt es deshalb nicht, sie zu lieben und ihnen zu dienen und zu verzeihen? In der sechsten Strophe geschieht diese Bewegung in Form eines Gebetes, während die siebte Strophe auf Mt 25,40 rekurriert: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan.“ Hier kommt nur die Seite der „Gerechten“ in den Blick – mit ihnen identifiziert sich das lyrische Ich – wenn auch im Bescheidenheitsduktus der rhetorischen Frage.

Der richtende „König“ wird dabei ganz selbstverständlich mit dem *Erlöser* identifiziert, so dass zwei zunächst als gegensätzlich erscheinende Jesusbilder miteinander verknüpft werden und auf diese Weise der Blick auf die gesamte Heilsgeschichte hin geöffnet wird.

Der Gedanke der Identifikation des Richters mit den Geringsten ist im Lied jedoch entmetaphorisiert und damit abgeschwächt: *Was ich den Armen hier getan /... / das sieht er, mein Erlöser, an / als hätt ich's ihm erwiesen*. Dieser Erlöser ist nicht unmittelbar vom Leid der Armen und Geringgeschätzten betroffen, er ist nicht Mensch mit allen Konsequenzen, sondern bezieht erst im Nachhinein Position. In diesem Punkt bleibt das Lied hinter dem Matthäustext zurück. Der Identifikationsgedanke dient hier wiederum der Motivation, den Geschwistern zu dienen: *Und ich, ich sollt ein Mensch noch sein / und Gott in Brüdern nicht erfreun?*

Die letzte Strophe schließlich lenkt den Blick auf die Zukunft, auf die Endzeit und auf das Gericht. Der Fokus liegt wiederum auf denen „zur Linken“, auf einem Menschen, der *nicht die rettet, die ihn flehen*: Über diesen, der *nicht barmherzig* ist, wird ein *unbarmherziges Gericht* ergehen. Im Gegensatz zu dem Schlusssatz der Endzeitrede (25,46), „Und diese werden hingehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben“, kommt hier nur die erste Möglichkeit in den Blick. Die Hoffnungsperspektive kommt jedoch in der abschließenden Fürbitte zum Tragen: das lyrische Ich bittet Gott um *ein Herz, das dich durch Liebe preist*. So werden beide Aspekte, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Geschwistern, in eins gedacht. Es geht nicht um Taten, um Barmherzigkeit allein, sondern um das Lob Gottes durch das Tun an den Nächsten. Damit bleibt das Lied in seinem Aussagegehalt dicht am Matthäustext, spitzt diesen zu und konfrontiert auf diese Weise die Singenden mit einer seiner zentralen Aussagen: der eschatologischen Relevanz des eigenen Tuns in der Gegenwart – mit Konzentration auf den möglichen negativen Ausgang des Gerichts. Nicht nur dadurch wirkt es an vielen Stellen moralisierend. Problematisch ist m.E. auch, dass das „unbarmherzige Gericht“ über unbarmherzige Menschen nicht vom eschatologischen Richter angesagt und in erzählter Rede wiedergegeben wird wie bei Matthäus, sondern vom lyrischen Ich selbst angesagt wird. Dieses Ich maßt sich also – wenn auch im Rückgriff auf die biblischen Texte – bereits in der Gegenwart die Rolle des Richters an.

Etwas relativiert wird dieser Eindruck jedoch durch die abschließende Bitte, in die sich das Ich mit einschließt. Der Mensch ist nicht aus eigener Kraft allein zur Barmherzig-

keit in der Lage, sondern er muss Gott um ein liebendes Herz bitten. Denn um Gottesliebe und um Gottes Liebe geht es letztlich – nur bleibt letztere nicht abstrakt, sondern wird im Lied mit Gottes Gerechtigkeit und Parteinahme für die Armen, Geringen und Hilfebedürftigen zusammengedacht. Dies macht m.E. die Stärke dieses Liedes aus.

3.4. Weitere Lieder zum Thema

Ein einziges Lied, und zwar eines aus dem 19. Jh., findet sich in der Ober-Rubrik Glaube – Liebe – Hoffnung unter „Natur und Jahreszeiten“: *EG 513 Das Feld ist weiß*. Hier ist das Thema Ernte mit dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14-30) und der darin enthaltenen Erntemetaphorik, die auf das Gericht verweist, verbunden.

Für diejenigen Lieder, in denen sich nur einzelne Strophen auf die matthäische Gerichtsthematik beziehen, lassen sich einige Themenbereiche herauskristallisieren, für die ich jeweils ein Beispiel nennen möchte. So gibt es Gerichtsansagen, die sich mit einer Hoffnungsperspektive verbinden sowie mit der Bitte an den Richter, bald zu kommen, wie Paul Gerhardts Adventslied *EG 11 Wie soll ich dich empfangen*. Hier heißt es in der zehnten Strophe:

*Er kommt zum Weltgerichte:
zum Fluch dem, der ihm flucht,
mit Gnad und süßem Lichte
dem, der ihn liebt und sucht.
Ach komm, ach komm, o Sonne,
und hol uns allzumal
zum ewgen Licht und Wonne
in deinen Freudensaal.*

Reine Gerichtsdrohungen ohne weitere Erläuterung kommen dagegen im EG nicht vor. Es dominiert die Hoffnungsperspektive. So verbinden sich v.a. in Liedern der Rubrik „Passion“ häufig matthäische Gerichtsmotive mit der Gewissheit der Rettung im Gericht, die mit dem Kreuzestod Jesu begründet wird; eine Deutung, die sich im Matthäusevangelium selbst so nicht findet. Ein Beispiel hierfür ist ein weiteres Paul-Gerhardt-Lied: *EG 325 Sollt ich meinem Gott nicht singen?* aus der Rubrik „Loben und Danken“, wo es in der dritten Strophe heißt:

*Sein Sohn ist ihm nicht zu teuer,
nein, er gibt ihn für mich hin,
dass er mich vom ewgen Feuer
durch sein teures Blut gewinn.*

Eine solche Gewissheit bedarf jedoch immer wieder der Vergewisserung. Sie ist das Thema der letzten Strophe des Trostliedes *EG 158 O Christe, Morgensterne*. Es ist in der Rubrik „Eingang und Ausgang“ zu finden und nimmt in seiner vierten Strophe auf das Eingehen in die Freude aus dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten (Mt

25,21.23) Bezug:

*O Jesu, Lob und Ehre
sing ich dir allezeit;
den Glauben in mir mehre,
dass ich nach dieser Zeit
mit dir eingeh zur Freud.*

Ganz selbstverständlich bezieht das lyrische Ich das Gleichnis von den anvertrauten Talenten nicht nur auf das Gericht und das Eingehen in das Reich Gottes, sondern auch auf sich selbst. Es weiß sich von dem Gleichnis direkt angesprochen und betroffen. So ist es auch in vielen anderen Liedern zu beobachten.

Aus dem 20. Jahrhundert gibt es im EG kein Lied, das sich als Ganzes auf matthäische Gerichtsvorstellungen bezieht. Wohl aber gibt es auch aus dieser Zeit einzelne Strophen, die Aspekte dieser Vorstellungen aufnehmen – und zwar jenseits der Frage, wie das Gericht ausgeht. So findet sich in Dieter Trautweins Weihnachtslied *EG 56 Weil Gott in tiefster Nacht erschienen* der Aspekt, dass im Kommen Gottes in die Welt das eigene Leben offenbar wird (Str. 3):

*Er sieht dein Leben unverhüllt,
zeigt dir zugleich dein neues Bild.*

Peinlich kann eine solche Enthüllung des eigenen Lebens sein, und schmerzvoll die Konfrontation mit allem, was da ans Licht kommt. Aber sie ist verbunden mit einer Vision, einem neuen Bild des jeweiligen Menschen.

Weniger individuell gedacht ist Hans von Lehndorffs *EG 428 Komm in unsre stolze Welt*, das neben der Rubrik „Erhaltung der Schöpfung, Frieden und Gerechtigkeit“ auch der Adventszeit und dem Ende des Kirchenjahres zugeordnet werden kann. Als an Jesus gerichtetes Komm-Lied benennt es die Defizite der vermeintlich zivilisierten westlichen Welt. Seine vierte Strophe bezieht sich auf Mt 25,35f. „Ich war Fremdling, und ihr nahmt mich auf; nackt, und ihr bekleidetet mich“ und lautet:

*Komm in unser festes Haus,
der du nackt und ungeborgen.
Mach ein leichtes Zelt daraus,
das uns deckt kaum bis zum Morgen;
denn wer sicher wohnt, vergisst,
dass er auf dem Weg noch ist.*

Diese Einladung und Bitte wird in der Jetztzeit ausgesprochen, der Zeit vor dem Gericht. Sie zeugt von dem Wissen, dass der Weg auch für den noch nicht zu Ende ist, der sich in der Welt gut eingerichtet hat, und in dem Wissen um die Worte des Menschensohn-Königs: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan.“

Hier endet unser Rundgang durch das EG, unsere Spurensuche nach matthäischen Gerichtsvorstellungen. Diese begegnen in Liedern unterschiedlicher Epochen und Frömmigkeitsrichtungen und selten unvermittelt – lutherische Rechtfertigungstheologie spielt selbstverständlich auch in diesem Zusammenhang eine große Rolle.

Von Jesu Kommen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Jesu Kommen in Herrlichkeit als Menschensohn und König, der Gottes Reich aufrichtet und sich mit den Geringsten identifiziert, zu singen – dazu ist es *gewisslich an der Zeit*.

„Jede Rolle hat ihre Schuld ... Eines Tages werde ich verhört werden“ (Max Frisch)

Vorstellungen von „Gericht“ in literarischen Texten

GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN

1. Vorstellungen von Gericht und Schuld

„Ach lieber Herr, eil zum Gericht“ – das Thema des diesjährigen Seminars ist nur sehr bedingt eines der Literatur. Wohl gibt es die Kategorie der „Schuld“, Schuldigwerden oder Sich-Schuldig-Fühlen scheint eine Grundbefindlichkeit des Menschen zu sein.

In *Franz Kafkas* „Prozess“ findet sich Josef K. vor Gericht geladen, ohne sich irgendeiner Schuld bewusst zu sein. Aber: „Man hält wenigstens vorläufig deine Schuld für erwiesen“, sagt ihm der Gefängniskaplan. „Ich bin aber nicht schuldig“, sagte K. „Es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere.“ „Das ist richtig“, sagte der Geistliche, „aber so pflegen die Schuldigen zu reden.“¹

Und das Doku-Drama „Die Ermittlung“ von *Peter Weiss* über den Frankfurter Auschwitz-Prozess (Dez 1963 - Aug 1965) endet mit den Worten eines Angeklagten: „Wir alle / das möchte ich nochmals betonen / haben nichts als unsere Schuldigkeit getan / selbst wenn es uns oft schwer fiel / und wenn wir daran verzweifeln wollten / Heute / da unsere Nation sich wieder / zu einer führenden Stellung / emporgearbeitet hat / sollten wir uns mit anderen Dingen befassen / als mit Vorwürfen / die längst als verjährt / angesehen werden müßten“. Es folgt als letzte Regieanweisung: „Laute Zustimmung von Seiten der Angeklagten“.²

Wenn man dem Wort „Gericht“ sprachgeschichtlich nachspürt, kommt man zu einer idg. Wurzel mit der Bedeutung „aufrichten, gerade richten“; ahd./mhd. „rihten“ bedeutet „recht machen, was unrecht ist“, d.h. Recht verschaffen, aber auch „lenken, ordnen, regieren“ und „ein Gerichtsurteil fällen“.

Dichten bedeute Gerichtstag zu halten über sein eigenes Ich – formulierte *Henrik Ibsen* einmal: „Leben heißt, dunkler Gestalten Spuk bekämpfen in sich, Dichten, Gerichtstag halten über sein eigenes Ich“.

Damit könnte man letztlich alle Literatur zu diesem Thema heranziehen – ich muss mich hier auf einige wenige Beispiele beschränken. Und es ist natürlich eine subjektive Auswahl.

1 *Kafka, Franz*: Der Proceß. Roman, in: Franz Kafka, Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. v. Hans-Gerd Koch, Frankfurt/M 1994, 223.

2 *Weiss, Peter*: Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen, Reinbek 1969, 185f.

Ein Zitat aus *Max Frischs* Roman „Mein Name sei Gantenbein“ habe ich als Überschrift gewählt. Der Erzähler in diesem Roman probiert verschiedene Ich-Entwürfe durch, um sich über sich selbst klar zu werden: „Ich probiere Geschichten an wie Kleider“. Gantenbein ist einer dieser Entwürfe. Er stellt sich blind, um seine Umwelt zu durchschauen. In dieser Rolle wird er in einem Gerichtsverfahren als Zeuge geladen. Er weiß genau, dass der Angeklagte den Mord nicht begangen haben kann, weil er ihn zur Tatzeit woanders gesehen hat. Mit dieser Aussage würde er die Verurteilung des Angeklagten verhindern, müsste aber dabei eingestehen, dass seine Blindheit nur vorgetäuscht ist. Dazu ist er nicht bereit, wird also schuldig an der Verurteilung eines Unschuldigen. In der Fiktion wird diese Gerichtssituation mit der Vorstellung eines Endgerichts verbunden: „Eines Tages werde ich verhört werden. ‚Also‘, sagt jemand ... ‚was ist nun eigentlich geschehen in Ihrem Leben, das zu Ende geht?‘“³ Die Frage nach der Verantwortung für das eigene Leben wird auf diese Weise mit großem Nachdruck gestellt.

In älteren Texten ist die Frage nach menschlicher Schuld häufig verflochten mit der Gottesfrage bis hin zu Vorstellungen vom Jüngsten Gericht, etwa in *Clemens Brentanos* „Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl“, in der das menschliche Leben nur auf dieses jüngste Gericht hin ausgerichtet ist: „Wann der jüngste Tag wird werden, / Dann fallen die Sternelein auf die Erden. / Ihr Todten, ihr Todten sollt auferstehn, / Ihr sollt vor das jüngste Gerichte gehen“ singt die alte Großmutter immer wieder in dieser Erzählung.

In zeitgenössischen Texten geht es eher um den „inneren Richter“: „Wir sind dabei, ein neues Verständnis des Todes zu gewinnen“, heißt es in *Dieter Wellershoffs* Roman „Der Himmel ist kein Ort“. Und dann: „Der Tod, begriffen als das absolute, unüberschreitbare Ende des Lebens, ist für immer mehr Menschen die sinnstiftende Notwendigkeit für ein selbst gestaltetes Leben geworden. Man könnte das eine Religion ohne Religion nennen.“⁴

2. Gnade statt Gericht?

2.1. „Doktor Faustus“

Thomas Manns großer Zeitroman „Doktor Faustus“⁵ von 1947 bietet eine bestürzende Darstellung des Komplexes Schuld / Gericht / Strafe.

Ein Erzähler, der Altphilologe und Humanist Dr. Serenus Zeitblom, schreibt während der Erschütterungen der letzten Kriegsjahre die Lebensgeschichte seines Jugendfreundes, des Komponisten Adrian Leverkühn (Doktor Faustus) auf. In diesem Roman steht wie in Goethes *Faust* ein Teufelspakt im Mittelpunkt. Bei Goethe allerdings gab es noch Gott und Teufel, die auf die Welt bzw. den Menschen einzuwirken suchten. Hier

3 *Frisch, Max*: Mein Name sei Gantenbein. Roman, Frankfurt/M 1975, 282.

4 *Wellershoff, Dieter*: Der Himmel ist kein Ort. Roman, Köln 2009, 222.

5 *Mann, Thomas*: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde. Hg. v. Ruprecht Wimmer und Stephan Stachorski, Frankfurt/M 2007. Seitenzahlen der Zitate hier u. i. Folg. im Text.

im „Doktor Faustus“ scheint die Welt heillos dem Bösen ausgeliefert zu sein. Ob es sich dabei um *den* Bösen oder *das* Böse handelt, bleibt unentscheidbar. Genau im Mittelpunkt des Romans befindet sich zwar das von Adrian Leverkühn selbst aufgezeichnete Gespräch mit dem Teufel, wie weit es aber Realität oder Halluzination infolge einer fortschreitenden Syphilis-Erkrankung ist, bleibt unentscheidbar.

Wie Goethes Faust schließt Leverkühn den Teufelspakt, um eine künstlerische Krise seiner Zeit, das Gefühl von Stagnation, von Sterilität zu überwinden, einen Durchbruch zu neuer schöpferischer Inspiration zu finden. Leverkühns Gegenüber in diesem Gespräch verspricht ihm die „wahrhaft beglückende, zweifellose und gläubige Inspiration“ und dass er „die lähmenden Schwierigkeiten der Zeit durchbrechen werde“, verspricht ihm vierundzwanzig Jahre, „ein ganzes Stundglas voll genialer Teufelszeit“ (342). Allerdings ist diese Zeit eben begrenzt – bis zur Zersetzung des Gehirns, dem Ausbrechen des Wahnsinns. Und eine Bedingung ist daran geknüpft: „Du darfst nicht lieben.“ (363)

Serenus Zeitblom sieht bei der Niederschrift der Lebenskatastrophe seines Freundes diese immer stärker in Parallele zu „den Schrecknissen der Zeit“, dem Schicksal Deutschlands, das – gleichsam ein paralleler Teufelspakt – dem nationalsozialistischen Rausch verfallen ist.

Im schöpferischen Werk Leverkühns nimmt die Auseinandersetzung mit dem Ende, mit Schuld und Gericht, immer stärkeren Raum ein. „Das Ende kommt, es kommt das Ende“ singt der „testis“, der Zeuge, der Erzähler in der vorletzten großen Komposition, der ‚Apocalipsis cum figuris‘. Dieser Titel ist eine „Huldigung an Dürer“, an dessen Holzschnitt-Serie zur Apokalypse, und Leverkühn hat in dieses Werk unterschiedliche Apokalypsen hineingenommen, die Johannes-Apokalypse, die Lamentationen des Hiesekiel, die gesamte „apokalyptische Kultur“, „so daß es ... gewissermaßen auf ein Resümee aller Verkündigungen des Endes hinausläuft“ (519).

In dieser ‚Apocalypsis cum figuris‘ setzt Leverkühn alle musikalischen Mittel ein zur Intensivierung der Vorstellung des Jüngsten Gerichts. Zeitblom als Zuhörer beschreibt die „markerschütternde Wirkung“ der Glissandi, der Posaunen- wie der Pauken-Glissandi, vor allem dann die Anwendung des Glissando auf die menschliche Stimme – die Rückkehr in den Urzustand des Heulens, „wie der Chor der ‚Apokalypse‘ sie bei Lösung des siebenten Siegels, dem Schwarzwerden der Sonne, dem Verbluten des Mondes, dem Kentern der Schiffe in der Rolle schreiender Menschen grausig vollzieht.“ (543)

Und der Unterschied zwischen Himmel und Hölle ist sozusagen aufgehoben: Am Ende des ersten Teils steht ein unsägliches „Hohn- und Triumphgelächter der Hölle“ (548), ein Tutti-Fortissimo. Und ein Stück „kosmischer Sphärenmusik, eisig, klar, gläserndurchsichtig, zwar herb-dissonant, dabei aber von einer, ich möchte sagen: unzugänglich-überirdischen und fremden, das Herz mit Sehnsucht ohne Hoffnung erfüllenden Lieblichkeit des Klanges“ (549) steht am Schluss dieses Werkes. Und es ist „nach seiner musikalischen Substanz das Teufelsgelächter noch einmal“.

Das letzte große Werk Leverkühns ist „Dr. Fausti Weheklag“. Nach dessen Vollendung, unmittelbar, bevor die fortschreitende Paralyse seine geistige Existenz auslöscht, versammelt Leverkühn zum letzten Mal seine Freunde um sich und legt in altertümlicher Sprache (angeklickt dem Dr. Faust des Volksbuchs) ein Bekenntnis ab, in dem er

persönliche Schuld und Schuld der Zeit ausdrücklich verbindet: „Ja und ja, liebe Gesellen, daß die Kunst stockt und zu schwer worden ist und sich selbst verhöhnt, daß alles zu schwer worden ist und Gottes armer Mensch nicht mehr aus und ein weiß in seiner Not, das ist wohl Schuld der Zeit. Lädt aber einer den Teufel zu Gast, um darüber hinweg und zum Durchbruch zu kommen, der zieht seine Seel und nimmt die Schuld der Zeit auf den eigenen Hals, daß er verdammt ist.“ (723)

Das Oratorium „Dr. Fausti Weheklag“ ist ein Werk „strengster Gebundenheit“ und „äußerster Kalkulation“ (707), baut sich auf über den zwölf Silben „Denn ich sterbe als ein böser und guter Christ“ (aus dem Volksbuch vom Dr. Faust). Und „alle zwölf Töne der chromatischen Skala sind ihm gegeben“ (706) und strukturieren das gesamte Werk. Es handelt sich also um die absolute Determinierung des gesamten musikalischen Materials. Dennoch empfindet der Hörer es als „rein expressiv“ (707).

Zeitblom kommentiert: „Nein, dieses dunkle Tongedicht läßt bis zuletzt keine Vertröstung, Versöhnung, Verklärung zu. Aber wie, wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck als Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, daß aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leiseste Frage nur, die Hoffnung keimte? Es wäre die Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung – nicht der Verrat an ihr, sondern das Wunder, das über den Glauben geht.

Hört nur den Schluß, hört ihn mit mir: Eine Instrumentengruppe nach der anderen tritt zurück, und was übrigbleibt, womit das Werk verklingt, ist das hohe g eines Cellos, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in Pianissimo-Fermate langsam vergehend. Dann ist nichts mehr – Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als ein Licht in der Nacht.“ (711)

Der Humanist Serenus Zeitblom stellt am Ende seines Berichts das Leben seines Freundes wie das Geschick Deutschlands der Gnade anheim: „Deutschland, die Wangen hektisch gerötet, taumelte dazumal ... von Verzweiflung zu Verzweiflung... Ein einsamer Mann faltet seine Hände und spricht: Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland.“ (738)

2.2. „Die letzte Posaune“

Als eine andere, wienersich skurrile Verfechterin der Bewahrung des Humanum erweist sich Dr. Antonia Pictor aus *Inge Merkels* zweitem Roman „Die letzte Posaune“⁶ von 1985.

Die Posaune im Titel verweist natürlich auf das letzte Gericht. Aber Inge Merkel schildert auf ihre leicht morbide und hintergründige Wiener Art ihre Vorstellung davon. Es geht um großes Welttheater, um Gott und den Teufel und den Menschen dazwischen. Es geht um Körper und Seele, Sünde, Tod und letztes Gericht, um das Geheimnis von Verdammung und Erlösung. Diese großen Themen werden skurril verfremdet als

⁶ Merkel, Inge: Die letzte Posaune. Roman, Frankfurt/M 1988.

Daseinskrise der Frau Dr. Antonia Pictor, Altphilologin im Schuldienst, in ihrem 60. Lebensjahr.

Antonia Pictor gerät durch den Tod ihres Vaters in eine Depression, muss sich außerdem einer Lungenoperation unterziehen – oder besser: Sie begibt sich hinein in diese Krisenerfahrung, nicht ganz freiwillig – „die Frau Doktor ist ins Schleudern gekommen“ – aber auch nicht ganz ohne Absicht und Lust an einem gewissen „Grenzkitzel“, wie sie das nennt. Sie lässt sich sozusagen mit dem Chaos ein, zerreißt ihren schützenden „Kokon“ (8), das Gespinnst aus Gewohnheit, Tradition und all dem, was wir so schützend im Laufe eines Lebens um uns herum aufgebaut haben, bricht ganz bewusst in eine neue Lebensperiode auf. Sie spürt, „daß der Weltbau, in dem ich zu Hause bin, unsicher geworden ist. Aus jedem Winkel kommen die Dämonen gekrochen.“ (396) Antonia Pictor stellt sich den Empfindungen und Fragen, die sie bedrängen, den Grundfragen menschlichen Lebens nach Sinn und Ziel ihres eigenen Daseins, nach Alter, Sterben und Tod.

„Mit dem Loch in der Lunge konnte sie einen Arzt aufsuchen“, sagt der alte Psychiater Prof. Schlesinger, der Erzähler dieses Romans, „Mit ihrer der Hülle beraubten Seele konnte sie nur Gott suchen gehen“ (395). Für Antonia Pictor geht die Verharmlosung Gottes, die sie allenthalben zu sehen meint – Gott sei „eingeschrumpft zum anämischen Überich“ (59) im menschlichen Großhirn – Hand in Hand mit der Abwertung des humanen Selbstgefühls. Und das macht ihr zu schaffen. Um Gottes willen zieht sie lieber das Gericht vor als das freundliche Märchen vom Stoffwechsel: „Da zieh ich die Posaune vor und ein anständiges Gericht und eine Wiederauferstehung im Fleisch, auch wenn’s bei mir in der Hölle enden sollt. Jedenfalls ist das menschenwürdiger als die Düngerromantik“. Und doch hofft sie darauf, dass dieses Gericht nicht der letzte Akt Gottes sei.

Die letzten Aufzeichnungen der Antonia Pictor im Roman betreffen das „Wiener Requiem“, strukturiert durch die Dies irae-Sequenz – ein Requiem auf die christliche Kultur des Abendlandes, gelesen in einer Spätherbstnacht um Allerseelen 1984, grandios und grausig. Geheimnisvolle Krähenschwärme besetzen den Stephansdom, Pferde ohne Reiter sind im kaltfeuchten Nebel der Wiener Innenstadt zu erahnen, der Totenwurm vernichtet die Bestände der Wiener Nationalbibliothek, Weherufe, ein Klagechor auf dem Heldenplatz, schwarze Barken auf dem Donaukanal, ein Nonnenzug in den Katakomben, Schafe, die geopfert werden und Gräber, die sich aus dem Boden heben.

Den über mehrere Seiten beklemmend geschilderten Visionen des Untergangs folgt allerdings nicht die Endgültigkeit der biblischen Apokalypse. Die Madonna aus dem Heiligenkreuzerhof erscheint, die Magna Mater Austriacensis: „Da lebt ihr nun seit Millionen von Jahren“, sagt sie, „und fürchtet euch vor dem Sterben“ (390). Sie stellt die Gerichtsvorstellungen vor Augen, die sich die Menschen ausgedacht haben, um ihre Furcht zu überwinden, vom Gilgamesch-Epos über das altägyptische Totenbuch bis zu den griechischen Asphodeloswiesen. Sie spricht beruhigende und tröstliche Worte, und noch ehe der Morgen sich hebt, löst der nächtliche Spuk sich auf, von dem die Totenmesse begleitet wurde, die Nebel zerrinnen und über der Stadt scheinen wieder die Sterne.

Und am Ende des Buches zitiert der Erzähler die „Letzte Aufzeichnung aus dem Pa-

pierkorb der Antonia Pictor“: „Ich weiß ja, dieses Fleisch, ‚es ist wie Gras und Grases Blüten‘, und das ist noch schmeichelhaft ausgedrückt, denn im Grunde ist es nichts als kauende Fäulnis. ... Ich weigere mich zu glauben, daß dieser Aufwand an einer Gerichtsrampe enden soll, wo unsere törichten Irrtümer, Narrheiten und Sündenfälle pedantisch aufgewogen werden gegen das bißchen Gute und Gescheite, das uns eingefallen ist; und einem Quentchen Gnade dazu ... Was einmal unsere zermürbten und zerspellten Knochen aus den Gräbern und Grüften reißt, wird nicht der gellende Schall einer Posaune sein, sondern die Inständigkeit des Herzens, die auch dann nicht stirbt, wenn es zu Staub und Rauch und Asche geworden ist. ... Ich glaube, daß diese namenlose Inständigkeit es ist, die die Toten aus der Tiefe hebt: aus den Tiefen der Erde, aus der Tiefe des Meeres und aus der Tiefe des Alls. ... Und wie ich IHN kenne, wird in seinen Händen Schöpferlust sich regen... Dies könnte dann die Auferstehung sein und das ewige Leben. Amen.“ (398ff.)

3. Gericht als Spiegel der Zeit

Ein viel gespieltes Drama besteht ausschließlich aus einem Gerichtsverfahren: „Der zerbrochene Krug“ von *Heinrich von Kleist*⁷.

Wir befinden uns in dem kleinen niederländischen Ort Huisum. Dorfrichter Adam muss die Klage um einen zerbrochenen Krug zu verhandeln. Gleich am Anfang wird deutlich – was Adam immer wieder geschickt zu verschleiern trachtet – dass der Richter über seine eigene Verfehlung zu Gericht sitzen muss:

*„Mir träumt‘, es hätt ein Kläger mich ergriffen
Und schleppte vor den Richtstuhl mich; und ich
Ich säße gleichwohl auf dem Richtstuhl dort
Und schält‘ und hunzt‘ und schlingelte mich herunter
Und judiziert‘ den Hals ins Eisen mir.“ (187)*

Was ist geschehen? Adam wollte mittels einer List die junge Eve verführen, sie wehrte sich. Bei Adams Flucht aus ihrem Zimmer zerbrach er „der Krüge schönsten“, wie Frau Marthe, Eves Mutter, sagt, blieb im Weinspalier hängen, verlor seine Perücke und stürzte.

In einer Vorrede über die Entstehung des Stücks schildert Kleist einen Kupferstich mit dem entsprechenden Sujet: ein Richter gravitatisch auf dem Richtstuhl, eine alte Frau mit einem zerbrochenen Krug vor ihm, ein junger Bauernkerl (der angeblich Schuldige), ein Mädchen. Und der Gerichtsschreiber sieht den Richter „mißtrauisch zur Seite an, wie Kreon, bei einer ähnlichen Gelegenheit, den Ödip“ (176). Auch Ödipus ist ja Richter in eigener Sache. Er findet als letzter heraus, dass er der Schuldige ist. Anders als Ödipus weiß Adam von Anfang an Bescheid und benutzt seinen ganzen Sprachwitz, um sich immer wieder herauszureden.

Ein Beispiel gleich vom Anfang: Bei seinem ersten Auftritt verbindet Adam sich ein

⁷ von Kleist, Heinrich: Sämtliche Werke und Briefe. Band 1. Hg. v. Helmut Sembdner, München ²1984.

Bein, das er sich eben bei seiner nächtlichen Flucht verletzt hat. Der Gerichtsschreiber Licht fragt nach dem Grund, und Adam schwindelt sich heraus:

*„Jetzt in dem Augenblick, da ich dem Bett
Entsteig. Ich hatte noch das Morgenlied
Im Mund, da stolpr' ich in den Morgen schon,
Und eh ich noch den Lauf des Tags beginne,
Renkt unser Herrgott mir den Fuß schon aus.“ (177)*

Die Namen in diesem Stück sind sprechend: Der Gerichtsschreiber „Licht“ sieht klar von Anfang an – er will aber auch Adam beerben und erinnert in seiner Bosheit zuweilen an Lucifer. „Adam“ – der erste Mensch bzw. der Mensch überhaupt: Immer wieder wird an den „lockeren Ältervater“ erinnert, der „so beim Anbeginn der Dinge fiel / und wegen seines Falls berühmt geworden“. „Evchen“, das Mädchen, dem Adam nachstellt. „Walter“, der Gerichtsrat, der als Revisor kommt, dem es aber eigentlich nicht um das Walten von Gerechtigkeit geht, sondern um das Ansehen der Obrigkeit. In Kleists Lustspielen – so Günter Blamberger in seiner Kleist-Biographie – spiegelt sich das Chaos der Zeit. Der „Zerbrochene Krug“ entsteht zwischen 1802 und 1806, als sich abzeichnet, „dass in den Ordnungen des Staates kein Halt mehr für den Einzelnen zu finden ist.“⁸ Am Ende des Stücks ist das Vertrauen in eine Obrigkeit erschüttert, „die nicht Recht, sondern Macht spricht“⁹. Bei Heinrich von Kleist geht es oft um Gerechtigkeit, um Gericht, um das Verhältnis des Individuums zur Obrigkeit, auch um Schuld und Schuldigwerden. Zugleich spiegelt sich in seinen Texten die – wie er es in der „Marquise von O...“ benennt – „gebrechliche Einrichtung der Welt“, um deretwillen der Mensch dann wieder Verzeihung erlangen kann.

4. Problem der Selbstjustiz

4.1. „Michael Kohlhaas“

Ein ganz anderer Akzent findet sich in *Kleists* Erzählung „Michael Kohlhaas“¹⁰ von 1810. Der Name Kohlhaas ist sozusagen zum Synonym geworden für einen, der sich sein Recht gewaltsam nimmt.

„An den Ufern der Havel lebte, um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, ein Roßhändler, namens *Michael Kohlhaas*, ... einer der rechtschaffensten und zugleich entsetzlichsten Menschen seiner Zeit.“ (9) Dieser erste Satz der Novelle enthält im Grunde alles, worum es geht, nämlich die Verwandlung eines Menschen aus einem rechtschaffenen Untertan zu einem Terroristen und Gewalttäter.

Die Handlung spielt im 16. Jahrhundert in Brandenburg und Sachsen. Der Pferdehändler Michael Kohlhaas reist aus Brandenburg nach Sachsen, um dort Pferde zu

⁸ *Blamberger, Günter*: Heinrich von Kleist. Biographie, Frankfurt/M 2011, 253.

⁹ Ebd.

¹⁰ *von Kleist, Heinrich*: Sämtliche Werke und Briefe. Band 2. Hg. v. Helmut Sembdner, München ²1984.S

verkaufen. Ein Junker verlangt von ihm einen Passierschein und behält, da Kohlhaas keinen vorweisen kann, zwei seiner Pferde. In Dresden dann erfährt Kohlhaas, dass diese Forderung ein Willkürakt war. Als er seine Pferde bei dem Junker wieder abholen will, findet er sie krank und abgemagert vor. Kohlhaas beschreitet den Rechtsweg, er erhebt Klage vor dem zuständigen Gericht in Dresden. Sie wird aber – aufgrund der Beziehungen des Junkers – gar nicht verhandelt. Das Gleiche geschieht ihm bei seinem eigenen Landesherrn, dem Kurfürsten von Brandenburg. Kohlhaas' Frau Lisbeth will dann dem Kurfürsten persönlich eine Bittschrift überreichen – sie wird von der Schlosswache angegriffen, schwer verletzt und stirbt wenig später. Da schwört Kohlhaas Rache und bricht zu einem grausamen Feldzug auf. Selbstjustiz und Gewalt erscheinen ihm als letzte, aber gerechtfertigte Mittel, die Ordnung wiederherzustellen. Kohlhaas nennt sich „einen Statthalter Michaels, des Erzengels, der gekommen sei, an allen, die in dieser Streitsache des Junkers Partei ergreifen würden, mit Feuer und Schwert, die Arglist, in welcher die ganze Welt versunken sei, zu bestrafen“ (41). Kohlhaas maß sich sozusagen das Richteramt Gottes an.

Er und seine Anhänger töten und brandschatzen nahezu willkürlich. Der Doktor Martinus Luther übernimmt es, ihn „durch die Kraft beschwichtigender Worte ... in den Damm der menschlichen Ordnung zurückzudrücken“ (42). Auf einem Plakat, das überall angeschlagen wird, nennt er Kohlhaas „heillos“ und „gottvergessen“ und erinnert ihn an das letzte Gericht: „meinst Du, Sünder, vor Gott dereinst, an dem Tage, der in die Falten aller Herzen scheinen wird, damit auszukommen?“ (42) Kohlhaas sieht dieses Plakat, „unterzeichnet von dem teuersten und verehrungswürdigsten Namen, den er kannte“ und ist tief erschüttert. Er macht sich sofort auf nach Wittenberg, und als Luther ihn hinausweisen will – „weiche fern hinweg“ ruft er ihm zu – droht Kohlhaas, sich selbst zu töten, bittet um Beichte und die Wohlthat des heiligen Sakraments. Das verweigert ihm Luther, da Kohlhaas nicht bereit ist, dem Junker zu vergeben. Wohl verspricht er ihm, dafür zu sorgen, dass seine Klage vor den Kurfürsten gelange. Schließlich geht Kohlhaas in eine Falle und wird zum Tode verurteilt. Doch als er erfährt, dass auch der Junker verurteilt worden ist – zur Wiederherstellung der Gesundheit der Rappen und zu zwei Jahren Gefängnisstrafe –, geht er in aller Ruhe zum Schafott, „wo sein Haupt unter dem Beil des Scharfrichters fiel“ (103).

4.2. „Der Fall Collini“

Darf der Mensch sein Recht oder das, was er für Recht hält, einfach selbst in die Hand nehmen? Genau um diese Frage geht es auch in einem Roman von 2011, in „Der Fall Collini“¹¹ von *Ferdinand von Schirach*.

Ferdinand von Schirach, geb. 1964, ist Jurist, spezialisiert auf Strafrecht. 2009 und 2010 erschienen seine Bände „Verbrechen“ und „Schuld“, jeweils mit Erzählungen aus dem Alltag eines Anwalts. Diese Texte spiegeln die Abgründe im Menschen, zeigen, wie Menschen schuldig werden – auch im strafrechtlichen Sinn –, ohne dass wir sie moralisch verdammen oder auch nur verurteilen könnten. Einfach, weil das Leben

¹¹ von *Schirach, Ferdinand*: Der Fall Collini. Roman, München 2011.

oder das Schicksal ihnen böse mitspielen. Und doch rufen diese „Täter“ dann oft selbst den Anwalt oder die Polizei – sie fühlen sich schuldig, und diese Schuld muss offensichtlich angenommen, bekannt, vielleicht gesühnt werden.

In dem Roman „Der Fall Collini“ wird im ersten Kapitel die Sachlage geschildert: In der Brandenburg-Suite im Hotel Adlon in Berlin meldet sich ein Collini vom Corriere della Sera, ein Mann öffnet und ist zwanzig Minuten später tot: vier Schüsse in den Kopf. Außerdem hat Collini ihm das Gesicht zertreten. „Er stand auf, bekreuzigte sich, verließ das Zimmer und fuhr mit dem Lift ins Erdgeschoss.“ (9) Dort wartet er auf die Festnahme. Der Ermordete ist Jean-Baptiste Meyer, unbescholten, einer der reichsten Männer der Bundesrepublik, Träger des Bundesverdienstkreuzes, Leiter eines Weltunternehmens mit Sitz in der Nähe von München.

Der junge Anwalt Caspar Leinen wird Collinis Pflichtverteidiger. Als er erkennt, dass der Ermordete der Hans Meyer ist, in dessen Haus er gleichsam aufgewachsen ist – Meyers Enkel Philipp war sein bester Freund, Meyer war für ihn wie ein Großvater – will er das Mandat zurückgeben. Dann entscheidet er sich aber doch, die Verteidigung zu übernehmen. Dahinter steht die Haltung, die der Autor Ferdinand von Schirach in Interviews immer wieder vertritt: Ein Strafprozess ist die letzte ernsthafte Angelegenheit in dieser Welt. Es ist der Kampf um die Würde des Menschen.

Der Fall scheint klar, aber es fehlt das Motiv. Der Angeklagte Fabricio Collini ist Italiener, geb. 1934 bei Genua, lebt seit 35 Jahren in Deutschland, war Werkzeugmacher bei Daimler, zuletzt Meister, ist seit vier Monaten pensioniert. Und er schweigt.

Nach sechs Monaten wird Anklage erhoben. Der Anwalt ist verzweifelt, ihm „war klar, dass er das Verfahren verlor“ (117). Er sieht zum wiederholten Mal die Unterlagen durch, aber „wie verteidigt man einen Mann, der sich nicht verteidigen will?“ (117). Noch einmal sieht er sich das Foto der Tatwaffe an, nimmt sich sogar ein Vergrößerungsglas. Und er erkennt, dass es sich um eine Walther P38 handelt, die Standard-Dienstpistole der Wehrmacht. Das bringt ihn dazu, nach Ludwigsburg zu fahren, ins Archiv der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen. Anschließend besucht er Collini in der Untersuchungshaft und führt mit ihm ein Gespräch von sieben Stunden, über dessen Inhalt wir zunächst nichts erfahren.

Plötzlich überschlagen sich die Ereignisse: Der Justiziar der Meyer-Werke versucht ihn zu bestechen: „Wir wissen, dass Sie in Ludwigsburg waren ... wir sind darauf angewiesen, dass der Prozess schnell beendet wird. Jeder Tag in der Öffentlichkeit schadet dem Unternehmen ... Wir würden mit dem Gericht reden ... für das Entgegenkommen Ihres Mandanten eine Entschädigung bezahlen ... Wir können Ihnen auch andere Mandate anbieten“ (125ff.). Aber Caspar Leinen lässt ihn sitzen und geht.

Beim nächsten Prozesstag trägt er vor, was er von Collini gehört und in den Akten in Ludwigsburg gefunden hatte: Im November 1943, als der neunjährige Fabricio vom Kommunionunterricht auf den Bauernhof nach Hause kommt, empfängt ihn seine ältere Schwester damit, dass der Vater abgeholt worden sei (die Mutter ist bei Fabricios Geburt gestorben). Und plötzlich kommt das Militärfahrzeug zurück – doch dieses Mal ist es nur einer, der die Schwester vergewaltigen will. Durch das Geschrei Fabricios wird er unterbrochen, seine Pistole verhakt sich aber in ihrem Kettchen, ein Schuss löst sich, sie wird getötet. Fabricio flüchtet zu seinem Onkel. Ein halbes Jahr später, im Mai

1944, kommen bei einem Partisanen-Anschlag auf ein Café in Genua zwei Deutsche um, und dafür findet die übliche Vergeltungsmaßnahme statt. Zwanzig gefangene Partisanen werden grausam erschossen, darunter Fabricios Vater. Der Verantwortliche ist SS-Sturmbannführer Hans Meyer. „SS-Sturmbannführer Hans Meyer“, sagte Leinen. Einige Zuschauer im Saal 500 atmeten laut aus, auf der Pressebank wurde es unruhig, ein paar Reporter standen auf, um ihre Redaktionen anzurufen.“ (145)

Mattinger, ein alter erfahrener Anwalt, der die Firma Meyer als Nebenklägerin vertritt, fragt dann, warum Collini so lange gewartet habe. Darauf antwortet Collini selbst: „Mein Onkel lebt schon lange nicht mehr. Tante Giulia starb am 1. Mai 2001. Sie hatte es kaum ertragen, dass ich wegen der Arbeit in das Land der Mörder gehe. Aber wenn auch ich in ein Gefängnis der Deutschen komme, hätte es sie umgebracht. Ich musste ihren Tod abwarten. Erst dann konnte ich Meyer töten. Das ist die ganze Geschichte.“ (160)

Am nächsten Prozesstag dann kontert der routinierte Anwalt Mattinger: „Der Vater des Angeklagten wurde auf Befehl von Hans Meyer erschossen. Fabricio Collini rächt ihn siebenundfünfzig Jahre später. Nun ist es natürlich so, dass ein Motiv ehrenhaft sein kann. Sollte aber die Erschießung von Fabricio Collinis Vater nach dem damaligen Recht erlaubt gewesen sein, erscheint das Motiv in einem ganz anderen Licht. Dann nämlich tötete Collini einen Mann, der nur das tat, was Recht und Gesetz war.“ (163f.) Als Beispiel ruft Mattinger den sog. Geisel-Prozess vor dem amerikanischen Militärgericht in Nürnberg ins Gedächtnis. Dort wurde „deutschen Generälen die hunderttausendfache Tötung unschuldiger Zivilisten in Griechenland, Albanien und Jugoslawien vorgeworfen. Die Anklage hielt es für strafbar.“ (168) Das Gericht entschied, die Tötung sei ein „barbarisches Überbleibsel aus der Vorzeit“, aber es sei „in extremen Fällen erlaubt gewesen“ (169). Zudem stellt sich heraus, dass gegen Meyer Ende der sechziger Jahre ein Verfahren geführt worden war, Meyer allerdings nie verhört wurde und die Ermittlungen eingestellt wurden. Damit hat Mattinger anscheinend gewonnen: „Hans Meyer war kein Mörder mehr ... Mattinger hatte nur zwei Stunden gebraucht, um Collinis Vater noch einmal zu töten.“ (173)

Doch der junge Anwalt Caspar Leinen ist gut vorbereitet: Er fragt nach, wer Hans Meyer damals angezeigt hatte – es war sein Mandant Collini. Und er fragt weiter nach dem Grund der Einstellung des Verfahrens: Es wurde gar nicht untersucht, ob Hans Meyer schuldig war, es ging nicht um die Erlaubtheit von Partisanenerschießungen. Der Grund für die Einstellung war das EGOWiG, das Einführungsgesetz zum Ordnungswidrigkeitengesetz. Und damit thematisiert Ferdinand von Schirach einen kaum bekannten Skandal der deutschen Rechtsprechung.

Die Fakten: Im Oktober 1968 waren alle Verbrechen aus der Zeit des Dritten Reiches verjährt, nur die Mordtaten nicht, sie sollten erst 1979 verjähren. Mit dem Verfahren gegen das Reichssicherheitshauptamt wurden die bis dahin umfangreichsten Ermittlungen gegen die Täter des Dritten Reiches eingeleitet. Am 1. Oktober 1968 aber wurde ein unscheinbares Gesetz erlassen, eben dieses EGOWiG. Es schien so unwichtig, dass es im Bundestag nicht einmal diskutiert wurde. Niemand von den Abgeordneten begriff, was es bedeutete, auch nicht die elf Landesjustizverwaltungen oder der Bundesrat. Erst die Presse deckte den Skandal auf, aber da war es zu spät. Geschrieben hatte die Gesetzesvorlage Dr. Eduard Dreher – Ministerialdirigent und Leiter der Straf-

rechtsabteilung im Bundesjustizministerium. Im Dritten Reich war Dreher Staatsanwalt am Sondergericht Innsbruck gewesen und hatte grausame Entscheidungen getroffen, die Todesstrafe selbst bei kleinsten Vergehen verhängt. Nach der Kapitulation wurde er Rechtsanwalt in Deutschland, ab 1951 machte er Karriere als Beamter im Bundesjustizministerium, 1996 starb er hochgeehrt. Ein heute noch gültiger Kommentar zum Strafrecht ist von ihm verfasst. Nach diesem Dreher-Gesetz wird Beihilfe zum Mord – bis auf wenige Ausnahmen – als Totschlag gewertet. Totschlag verjährt nach 15 Jahren. Totschlag aus der Zeit des Dritten Reiches war zum 8. Mai 1960 verjährt. Dieses Gesetz bedeutete also eine Amnestie für viele Mörder des 3. Reiches.

Deswegen wurde das Verfahren gegen Hans Meyer – im Roman – eingestellt. Die Tat war verjährt. Aufgrund der Gesetzeslage wurde, was wir heute als Unrecht empfinden, rechtlich nicht belangt. Ferdinand von Schirach thematisiert in seinem Roman diese dunkle Stunde der deutschen Rechtsgeschichte und auch die Urteile der deutschen Nachkriegsjustiz auf spannende und nachvollziehbare Weise – deswegen halte ich dieses Buch, auch wenn es in der Kritik durchaus kontrovers beurteilt wurde, für ein wichtiges Buch.

Für den jungen Anwalt Caspar Leinen hat – anders als für Mattinger – dieser ganze Komplex durchaus mit der Schuldfrage zu tun: „Es ändert zwar nichts daran, dass Collini getötet hat“, aber es kann „ein großer Unterschied sein, ob seine Tat willkürlich war oder ob sie nachvollziehbar ist.“ (178) Unterschiedlich beantworten die beiden Anwälte auch die Frage, ob das Recht sich nach dem Zeitgeist richten dürfe: „Richter dürfen nicht danach entscheiden, was gerade politisch korrekt erscheint. Wenn Meyer damals richtig handelte, können wir ihm auch heute keinen Vorwurf machen“ (186), so der alte Anwalt Mattinger. Und Leinen: „Ich glaube, Sie täuschen sich... Was Meyer getan hat, war immer objektiv grausam. Dass Richter der Fünfziger- und Sechzigerjahre vielleicht für ihn entschieden hätten, ändert daran nichts. Und wenn sie es heute nicht mehr täten, heißt das nur, dass wir weitergekommen sind.“ (186f.)

Wie der Kleistsche Kohlhaas hat Collini zwar Selbstjustiz geübt, nachdem er die Rechtsmittel ergebnislos ausgeschöpft hatte. Aber anders als Kohlhaas sieht er selbst seine Tat am Ende als zwiespältig an. Nach dem letzten Verhandlungstag sagt er zu Leinen: „Ich wollte nur sagen, dass ich nicht glaube, dass wir gewonnen haben. Bei uns sagt man, dass die Toten keine Rache wollen, nur die Lebenden wollen sie. Ich sitze den ganzen Tag in meiner Zelle und denke darüber nach.“ (185) Am Ende zieht er die Konsequenz und bringt sich um. Für Leinen legt er einen Briefumschlag mit dem Foto eines etwa zwölfjährigen Mädchens hin und den Worten: „Das ist meine Schwester. Entschuldigung für alles.“ (192)

5. Die Toten als Richter?

Die Toten wollen keine Rache, sagt Ferdinand von Schirachs Collini – die entgegengesetzte Position finden wir bei *Doğan Akhanlı*. Seinen Roman „Die Richter des Jüngsten Gerichts“¹² stelle ich hier an den Schluss. Ich halte ihn für einen wichtigen und be-

12 *Akhanlı, Doğan*: Die Richter des Jüngsten Gerichts. Aus dem Türkischen von Hülya Engin. Klagenfurt/

wegenden Roman zum Umgang mit Geschichte, der zugleich zu der Thematik Gericht noch einmal einen ganz anderen Akzent setzt. Der Roman erschien 1999 auf Türkisch als letzter Teil einer Trilogie, 2010 in deutscher Sprache.

Doğan Akhanlı wurde 1957 im Nordosten der Türkei geboren, studierte Geschichte und Pädagogik und engagierte sich früh schon politisch. Mit achtzehn Jahren kam er zum ersten Mal für fünf Monate ins Gefängnis, weil er an einem Kiosk eine linke Zeitung gekauft hatte. Im Prozess wurde er zwar freigesprochen, aber seitdem war, wie er sagt, sein Vertrauen in den türkischen Staat erschüttert. Das habe sein ganzes weiteres Leben bestimmt. Nach dem Militärputsch 1980 arbeitete er im Untergrund, wurde 1985 verhaftet und mit seiner Frau und seinem sechzehn Monate alten Sohn gefoltert, saß dann 1985-87 als politischer Häftling im Militärgefängnis in Istanbul. Danach lebte er zurückgezogen. Als eine neue Verhaftung drohte, flüchtete die Familie nach Köln. Seit 1992 wohnt Akhanlı als politischer Flüchtling in Köln, seit 2001 hat er die deutsche Staatsbürgerschaft. Im Herbst 2010 wurde er einer größeren Öffentlichkeit bekannt, weil er nochmals für vier Monate inhaftiert wurde, als er in der Türkei seinen schwerkranken Vater besuchen wollte. Diese Verhaftung war vor allem ein Racheakt, der aber damals die Öffentlichkeit alarmierte. P.E.N.-Zentrum, GEW, die Grünen, das Kulturforum Türkei-Deutschland und eine Reihe namhafter Schriftsteller legten Protest ein, Akhanlı durfte wieder ausreisen, aber sein Vater war inzwischen gestorben.

In der Romantrilogie „Die verschwundenen Meere“ – freier übersetzt „Die verschwundenen Horizonte / Perspektiven“ (so Tessa Hofmann im Nachwort) – verarbeitet Doğan Akhanlı die politischen Ereignisse in der Türkei vor und nach dem Militärputsch 1980. Viele Angehörige seiner Generation sind damals „verschwunden“, mit und ohne Verhaftungsbefehl. Der Schlussteil dieser Trilogie heißt „Die Richter des Jüngsten Gerichts“, er ist bisher als einziger Teil ins Deutsche übersetzt. Akhanlı fragt darin nach den Ursprüngen der Gewalt, die sein Land prägte und bis in seine Generation hinein immer noch prägt. Er sieht sie in der Vernichtung der armenischen Bürger des osmanischen Reiches, d.h. im Völkermord an den Armeniern 1915/16. Regierung und offizielle Geschichtsschreibung der Türkei bestreiten bis heute, dass es sich bei den Todesmärschen und Massakern um einen vom damaligen Regime geplanten und organisierten Völkermord handelte.

Der Roman ist nicht einfach zu lesen – vieles ist oder scheint verschlüsselt und fordert dazu heraus, intensiv armenische und türkische Geschichte zu recherchieren. Neben fiktiven gibt es reale Personen: Die obersten Mörder, der Großwesir Talat Pascha (1874-1921), der Kriegsminister Enver Pascha (1881-1922) und der Kriegsflottenminister Cemal Pascha (1872-1922), die bis heute Staatsehren genießen, und einige andere kommen unter ihren wirklichen Namen vor. Ein Glossar am Ende des Buches hilft beim Verständnis. Es gibt Zeitsprünge vor und zurück, Identitätswechsel, Perspektivenwechsel. Dennoch entwickelt das Erzählen einen ungeheuren Sog.

Akhanlı stellt seinen Roman in die Reihe anderer, die diesen Völkermord bereits behandelt haben wie Franz Werfel oder Edgar Hilsenrath, erzählt allerdings knapper und radikaler als seine Vorgänger. Er konzentriert sich in der Hauptsache auf das Schicksal von Opfern und Überlebenden. Erzählt wird von der Vorgeschichte, den Massakern

von 1895/96, bis hin zu den Prozessen nach dem Ersten Weltkrieg, den Racheattentaten (auf die Mörder) und der bald einsetzenden kollektiven und staatlich erzwungenen Verdrängung und weiter bis hin zu den Putschisten von 1980. Ausdrücklich finden sich auch Reflexionen, welche Möglichkeiten der Darstellung eines eigentlich unfassbaren Geschehens es überhaupt gibt.

Im Zentrum steht ein „Zeitreisender“, der weise Ümit Bey aus der Hafenstadt Izmir. Er kennt die Vergangenheit und die Zukunft und vermittelt dem Erzähler, was dieser für seine Frau und für seine kleine Tochter aufschreibt.

Der Roman beginnt mit der intensiven Schilderung der Flucht einer jungen Armenierin während des noch dem eigentlichen Genozid vorausgehenden Massakers von 1894. Ihre ganze Familie ist ermordet worden. Ihrem Mann hat man die Kehle durchgeschnitten. Trotz dieses grausamen Geschehens wird gleich am Anfang in wunderbaren Bildern die Sehnsucht nach Frieden deutlich: „Senem Hatun ... wollte an einen Ort, an dem niemand weder sie noch ihr Ungeborenes würde finden können. Wo das sein würde, war nicht wichtig. Unter den roten Regenschauern war sie monatelang unterwegs gewesen und hatte längst die Tiefebene von Sarikamis, das Allahü-Ekber-Gebirge und den Fluss Kura hinter sich gelassen.“ (6) Irgendwann spürt Senem Hatun, „dass sie an dem Flecken angekommen war, den sie sich zur Heimat machen würde, denn hier hatte das Basilikumkraut nach Basilikum zu duften begonnen, die Rosen nach Rosen und die Hyazinthen nach Hyazinthen.“ (6)

„Die roten Regenschauer“ ist eines der vielen Bilder des Romans und gehört zusammen mit der „Trompete“ und dem „Jüngsten Gericht“ zu den Leitmetaphern, die sich durch das ganze Geschehen ziehen.

Unter einer Weinrebe gebiert Senem Hatun dann ihren Sohn – und sie hofft, dass er nicht blond und blauäugig wird: „Blonde Säuglinge mit großen, blauen Augen und einer gebogenen Nase waren gefährdet ... Ihr Sohn, der ihr Geschlecht weiterführen würde, musste überleben. Er durfte nicht erfahren, was seine Mutter erlebt hatte.“ (8) Sie gibt ihm nicht den ursprünglich vorgesehenen Namen, sondern einen, der „auf Anhieb Sicherheit versprach“ – Muhammed – und sie hatte „außerdem beschlossen, ihn nicht ihre eigene Sprache und Religion zu lehren, sondern jene, die ihn nicht in Gefahr bringen würden.“ (8)

Es ist sozusagen ein utopischer Ort, an dem die junge Frau hier anlangt – sein Name ist Uvanis. Es ist ein – wie es einmal heißt – „eingebildeter Ort, ein erfundenes Wort“, „Uvanis kommt nirgends vor. Uvanis ist das Land der Verlorenen.“ (14) Später im Roman wird auch für Uvanis die Trompete geblasen werden, und dann bleibt den Uvanisern keine Gelegenheit, ihre Stände abzubauen oder ihre Geschäfte zuzuschließen: „Die Krummsäbel und Bajonette, die Äxte und Flinten spuckten Blut.“ (20) Toll gewordene Hunde und Katzen irren umher zwischen Leichen und den Geschäften und Häusern derer, die „sich in Gottes Haus flüchteten und die Gott nicht beschützte“ (20). Aber noch ist es ein Ort, an dem es eine Kirche und eine Moschee gibt, in dem die Glocken läuten und der Muezzin ruft, in dem türkische und armenische Wasserverkäufer auf dem Marktplatz ihr Wasser anpreisen. Auch Juden leben hier. Uvanis ist – das wird am Ende des Romans deutlich – so etwas wie ein Bild für die einzige Hoffnung überhaupt. Senem Hatuns Sohn wird hier erwachsen, und irgendwann nimmt auch er wieder Flüchtlinge auf, einen Mann, der stirbt und ein junges Mädchen – und ganz am

Ende erfährt man, dass der Erzähler des Buches der Enkel dieses Mädchens ist, d.h. der Urenkel von Senem Hatun.

Eines Tages nimmt Ümit Bey den Erzähler mit in seinen „Werkraum“. Da hängt z.B. ein schwarzes Gemälde in einem schwarzen Rahmen: „Ümit Bey hatte ihm den Titel Schwarzes Loch gegeben. Dieses Gemälde schluckte allerdings keine Sterne, sondern Gedächtnisse, sagte er“ (73) – eine eindringliche Metapher für die amtlich verordnete Geschichtsverdrängung, die verdrängte Vergangenheit. Dann gibt es Bücher, z.B. von Arnim T. Wegner und Johannes Lepsius, d.h. von realen Autoren, die sich für die Armenier eingesetzt haben (Wegner 1886-1978 als Sanitätsoffizier im 1. Weltkrieg; Lepsius, Orientalist und evangelischer Theologe 1858-1926 hat das Armenische Hilfswerk begründet. Beide haben Dokumentationen über den Völkermord erstellt). Im sog. „Zimmer der Lämmer“ finden sich Masken aus Pinna-Schalen mit Gesichtern der Opfer – in einem anderen Raum, dem „Zimmer der Wölfe“, Gesichter der Täter. Ümit Bey arbeitet ganz individuell und auf seine Weise – sozusagen gegen die herrschende Amnesie – die Genozid-Geschichte auf.

Und Ümit Bey wandert durch die Gemälde, die hier hängen. Einmal ist er unter den Fliehenden, einer Menschenkolonne von Hunderten. Er und ein Bruder ziehen die kraftlose Mutter mit. Die Mutter betet immer wieder das Hajr-mer, das Vaterunser, „doch Gott sah Ümit Beys verzweifelte Mutter nicht. Gott war blind geworden. Gott war taub. Gott hatte keine Liebe mehr im Herzen und keine Macht mehr über die Welt. Die Kinder eines anderen Gottes taten ihnen Gewalt an. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, die Macht und Ehre eingebüßt hatten, streckten ihnen nicht die Hand entgegen, um sie in den Himmel zu holen“ (114). Dieser Menschenzug trifft auf Männer mit Turbanen und spitzen Filzhüten: „Ausgestattet mit dem Wort Gottes, das sie bei der Predigt des Freitaggebetes erhalten hatten, stürzten sie sich mit schweren Äxten auf die Karawane eines anderen Gottes“ (115).

Das letzte Kapitel des Romans ist überschrieben „Opfer und Richter“ mit einer Vision des Jüngsten Gerichts:

„Im Zimmer der Lämmer war ich in eine Vergangenheit hineingestürzt, die von den Gräueln der Jahrhunderte heimgesucht worden war... Während ich in den Gesichtern der weinenden, wehklagenden, anklagenden Kinder, Frauen und Männer, die auf die Schalen der Pinna-Muscheln gebannt waren, nach meinen eigenen Zügen suchte, raunte Ümit Bey, der zuvor geschwiegen hatte: ‚Das sind die Richter des Jüngsten Gerichts.‘ Da erklang die Trompete Israfil's, das Gemälde vom Schwarzen Loch fiel zu Boden und alles verdunkelte sich. An der Kellerdecke sah ich, dass die Sterne sich verirrt, aufeinander prallten und wie tote Vögel auf die Erde herabfielen. Dann erhellte sich die Finsternis allmählich. Im Zwiellicht verwandelten sich die Helden der Bücher über Meere und verlorene Meere aus Buchstaben und Worten zu Menschen aus Fleisch und Blut, ebenso die Masken aus dem Zimmer der Lämmer.“ (201)

Die Toten erstehen, wischen sich das Blut ab, öffnen die Augen:

„Schließlich holten einundsiebzig Engel die Sonne, die sie mit einundsiebzigtausend Ketten festgebunden hatten, herunter auf die Erde. Die verdrängte Vergangenheit, derer sich niemand erinnern wollte, wurde zu einer dröhnenden Menschenmenge und stellte sich einer anderen, Wölfen gleich heulenden An-

sammlung in den Weg. Deren Lider waren geschlossen, die Zungen gefesselt. Sie hatten keine Gesichter. Sie blieben allen die Antwort schuldig. Den Kindern, die fragten: ‚Onkel, warum habt ihr uns getötet?‘ Den Männern, die ihnen Vorhaltungen machten: ‚Ihr Herren, was haben wir euch getan?‘ Den Frauen, die sie beschworen: ‚Haben euch nicht auch Frauen geboren, Frauen wie wir?!‘ Die Sonne brüllte voller Wut: ‚Bestraft sie!‘ Aber ihre Stimme ging zwischen den Rufenden unter: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn!‘ und ‚Ewige Scham und Schmach!‘“ (201f.)

Doch Ümit Bey ruft auf zu einem neuen Weg: Er fragt, ob ewige Scham und Schmach nicht viel zu hohe Strafen seien. Und: „Vielleicht lässt sich ja ein Weg finden, ewige Scham und Schmach zu vermeiden, selbst wenn in unseren Häusern gekränkte und grollende Seelen herumgeistern.“ (202) Die Unterbrechung, den Ausstieg aus diesem ewigen Weg des Hasses sieht der weise Zeitreisende als die einzige Möglichkeit.

Am Ende des Buches steht die Vision einer riesigen Menschenmenge. Es ist offensichtlich der 24. April, der nationale Gedenk- und Trauertag Armeniens: „Alle haben Blumen, Kränze oder Fackeln in der Hand. Während du weitergehst, wirst du hören, wie eine Frau sich gegen ihren Gott auflehnt: ‚Gott‘, wird sie vor dem Mahnmal, in dessen Mitte die ewige Fackel brennt, sagen, ‚du hast sie nicht geschützt. Sie wurden vernichtet wie Heuschrecken.““ (206) Diese Frau erweist sich als die Nachfahrin eines der sieben Menschen, die zur Zeit der roten Regenschauer gemeinsam mit der alten Urmiye, die sich Senem Hatun nannte, überlebten.

Mit der Flucht Senem Hatuns nach Uvanis hatte das Buch begonnen. Und diese Nachfahrin sagt nun: „Meine Existenz habe ich jener Familie zu verdanken. Ich wuchs zwar mit den Alpträumen des Völkermords auf, aber heute möchte ich meine Kerze nicht für die Opfer des Völkermords anzünden, sondern für Senem Hatun.“ (207) Bei ihren Worten wirst du – so spricht der Erzähler seine Frau zum letzten Mal an – weinen und sagen: „Ich zünde meine Kerze für die Richter des Jüngsten Gerichts, denn ewige Scham und Schmach will ich nicht...“ Mit dieser Vision von Vergebung und Versöhnung anstelle von Rache und Strafe schließt der Roman.

„Fleißig soll mann singen“

Zum täglichen Umgang mit dem Gesangbuch

MICHAEL HEYMEL

1. Zur Einstimmung

„Fleissig soll mann singen. Weil es ein Stück ist des nohtwendigen GottesDiensts / darinnen die Christen unverdrossen seyn sollen / wie die Schrifft vermahnet / daß mann alle Zeit / und ohne Unterlaß behten [...], einen Tag am andern predigen / und Gottes Heyl verkündigen soll. [...]. Also soll ein ieder mit David sagen: Ich wil den HERREN loben allezeit / sein Lob soll immerdar in meinem Munde seyn. [...]. Ich will den HERRN loben / so lang ich lebe / und meinem Gott lobsingen / weil ich hie bin. [...]. Wer das nicht gerne und fleissig thut / das ists ein Zeichen / daß er nichts gläube / spricht Lutherus [...]“ (vi v).

Diese Anweisungen finden sich in der Vorrede zum „christlich neuvermehrten und gebesserten“ Erfurter Gesangbuch, das der Erfurter Pfarrer und Universitätsprofessor Nicolaus Stenger 1663 herausgegeben hat.¹ Die Vorrede folgt einem auch sonst gängigen Muster: Sie belehrt die Leser über den Gebrauch der Lieder. Die Lieder sollen „recht gebraucht / und fleissig / andächtig und verständlich gesungen werden“ (ebd.). Diese drei Aspekte des Singens werden sodann erläutert. Der Autor begreift fleißiges Singen als eine Form des jedem Christen gebotenen Gottesdienstes, die zum Lob Gottes und zur Verkündigung seines Heils geschehen soll, und zwar zu jeder Zeit, Tag für Tag, lebenslang. Das wird mit biblischen Belegen aus dem Neuen Testament und den Psalmen begründet und als Praxis des Glaubens mit einem autoritativen Lutherzitat eingeschränkt.

Zum fleißigen gehört auch das andächtige und verständliche Singen, das Stenger ebenfalls erläutert:

„Andächtig soll mann singen / und das Hertz zu Gott richten. Denn mit blossem MundWerck ist dem HERRN nicht gedienet / wenn das Hertz ferne davon ist / Jesai. 29.V.13. Gesang / Reden und Pfeiffen / wenn das Hertzliche Auffsteigen nicht da ist / ist nur ein Schein / spricht Lutherus [...]“ (vi v-vii r). Es folgen Belege aus Eph 5,19; Kol 3,16 und Hieronymus (*Bene psallet, qui cantat in corde*).²

1 Christlich=| neuvermehrt= und gebessertes | GESANGBUCH/ | Darinnen | D. Martin Luthers/ und viel ande=|rer Gottselig=gelehrten Leute | Geistliche Lieder | und Psalmen/ welche so wohl | In öffentlicher Kirch=Ver=|sammlung/ als auch zu Hause/ | und sonst | Zu Vermehrung guter/ und Gott=|gefälliger Andacht | gebraucht werden mögen/ | sammt denen darzu gehörigen lang ge=wünschten Melodeyen [...] 1663. BSB München Liturg. 1374c.

2 Hieronymus kommentiert damit Ps 146. Vollständig lautet der Satz: *Bene psallit, qui cantat in corde, qui cantat Christum in conscientia*. Stenger zitiert ihn direkt aus dem Psalmenkommentar des Hieronymus.

„Verständlich soll mann singen / und also / daß es nicht allein andere / die ümb uns sind / hören und vernehmen / und also mit uns zugleich den HERRN preysen [...]“ (vii r). Vielmehr soll jeder auch verstehen, „was und wovon er singe / was sein Begehren im Singen sey“ (ebd.). Hier wendet sich der Verf. gegen gedankenloses Hinsingen und mahnt, „daß mann fleissig aufmercken soll / was gesungen wird“ (ebd.).

2. Thema und Fragestellung

Über Jahrhunderte hin war das Gesangbuch Hausbuch und Erbauungsbuch, Medium der Seelsorge und Lebenshilfe in unterschiedlichen Lebenssituationen von der Geburt bis zu Tod und Begräbnis.³ Die alten evangelischen Gesangbücher sind Zeugnisse einer Kultur des alltäglichen persönlichen Umgangs mit dem Gesangbuch. Welche Rolle spielten Kirchenlied und Gesangbuch in früheren Epochen als *Lebensbegleiter* bei der Begehung von Festen und Tagzeiten und bei der Bewältigung existentieller Lebensereignisse?

Mit dieser Fragestellung wurden Vorreden alter Gesangbücher daraufhin untersucht, was sie über die Praxis des geistlichen Singens sagen. Insbesondere war zu klären:

- Welchen Ort und welche Funktion haben geistliche Lieder?
- Was zeichnet gute geistliche Lieder aus?
- Wie wirken sie auf Herz, Gemüt und Seele?
- Wie und in welcher Haltung sollen sie gesungen werden?
- (Vom rechten Gebrauch und vom Missbrauch geistlicher Lieder)
- Welche Lieder eignen sich für die Seelsorge?
- Welcher Umgang mit geistlichen Liedern spiegelt sich in den Vorreden?

Damit sollte ein möglichst differenziertes Bild von der angestrebten Verwendung des Gesangbuchs gewonnen werden. Vorausgesetzt wird, dass die Vorreden nicht deskriptiv, sondern präskriptiv von der Praxis des geistlichen Singens reden. Die Verfasser sagen, wie man mit geistlichen Liedern umgehen *soll*, d.h. sie machen normative, für evangelische Christen verbindliche Vorstellungen geltend. Wie tatsächlich in den Kirchen und Häusern gesungen wurde, lässt sich daraus höchstens indirekt entnehmen.

3. Quellen

Als Quellen wurden zunächst 5 Gesangbuch-Vorreden der *Reformatoren* Luther, Bucer und Calvin herangezogen. Diese sind in Auszügen bequem zugänglich in Christian Möllers Quellenbuch „Kirchenlied und Gesangbuch“.⁴ Die Vorreden der Reformatoren haben als prägende Muster für spätere Generationen nachgewirkt; deshalb musste

³ Vgl. Heymel, Michael: Das Gesangbuch als Lebensbegleiter. Studien zur Bedeutung der Gesangbuchgeschichte für Frömmigkeit und Seelsorge, Gütersloh 2012.

⁴ Tübingen / Basel 2000.

auf sie eingegangen werden. Im Gottesdienst und in den Gesangbüchern der evangelisch-lutherischen Kirchen hatten die Lieder Luthers lange Zeit (bis ins 18. Jh.) kanonischen Rang. Es überrascht daher nicht, dass in Gesangbuch-Vorreden immer wieder auf Luther als Lieddichter und seine Äußerungen über das Singen von Kirchenliedern Bezug genommen wird.

In der Hauptsache beruht meine Untersuchung jedoch auf Gesangbuch-Vorreden aus *nachreformatorischer Zeit*. Ausgewertet wurden insgesamt 46 Gesangbuch-Vorreden aus dem 16. bis 18. Jh. Im einzelnen sind es 3 Vorreden aus dem 16. Jh., 18 Vorreden aus dem 17. Jh. und 23 Vorreden aus dem 18. Jh. Drei Vorreden stammen aus reformierten Gesangbüchern (Bremen 1616, Lippstadt 1738, Basel 1763), 43 aus lutherischen. Einige davon wurden zum ersten Mal für die Forschung verwendet. Bei der Auswahl war wichtig, einen Überblick über die Vielfalt an Gesangbüchern jener Epochen zu geben, bekannte und wenig bekannte Autoren zu Wort kommen zu lassen und zu zeigen, wie bestimmte Themen wiederkehren und das Grundmuster der Vorrede immer neu variiert wird. Vier Vorreden stammen aus Gesangbüchern, die von einzelnen Autoren und Lieddichtern für den Privatgebrauch herausgegeben wurden (Rist: Lüneburg 1641/42 und 1654, Müller: Rostock 1659, Heermann: Leipzig 1663). Neben den Vorreden wurden auch die *Inhaltsverzeichnisse* ausgewählter Gesangbücher für die Untersuchung herangezogen. Aus den Rubriken lässt sich erschließen, wo geistliche Lieder ihren Ort haben und seelsorglich bedeutsam werden. Überdies werden bestimmte wiederkehrende Themen christlicher Lebensbewältigung erkennbar wie z.B. Kreuz und Trost. Gerade im 17. Jh. beanspruchen die Kreuz- und Trostlieder breiten Raum in den Gesangbüchern. Das lutherische Kirchengesangbuch nimmt „immer ausgeprägter den Charakter eines Erbauungsbuches [an]“ (Ingeborg Röbbelen).

4. Kirchen- und Hausgesangbücher

Grundsätzlich ist zu beachten, welche *Funktion* das Gesangbuch erfüllen soll. Die reformatorischen Gesangbücher waren sowohl für den Gottesdienst der Gemeinde wie für den Gebrauch in Schule und Haus bestimmt. Seit dem späten 16. Jh. und v.a. im 17. Jh. kommen Hausgesangbücher für den Privatgebrauch auf. In dieser Epoche nimmt auch die Produktion geistlicher Lieder enorm zu. Es gibt Querverbindungen zur privaten Andachts- und Erbauungsliteratur: manche Lieddichter schöpfen aus dieser Quelle, Liedsammlungen oder Liedauslegungen einzelner Autoren werden ihrerseits wiederum zu Erbauungsliteratur.

Hausgesangbücher konnten nur von Angehörigen der gebildeten Stände benutzt werden. Entsprechend begrenzt dürfte der Kreis derer gewesen sein, die Hausandachten mit gesungenen Liedern hielten: Pfarrer, Kantoren, Schulmeister, Universitätslehrer, Magistratspersonen, Hofbeamten usw. Es ist anzunehmen, dass die Gesangbuch-Vorreden den unterschiedlichen Funktionen Rechnung tragen, für die die Gesangbücher konzipiert waren.

Gesangbücher waren im Gottesdienst bis ins 18. Jh. vorwiegend für Pfarrer, Kantoren und Schülerchöre bestimmt. Die Gemeinde sang eine begrenzte Zahl immer wieder-

kehrender Gemeindelieder auswendig.⁵ Erst in der Mitte des 18. Jh.s setzt sich das Gesangbuch als *Textbuch* der Gemeinde durch, das zum von der Orgel begleiteten Singen im Gottesdienst verwendet wird. Liedkenntnis und Singpraxis gaben jedoch mancherorts Anlass zu Beanstandungen. So vermerkt die Hessische Agenda von 1574, die 1724 noch unverändert gültig war: Das Volk soll „in Predigten / so oft es die Gelegenheit gibt / erinnert und vermahnet werden / daß sie die gebräuchlichen Kirchen=*Gesäng* lernen / und allwegen / wann in gemeinen Versammlungen gesungen / auch selbst ein jeder vor sich insonderheit mit singen / und also einträchtiglich GOTT loben“.⁶ Offenbar hat nicht jeder im Gottesdienst mitgesungen! Das Lernen der Kirchengesänge erfolgte wohl in der Schule und in den Hausandachten.

Der Gebrauch von Gesangbüchern setzt voraus, dass man lesen kann. Wie aber sah es nach der Reformation mit der Lese- und Schreibfähigkeit aus? Und wer konnte sich Gesangbücher leisten?

5. Lesekultur und Buchbesitz im 17. und 18. Jahrhundert in Hessen und anderen protestantischen Gebieten

Die Reformation hat die Alphabetisierung des Volkes durch Schulen befördert, in Hessen bereits durch die Homberger Ordnung von 1526, die „zum ersten Mal die Errichtung von Volksschulen für beide Geschlechter in Stadt und Land“ vorsah.⁷ Dennoch darf die Verbreitung der Lese- und Schreibfähigkeit nicht allzu hoch veranschlagt werden. Man schätzt, dass im 17. und 18. Jh. in Deutschland 25 Prozent der Kinder zur Schule gingen und etwa 10 Prozent lesen und schreiben lernten. In den protestantischen Gebieten lag der Bevölkerungsanteil derer, die lesen und schreiben konnten, vor dem Dreißigjährigen Krieg vermutlich bei bis zu 30 Prozent, danach bei 10 Prozent. „In Frankfurt am Main waren 1612 die im Rat sitzenden Handwerker des Lesens und Schreibens noch unkundig. [...] In Berlin konnte 1615 ungefähr die Hälfte der Bürgerschaft nicht schreiben. [...] Auch in Sachsen stellte man 1617 fest, daß es Ratsherren gab, die Analphabeten waren“.⁸ Die allgemeine Schulpflicht wurde in Sachsen-Coburg-Gotha 1642, in Württemberg 1649, in Brandenburg 1662, in Preußen 1717 und 1736 eingeführt.⁹

In der Volksschule wurde Kenntnis der Bibel, des Katechismus und der für den öffentlichen Gottesdienst vorgesehenen Lieder des Gesangbuchs vermittelt, v.a. durch Lektionen zum Auswendiglernen. Von regelmäßigem Schulbesuch der Kinder konnte jedoch wegen der Armut der Familien oft keine Rede sein. In Hessen-Darmstadt wurde

5 Das gilt nur für die lutherischen Kirchen. Im reformierten Gottesdienst, wo alle 150 Psalmen in Reimfassungen singbar waren, musste von Anfang an jeder Teilnehmer ein Gesangbuch benutzen.

6 Agenda, Das ist Kirchen-Ordnung wie es im Fürstenthum Hessen, mit Verkündigung Göttlichen Worts, Reichung der Heil. Sacramenten und andern Christlichen Handlungen und Ceremonien, gehalten werden soll, zuerst Marburg 1574, 3. Aufl. Darmstadt 1724, 19.

7 Schmidt, Max Georg: Untersuchungen über das hessische Schulwesen zur Zeit Philipps des Grossmütigen, Berlin 1904, 20.

8 Engelsing, Rolf: Alphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft, Stuttgart 1973, 46; vgl. 49.

9 Vgl. ebd. 45.

beklagt, „daß die Kinder nur 4 Monate zur Schule gingen und in den übrigen 8 Monaten ‚alles wieder schändlich vergessen‘“. ¹⁰ Die hessen-darmstädtische Schulordnung von 1733 verpflichtet die Schulmeister, dafür zu sorgen, „daß außer dem Catechismo [...] ein guter Schatz von schönen Kernsprüchen heiliger Schrift, von Psalmen und geistlichen Liedern, durch öfters herlesen und wiederholen, denselben eingepreget, aber auch der Verstand derselben durch kurtze Fragen ihnen beygebracht werde“. ¹¹ Beim Singen seien die Schüler „anzuhalten, daß sie weder zu geschwind, noch zu langsam die Worte aussprechen, auch, damit sie sich nicht gewöhnen falsch zu singen, ihre Gesang-Bücher in den Händen haben“. ¹² Johann Jakob Rambach, seit 1731 Superintendent und Theologieprofessor in Gießen, setzt jedenfalls voraus, dass Kinder lesen können, wenn er sie ermahnt: „Bringe deine Bibel und Gesangbuch mit zur Kirche, und singe und bete fein andächtig mit“. ¹³ Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss des Pietismus in den protestantischen Gebieten: Pietisten lasen und besaßen deutlich mehr Bücher als ihre Umgebung. ¹⁴

Bücher kosteten im 17. und 18. Jh. viel Geld. Nur ein geringer Teil der Bevölkerung konnte sich Bücher kaufen. Bei den unteren Schichten beschränkte sich intensives Lesen auf kirchliche Gebrauchsliteratur, d.h. andere Bücher als Bibel und Gesangbuch waren im Haus nicht vorhanden. Aus Württemberg wissen wir, dass man zwischen 1740 und 1800 ein Gesangbuch für rund 30 Kreuzer erwerben konnte. Dafür musste ein Handwerksmeister im Baugewerbe eineinviertel Tage arbeiten, ein Zeugmacher bis zu zwei Tagen, während Spinnerinnen, die nur zwei Kreuzer Tageslohn erhielten, mehr als zwei Wochen für ein Gesangbuch arbeiten mussten. ¹⁵

Nach diesem bildungsgeschichtlichen Rückblick kehren wir zurück zur Untersuchung der Gesangbücher selbst. Was zeichnet die Vorreden in formaler Hinsicht aus, und was teilen sie uns über den Alltagsgebrauch der Gesangbücher mit?

6. Zur literarischen Gattung der Gesangbuch-Vorrede

Bei der Gesangbuchvorrede handelt es sich um eine eigene Textsorte, die „nach einem bestimmten Muster aufgebaut“ ist, „wiederkehrende Motive und Topoi“ enthält und „meistens mehrere Funktionen“ hat (Ada Kadelbach). Die Autoren sind zumeist Theologen und/oder Kirchenmusiker, gelegentlich Verleger von Gesangbüchern und stets männlichen Geschlechts. Sie bedienen sich einiger Elemente der *Briefform* (persönliche Anrede, Gruß, Unterschrift, ansonsten aber v.a. der rhetorischen Gattung der

¹⁰ Fischer, Konrad: Geschichte des deutschen Volksschullehrerstandes, Bd.1, Hannover 1892, 233.

¹¹ Zit. nach Diehl, Wilhelm (Hg.): Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen, Bd. 3: Das Volksschulwesen der Landgrafschaft Hessen-Darmstadt (= Monumenta Germaniae Paedagogica Bd. 33), Berlin 1905, 327.

¹² Ebd. 326.

¹³ Johann Jakob Rambachs hundert nöthige Sitten-Regeln für Kinder (1734), in: Diehl, Schulordnungen, 330-339, hier: 337.

¹⁴ Vgl. Wittmann, Reinhard: Geschichte des deutschen Buchhandels, München ²1999, 116.

¹⁵ Vgl. Schad, Petra: Buchbesitz im Herzogtum Württemberg im 18. Jahrhundert am Beispiel der Amtsstadt Wildberg und des Dorfes Bissingen/Enz (= Stuttgarter Historische Studien 1), Stuttgart 2002, 62.

Lobrede.¹⁶ Und die Wahl dieser Redeform hat ihren Grund in der Sache, die besprochen wird.

Gegenstand der *Lobrede* ist das Schöne. Das Lob des Singens geistlicher Lieder als „nützliche und heilsame Übung“ zielt darauf, dass die Leser selber wahrnehmen, wie schön es ist, andächtig singend Gott zu loben. Damit wird implizit vorausgesetzt: Geistliches Singen bereitet Freude und kann nur Freude bereiten, wenn man aus freiem Entschluss daran teilnimmt. Die Vorreden stellen heraus, was für eine große und edle Sache das Singen mit Andacht sei, damit die Leser angeregt werden, sich selber darin zu üben.

Dem korrespondiert die – meist sparsam dosierte – *Tadelrede*, die sich auf das Hässliche bezieht. Tadelnswert erscheint einmal die Haltung der Verächter des Singens, zum anderen die Haltung derjenigen, die die göttliche Gabe der Musik für „üppige“ (d.h. übermütige, ausgelassene) Lieder und „Buhllieder“ missbrauchen. Damit sind allgemein weltliche Lieder gemeint, die nicht im Gesangbuch stehen. Buhllieder sind Liebeslieder eines Mannes, der eine Frau für sich gewinnen will. Die Texte solcher Lieder konnten „den Adressatinnen entweder von den Sängern selbst oder von Dritten als Vermittlern auf handschriftlichen Zetteln übergeben“ werden.¹⁷ Der Missbrauch des Singens und Wege zu seiner Überwindung sind ein Thema, das immer wieder in Gesangbuchvorreden behandelt wird.

Adressaten der Gesangbuch-Vorreden sind natürlich die Benutzer der Gesangbücher. Hier ist zunächst an die Männer zu denken, die beim gottesdienstlichen Singen in der Kirche und in den privaten Häusern eine leitende Funktion ausübten: Pfarrer, Kantoren, Hausväter. Gerade Hausgesangbücher wurden aber in hohem Maße auch von Frauen benutzt, wie die Forschung an der Rezeption von Erbauungsliteratur herausgearbeitet hat. Eine der untersuchten Vorreden (Nürnberg 1672) wendet sich ausschließlich an Frauen.

Die überwiegend von Theologen und Kirchenmusikern verfassten Vorreden sind, wie bereits erwähnt, normativ und präskriptiv gehalten. Sie lassen keine unmittelbaren Rückschlüsse zu, ob die Adressaten, d.h. die Benutzer des jeweiligen Gesangbuchs sich wirklich so verhielten, wie es die Autoren der Vorreden vorgesehen hatten. Doch indirekt geben sie uns Auskunft über die Lebensverhältnisse, auf die sie bezogen sind. Sowohl im Haus wie in der Kirche sollen die Benutzer der Gesangbücher einem *Idealtypus christlichen Lebens* entsprechen, der wesentlich durch das Singen bzw. das Lesen von geistlichen Liedern bzw. Kirchenliedern gebildet wird. Zu dieser Bildung durch Lieder gehören gesellige Formen des Singens und Musizierens und gehört das Auswendiglernen durch wiederholtes gemeinsames Singen, Hören und Lesen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Fähigkeit, sich Bibeltex te und Kirchenlieder im Gedächtnis einzuprägen, im 17. und 18. Jh. bedeutend höher als heute entwickelt war.

Mithin erweist sich das Gesangbuch, wo es nach den Intentionen der Verfasser der

16 Die *Lobrede* gehört wie die Schmah- oder *Tadelrede* nach Quintilian, *Institutio oratoria* III, 4,1-16, zum *genus demonstrativum*, einer Redegattung der römisch-lateinischen Rhetorik.

17 *Heinzmann, Julia-Maria*: Die Buhllieder des Hans Sachs. Form, Gehalt, Funktion und sozialhistorischer Ort, Wiesbaden 2001, 191. Die Bezeichnung „Buhllied“ ist abgeleitet von *buhlen* = „sich um die Liebe einer Person bewerben“ (*Campe, Joachim Heinrich*: Wörterbuch der deutschen Sprache, Erster Teil, Braunschweig 1807, 645).

Vorreden gebraucht wird, als ein im häuslichen Kreis wie im öffentlichen Gottesdienst *Gemeinde bauendes Buch*. Es ist gerade dort präsent, wo es zur Bildung durch Lieder verwendet wird. Und es verbürgt eine Tradition von Kirchenliedern, die den Generationen und den Geschlechtern ein gemeinsames andächtiges Singen und Beten ermöglicht. Vom Einzelnen wurde erwartet, dass er sich der vom Gesangbuch vorgesehenen Lebensordnung mit ihren festen Zeiten des Singens und Betens einfügte.

7. Beispiele

Zwei Gesangbuch-Vorreden seien hier vorgestellt. Die erste stammt von Johann Olearius (1611-1684), einem der gelehrtesten Hymnologen seiner Zeit. Olearius hat „den Choralgesang als eine wichtige Form des Vollzugs von Seelsorge begriffen“.¹⁸ Die Vorrede seines Gesangbuchs enthält „eine poimenisch reflektierte Hermeneutik der Hymnologie“.¹⁹ Sie ist überdies bemerkenswert wegen ihres systematisch dargestellten Konzepts vom geistlichen Singen als „Singekunst“. Die zweite Vorrede hat der Theologe und Pädagoge Georg Christian Adler (1674-1741) geschrieben. Sie verdient wegen ihrer didaktischen Hinweise zum Lernen des rechten geistlichen Singens Beachtung.

7.1. Geistliche Singe-Kunst, Leipzig 1671²⁰

Die Vorrede ist überschrieben: „Erinnerung / An den Christlichen Leser / Von der Beschaffenheit dieses ordentlich / eingerichteten vollständigen Ge= / sang=Buchs“ [S.1-41]. Das Buch enthält 1218 Lieder, davon 296 von Johann Olearius.²¹

Singe-Kunst und Bet-Kunst gehören für den Verf. zusammen. Sein Gesangbuch dient der „völlige[n] Vergnügung deß jenigen / so sich in der Geistlichen Singe=Kunst üben / und seine Andacht dergestalt ermuntern will / weil es ihm nunmehr weder an der Art zu singen / noch an nothwendigen Liedern ermangeln kan ...“ (4). Die geistliche Singekunst ist für Olearius eine Kunst über alle Künste, „da die Krafft des Göttlichen Worts zugleich mit anmuthigen den Geist erweckenden Melodeyen durchs Herz dringen / und ungläubliche Veränderung bey dem Menschen zu Wege bringen kann“ (9). Sowohl der ganze Mensch mit Leib und Seele, Herz und Mund wie auch zum Lobpreis geeignete Instrumente [gemäß Ps 150] müssen an der geistlichen Singekunst arbeiten, ohne je Vollkommenheit zu erreichen. Erst im „ewigen Freuden=Reich“ werde sie auf die vollkommenste Art geübt (ebd.). Der heilige Geist verbürgt selbst durch verschiedene Exempel, „was die mit Gottes Wort außgerüstete Geistliche Singe=Kunst

18 Steiger, *Johann Anselm*: Melancholie, Diätetik und Trost. Konzepte der Melancholie-Therapie im 16. und 17. Jahrhundert, Heidelberg 1996, 95.

19 Ebd. 96.

20 Geistliche / Singe=Kunst / Und ordentlich verfasstes vollständiges / Gesang=Buch / Welches ist der ander Theil / Der Exemplarischen Bet=Kunst [...] 1671. Vorhanden in UB Augsburg, Sig. 221/BS 4780 A498.671.

21 Johann Olearius war Hofprediger, Kirchenrat und Superintendent in Halle, dann in Weißenfels.

außrichten möge“ (11).

Die geistliche Singekunst sei ferner eine herzliche Bewegung über alle Bewegung. Als Exempel wird Augustins Bericht aus den *Confessiones* angeführt. Eine geistliche Musik kann sogar „unmögliche Dinge möglich machen und die in Anfechtung und Traurigkeit gleichsam erstorbene Hertzen zu lebendiger Freude bringen ...“ (29f.). Die geistliche Singekunst sei auch ein Schatz über alle Schätze. Dazu verweist Olearius auf zahlreiche Exempel aus der Kirchengeschichte, die zeigen, wie man die Psalmen Davids als Mittel geistlichen Widerstands („durch das andächtige Wiederholen und Singen“) gebrauchen kann (31). Man kann durch sie 1.) den Teufel vertreiben, 2.) die Tyrannen schrecken (31), 3.) Anfechtung überwinden, 4.) den Verfolgern begegnen, 5.) das Elend und Verjagung verachten, 6.) die Märtyrerkrone freudig begehren (32). Das Gesangbuch bietet dafür zu jeder Tages- und Jahreszeit Hilfen an (32f.). Abschließend zitiert der Verfasser Basilius den Großen: Dieser nennt den Psalter Davids ein *Compendium universae Theologiae* und eine *Schola coelestis scientiae* [= Zusammenfassung der ganzen Theologie und Schule himmlischer Wissenschaft] (33).²²

Angefügt werden einige Bemerkungen zu der Frage, welcher Rang geistlichen Liedern im Verhältnis zu Gottes Wort zukommt, ob alle neuen Lieder gleichermaßen zu billigen sind und ob in einem neuen Lied ein Wort verändert werden darf (33-40).

7.2. Brandenburgisches Gesangbuch, Brandenburg 1735²³

Das Gesangbuch enthält eine Vorrede (4 Seiten) von Georg Christian Adler,²⁴ Pastor zu St. Pauli in der Neustadt von Alt-Brandenburg, datiert auf den 1. Januar 1735. Es geht dem Verf. um die Schönheit des rechten geistlichen Umgangs mit dem Gesangbuch. Dies erfordere eine entsprechende Singpraxis: 1.) Singen „mit bußfertigem und gläubigem Hertzen“ (2), 2.) Liedauswahl nach Jahreszeit und Gemütszustand. 3.) „Bist du ein Haus=Vater? so mache auch in den Personen eine Veränderung. Singe nicht allezeit allein,²⁵ sondern halte auch deine Kinder fein bey Zeiten mit an, daß sie feine Gesänge nach und nach aus dem Buche auswendig lernen, und so denn fein andächtig mit singen“ (2).

Adlers Erläuterungen lassen sein pädagogisches und didaktisches Geschick erkennen, vermitteln aber auch einen Einblick in die Lebenssituation von einfachen Leuten, wo nicht jedes Familienmitglied im Haus ein Gesangbuch besaß und lesen konnte. Mit allen Anweisungen will Adler erreichen, dass keiner etwas singt, was er nicht sorgsam sich angeeignet hat und versteht. Ein in kleinen Schritten voranschreitender Lernpro-

22 Olearius nimmt Basilius, Hom. in psalm. 1,2 (MPG 29,213 B) auf, wo der Psalter als *consummatio totius theologiae* begriffen wird. Es handelt sich um einen klassischen, später vielfach zitierten Topos des Psalterlobs (vgl. dazu Günter Bader: *Psalterspiel* [HUTH 54], Tübingen 2009, 36-42, der allerdings auf die nachreformatorische Rezeption nicht eingeht).

23 Brandenburgisches | Gesang-Buch, | In welchem | So wohl Alte als auch Neue | Geistreiche Lieder, | Nebst einem | Gebet-Büchlein [...] 1735. Vorhanden im Gesangbucharchiv Mainz.

24 Georg Christian Adler hatte seit 1687 das Gymnasium in Altenburg besucht, dann in Leipzig Theologie studiert und war seit 1698 in Königsberg als Hauslehrer tätig. Aus seiner Privatschule ging später das „Collegium Fridericianum“ hervor.

25 Es war also nicht selbstverständlich, dass bei der Hausandacht alle mitgesungen haben.

zess, langsames und deutliches, lautes Vorlesen und Beten soll hinführen zu einem langsamen und deutlichen Singen. Denn nur ein in seiner Ordnung einsichtig gewordenes, d.h. nachvollzogenes Lied kann nach seiner Auffassung dem Einzelnen „manche Erquickung, Unterricht und Trost geben“ (3).

Im letzten Teil der Vorrede äußert sich Arnold zur Alltagsbewältigung durch das Singen: „Laß dein andächtiges Lieder=Singen auch mit deinem Fleisse in deiner Berufs=Arbeit harmoniren“ (4). Ein Christ soll bei seiner Arbeit fleißig singen und sich und die Seinen auf solche Weise in Gott ermuntern. „Der berühmte Petrus Chrysologus²⁶ sagt [...], daß ein feiner lieblicher Gesang das Gemüth erquickte, ja die schwerste und saureste Arbeit überwinde, und leicht mache“ (4).

8. Ergebnisse der Untersuchung

Ich will nun einige Ergebnisse meiner Untersuchung über Gesangbuch-Vorreden referieren. Dabei orientiere ich mich an den eingangs aufgeführten Fragen:

8.1. Ort und Funktion geistlicher Lieder

Geistliche Lieder haben ihren Ort im öffentlichen Gottesdienst und in der privaten Hausandacht. Die Inhaltsverzeichnisse der Gesangbücher mit ihren zahlreichen Rubriken belegen, dass man versucht, für möglichst viele Situationen und Wechselfälle des Alltags geeignete Lieder anzubieten. Man rechnet damit, dass Christen jeden Tag Anlass zum Singen haben und in vielen Lebenslagen geistliche Lieder brauchen und zu gebrauchen wissen. Lieder mit Bezug auf leidvolle Erfahrungen, in denen nach dem Warum gefragt wird, überwiegen.

Drei Hauptfunktionen geistlicher Lieder lassen sich nach Cyriakus Spangenberg unterscheiden: *Gott loben – lehren* – das Herz *trösten* (Eisleben 1568). Geistliche Lieder dienen zum *Lobpreis* und zur *Erbauung*. Durch das Singen solcher Lieder soll Gott geehrt und der Nächste erbaut werden. Wer zum Lob Gottes singt, übt Seelsorge für den Nächsten und für sich selbst. Hauptzweck der geistlichen Singekunst ist „Gottes Ehre und der Menschen selige Erbauung“ (Johann Olearius, Leipzig 1671). Die Musik überhaupt soll zum Lob Gottes und zur Besserung des Menschen angewendet werden. Was erbaut werden soll, ist die Seele des Menschen, aber auch die Christen und Gemeinden und insgesamt der Bau der christlichen Kirche sollen erbaut werden.

Lieder eignen sich zu *Lehre* und *Ermahnung* besser als die Rede, weil das gesungene Wort sich leichter und tiefer einprägt. Durch eine „anmuthige melody“ wirkt die heilsame Lehre tief ins Gemüt hinein. Die geistlichen Lieder haben eine pädagogische Funktion für das Volk, d.h. die Laien, die nicht lesen können: Das Volk singt diese Lieder, um sich die Glaubensartikel einzuprägen. Durch das Singen werden die Lehren des Glaubens mit Lust und geradezu spielerisch aufgefasst. Die Nutzbarkeit der

²⁶ Petrus Chrysologus (um 380-451) war Bischof von Ravenna. In seinen Predigten legte er u.a. die Psalmen und die Evangelien aus.

Lehre, d.h. ihre Relevanz für das christliche Leben, soll den Menschen durch liebliche Gesänge eingehen.

Geistliche Lieder dienen der *Tröstung* des Herzens, sofern sich in ihnen die Kraft des Wortes Gottes mit „hertzbewegenden Weisen und Melodeyen“ verbindet. Der für die lutherische Seelsorgetradition so wichtige Vorgang des Tröstens hat verschiedene Dimensionen. Trösten bedeutet: die Seele erfreuen, das Gewissen stillen, die Hoffnung mehren, das Kreuz lindern, Furcht und Traurigkeit mindern, die Engel „erlustigen“, die Teufel vertreiben. Sich im Leid trösten heißt: Das Herz mit geistlicher Widerstandskraft (Trotz) gegen das Böse zu stärken, um dem Bösen mutig begegnen zu können. Wahrer Trost entspringt der Geduld und kommt aus Gott.

8.2. Qualitätsmerkmale guter geistlicher Lieder

Maßgebend sind im Raum der evangelischen Kirche *Luthers Lieder* und die *biblischen Psalmen*. An ihnen wird abgelesen, wie geistliche Lieder „gemacht“ sein sollen. Wenn Spangenberg an Luthers Liedern bemerkt, in ihnen fließe „alles auff's lieblichste vnd artlichste / voller Geists vnd Lere“, so rühmt er damit sowohl ihre kunstvolle musikalisch-poetische Form als auch ihren geistlich-theologischen Gehalt. Wer die *biblischen Cantica* liest, wird durch sie zum Singen bewegt. Diese Beobachtung macht nicht nur ein Wirkungskriterium geltend: Gute Lieder sind solche, die das Herz zu freudigem Nachsingen bewegen. Sie verweist auch auf den Zusammenhang zwischen dem eigenständigen Lesen der Bibel und dem Singen: Die Heilige Schrift ist selbst voll Gesang, sie will nicht allein lesend, sondern auch singend wahrgenommen werden.

Nur *kraft- und geistreiche Lieder* können das Herz bewegen, d.h. solche Lieder, die inspiriert und von Gottes Kraft erfüllt sind. Zur Begründung wird häufig Eph 5,19 herangezogen, weil diese Weisung unter dem Vorzeichen von V.18b steht: „werdet voll Geistes“. Das Singen geistlicher Lieder erscheint als geeigneter, ja vorzüglicher Weg zur Inspiration der Singenden. Die Lieder sollen *schriftgemäß* sein, also mit der Sache des Glaubens übereinstimmen. Gute geistliche Lieder orientieren sich an *biblischen Vorbildern*, den Liedern und Lobgesängen Alten und Neuen Testaments, und sie sind *im evangelischen Glauben gegründet*. Melodie und Text sollen so zusammengefügt sein, *dass die Musik dem Sinn des Textes dient*. Man weiß aus Erfahrung, wie stark allein die Musik wirkt und dass eine anmutige Weise stärker wirken kann als die Worte eines Liedes. „Die Melodien können die Andacht und Erbauung befördern; jedoch auch aufhalten und verhindern“. Ein Gesang erbaut nur, wenn die Melodie dem Gesang und den darin enthaltenen geistlichen Sachen gemäß ist.

8.3. Wirkung auf Herz, Gemüt und Seele

Lieder können das Herz anrühren und bewegen. Sie können harte Herzen erweichen. Dazu ist allerdings auch nötig, sich auf das, was man singt, *vorzubereiten* und nicht nur mit dem Mund zu singen. Auch müssen Lieder so ausgewählt werden, dass sie zu den Umständen passen.

Im Anschluss an Luther ist man überzeugt, dass die Musik alle anderen Künste in ihrer Kraft und Wirkung übertrifft. Eine geistliche Musik kann „unmögliche Dinge möglich machen“ und Menschen in ihrer affektiven Gestimmtheit verwandeln. Zur Wirkung eines Liedes tragen wesentlich die *Singenden* und seine *Melodie* bei. Wichtig ist, in welcher *Tonlage* und mit welchem *Ausdruck* gesungen wird, weil die menschliche Stimme eine eigentümliche Affinität zum Gemüt (Stimmung) hat. Ähnlich gilt auch vom Lautenspiel, dass sein Klang sich dem Klang der menschlichen Stimme annähert. Erfahrungsgemäß kommt bei Liedern „auf die Melodien ... das meiste mit an. Ein Lied wird beweglicher, wenn man selbiges singet; als wenn es nur blos gelesen wird“. Deswegen sollen Psalmen und Lieder nicht nur gelesen, sondern auch gesungen werden.

8.4. Haltung der singenden Person

Gott selbst hat Wohlgefallen daran, dass geistliche Lieder gesungen werden. Es kommt aber darauf an, sie Gott gefällig zu singen, d.h. auf die rechte Weise, mit *Ernst und Hingabe des Herzens*. Ohne den Heiligen Geist kann niemand Gott gefällig singen. Solches Singen setzt die *Bereitschaft zur Umkehr* bzw. Buße voraus.

Man soll *wissen, was und warum man singt*, und den Inhalt eines Liedes verstehen. Denn durch Singen ohne Verstand wird kein Mensch erbaut; rechte Herzensandacht ist so unmöglich. Wer geistliche Lieder singt, muss das Herz zu Gott zu erheben und wissen, dass er mit dem Herzen ihm singt und spielt. Olearius hebt hervor, dass das Singen geistlicher Lieder eine Kunst ist („Singe=Kunst“), die der *sorgsamem Vorbereitung und täglichen Übung* bedarf. Mit Leib und Seele, Herz und Mund muss ein Christ daran arbeiten, sich in der geistlichen Singekunst zu vervollkommen. Im Anschluss an altkirchliche Tradition (Augustinus) und nachreformatorische Autoren betont Johann Porst, es komme beim rechten geistlichen Singen darauf an, *dass Herz, Mund und Leben übereinstimmen*.

Das Singen geistlicher Lieder erfordert ein weises und verständiges, einfältiges und andächtiges Herz. Denn es kommt darauf an, aus und mit dem Herzen zu singen. Geistliche Lieder sind Mittel der *Andacht*, die im singenden Menschen Andacht erwecken wollen. Mit dem Begriff der Andacht wird in den Vorreden wie auch sonst in der Erbauungsliteratur das konzentrierte Ausgerichtetsein des Singenden auf Gott bezeichnet. Singen und Beten sind in der geistlichen Singekunst als der höchsten Form der Andacht zusammengesetzt. Die Gedanken sind gesammelt und auf das, was man singt, gerichtet.

8.5. Lieder für die Seelsorge

Die Vorreden stellen einen Kanon von Liedern auf, die sich wegen ihrer geistlichen Qualität für die Seelsorge eignen. An erster Stelle werden die Psalmen genannt, sodann die Lieder Martin Luthers. Unter den späteren Lieddichtern wird besonders Paul Gerhardt hervorgehoben.

Die Vorrede des ältesten (reformierten) Berliner Gesangbuchs von 1623 stellt den

Vorrang des *Psalters* für die Seelsorge heraus: „Das beste Gebetbuch aber, welches wir haben, hat ausser allen zweiffel vns hinterlassen der Königliche Prophet David, worin ein jeglicher, der da leidet, Gott seine noth klagen, auch zeitliche vnnd ewige Wolfart vnnd starcken trost erlangen kan“.²⁷ In ähnlicher Weise folgen auch andere Vorreden der Auslegung Martin Luthers, nach der die Psalmen hilfreiche Worte für alle Lebensumstände enthalten.²⁸ Man kann sich, wie das Beispiel Davids zeigt, in allen Lebenssituationen mit den Psalmen trösten. Für jede Not und jedes Anliegen bietet sich einer der „trostreichen Psalmen“ an. Johann Fischart rühmt gerade ihren seelsorglichen Reichtum: In den Psalmen sei Arznei für jeden Schaden und Trost für allen Kummer und alles Leiden finden. Übereinstimmend mit der altkirchlichen Tradition wird der Psalter als Schatzkammer der Weisheit Gottes und aller Tugenden und Kompendium der Theologie gewürdigt. Das Psalmbuch sei das bekannteste Buch der Heiligen Schrift, weil die Psalmen gesungen werden. Ihre Rezeption ist nicht an die Fähigkeit des Lesens gebunden, sondern an die Fähigkeit, gesungene Worte, die man von anderen gehört hat und die sich eingepägt haben, nachzusingen. Die Psalmen sind die „Stimme der Gemeinde“, in die alle einstimmen können. Wer Psalmen singt, regt in sich selbst wie durch einen lebhaften Wind das Feuer des Heiligen Geistes an. Auch mein Nächster kann an diesem Feuer warm und durch mein Psalmensingen in Andacht versetzt werden. Psalmen eignen sich als Mittel geistlichen Widerstands.

Sowohl in reformierten wie in lutherischen Gesangbuch-Vorreden wird also vorausgesetzt, dass Psalmen nicht nur gesprochen, sondern auch gesungen werden und dass dies eine gängige gottesdienstliche Praxis sei.²⁹

Welche Art des Psalmensingens hat man sich dabei vorzustellen? Luther setzt in seiner Deutschen Messe (1526) voraus, dass Psalmen von Knaben und Schülern lateinisch vor der Lektion gesungen wurden. In reformatorischen Liturgien des Meßtyps war vorgesehen, dass Introiten (d.h. Psalmverse + Antiphon + Gloria patri) lateinisch vom Chor gesungen wurden, falls ein Chor vorhanden war.³⁰ Ein Grundzug der Wittenberger Gesangbücher ist, dass sie einen Teil der Psalmen in deutscher Prosaübersetzung enthalten, die offenbar für gemeinsames Singen nach den traditionellen Psalmtönen bestimmt waren.³¹ Im Klugschen Gesangbuch (1533) sind denn auch zwei Psalmen mit einfachem Modellton notiert.

In der Hessischen Agende von 1574 (neu aufgelegt 1724) heißt es: Der Gesang in den Gottesdiensten soll deutsch sein. Wo Leute sind, die Latein verstehen, „mag unterweilen im Anfang ehe die gantze Gemein zusammen kompt / und zur Vesper / wann ohn das wenig Leut vorhanden / ein Lateinischer Psalm oder Introitus gesungen werden“.³²

27 Vorrede von Martin Guth in: Psalter vnd Psalmen Davids. | Nach frantzösischer | Melodey in Teutsche | Reymen artig ge= | bracht [...] Berlin. | ANNO. M.DC.XXIII.), zit. nach: *Bachmann, Johann Friedrich*: Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher. Ein hymnologischer Beitrag, Berlin 1856, 3.

28 Vgl. *Luther, Martin*: Vorrede zum Psalter (1528), in: WADB 10/1, 98-104, bes. 102. Die Psalmen in Luthers Übersetzung waren zahlreichen Gesangbüchern späterer Zeit beigegeben.

29 Die referierten Hinweise finden sich in folgenden Gesangbüchern: Straßburg 1576, Bremen 1616, Rostock 1659, Leipzig 1671.

30 Vgl. dazu *Schulz, Frieder*: Psalmengesang in der Gemeinde nach lutherischer Tradition geistlich – musikalisch – liturgisch, in: MuK 63 (1993), 2-15 und 81-91.

31 Vgl. *Leaver, Robin A.*: Luther's Liturgical Music. Principles and Implications, Grand Rapids-Cambridge 2007, 196.

32 Agenda, 18 (s. Anm. 6).

Auf den Dörfern sollten aber allein deutsche Gesänge verwendet werden. Dies deutet auf Formen lateinischer Psalmodie hin, die noch Anfang des 18. Jh.s evangelischen Gemeinden bekannt waren. Immerhin sollten nach der Homberger Ordnung von 1526 jeden Tag ein bis drei lateinische Psalmen in der Schule gesungen werden.³³ Die Hessische Agende lässt offen, ob ein Chor oder die Gemeinde Psalmen im Gottesdienst singt; zumindest das erstere entspräche reformatorischer Praxis. Wahrscheinlich bezieht sich der Passus auf städtische Lateinschulen, die „vor Beginn des Gottesdienstes mit ihren Schülern lateinische Gesänge singen“.³⁴

Was *Martin Luthers* Lieder auszeichnet, sind ihre geistlichen und seelsorglichen Wirkungen: Lob Gottes, Widerstand gegen das Böse und den Tod, Trost und Buße. Als hervorragendes Beispiel wird das Trostlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ angeführt. Luthers Lieder dienen der christlichen Kirche zu Lehre und Trost. Sie stehen gegenüber den Liedern späterer Zeiten auf einer so hohen Stufe, dass niemand etwas daran ändern darf. Mehr als anderswo wird in Luthers Liedern die Gabe erkennbar, die die evangelische Kirche auszeichnet: „mit kräftigen Gesängen die Gemeinde Gottes zu erbauen“.

An den Liedern von *Paul Gerhardt* wird die seelsorgliche Sprache hervorgehoben. Dass Gerhardt „alle Anligen und Anfechtung der Hertzen mit feinen Worten darstellen kan“ und dass er zu trösten vermag, weil bei ihm „alles nach der Sprach deß H. Geistes mit einer sonderbahren Hertzhaftigkeit auß Versicherung der Göttlichen Warheit herauß quillet ...“, das macht diesen Lieddichter zum Seelsorger. Wie hoch Gerhardt geschätzt wurde, lässt sich auch daraus ersehen, dass man seine Lieder im 18. Jh. vermehrt in Gesangbücher aufnahm und als dem Vorbild Luthers nahekommende Schöpfungen würdigte.³⁵

Für die Seelsorge eignen sich vor allem Lieder, die sich durch Lieblichkeit und Süßigkeit auszeichnen. Denn gerade solche Lieder und Gesangsweisen, verbunden mit entsprechend lieblichem Saitenspiel, locken das Herz.

Wie verhält es sich nun mit *neuen*, d.h. zeitgenössischen Liedern? Die Verfasser der Gesangbuchvorreden urteilen über sie unterschiedlich, je nachdem, ob der öffentliche oder der private Gebrauch der Lieder zur Diskussion steht. Walch gibt alten Liedern im Gottesdienst den Vorrang, während er beim Hausgebrauch freistellt, welche Lieder gesungen werden, und dafür einen seelsorglichen Gesichtspunkt (Aufmunterung) anführt. Aus Freylinghausens Vorrede zum zweiten Teil seines Gesangbuches ist indirekt zu entnehmen, dass er sich bemüht, neue, bisher ungedruckte Lieder, die er zur Erbauung für geeignet hält, in seine Sammlung aufzunehmen.

Die *Revision traditioneller Liedtexte* wird kritisch beurteilt. So beklagt Walch, man habe alte Gesänge geändert in der Einbildung, sie zu verbessern. Grundsätzlich will er Änderungen nur im Anhang oder in Anmerkungen zulassen. Eine anonyme Streit-

33 Vgl. Schmidt, Untersuchungen über das hessische Schulwesen, 20 (s. Anm. 7).

34 *Dienst, Karl*: Gießen – Oberhessen – Hessen. Beiträge zur evangelischen Kirchengeschichte, Darmstadt 2010, 55.

35 So Johann Heinrich Feustking im Vorbericht zu seiner Ausgabe: PAULI GERHARDI / Geistreiche / Hauß- und Kirchen= / Lieder / Zur Übung und Gebrauch / Des singenden Gottesdienstes [...], Zerbst 1707, wo Gerhardts Lieder wie diejenigen Luthers stilisiert werden.

schrift³⁶ aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stellt die Frage, was man von der Veränderung der alten Lieder und der Einführung dieser geänderten Lieder durch neue Gesangbücher zu erwarten habe, und kommt zu dem Schluss, gerade jener Teil des Volkes, der nicht lesen könne und Lieder durch ihren Gebrauch auswendig lerne, werde durch „aufgeklärte“ Änderungen nur verwirrt. Die alten Lieder, die der gemeine Mann bereits habe, seien hinlänglich, um ihm zur Seligkeit durch den Glauben an Jesus zu verhelfen.

Zuletzt bringt der Autor einen *seelsorglichen Einwand* gegen die Revisoren, die dem armen, einfältigen Volk seine Lieder wegnehmen: „Auf dem Sterbebett schwächt die Krankheit der meisten Menschen ihre Fähigkeiten. Hier kommt alles darauf an, daß man mit dem Kranken in einer ihm verständlichen und bereits bekannten Sprache rede. Die Sprache seiner Lieder ist ihm die gewöhnlichste, und sie hat den meisten Eingang bei ihm. Wie sehr wird sich ein Prediger im Wege stehen, sein Amt geseegnet zu führen, der selbst dies Mittel dem Herzen seines Kirchkindes beyzukommen, weggeworfen hat. Er wird ihm gereinigte, verschönerte Verse vorsagen, und sie werden bey dem Kranken eben das thun als redete er eine fremde Sprache mit ihm. Ich wollte mir nicht wünschen Prediger zu seyn, wenn ich nicht die alten Kirchengesänge hätte, wüßte, und brauchen könnte“.³⁷

Man sieht: der Verfasser argumentiert mit der *Vertrautheit alter Lieder*. Dieses Argument setzt die Sozialisation mit geistlichen Liedern voraus. Es steht und fällt damit, dass die Sprache der Kirchenlieder für die Menschen im Lauf ihres Lebens bereits zu einer „verständlichen“, ja zur „gewöhnlichste[n]“ Sprache geworden ist.

Ähnlich wird zwei Jahre später der Weimarer Superintendent Johann Gottfried Herder „von dem Schatz und Kleinod“ sprechen, „das wir an einem alten ächt lutherischen Gesangbuch haben“. In der Vorrede zum Hoffmannischen Gesangbuch von 1778 wendet Herder sich als Seelsorger entschieden gegen Veränderungen in Wortlaut und Reimen der alten Lieder: „So mancher müde Pilger der Erde hat sich oft an diesen Gesängen, als an der Stimme GOTTES und treuer Zeugen der Vorwelt erquickt, sie sind ihm im Gedächtniß, in Herz und Sinn gegenwärtig, und kommen ihm in der Stunde der Kümmerndigkeit gern mit der Zeile, in *dem Zuge* wieder, der *jetzt* seiner Seelen am meisten Noth ist. – Sollte es nun nicht hart heissen, Gesänge der Art zu verändern, d.i. lebendige Theile aus dem Gedächtniß und der Seele so vieler guten Menschen wegzuschneiden? [...] Solche Gesänge waren Gespielen unsrer schönsten Jahre, die Gefährten unsres Lebens, die Freunde unsres Hauses, die vertrauten Tröster unsrer Noth: der ist ein Feind, der sie uns raube ...“.³⁸

36 Was hat man / von der / Veränderung / der / Alten Lieder / und der / Einführung / der / Geänderten, / durch / Neue Gesangbücher, / zu halten und zu erwarten? / Leipzig, / bey Christian Gottlob Hilscher, / 1776. Als Verfasser wurde der Herrnhuter Gemeindeprediger und Seelsorger Carl August Baumeister (1741-1818) ermittelt.

37 Ebd., 54.

38 Vorrede zum Hoffmannischen Gesangbuch 1778 (1789), zit. nach: *Ameln, Konrad*: Johann Gottfried Herder als Gesangbuch-Herausgeber, in: *JLH* 23 (1979), 132-144, hier: 136f. Hervorh. im Text bei Herder.

8.6. Umgang mit geistlichen Liedern

Das traditionelle Liedgut reformatorischer Lieder ist in den Gesangbüchern vom 16. bis zur Mitte des 18. Jh.s bewahrt und durch ausgewählte neue Lieder ergänzt worden. Versuchten orthodoxe Traditionalisten, neue Lieder vom öffentlichen Gottesdienst fernzuhalten, so plädierten gemäßigt orthodoxe Autoren wie Walch dafür, im Kirchengesang alten Liedern den Vorzug zu geben. Die vom Pietismus beeinflussten Gesangbücher des 17. und 18. Jh.s ließen auch in der Kirche neue Lieder zu.

Für den Umgang mit den Liedern bieten die Vorreden überwiegend erbauliche Deutungen an: Die Benutzer werden belehrt und ermahnt, wie sie auf die rechte Weise singen sollen. Das rechte Singen mit Andacht setzt voraus, dass sie als Christen in Gott und seinem Wort leben wollen. Durch andächtiges Singen soll diese Lebensweise aber auch fortwährend neu eingeübt werden. Aus vielen Vorreden geht hervor, dass geistliche Lieder *wichtige Medien der Lebensbewältigung* waren, wenn menschliches Dasein an unverfügbare Grenzen stieß: im Umgang mit Schuld, in der Erfahrung schwerer Krankheit und in der Konfrontation mit dem Tod. Daraus mag sich die hohe Zahl der Beicht- und Sterbelieder in den Gesangbüchern zumal des 17. Jh.s erklären, aber auch die Wichtigkeit der Rubrik „Vom Jüngsten Gericht“. Lieder zu diesem Thema mahnten den Einzelnen zur Buße und trösteten ihn mit der Aussicht auf das Kommen des Richters, der uns „los[macht] von allem Übel“ (EG 149,7). Solche Lieder waren für die Seelsorge unentbehrlich, denn ein evangelischer Seelsorger jener Zeit hörte noch regelmäßig die Beichte, „und er wurde zu jedem Schwerkranken und Sterbenden gerufen und mußte die Kraft des Wortes Gottes auch in seiner Wirksamkeit auf den körperlichen Zustand erproben. Schmerzmittel standen kaum zur Verfügung“.³⁹

9. Und heute?

Wozu sind Gesangbücher da? Nach den Vorreden des 16. bis 18. Jh.s sind Gesangbücher das zentrale Medium, um sich gemeinsam durch das Singen geistlicher Lieder und Kirchenlieder zu bilden. Das soll in Hausandacht und Gottesdienst geschehen, damit die Lieder – um mit Herder zu sprechen – „die Gefährten unsres Lebens, die Freunde unsres Hauses, die vertrauten Tröster unsrer Noth“ werden.

Auch wenn Handlungsanweisungen für die Gegenwart aus den Vorreden nicht unmittelbar abgeleitet werden können, legen diese uns doch nahe, Gemeindegesang und Gesang bei der häuslichen Privatandacht als *einen* Lebens- und Lernzusammenhang zu begreifen. Guter Gemeindegesang setzt voraus, dass Gemeindeglieder in den Teilhabeformen gottesdienstlichen Singens *zu Hause* sind und die vom Gesangbuch angebotenen Möglichkeiten zu realisieren vermögen. Insofern bedarf es auch heute ritualisierter Formen des Singens im Alltag, um sich sonntags am Singen im Gottesdienst beteiligen zu können. Hier stellen sich praktische Fragen, denen weiter nachzugehen ist: Wer tradiert heute Kirchenlieder? Wo ist der Raum, sie kommenden Generationen

³⁹ Mohr, Rudolf: Heinrich Müller, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2, Göttingen 1995, 231-241, hier: 232.

weiterzugeben? Unter welchen Bedingungen können sie in Kindergärten und Schulen vermittelt werden? Wo sind Orte und Zeiten dafür, sich im Umgang mit dem Gesangbuch zu üben? Die besprochenen Beispiele der Gesangbuchtradition stammen aus Welten, die uns ferngerückt sind. Dennoch: Es ist auch heute möglich, mit den Liedern des Gesangbuchs leben zu lernen.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. *Heymel, Michael*: Mit Kirchenliedern leben lernen, in: *Badische Pfarrvereinsblätter*, 2/2012, 58-74; *ders.*: Musikalische Seelsorge, in: *Brennpunkt Gemeinde* 2/2012, 73-76.

„...leg auf dies Jetzt dein Nun und Ewig“ oder: Heute ist der Jüngste Tag

CHRISTA REICH

Martin Luther hat in seiner Übersetzung des griechischen neuen Testaments die Rede vom „Jüngsten Tag“ (Joh 6,39.40.44.54) und vom „Jüngsten Gericht“ geprägt (Mt 10,15; 11,22; 12,36.41). Im letztgenannten Fall hat er das Wort „jüngste“ eigenmächtig hinzugefügt; der Urtext spricht nur vom „Tag des Gerichts“. Hier folgen neuere Übersetzungen (z.B. Einheitsübersetzung, Zürcher, Gerechte Sprache, Berger) dem Griechischen. Aber bei der Übersetzung des johanneischen εσχατή ημερα scheiden sich die Geister: Einheitsübersetzung und Bibel in Gerechter Sprache sprechen vom „Letzten Tag“, Zürcher und Berger bleiben beim „Jüngsten Tag“.

Luthers Übersetzung ist der Aufmerksamkeit wert – an anderer Stelle hat er εσχατός durchaus im Sinn einer Reihenfolge übersetzt: „Der letzte Feind ist der Tod“ (1. Kor 15,26). Allerdings klingt auch hier noch etwas anderes mit als nur die Vorstellung einer Aufzählung, eines Nacheinanders: Der Tod ist bleibender Feind, solange es Menschen geben wird. Noch deutlicher ruft die Rede vom „Letzten Tag“ die Vorstellung eines unendlich langen, im Raum der Menschheitsgeschichte sich hinziehenden zeitlichen Prozesses hervor: Tag für Tag für Tag für Tag usw. – bis es einen „letzten“ Tag gibt.

Anderes wird wach in der Rede vom „Jüngsten Tag“: Kein anderer Tag ist jünger. Selbst wenn mit diesem Bilde sich ebenfalls eine Vorstellung vom „Ende aller Zeit“ verbunden haben mag – die Sprache selbst weist auf anderes, weist in die Gegenwart: Der Jüngste Tag ist der Heutige. Nie gibt es einen jüngeren Tag als das HEUTE!

Martin Luther hat zwar durchaus mit einem „Jüngsten Tag“ am Ende aller Zeiten gerechnet. Und dennoch vermeidet er die Rede vom „Letzten Tag“ – wohl doch deswegen, weil für den Glauben das entscheidende Gerichtsurteil in Christus schon längst geschehen ist und heute gilt: So zeigt z.B. die Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus, dass das Leben in „ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“ bereits begonnen hat und in der reichlichen Sündenvergebung „täglich“ erfahren wird (3. Artikel) – also auch heute. Das „Letzte, Letztgültige“ beginnt im Heute. Für den „Jüngsten Tag“ im engeren Sinn bleibt bestimmend dann die Hoffnung auf die Auferweckung aller Toten – aber auch hier gilt, wie Luthers Predigten z.B. zu Johannes 11 zeigen, für den Einzelnen und für die christliche Gemeinde, dass die Auferstehung sich im Glauben an den, der „die Auferstehung und das Leben“ *ist* (Joh 11,25), schon heute ereignet. Entscheidend ist hier nicht ein „Letzter Tag“ der Geschichte. HEUTE ist der Jüngste Tag. In ihm ist schon die Zukunft verborgen. Es gilt, sich ihr schon heute zu überlassen.

Die folgende Skizze geht Spuren dieses Wissens in einigen Texten und Liedern des 20. Jahrhunderts nach.

1. Dietrich Bonhoeffer: Nächtliche Stimmen¹

Jürgen Henkys hat in dem sehr langen Gedicht eine Gliederung in 12 Abschnitten aufgedeckt; von ihnen seien hier zwei zitiert:

6. *Zwölf kalte, dünne Schläge der Turmuhr
wecken mich.
Kein Klang, keine Wärme in ihnen
bergen und decken mich.
Bellende böse Hunde um Mitternacht
schrecken mich.
Armseliges Geläute
trennt ein armes Gestern
vom armen Heute.
Ob ein Tag sich zum andern wende,
der nichts Neues, nichts Besseres fände,
als daß er in Kurzem wie dieser ende –
was kann's mir bedeuten?
Ich will die Wende der Zeiten sehen,
wenn leuchtende Zeichen am Nachthimmel stehen,
neue Glocken über die Völker gehen
und läuten und läuten.
Ich warte auf jene Mitternacht,
in deren schrecklich strahlender Pracht
die Bösen vor Angst vergehen,
die Guten in Freude bestehen*

7. *Bösewicht
tritt ins Licht
vor Gericht.*

*Trug und Verrat,
arge Tat,
Sühne naht.*

*Mensch, o merke,
heilige Stärke
ist richtend am Werke.*

¹ Vgl. Text und Interpretation in: *Henkys, Jürgen*: Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie. Poesie. Theologie, Gütersloh 2005, 151-179, im Folgenden zitiert als Henkys, Freiheit.

*Jauchzt und sprecht:
Treue und Recht
einem neuen Geschlecht!*

*Himmel, versöhne
zu Frieden und Schöne
die Erdensöhne.*

*Erde, gedeih',
Mensch, werde frei,
sei frei!*

Henkys schreibt zu diesen Versen,² dass „jene Mitternacht“, von der hier die Rede ist, „Symbol für eine Scheidung ist, die mit der Kraft endgültigen Urteils hereinbricht, Maß nimmt am menschlichen Verhalten, aber völlig entzogen jedem menschlichen Veranstanden. [...]“. Wichtig ist, dass Gericht und Scheidung von Guten und Bösen hier dringlich erwartet werden.³ – „Der öffentliche Triumph des Unrechts rechtfertigt, ja fordert den Ruf nach richterlicher Bloßstellung vor aller Augen und nach Sühne, und insoweit auch nach Vergeltung. Wer das für unförmlich hält, entleibt die Frömmigkeit und verweigert dem Reich Gottes die Erde.“⁴

Der folgende Abschnitt des Gedichts fällt mit seiner Form aus den übrigen Abschnitten heraus: Kurzstrophen aus drei immer nur zweihebigen Versen, die in einem Reimklang zusammengebunden sind. Diese Form weist auf die mittelalterliche Sequenz des „Dies irae, dies illa“ hin. Der Text macht eine Stimme hörbar: ein Engel? Eine prophetische Stimme? „Die Stimme, die hier erklingt, kündigt das Gericht aber nicht als zukünftiges an. Sie eröffnet es! Andererseits deutet sie es auch, nämlich als Anfang der Wirklichkeit, von der es in 2. Petrus 3,13 heißt: ‚Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheißung, in welcher Gerechtigkeit wohnt‘. [...] So wäre die Audition die Vorwegnahme der verheißenen neuen Welt im Traum der Erwartung.“⁵

Heute ist der Jüngste Tag ...

2 Henkys, Freiheit, 167.

3 Übrigens vergleichbar dem Duktus des auf S. 100 abgedruckten alten Liedes von Erasmus Alber, das die Zeichen des Jüngsten Tages im Heute wahrnimmt.

4 Henkys, Freiheit, 167.

5 Henkys, Freiheit, 168.

2. Schalom Ben Chorin: Und suchst du meine Sünde⁶

*Und suchst du meine Sünde,
flieh ich von dir zu dir,
Ursprung, in den ich münde,
du fern und nah bei mir.*

*Wie ich mich wend und drehe,
geh ich von dir zu dir,
die Ferne und die Nähe,
sind aufgehoben hier.*

*Von dir zu dir mein Schreiten,
mein Weg und meine Ruh,
Gericht und Gnad, die beiden,
bist du – und immer du.*

Ein Ich spricht zu einem Du. Im Fortgang der Strophen entsteht ein Weg: Er geht vom Du (und suchst du...) über das Ich (Wie ich mich wend...) wieder zum Du zurück (bist du – und immer du). Der Text ist ein Gebet, das ein Gespräch fortsetzt, das schon vorher begonnen hat: Dafür steht das erste verknüpfende ‚Und‘. Es ist charakteristisch für hebräisches und für gesamtbiblisches Denken: Nie setzt ein Mensch aus eigener Kraft einen Anfang. Immer schon ist er in Gespräch und in Geschichte verwickelt. Immer schon ist er in Beziehung. „Adam, wo bist du?“, hatte die Stimme gefragt, die sich auf den ersten Blättern der Bibel zu Wort meldet. Es ist die erste Frage, die in der Bibel steht (1. Mose 3,9). Ihr folgen weitere Fragen: „Wo ist dein Bruder?“ und „Was hast du getan?“ (1. Mose 4,9f.). Am jüdischen Versöhnungstag und in der christlichen Beichte stellen Menschen sich solchen Fragen.⁷ Im Gegenüber wird das fragende Du als erschreckend und bedrängend, als Ursprung und Mündung aber zugleich auch als beschenkend und freisprechend erfahren. Dem entspricht auf der Seite des sprechenden Ich die Erfahrung von Flucht – und von Zuflucht.

Im ganzen Lied bleibt das Du ohne Namen. Es ist jenes Du, das in der Bibel „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ genannt wird. Das ist ein anderer als der Gott der Philosophen, wie schon Blaise Pascal gewusst hat. Es ist auch ein anderer als der Gott der Atheisten – und auch als jener der „religiösen“ Menschen. Er ist prinzipiell Gott in Begegnung – in der Anrufung wird er als Du präsent – in seinem Gericht und in seiner Gnade. Heute.

⁶ Vgl. Christa Reich zu diesem Lied in: Hansjakob Becker, Ansgar Franz, Jürgen Henkys, Hermann Kurzke, Christa Reich, Alex Stock (Hg.), Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, München 2004, 462-470.

⁷ Reich, Wunderhorn, 465f.

3. Kurt Rose: Der karge Baum⁸

*Der karge Baum –
lass ihn dies Jahr,
gib, Herr, der langen Gnade
noch einmal Raum.*

*Wer wird bestehn?
Das Jahr ist kurz,
und nach des Gärtners Mühsal,
was wird geschehn?*

*Jetzt ist die Zeit
für Baum und Frucht,
dein Wort, Herr, birgt die Hoffnung,
daß er gedeiht.*

*Der karge Baum –
wer wird bestehn?
Gib doch der langen Gnade
noch einmal Raum.*

Im Hintergrund des Textes steht das Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13,6-9): Drei Jahre lang sucht der Weinbergbesitzer immer wieder nach Frucht und findet keine. Jetzt will er ihn abhauen lassen. Und der Weingärtner bittet um eine Fristverlängerung: Noch ein Jahr will er den Baum besonders pflegen.

Das Ende bleibt offen – es wird nicht erzählt, wie der Besitzer auf diese Bitte reagiert.

Das Gedicht beginnt mit der Bitte des Weingärtners – es ist die Bitte um die „lange Gnade“ – im Hintergrund steht die so häufige biblische Rede von der „Gnade, die in Ewigkeit währt“ (Ps 117,2; 118, 1f.; 138,8 u.a.). Dann kommt eine andere Stimme zu Wort, die Stimme der heute Sprechenden oder Singenden, die bange Frage, ob die Arbeit des Gärtners tatsächlich etwas bewirkt. Man mag dabei daran denken, dass der Auferstandene Maria Magdalena als „Gärtner“ begegnet. Man mag die bange und betrübte Frage stellen, was 2000 Jahre der mühseligen Arbeit dieses „Gärtners“ eigentlich für „Frucht“ getragen haben. Wo ist diese Frucht heute – im „christlichen Abendland“?

Die dritte Strophe weiß von einer Hoffnung. Sie hängt am Wort des Gärtners, an seinem Versprechen, für diesen und an diesem Baum zu arbeiten und dabei nicht nachzulassen. Wer darauf vertraut, dass der Gärtner das tut, stimmt dann am Ende (Str. 4) in dessen Bitte ein. Noch ist Zeit der Gnade – der langen Gnade.

⁸ Rose, Kurt: Da war die Nacht, da kam das Licht. Neue geistliche Lieder, München 1987, Nr. 32.

4. Willem Barnard / Jürgen Henkys: Wenn du denn bist, sei gegenwärtig⁹

*Wenn du denn bist, sei gegenwärtig
– nicht mehr als Feuer, jäh entbrannt,
das ist zu heilig und zu heftig –,
gib uns den Schatten deiner Hand,*

*uns dort zu bergen, dass wir leben,
wenn wir auch tot sind, Asche gar:
Leg auf dies Jetzt dein Nun und Ewig,
lass uns bei dir sein, der da war,*

*der ist und kommt. Du kommst am letzten –
zu allerletzt. Komm nicht zu spät!
Du kannst uns doch nicht ganz versetzen?
Wir wissen keinen, der uns rät.*

Dieser Text ist in seiner Unruhe, seiner drängenden Sehnsucht dem Bonhoeffertext am nächsten – aber er geht vielleicht noch einen Schritt weiter – nicht nur in das Land der Verzweiflung an der Übermacht des Bösen, sondern auch in das Dunkel des Zweifels: „Wenn du denn bist...“

Und doch folgt sogleich die Bitte um das Gegenwärtig-Sein – nicht als heilige, feurige, überwältigende Macht – nur als Schatten.

Die Bibel weiß, dass jener Gott, dessen Name „Ich-bin-Da“ heißt, oft nur als Schatten erfahren wird. Es ist ein bergender Schatten: ein Schatten zur Rechten (Ps 121,5), ein Schatten von Flügeln, unter denen man Zuflucht findet (Ps 36,8; 57,2; 63,8). „Mit dem Schatten seiner Hand hat er mich bedeckt“, singt der Gottesknecht, und dieses Bild greift der vorliegende Text auf. Ein Schatten ist nicht greifbar, nicht verfügbar – nicht immer „da“ – nicht denkend ableitbar, aber doch sinnhaft erfahrbar.

Der Schatten dieser Hand wird hier erbeten im Wissen und angesichts des Wissens um den eigenen Tod, um das klägliche Überbleibsel des eigenen Lebens: Es bleibt nur Asche. Aber unter der Hand Dessen, der da als Du angerufen wird, hat der Tod seine Macht verloren – dort ist prinzipiell „Leben“.

Dieses „Du“ hat eine Präsenz, setzt eine Gegenwart, ein Nun, ein Heute, die kategorial unterschieden sind vom menschlichen „Jetzt“: Denn diese Gegenwart eröffnet grundsätzlich eine durch nichts zu zerstörende Zukunft, ein Nun, das nach Ewigkeit schmeckt. Zugleich ist es ein Nun, das schon die vergangene Geschichte durchwirkt hat: Denn der Angeredete ist Einer, der da war, da ist und kommt. Hier meldet sich der unaussprechliche Name des Gottes Israels: „Ich-bin-da – Ich-werde-da-sein.“ Die ersten Christen haben diesen Namen auf Jesus Christus übertragen: Jesus Christus,

⁹ Noch unveröffentlicht; Veröffentlichung in Vorbereitung.

gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit (Hebr 13,8).

Die Existenz, das Da-Sein des Angerufenen ist in diesem Text nicht mehr einfach ungefragt selbstverständlich. Natürlich kann man fragen: Waren sie es je? Hat nicht der am Kreuz Hängende den Gott angerufen, der ihn verlassen hat? Und schließt nicht die gesamte Bibel ab mit dem drängenden Ruf: Komm!

Und doch: Hier in diesem Gedicht meldet sich die Erfahrung einer gottesleeren Welt, einer Verunsicherung, die ganz und gar bodenlos ist (wir wissen keinen, der uns rät), eines Wartens, dessen Kraft kurz vor dem Verlöschen ist. Die Gegenkraft gegen jene Erfahrung ist das gemeinsame Rufen und Bitten, das mit der Kraft der erklingenden Sprache das Du aus der Zwielligkeit des „Wenn“ in die Präsenz hebt. Es erscheint als Gegenüber, als Angerufener, der Macht hat über die verrinnende menschliche Lebenszeit, über das menschliche Jetzt und über das in die Vergangenheit versinkende menschliche Heute.

Im Rufen und Betteln, im singenden Ausharren werden verschiedene Menschen mit ihrer je verschiedenen Zeit zur Stimme der Gemeinde, die in ihrem Heute von gemeinsamer Zukunft berührt wird.

„Solange wir singen, wissen wir“, hat Huub Oosterhuis einmal gesagt.¹⁰

10 *Oosterhuis, Huub*: Du bist der Atem und die Glut. Gesammelte Meditationen und Gebete, Freiburg, Basel, Wien 1994, 319.

Texte zum Nachdenken

Schriftsteller als Gerichtsprediger

ZUSAMMENGESTELLT VON CHRISTA REICH

Rudolf Bohren

Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 1979, 181f.

... Max Frisch [hat einmal notiert]¹: „Der Schriftsteller scheut sich vor Gefühlen, die sich zur Veröffentlichung nicht eignen; er wartet dann auf seine Ironie; seine Wahrnehmungen unterwirft er der Frage, ob sie beschreibenswert wären, und er erlebt ungern, was er keinesfalls in Worte bringen kann [...]“

[...] Gottesgefühle beispielsweise kann er sich kaum leisten, es sei denn nostalgisch temperierte, Gefühle des Bedauerns über Gottes weitgehendes Verschwinden von der kulturellen Bildfläche. Gefühle über Gottes Nichtvorhandensein lassen sich leichter ironisieren als Gefühle über Gottes Gegenwart. So wird Gott für ihn kaum oder nicht wahrnehmbar; denn in einer Gesellschaft, der Gott ziemlich gleichgültig ist, sind positive Wahrnehmungen von Gott literarisch unergiebig. Was christlicher Glaube von Gott wahrnimmt, steht zudem unter dem Vorzeichen des Ärgernisses und der Torheit – als Glaube des Schriftstellers wäre solche Wahrnehmung deshalb kaum beschreibenswert. Was hier und heute von dem Gott, der am Kreuz hing, wahrzunehmen ist, lässt sich literarisch solange nicht gestalten, als die Gesellschaft sich diesem Gott gegenüber in duldsamer Ablehnung verhält. So bleibt Gott ungenannt. Spätestens seit Gottfried Benn weiß man, dass er sich schlecht als Stilprinzip eignet.

Das Wort „Gott“, beladen mit dem Schmerz der Welt, besudelt von der Schuld der Christenheit, abgewetzt von alltäglicher Gedankenlosigkeit, ist literarisch kein lohnender Gegenstand, es sei denn unter negativen Vorzeichen.

Da der Schriftsteller ungern erlebt, „was er keinesfalls in Worte bringen kann“, bleibt ihm womöglich Wesentliches versagt. – Im Überfall von Gnade zitiert einer der Psalter: „Ich will hineingehen zum Altare Gottes, zu dem Gott, der meine Freude ist ...“ (Ps 43,4). Das geriete zur Zeit wahrscheinlich noch in Erbaulichkeit und fiele bei der Kritik durch. Zitiert er aber die Klagelieder Jeremias oder Hiob, kann er in den Klagen Gefühle unterbringen, die sich zur Veröffentlichung eignen. So belehrt der literarische Markt: mit Gotteshass, Gottesironie, Gottesverachtung kann einer heute zur Not Kunst machen, mit Gottesliebe kaum. Der Schriftsteller befindet sich Gott gegenüber in einer babylonischen Gefangenschaft der Kunst. Der Theologe – sofern er Schriftsteller ist – befindet sich in gleicher Gefangenschaft.

Der Glaube aber ist das Gegenteil von Zwang, Freiheit also – eine Freiheit, die sich

¹ Frisch, Max: Montauk, Frankfurt 1975, 16.

auch im Deuten der Phänomene bewähren muss. Das von Frisch angedeutete Selbstgericht des Schriftstellers, das ihn hindert, Gotteserfahrung zu machen, wird dem Glauben zum Zeichen des Gerichtes, in dem unsere Kultur, unsere Kirchen und Theologien sich befinden. Da der Schriftsteller sich diesem Gericht nicht stellen kann oder will, stellt er denn auch mit Vorliebe dar, was die Prediger heute verschweigen – das Gericht. Kunstvoll in Roman, Drama und Lyrik verpackt, spiegelt die Literatur von gestern und heute, ob sie will oder nicht, das Wort des Paulus: „Denn offenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten“ (Röm 1,18). – Solche Spiegelung besagt wenig über den Glauben oder Unglauben des Autors, sie wird aber Theologie enthüllen, gute oder schlechte, je nachdem.

Schriftsteller sind keine Offenbarer, wohl aber Deuter unserer Welt und Zeit und verhalten sich allemal zu Gott, ob sie wollen oder nicht. Indem sie Welt verdichten, Welt darstellen und deuten, spiegeln sie trotz ihrer Unfreiheit etwas von dem, der da kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Das Phänomen ist merkwürdig: Dichter, die Gott nicht nennen, reden von seinem Gericht, während Prediger, die von Gott reden, Gottes Zorn verschweigen, Gottes Gericht nicht nennen. Angepasst auch sie, verschweigen die Redner Gottes Zorn, der offenbar geworden ist und offenbar wird. Darum schreien die Steine und das Papier unserer Schriftsteller.

Christian Link

Kap. Weltende oder Weltvollendung, in: Walter Dietrich / Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 2 Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000, 356-358.

Das jüngste Gericht verbürgt uns, dass Gott *nicht vergisst*. Er steht bei uns „im Wort“. Vergessen ist menschlich. Es ist die Art und Weise, wie wir uns der Geschichte – ihrer Schuld, ihrer Schattenseiten, ihrer Opfer – entledigen. Gott hält das Vergessene fest. Er sucht die verlorenen Generationen und die vergessenen Gräber auf, er gedenkt der Toten von Buchenwald und Lidice, aber auch ihrer Mörder und Bedrücker. Sein Gedenken bietet dem Vergessenen Halt, denn es ist etwas ganz anderes als unser historisches Erinnern. Es ist *Vergegenwärtigen* von Vergangenen, „Einholen von etwas, was schon mit dem Stempel des Endes besiegelt schien. ‚Gedenken‘ öffnet ad acta gelegte Geschichte, befreit sie von ihrem ‚Ende‘.“² Sie wird in ihrer besonderen Konstellation von Opfern und Tätern noch einmal Gegenwart. Gott wird Täter und Opfer einzeln vor sein Gericht rufen und sie mit seiner Gerechtigkeit konfrontieren – nicht um den Schlussstrich unter unsere Geschichte zu ziehen, sondern um sie für ihren Neubeginn, den Anfang des neuen Lebens, zu öffnen [...]

Doch werden Täter und Opfer am Ende gleichgestellt? Unterscheiden – so lehrt uns die Bibel – ist der Grundakt göttlichen Richtens. Gott unterscheidet zwischen gelingenden und misslungenen Beziehungen, zwischen Ehre und Schande unseres Lebens, zwi-

² Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 3, Gütersloh 1996, 357.

schen Bewährten und Nichtbewährten, zwischen denen zu seiner Rechten und denen zur Linken *und* – aber *dürfen* wir so fortfahren? – zwischen Geretteten und Verdammten, zwischen ewigem Leben und ewigem Tod. Dürfen wir wirklich so fortfahren? Bleibt es dabei, dass die Bösen in die „Hölle“ kommen? Ginge die Rechnung so auf, dann hätte das scheidende und unterscheidende Licht der Gerechtigkeit zuletzt nur die Gegensätze der Erde erstarren lassen. Es hätte die Finsternis bestätigt auf immer. Ist das vorstellbar? Oder dürfen wir am Ende doch *mehr* hoffen? [...]

Friedrich Wilhelm Marquardt hat auf einen rabbinischen Spruch hingewiesen, in dem es von dem Nichtbewährten, dem „Verworfenen“, heißt: Gott „richtet ihn und stellt ihn beiseite“³. Beiseite gestellt werden – das „ewige Feuer“ als Bild für ein Abseits von Gott –, das ist etwas anderes als ewige Verdammnis. Ein solcher von Gott beiseite Gestellter begegnet uns – gleichsam als Urbild des göttlichen Gerichts – in Kain, dem Bruder Abels. „Siehe, du vertreibst mich heute vom Ackerland, und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen“ (Gen 4,14). Kain wird aus der Kulturgemeinschaft ausgestoßen, allein auf sich gestellt. Er geht „hinweg vom Angesicht JHWHs“ (V. 16) und entzieht sich damit der dauernden Zuwendung Gottes. Verdammnis ist selbstgewählter Entzug der Nähe von Gott und den Menschen. Aber „ewiger Tod“? Das ist sie nicht. Kain bleibt ein Gezeichneter, aber er ist von *Gott* gezeichnet, und das heißt: zum Überleben bewahrt. Gott bestätigt ihm seine Abseitsstellung; er belässt ihn bei seinem Nein. [...] Aber er entlässt ihn nicht aus seiner anfänglichen Bestimmung, ein von *ihm* bejahetes Geschöpf zu sein. Er bleibt – auch im Abseits – ein Mensch Gottes. Er bezeugt [...] dass ihm Gottes Verborgenheit noch nicht aufgehoben ist, dass Gottes Gerechtigkeit ihn noch nicht erreicht hat. Wie lange aber kann er sich in diesem Abseits halten? [...] Das jüngste Gericht verbürgt uns, dass Gott sich unserem *gelebten Leben* noch einmal *zuwenden* wird [...]

Indem uns Gott vor sein Gericht ruft, erhöht er uns, zeigt uns, dass wir ihm auch nach unserem Tode und darum erst recht während unseres irdischen Lebens in keinem Augenblick gleichgültig geworden sind. Indem er uns in das Licht seiner Gerechtigkeit stellt, nimmt er uns als Person ernst. [...]

Das jüngste Gericht verbürgt uns, dass wir uns *selbst* noch einmal *anders begegnen* werden – nicht in einer bis dahin verborgenen seelischen Beschaffenheit, sondern „in Gott“ –, dass wir Antwort erhalten werden auf unsere Lebensfrage: Wer bin ich? Vor dem Richterstuhl *Christi*, heißt es bei Paulus, „müssen wir alle offenbar werden“ (2. Kor 5,10). Gott überträgt das Gericht dem messianischen Menschensohn, der als Entrechteter für uns gestorben ist, das heißt, der sein Recht für uns aufs Spiel gesetzt hat und damit – ob wir's gelten lassen oder nicht – für unser Recht einsteht. Seitdem ist „unser Leben verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3,3).

3 Ebd., 367ff.

Franz Kamphaus

Gott ist kein Nostalgiker. Anstöße für die Fasten- und Osterzeit, Freiburg / Basel / Wien 2012, 51.

Schauen wir nicht nur auf gesellschaftliche Tendenzen, schauen wir auf uns selbst. Auch in der Kirche ist es so: Das Wort „Sünde“ kommt uns schwer über die Lippen. Wir drücken uns daran vorbei, sprechen von Fehlern, allenfalls von Schuld. Die Vorstellung vom Richter mit dem Schwert in der Hand ist oft genug umgeschlagen in eine Religion des lieben Gottes. Der himmlische Spaßmacher segnet alles ab, was kommt. „Ein Gott ohne Zorn brachte Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz“ (R. Niebuhr). Entsprechend folgenlos, langweilig und realitätsfremd ist dann die Glaubenspraxis.

Deshalb verzichten viele belastete Menschen auf solchen Trost, er ist viel zu harmlos. Ein vorschnell vertröstender Zuspruch löst das Gefühl von Schuld und den inneren Ruf nach Wiedergutmachung nicht auf. Wer einen anderen begleiten will, darf ihn nicht nur bei einer Tasse Kaffee über seine Schuld „hinwegbringen“ wollen. Er muss mit ihm die Erfahrungen in ihrer ganzen Tiefe durcharbeiten. Ist es nicht das Leben selbst, das uns die Abgründe der Schuld ahnen lässt? Ein reifer Glaube kann sie nicht einfach wegschminken, er muss ihnen standhalten.

Ein Neues Lied aus den Niederlanden

Wenn du denn bist, sei gegenwärtig

Wenn du denn bist, sei ge-gen-wär-tig
 -nicht mehr als Feu-er, jäh ent-brannt,
 das ist zu hei-lig und zu hef-tig-,
 gib uns den Schat-ten dei-ner Hand,

2. uns dort zu bergen, dass wir leben.
 Wenn wir auch tot sind, Asche gar:
 Leg auf dies Jetzt dein Nun und Ewig,
 lass uns bei dir sein, der da war,
3. der ist und kommt. Du kommst am letzten –
 Komm nicht zu spät, wir sind allein.
 Du fühlst doch mit, wie sehr wir warten?
 Wir wissen weder aus noch ein.

T: Jürgen Henkys 2006 nach Als Gij er zijt von Willem Barnard

M: Willem Vogel

© Interkerkelijke Stichting voor het Kerklid, Amsterdam

Ein altes Lied – neu gelesen



Gott hat das E-van-ge-li-um ge-ge-ben, dass wir wer-den fromm:
Die Welt acht' sol-chen Schatz nicht hoch, der meh-rer Teil fragt nichts da-nach
Das ist ein Zei-chen vor dem Jüng-sten Tag.

Man fragt nichts nach der guten Lehr,
der Geiz und Wucher und viel mehr
hat überhand genommen gar,
noch sprechen sie: „Es hat kein G'fahr.“

Das ist ein Zeichen vor dem Jüngsten Tag.

Es ist doch eitel Büberei,
die Welt treibt große Schinderei,
als ob kein Gott im Himmel wär,
dass Armut muss sich leiden sehr:

Das ist ein Zeichen vor dem Jüngsten Tag.

Die Schätz der Kirche nimmt man hin,
das wird uns bringen kein Gewinn,
die Armen lässt man leiden Not
und nimmt ihn' aus dem Mund das Brot.

Das ist ein Zeichen vor dem Jüngsten Tag.

Wo bleibt die brüderliche Lieb?
Die ganze Welt ist voller Dieb,
kein Treu noch Glaub ist in der Welt,
ein jeder spricht: „Hätt ich nur Geld!“

Das ist ein Zeichen vor dem Jüngsten Tag.

Darum komm, lieber Herre Christ!
Das Erdreich überdrüssig ist
zu tragen solche Höllenbränd,
drum machs einmal mit ihr ein End,

und lass uns sehn den lieben Jüngsten Tag.

Text und Melodie: Erasmus Alber 1548

Zwei Lieder im Gespräch

O Heiland, rei die Himmel auf,
herab, herab vom Himmel lauf,
rei ab vom Himmel Tor und Tür,
rei ab, wo Schloss und Riegel für.

O Gott, ein' Tau vom Himmel gie,
im Tau herab, o Heiland, flie.
Ihr Wolken brecht und regnet aus
den König über Jakobs Haus.

O Erd, schlag aus, schlag aus, o Erd,
dass Berg und Tal grün alles wird.
O Erd, herfür dies Blümlein bring,
o Heiland, aus der Erden spring.

Wo bleibst du, Trost der ganzen Welt,
darauf sie all ihr Hoffnung stellt?
O komm, ach komm vom höchsten Saal,
komm, trst uns hier im Jammertal.

O klare Sonn, du schöner Stern,
dich wollten wir anschauen gern;
o Sonn, geh auf, ohn deinen Schein
in Finsternis wir alle sein.

Ihr lieben Christen, freut euch nun,
bald wird erscheinen Gottes Sohn,
der euer Bruder worden ist,
das ist der lieb Herr Jesus Christ.

Der Jüngste Tag ist nun nicht fern.
Komm, Jesu Christe, lieber Herr!
Kein Tag vergeht, wir warten dein
und wollten gern bald bei dir sein.

Du treuer Heiland Jesu Christ,
dieweil die Zeit erfüllet ist,
die uns verkündet Daniel,
so komm, lieber Immanuel.

Der Teufel brächt uns gern zu Fall
und wollt uns gern verschlingen all;
er tracht' nach Leib, Seel, Gut und Ehr.
Herr Christ, dem alten Drachen wehr.

Ach lieber Herr, eil zum Gericht!
Lass sehn dein herrlich Angesicht,
das Wesen der Dreifaltigkeit.
Das helf uns Gott in Ewigkeit.

Friedrich Spee 1622 (EG 7,1-5)

Erasmus Alber 1546 (EG 6)

Albrecht Beutel:

Gerhard Ebeling. Eine Biographie.

Mohr Siebeck, Tübingen 2012, XVII, 606 S., 49,00 €, ISBN 978-3-16-150447-1

Kaum ein Theologe in der Generation nach Barth, Bultmann und Tillich hat die deutschsprachige Theologie so geprägt wie Gerhard Ebeling (1912-2001). Sein die theologischen Lager übergreifender fundamentaltheologischer Ansatz ist bis heute geeignet, um eine evangelische Antwort auf die Grundfrage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft zu erarbeiten. Eine Dogmatik ohne Fundamentaltheologie ist heute nicht mehr möglich – und eine bloße fundamentaltheologische Reflexion ohne den Mut zur materialdogmatischen Rede ist weder tauglich für die Predigt noch ergiebig für den aktuellen Streit der Geister. Ebeling nun wusste beides zusammenzuhalten und allein dieses Bemühen ist vorbildlich, selbst wenn man diesem auf andere Weise und mit anderen Ergebnissen nachkommen möchte.

Gerhard Ebeling verfasste keine „Kirchliche Dogmatik“ wie Barth und keine „Glaubenslehre“ wie Schleiermacher, sondern eine „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (3 Bände 1979; 2012 erschien die vierte Auflage), so dass bereits aus dem Titel das integrative Moment hervorgeht. Als Eberhard Jüngel 1979 am Rande einer Vorlesung von einem Studenten gefragt wurde, was er von Ebelings Dogmatik hielt, habe dieser geantwortet, das Werk „gleich einem großen Bordeaux, der einstweilen im Keller zu seiner Vollendung heranreifen müsse“ (434). Inzwischen ist es so weit. Darum kommt dem Münsteraner Kirchenhistoriker Albrecht Beutel das Verdienst zu, Leben und Werk und besonders auch die Interdependenzen von Leben und Werk dieses bedeutenden Lehrers der Kirche minutiös aus Werk und Quellen darstellt und historisch, geistesgeschichtlich und dogmatisch kundig kommentiert zu haben, und zwar in Zurückhaltung trotz aller Urteilsicherheit. Das Buch ist so anspruchsvoll wie informativ. Darüber hinaus erfreut es durch kleine Nebenbemerkungen, die beim Lesen die Aufmerksamkeit erhöhen (vgl. etwa 284 über Karl Barth, der auf Ebelings Buch „Das Wesen des christlichen Glaubens“ von 1959 nach Beutel zwar positiv, aber „in fast schon habitueller Herablassung“ reagierte). Beutel kann aus den privaten Quellen zeigen, wie deutlich sich Ebe-

ling schließlich von Barth absetzte (152). Wenn Ebeling Barths Theologie in seinem Tagebuch 1968 gar als „Journalismus“ bezeichnete (505), dann verwendete er interessanter Weise eben jenes Prädikat, das Erik Peterson gegenüber Barth (in Anlehnung an Kierkegaards Ausdrucksweise) schon 1925 in Anschlag gebracht hatte.

Welchen Nutzen hat man davon, sich heute, zumal im gottesdienstlichen Zusammenhang, mit Ebeling zu beschäftigen? Nach der Lektüre dieser Biographie lässt sich der Ertrag in drei Punkten bündeln, die besonders im Hinblick auf Gottesdienst und Predigt von Bedeutung sind: *Erstens* leitet das Werk Ebelings dazu an, das reformatorische und das neuprotestantische Erbe miteinander und in gegenseitiger Bezugnahme zu erschließen, ohne in die alten Muster der Unterstellung von „Anthropozentrismus“ versus „Dogmatismus“ zu verfallen (Hier kommentiert Beutel treffend lakonisch, mit Schleiermacher habe sich der Lutherforscher Ebeling seit 1974 auch dem Erbe „des anderen großen Protestanten“ gewidmet, 374). *Zweitens* lässt sich von Ebeling lernen, dass es das als „Wort Gottes“ und als „Evangelium“ Umschriebene niemals in der Form einer Doktrin oder eines propositionalen Gehaltes gibt – selbst die Frage nach der „Realität“ der Auferstehung kann darum eine Gestalt des Unglaubens sein (338) –, sondern immer nur in der Form glaubender Mitteilung und Erschließung. Und *drittens* handelt es sich bei Ebelings Theologie letztlich um einen liturgietheologischen Ansatz, weil dieser das Gebet als Schlüssel zum Verständnis der Gottesfrage in den Mittelpunkt der Dogmatik stellt. Zu diesen drei Punkten seien einige der vielen anregenden Einzelheiten aus diesem Buch angefügt.

(Ad 1) Ebeling hat besonders den unsystematischen Luther stark gemacht und damit Theologie als Frucht der Auseinandersetzung mit dem Leben verstehen gelernt. Schon der frühe Luther hatte darauf hingewiesen, dass sich Paulus einer von Metaphysik und Moral grundsätzlich verschiedenen Redeweise bediente (499). Als „Fundament“ der Fundamentaltheologie konnte Ebeling darum keinen „statischen Grundsatz“ aufstellen, sondern nur „einen höchst dynamischen Grundvorgang“ (407). Selbst die Rechtfertigungslehre eignet sich darum nicht als „Materialprinzip“ einer evangelischen Dogmatik (wie das Albrecht Ritschl gemeint hatte, 256), sondern mit der Anleitung zur Kunst

der Unterscheidung muss man es genug sein lassen: „Qui bene novit distinguere, bonus est theologus“ (252, Anm. 308; = WA 39,1; 522,12f. [1538]).

Berühmt geworden ist Ebelings Kritik am „Erfahrungsdefizit in der Theologie“ in seinem Vortrag beim Gründungskongress der „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ am 3. April 1974 in Göttingen (370). Schon der Student Ebeling hatte 1933 in einem Manuskript vermerkt: „Ein einfacher Weg zurück zu Luther erscheint mir als unmöglich.“ (21) Der spätere Professor wollte dann mit einer bestimmten Art von Luthertum neben sich keinesfalls verwechselt werden (356) und erteilte der Vulgärkritik am Neuprotestantismus eine klare Absage (190). Beutel arbeitet heraus, dass sich Ebeling mit der Orientierung an der umfassenden Vergeschichtlichung allen Denkens in der Neuzeit „in unverkennbarer, wenngleich von ihm niemals ausgewiesener Nähe zu Emanuel Hirsch“ befand (261). Übrigens gehört die Schilderung des späteren Besuches Ebelings bei Hirsch (318ff.) zu den besonders berührenden Szenen, wobei der Biograph auch hier wie stets angemessen zurückhaltend bleibt.

(Ad 2) Das „Wort Gottes“ kann immer nur als sich ereignend beschrieben werden, nicht als Lehrinhalt, sondern als Geschehen, in dem etwas zur Lehre wird. In Liturgie und Predigt, als „Feiargestalt“ und „Kommunikation“ – Kategorien, die Ebeling selbst nicht verwendete – kann das Wort erneut real werden. Dieser Zusammenhang bestimmte den Doktoranden Ebeling (57) ebenso wie den jungen Privatdozenten (116) und den Emeritus, der im Jahre 1990 das Verhältnis von Kirchengeschichte und Kirchenrecht bedachte (143). Die Predigt wurde Ebeling zum Modell dessen, was er schließlich als Aufgabe der Fundamentaltheologie benannte (409) – wobei er aber auch über die reale Predigt als „die institutionalisierte Belanglosigkeit“ klagen konnte (420). Beutel vermerkt an dieser Stelle, dass Ebelings Dogmatik nicht zuletzt in der Praktischen Theologie Anregungen gegeben hat (434).

(Ad 3) Ebelings große Zeit fiel in die Epoche Heideggers, der Hermeneutik und der Sprachphilosophie und manches, wie die Rede von Luthers Theologie als „Sprachereignis“, ist durchaus zeitbedingt. Albrecht Beutel merkt dergleichen immer wieder ohne Umschweife an. Gleichwohl ist Ebelings aus diesem Kontext erwachsene Entscheidung, die Gottesfrage

vom Gebet her aufzuschließen (414f.), dogmatisch und erst recht liturgiethologisch von höchster Wichtigkeit. Was heute – mit einem inzwischen schon wieder abgegriffenen Modewort – „performativ“ genannt wird, wurde eben 1966 als „sprachschöpferisches Wortgeschehen“ apostrophiert, das sich selbst verifiziere, „indem es den Menschen verifiziert“ (335).

Abgesehen von der Terminologie bleibt entscheidend, dass es sich beim Gebet nicht um einen Teil des Gottesdienstes, ja nicht einmal um eine Dimension des Gottesdienstes handelt, sondern vielmehr um den Grundvorgang von Gottesdienst und Predigt wie von Theologie und Dogmatik. Deren Spezifikum ist ein Reden „über“, das aus dem Reden „von“, „aus“ und „mit“ dem Geglauten kommt. Gerade in einer Zeit, da sich die Theologie gegenüber Religions- und Kulturwissenschaften auszuweisen hat, ist diese Erinnerung an die Eigentümlichkeit der „theo-logischen“ Sprechhaltung von zentraler Bedeutung.

Albrecht Beutels Ebeling-Biographie ist neben allem Geschilderten auch ein Kompendium der deutschen evangelischen Theologiegeschichte nach 1945 (hier vergleiche man nur Anm. 341 auf Seite 394f.!). Das Buch bietet Einblicke in die Werkstatt des bedeutendsten Luthereforschers nach Karl Holl, geschrieben von einem der heute maßgeblichen Vertreter dieser Forschung, und es ist besonnen, vornehm und nicht zuletzt fehlerfrei lektoriert. Die ausführlichen Register machen das Buch auch als Nachschlagewerk geeignet, wenngleich die gesamte Lektüre eher zu empfehlen ist.

MICHAEL MEYER-BLANCK

Klaus Müller:

In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford).

(= Pontes: *Philosophisch-theologische Brückenschläge*, 50), LIT Verlag, Berlin 2012, 264 S., 29,90 €, ISBN 978-3-643-11449-5

Klaus Müller nutzt mit dem 50. Band der Reihe „Pontes: Philosophisch-theologische Brückenschläge“ die Gelegenheit, sechs Jahre nach seiner letzten Veröffentlichung zum Verhältnis „Vernunft und Glaube“ in dieser Reihe (Bd. 20), die Diskussion der letzten Jahre nachzuzeichnen und selbst Stellung zu beziehen. Dabei steht das Vernunft-Glaube-Verhältnis in der Spannung vier symbolischer Orte: Athen, Jerusalem, Jena und Oxford, in der unabgeschlossenen Auseinandersetzung und Beeinflussung von griechischer Philosophie, dem Glauben Israels und biblischer Tradition, philosophischer Moderne und Philosophie prägender Sprachanalytik.

In zwölf zum Teil bislang noch unveröffentlichten Beiträgen, die durchaus einzeln gelesen werden können, aber in ihrer Abfolge ineinander verschränkt sind, wechselt der Bezug auf aktuelle Debatten einschließlich der Erklärung wichtiger Hintergrundinformationen (oft Benedikt XVI. betreffend), die Darstellung historisch wichtiger Verhältnisbestimmungen und die auf ihnen aufbauende pointiert formulierte eigene Positionierung: „Moderne Theologie ist in gewissem Sinn idealistisch – oder sie ist nicht Theologie.“

Ratzinger steht für die These, das Christentum sei die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist. Johann B. Metz hingegen sieht durch die frühzeitige Beschränkung der jüdischen Wurzeln des Christentums rein auf den Glauben eine Halbierung seines Geistes; es gebe auch eine philosophische Vernunft Israels. Diese Halbierung des christlichen Geistes sei Grund für die gegenwärtige Schwäche des Christentums. Habermas wiederum bestreitet schon die Teilung in Athen (Geist) und Jerusalem (Glaube). In der Philosophie selbst habe es eine ebenso spannungsreiche Entwicklung aus jüdisch-christlichen Motiven und griechischem Geist wie in der Theologie selbst gegeben. Auch die anamnetische Vernunft gehöre keineswegs ausschließlich der Theologie.

Müller erinnert daran, dass der Vernunft-Glaube-Diskurs nicht nur in der spätantiken Konstellation Athen-Jerusalem ausgetragen werden kann, sondern in Habermas' Sinne die ganze Geschichte der Verhältnisbestimmung miteinander werden muss, so besonders der Frühidealismus Ende des 18. Jahrhunderts, für den symbolisch der Ort Jena und u.a. Hegel, Schelling, Hölderlin und Fichte stehen.

Von Habermas, dessen Verhältnisbestimmung letztlich darauf aufbaut, dass Philosophie nicht mehr über jene Gründe verfüge, die ein einziges Weltbild vor allen anderen auszeichnen können, distanziert sich Müller allerdings im weiteren Verlauf: Der Philosoph Dieter Henrich entfalte eben jene von Habermas bestrittene Gründe überzeugend.

Mit dieser im ersten Beitrag aufgezeigten Diskussionslage und Positionierung Müllers ist die Grundlage aller weiteren Beiträge gelegt, die einzelne Bereiche der Verhältnisbestimmung historisch-philosophisch oder -theologisch erklären, auf aktuelle Ereignisse beziehen oder darüber hinausgehend in Fortführung der Gedanken Georg Hermes' und Dieter Henrichs Müllers eigene idealistische These explizieren. Der zweite Beitrag stellt die Einstellung des Papsts gegenüber der Moderne sowie besonders sein „Lebensthema“ Vernunft dar. Dabei wird Bezug auf aktuelle Ereignisse rund um den Papst genommen, wie auf den Umgang mit der Piusbruderschaft, auf die Regensburger Rede und auf den Streit um seine Einladung, an der Römischen Universität „La Sapienza“ die Eröffnungsrede des akademischen Jahres zu halten. Im Mittelpunkt stehen zudem seine Konzils-Lektüre, besonders von „Gaudium et spes“, als Modernekritik sowie sein spezifischer Gebrauch des Logos-Begriffs: ein idealistisches Logos-Verständnis, auf dem Müller selbst ebenfalls aufbaut. Alles Sein, also auch Materie sei letztlich Gedachtsein, objektiver Gedanke, und somit auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen. Hierbei ist mit Idealismus sowohl „die Überzeugung einer fundamentalen Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen“ gemeint, als auch, „dass alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist“, also logosförmig.

Im folgenden Beitrag geht es um die unterschiedlichen Positionen Lessings (inkl. Pantheismusstreit), Lew Šestovs und Leo Strauss', die sich alle an Spinoza abarbeiten. Der an den beiden Letzteren erarbeiteten doppelseitigen

Inkompatibilitätsthe von Vernunft und Glaube – deren weite Verbreitung nicht zuletzt im Erbe Luthers von Müller bedauert wird – widerspricht er anschließend aus dem Anliegen einer Fortführung der „Aufklärung“ heraus. Müller spricht sich dafür aus, beide „kognitiven Potentiale“ in Richtung dessen zu „transzendieren, was traditionell Metaphysik heißt.“ Erst dann könne sich wirklich Aufklärung einstellen, wenn die verschiedenen Vernunft- und Selbstdeutungsweisen in einer einzigen umfassenden komplexen Denkfigur aus Subjektsein, Weltwirklichkeit und aus dem diese beiden aus sich freisetzenden Grund („Gott“) erfasst werden.

Es folgen Beiträge zur Spinoza-Rezeption, in verschiedenen Konfessionen (besonders im Katholizismus), in der Philosophie des Barock und bei Alfred Döblin, zum Logos-Denken in der Geschichte und eine Abgrenzung von denjenigen, die von einem „Anderen der Vernunft“ sprechen. Zudem wird auf einen Repräsentanten der Postmoderne verwiesen, der die Notwendigkeit eines allen hermeneutischen Prozessen enthaltenen unhintergehbaren Moments wiederentdeckt hat, aufgrund dessen Hermeneutik als Kunst der Auslegung in Konkurrenz zu anderen Sinnansprüchen erst möglich sei: Gianni Vattimo.

Müller selbst entfaltet seine eingangs genannte idealistische These. Einen entscheidenden Anhalt findet er bei Georg Hermes (sechster Beitrag), bei seinem Insistieren auf Letztbegründung und seinem Einwand gegenüber Kant, dieser habe mit seinem moralischen Gottesbeweis gegen seinen eigenen Anspruch einen Gottesbeweis in der Dimension der theoretischen Vernunft geliefert.

Der siebte Beitrag legt in groben Zügen die Philosophie Dieter Henrichs dar, den Gedanken vom Grund, von der unhintergehbaren, aber sich selbst unverfügbaren selbstbewussten Subjektivität. Müller verbindet diese mit einer von All-Einheit ausgehenden Theologie und zielt somit auf eine Synthese von gründendem Grund von Subjektivität und All-Einheit und sieht diese in der Christologie gegeben, in der Vermittlung der Inkarnation. Das Endliche sei hier als inbegriffen im Unendlichen denkbar, womit nicht zuletzt das Anliegen Spinozas und der idealistischen Philosophie weitergeführt sei.

Es folgt eine katholische Ortsbestimmung bezüglich der Frage nach der Begründung theo-

logischer Geltungsansprüche und das Anliegen von transzendentaler Theologie mit Bezug auf Rahner, Metz und Kant. Die drei folgenden Beiträge widmen sich dem Verhältnis von Theologie zu Religionswissenschaft, Naturalismus, Wissenschaftstheorie und politischem Interesse. Dabei stehen besonders die Wahrheitsfähigkeit von Fiktionalität und theologischer Narrative sowie die Pionierleistung im Verhältnis zum Naturalismus von Helmut Peukert im Mittelpunkt.

Im abschließenden zwölften Beitrag geht es um die – schon zum frühchristlichen Selbstverständnis gehörende – Geschichtlichkeit im Vernunft-Glaube-Verhältnis. Im Hinblick auf seinen eigenen Standpunkt hebt er Henrichs auf der Philosophie Hölderlins aufbauende Lehre vom Grund erneut hervor, da diese die Geschichtlichkeit in der Mitte des Verhältnisses von Vernunft und Gottesgedanken verorte.

Klaus Müller ermöglicht mit seinem Buch, durch eine sehr klare und leserorientierte Schreibweise sowohl den historischen Verlauf der Vernunft-Glaube-Verhältnisbestimmung als auch jenen der aktuellen Debatte nachvollziehen zu können. Etwas Vorwissen sollte der Leser allerdings insbesondere mitbringen, um Müllers eigene These zu verstehen. Durch die zahlreichen kritischen und wichtigen Gegenwartsbezüge wird der Leser in die Debatte lebhaft einbezogen und die profunden, aber gut verständlichen und knappen Hintergrundinformationen besonders zum Papst und seinem Logos-Verständnis machen das Buch auch gerade für protestantische Leser hoch interessant, um sich auf ein Terrain zu begeben, das im Allgemeinen vielen verschlossen bleibt, jedoch das Verständnis aktueller päpstlicher Positionen sowie den dazugehörigen Debatten ermöglicht. Dabei sollte man in diesem sehr empfehlenswerten Buch den öfters durchscheinenden Ausschließlichkeitsanspruch zentraler Thesen als Herausforderung an die eigene Verhältnisbestimmung nutzen.

DANIEL BAUER

Michael Meyer-Blanck:

Gottesdienstlehre.

Tübingen, Mohr&Siebeck 2011, 563 S. mit Personen- und Sachregister; fadengeheftete Broschur ISBN 978-3-16-149171-9, 39,00 €; Leinen ISBN 978-3-16-151663-4, 79,00 €

Wenn ein erfahrener Universitätslehrer und renommierter Liturgiker sich daran macht, eine evangelische *Gottesdienstlehre* vorzulegen, dann lässt das Großes erwarten. Und – um es gleich vorweg zu nehmen – man wird nicht enttäuscht. Michael Meyer-Blancks praktisch-theologisches Grundlagenwerk hält, was es verspricht: Es ist ein orientierendes Lehrbuch und zugleich ein eigener innovativer Entwurf, der Liturgik und Homiletik (samt der Ästhetik) programmatisch verbindet. Der Verfasser macht also Ernst mit der Überzeugung, dass die Predigt nicht isoliert vom Kult behandelt werden könne, sich aber auch nicht darin auflösen soll (3, vgl. 13).

Das Buch gliedert sich in sieben größere Kapitel und 49 Paragraphen und entfaltet die Lehre vom Gottesdienst in systematischer, historischer, empirischer, (ökumenisch) vergleichender, ästhetischer und handlungsorientierender Perspektive.

Programmatisch bezieht Meyer-Blanck die Emmausperikope (vgl. Lk 24,15) auf das Ganze des Gottesdienstes: „In, mit und unter der Sprache der Menschen, die sich unterhalten, wird von Gott gesprochen und wird Gott selbst vernehmbar [...] Gott vergegenwärtigt sich selbst in der Form der menschlichen Unterredung“ (4). Damit sind die *anamnesis* als liturgische und das Gespräch (*homilein*) als homiletische Grundkategorie bereits angedeutet und mit der lutherischen Figur der Synekdoche (in, mit und unter) aus der Abendmahlslehre verbunden. Auch das evangelische Kriterium einer Gottesdienstlehre wird benannt: Es liegt in der *Rechtfertigungslehre*, als „soteriologischer Grundregel“ (14), die allerdings von den anthropologischen Grunddaten des Gottesdienstes nicht normativ abstrahiert werden soll.

Der Verfasser legt seine methodischen Voraussetzungen klar offen und spricht sich für eine enge Verzahnung mit biblischer, historischer und systematischer Theologie aus. Zugleich macht er deutlich, dass nach der empirischen und der ästhetischen Wende der letzten Jahr-

zehnte die Praktische Theologie nicht ohne die benachbarten Bezugswissenschaften (Soziologie, Psychologie, Rhetorik usw.) auskommt. Insbesondere in der *Zeichentheorie* (*Semiotik*) sieht Meyer-Blanck ein Instrument, das homiletische und liturgische Fragen treffend unterscheiden, aber auch theologisch verantwortet zusammenbringen kann: „Weil die Semiotik eine *Verhältnisse betrachtende* und keine das *Sein bestimmende, eine relationale und keine ontologische* Theorie ist, eignet sie sich besonders zur Beschreibung solcher komplizierten Interaktionen von Sinn und Deutung, wie sie sich in Kunst und Religion finden“ (19). Wesentlich ist für Meyer-Blanck eine im Gegensatz zum einfachen Sender-Empfänger-Modell deutlich verfeinerte Theorie, die von einem dreistelligen Zeichenbegriff, mithin von *Zeichengestalt*, *Zeichenbezug* (*Bezugsobjekt*) und *Zeichengehalt* ausgeht.

Als leitende theologische Kategorie formuliert der Verfasser eine Art Gottesdienstdefinition, die sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht: „*Christlicher Gottesdienst ist Dialog mit Gott im Medium menschlicher Mitteilung und Darstellung*“ (25). Er macht damit den Versuch, ein Anliegen reformatorischer Theologie (vgl. Luthers Torgauer Formel) mit der Liturgik Schleiermachers – „Zweck des Cultus ist die darstellende Mittheilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins“ – zu verbinden. Ein weiterer Referenzpunkt ist dabei die Homiletik (und Liturgik) von Ernst Lange, der (nicht nur) mit dem Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“ bis heute theologisch wirksam ist. In diesem Begriff sieht Meyer-Blanck die Chance „die verbalen und nonverbalen Aspekte und das Gemeinsame aller Beteiligten im Gottesdienst“ zu umschreiben, also auch den ekklesiologischen Bezug (*communio*) transparent zu halten (37).

Der Verfasser ist bemüht, den häufig nur schematisch gebrauchten Begriff Evangelium inhaltlich zu füllen: „Das Wort umfasst zugleich die Botschaft und die Mitteilung. Es gibt einen Botschafter (*angelos*) und eine Botschaft (*angelia*), die miteinander verbunden sind. Auch der Rezipient kommt andeutungsweise zum Ausdruck: Es handelt sich um einen Benachrichtigungsprozess, der von den Beteiligten mit der Bedeutungszuschreibung ‚gut‘ (*eu*) versehen werden kann. [...] Das Gute der Botschaft ist gebunden an Jesus von Nazareth, der den Glauben an den Gott Israels als den Vater aller

Menschen so predigte, dass er selbst zum Glaubten wurde“ (38f.).

§ 5f. bieten einen Überblick über andere aktuelle Gesamtdarstellungen und Quellenbände. Homiletisch erfahren dabei M. Josuttis, R. Bohren, P. Bukowski, H.M. Müller, W. Engemann und A. Grözinger eine besondere Würdigung. Höchst anregend beschreibt Meyer-Blanck innerhalb seiner *systematischen Überlegungen* (§ 7) den gemeinsamen Nenner *dogmatischer und gottesdienstlicher Rede* wie folgt: „Der Unterschied besteht darin, dass die Dogmatik als wissenschaftliche Rede mit kirchlichem Horizont und der Gottesdienst als kirchliche Rede mit wissenschaftlichem Horizont zu beschreiben ist. Die zugleich wissenschaftlich und aktuell verantwortete Auslegung des biblischen Evangeliums markiert jedoch das Gemeinsame“ (80). Er plädiert daher für eine stärkere Öffnung der theologischen Disziplinen im Gespräch miteinander und für eine *Proflierung einer gottesdienstlichen Fundamentaltheologie im Gegenüber zur Dogmatik* (82). Besonders gelungen finde ich die Entfaltung des biblischen Gottesdienstverständnisses (§ 8), das u.a. auch Kontinuität und Differenz zum jüdischen Kult darstellt. Dabei werden Tempel, Synagoge und Haus als die drei „gottesdienstlichen Lebensorte“ des frühchristlichen Gottesdienstes herausgearbeitet. Der Kern desselben besteht in der dreifachen Bezugnahme auf die Person Jesu Christi: „auf den Namen Jesu, auf die Lebenspraxis Jesu und auf das Evangelium Jesu, das uns als das Evangelium von Jesus Christus zugänglich ist (Mk 1,1; Gal 1,7)“. Der Verfasser sieht zusammengefasst in „Synagogenpredigt und Mahlgemeinschaft“ das Besondere der Mitteilung und Darstellung des Evangeliums, bei der eine „egalitäre Gegenwart“ zum Alltag aufgebaut wird (vgl. 94).

Anregend liest sich auch § 9, in dem *zwei Modelle liturgischer Rekonstruktion* gegenüber gestellt werden, das sog. Ursprungs- bzw. Verfallsmodell (Graff, Guardini) und das Entfaltungsmode (Jungmann, Wendebourg). Dabei kommt die m.E. höchst relevante Frage zur Sprache, ob und inwiefern die „Liturgiehistorie Normen für die gegenwärtige Gottesdienstgestaltung liefere“ (101f.). Um nicht auf eine „historisierende Quellenexegese“ (mit der heimlichen Vorordnung des historisch Ältesten) beschränkt zu werden, ist deshalb für den Verfasser die Bezugnahme auf systematische, empirische und kulturwissenschaftliche Per-

spektiven ein wichtiges Desiderat. Sie bildet sich auch in einer *korrelativen Verhältnisbestimmung von Gottesdienstlehre und Dogmatik* (vgl. dazu §10) ab, wobei das Evangelium als Norm beider zu gelten hat. Meyer-Blanck denkt sich „die Darstellung und Mitteilung“ bzw. die „Lehre“ des Evangeliums *als gleichursprünglich*, möchte also keine Vorordnung einer *theologia prima* (Gottesdienst) gegenüber einer *theologia secunda* (Lehre / Theologie) vornehmen, wie sie in orthodoxen und teilweise auch in anderen Entwürfen vorgenommen worden ist.

Zentral für das ganze Buch ist das *Verständnis des Gebetes* (§11), vielleicht ist es eine Art theologisch-spiritueller Schlüssel. Im kritischen Anschluss an Schleiermacher und Barth fordert Meyer-Blanck die dogmatischen Festschreibungen oder Alternativen von „Gebet als Selbstvergewisserung“ bzw. „Gebet als Dank oder Bitte“ aufzugeben und sich stattdessen der Fülle liturgischer Sprechakte zuzuwenden. Die liturgischen Elemente von Präfation (*Berakah*), Anamnese und Epiklese in der Abendmahlsliturgie hält der Verfasser für geeignet, um ein dem Gottesverhältnis entsprechendes Selbst- und Weltverhältnis differenziert darzustellen (vgl. 123).

Theologisch sehr grundsätzlich kommt §12 zum *Verhältnis von Wort und Sakrament* daher. Hier werden die Ansätze Luthers (auch Gesetz und Evangelium) und Karl Barths (dreifache Gestalt des Wortes Gottes) differenziert aufgenommen und mit einem weiten Wortbegriff das Anliegen reformatorischer Theologie deutlich gemacht: die Begegnung mit Christus.

Das historisch ausgerichtete Kap. 3 (§ 13 bis 19) bringt eine Fülle an Stoff in sorgfältiger Darstellung (zunächst liturgisch, dann homiletisch), in Analogie zur Geschichte der Liturgie wird in § 17 eine materialreiche Geschichte der Predigt vor die Geschichte der Homiletik gestellt. In der Beurteilung der Messereform Luthers urteilt Meyer-Blanck im Anschluss an Reinhard Meßner (durchaus gegen den Mainstream): „Luther hat also gerade nicht von der altkirchlichen Messe nur ein Torso übrig gelassen; er hat vielmehr für die Feier der im Namen Jesu versammelten Gemeinde eine andere Darstellungsform gefunden und so die Intention der alten Ordnungen gewahrt“ (158). Die wesentlichen Impulse für die evangelische *Theorie der Predigt* sieht der Verfasser allerdings nicht in der Reformationszeit, sondern im

4. und 19. Jh.: Augustins Rezeption und Umgestaltung der Rhetorik und „Schleiermachers Konzept der aus dem Erlösungsbewusstsein der Gemeinde entstehenden Predigt“ (209).

Kap. 4 nimmt dann neuere empirische Forschungsmethoden (inkl. Milieuthorien) positiv, aber auch Verhalten kritisch auf,¹ in Kap. 5 verortet sich Meyer-Blanck innerhalb der ökumenischen Diskussionslage, namentlich mit Bezug auf den katholischen, orthodoxen und freikirchlichen (!) Kontext. Insgesamt sind hier die ritualtheoretischen Reflexionen besonders hilfreich.

Einen gesonderten Blick verdient Kap. 6 (ästhetische Perspektive), vielleicht das geheime Herzstück des Buches, in dem das theaterwissenschaftliche Paradigma differenziert beleuchtet wird. Dabei werden auch Gemeinsamkeiten und Differenzen von Kunst und Religion deutlich: „In der Kunst geht es zunächst nicht um das Gute und Wahre, sondern um das Schöne, auch wenn die ästhetische Praxis für das Individuum und die Gemeinschaft wichtige Funktionen hat“ (345). In diesem Zusammenhang erfährt der Begriff der *Unterbrechung* (Schleiermacher) und die Rede vom „offenen Kunstwerk“ (Marcel-Martin, Eco) besondere Aufmerksamkeit. Der Verfasser stellt zwei gegensätzliche Betrachtungsweisen einander gegenüber: Die eine (vgl. Schleiermacher) betont die *Nähe* des Kunstwerks zur Religion, die andere (*Autonomie der Kunst*) die Differenz (vgl. 352).

§ 32 entfaltet sehr knapp *Grundfragen der Kirchenmusik* und setzt dazu leider gleich mit „Fehlformen“ und Kitscherfahrungen ein, ehe unter der Überschrift „Theologie der Kirchenmusik“ Substantielles zur Sache gesagt wird. Dabei wird u.a. der Grad der Bindung der Kirchenmusik an den gottesdienstlichen Vollzug diskutiert und die Frage der liturgischen Funktion bzw. theologischen Bedeutung der Musik (vgl. Söhnen: „dritte Weise der Verkündigung“) angesprochen. Der Verfasser sieht, eine korrekte Übersetzung von Röm 10,17 (Glaube aus dem *Hören*) vorausgesetzt, die Kirchenmusik (gegen Barth und die reformierte Tradition)

durchaus gleichwertig neben der mündlichen Predigt und dem Abendmahl. Daraus folgt: „Damit ist einer Stufenfolge von ‚Vorbereitung‘ durch die Musik und darauf folgender Verkündigung (bzw. der Predigt als Gotteswort und der Musik als Antwort) ebenso widersprochen wie einer ‚Autonomie‘ der gottesdienstlichen Kunst. Liturgische Kunst dient der ‚praxis pietatis‘“ (362f.).

Zum gottesdienstlichen Raum (§ 33) und zur aktuellen Frage nach „heiligen Räumen“ bemerkt Meyer-Blanck in ähnlicher Weise vermittelnd: „Gottesdiensträume sind demnach Orte der doppelten Erinnerung. Denn zum einen ist die Liturgie selbst wesentlich Erinnerung, Anamnese. Im Gottesdienst erinnert man sich daran, was das Leben bestimmt. [... vgl. Ps 103,1]. Gottesdienst erinnert den Menschen an das, was für ihn wirklich wichtig ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Entsprechend lässt sich auch sagen: Der Kirchenraum kann zur materialisierten Form der Erinnerung an diese Erinnerung werden. Darum sind Kirchenräume für die evangelische Erfahrung zwar nicht heilig, aber die Erfahrungen des Heiligen hängen mit ihnen mittelbar zusammen“ (367). Meyer-Blanck schlägt die Metapher der „Spur bzw. der Erinnerungsspur“ vor, um dieses Phänomen zu beschreiben.

Kap. 6 mündet in den zentralen § 34, in dem *Gottesdienst und Theatertheorie* reflektiert werden. Neben der Ästhetik des Performativen von Erika Fischer-Lichte würdigt der Verfasser die neueren prakt.-theol. Arbeiten von Marcus A. Friedrich, Ursula Roth und David Plüss ebenso grundsätzlich wie Thomas Kabels Ansatz der Liturgischen Präsenz. Er hält dazu fest: „In diesem Sinne meint die theatrale Betrachtungsweise von menschlichen Handlungen, dass man bewusst in seiner Rolle agiert, nicht ohne sie und nicht gegen sie, sondern authentisch in seiner Rolle. Wir spielen immer Rollen – auch in der Liturgie.“ (377) Summa: „Die theatrale Reflexion des Gottesdienstes kann als umfassende im Zusammenhang der künstlerischen und ästhetischen Perspektiven der Gottesdienstlehre gelten. Denn alle künstlerischen Zeichen verbinden sich zu dem aufgeführten ‚Gesamtkunstwerk‘ Gottesdienst. [...] Eine überzeugende Inszenierung der Liturgie ist damit keine hinreichende, aber eine notwendige Bedingung gottesdienstlicher Darstellung und Mitteilung. Sie ist nicht alles, aber ohne sie ist alles nichts“ (383-385). Am Ende werden

1 Hier geraten einige Zusammenfassungen ausgesprochen „harmlos“, vgl. etwa S. 278: „Insgesamt ist im Blick zu behalten, dass geschlechtsspezifische Unterscheidungen wichtig sind, wenn sie die Einheit der Getauften in der Kirche bereichern, ohne trennend wirken zu müssen (Gal 3,28).“

Predigt und Gottesdienst dann wieder pointiert unterschieden und unter dem Begriff des *offenen Kunstwerks* subsummiert: „Im offenen Kunstwerk Predigt und im offenen Kunstwerk Gottesdienst geht es um Licht und Klarheit (EG 136) und die Wahrnehmung des Glanzes (*doxa*) des biblisch geglaubten Gottes und nicht um Unverbindlichkeiten, die am Verstehen und Glauben der anderen desinteressiert wären. Die Offenheit bedeutet nicht, dass die Menschen lediglich sich selbst überlassen würden. Die Predigt gibt dem Sich-selbst-Verstehen als dem protestantischen Profil des Gottesdienstes Ausdruck, indem eine einzelne Person für die eigene wie für die kirchliche Auslegung des Evangeliums einsteht. Dadurch aber wird zugleich die liturgische Inszenierung insgesamt geprägt“ (387).

Das handlungsorientierte Kap. 7 (§ 35-47) eröffnet abschließend einen materialen Durchgang durch den Gottesdienst anhand der in Kap. 2-6 entfalteten Perspektiven und „kulminiert“ an zwei Stellen.

1) Der Verfasser liefert eine prinzipiell-homiletische Definition von Predigt: „a) *Die Predigt erschließt die Nähe des liebenden Gottes als mich persönlich angehende Rede (Gottes Wort) in der Form menschlicher Mitteilung und Darstellung des biblischen Evangeliums. Im Predigen und Hören erfährt sich die Gemeinde als durch den angesprochen, in dessen Namen sie sich versammelt (Mt 18,20) und zu Gott betet (Joh 14,13)s, durch Jesus von Nazareth, der mit der Heiligen Schrift als der Christus Gottes und der Erlöser bekannt wird.* (b) *Die Predigt von Christus in Gesetz und Evangelium kann darum als Gottes Wort bezeichnet werden, weil sie auf das evangelische Ursprungsgeschehen verweist, das aufgrund des aktuellen Hörens je neu zum Zeichen des ansprechenden Gottes wird*“ (426).

2) Unter der Überschrift „Dramaturgie des Gottesdienstes“ (inkl. des Schulgottesdienstes!), eröffnet Meyer-Blanck *drei homiletisch-liturgische Gestaltungsoptionen* für den Gottesdienst: „Die Gesamtdramaturgie kann vom Predigttext ausgehen, von einem Thema oder speziell liturgisch vom Zusammenspiel des jeweiligen gottesdienstlichen Propriums mit dem Ordinarium. Die drei Möglichkeiten berühren und überschneiden einander; dennoch ist der dritte Weg derjenige, der die meisten eigenständigen Interpretationen der Gemeinde ohne Festlegungen auf die Einfälle und Vorlieben der Vorbe-

reitenden ermöglicht. Insgesamt besteht das Ziel der dramaturgischen Planung darin, die Unterbrechung des zweckgerichteten Handelns durch die spezifisch liturgische Handlung des Betens zu erschließen“ (533).

Ich empfehle dieses Buch allen, die am aktuellen praktisch-theologischen bzw. homiletisch-liturgischen Diskurs interessiert sind und selbst Gottesdienste verantwortlich leiten, als ein theologisch ausgewogenes, geradezu enzyklopädisch gelehrtes und in allem auch noch anregendes Grundlagenwerk, das viele theologische und ästhetische Fragestellungen der Gegenwart zwischen zwei Buchdeckeln vereint und am Ende sogar Anregungen für die Vorbereitung, Durchführung und Auswertung von konkreten Gottesdiensten bereithält. Den ständigen Rückgriff auf Schleiermacher und die semiotische Theorie² bräuchte ich übrigens nicht, stattdessen manchmal etwas mehr theologisches Feuer. Aber dann wäre das Buch ja vielleicht kein Lehrbuch mehr...

JOCHEN ARNOLD

2 Vgl. S. 425: „Die Predigt ist als liturgisch mitgeteilte Erfahrung Zeichen des Zeichens ‚Wort Gottes‘.“ Besser weiter unten ebd.: „Das Ziel der Predigt ist die Mitteilung und Erschließung von glaubender Erfahrung in der im Namen Jesu versammelten Gemeinde.“

Hans-Jürgen Quest:

Mehr Liebe. Radioandachten und Fernsehpredigten 1961-1990.

in Verbindung mit der Liturgischen Konferenz Niedersachsens hg. v. Hans-Hermann Tiemann, Luther-Verlag, Bielefeld 2011, 404 S., 14,95 €, mit DVD & Abbildungen, ISBN 978-3-7858-0567-1

Der Band dokumentiert den größten Teil der Rundfunkandachten und Fernsehpredigten sowie Telefonkurzpredigten und Predigten im Radio. Die Programmhinweise auf Sendungen mit Quest im Rundfunk und Fernsehen von 1958-1990 (365ff.) unterstreichen in eindrucksvoller Weise seine mediale Präsenz „urbi et orbi“ (352f.) insbesondere als Hauptpastor an der Hamburger Hauptkirche St. Michaelis, dem „Michel“ als dem Hamburger Wahrzeichen, in den Jahren 1967-1986. Im Medienhomiletischen Nachwort (312-364) arbeitet H.-H. Tiemann gründlich und erhellend die homiletischen und liturgischen Dimensionen in ihren medialen Besonderheiten einfühlsam und kritisch nach, auch unter Berücksichtigung der reichhaltigen Hörer- und Zuschauerkorrespondenz.

Unser spezielles Interesse verdient dabei die liturgische Verankerung im Kirchenjahr, z.B. in den Morgenandachten der Vorweihnachtswoche (182ff.), Reformationstag (198f.), Der Sonntag (222f.). Hervorgehoben sei seine „Gepredigte Liturgie I Ehre sei Gott“ (283-288) mit bemerkenswerten Akzenten zu Predigt und Liturgie (284), Klage und Lob (286), Gloria Patri mit dem Vorschlag, es im Stehen zu singen, „wo doch jeder kleine Verein sein Stiftungslied stehend singt“ (287), Kyrie als Huldigungsruf (287). „...es ist an der Zeit, dass wir die babylonische Gefangenschaft der Liturgie in unseren Gottesdiensten beenden, dass wir das Lob Gottes mit allen Kräften unseres Herzens, unserer Stimmen und mit der Sprache unserer Körperlichkeit feiern und dass wir mit der Liturgie den großen Hymnus unserer Freiheit anstimmen“ (287).

Eindrücklich miterlebbar wird diese Sicht in der dem Buch beigefügten DVD, die den Pfingstgottesdienst am 26. 5. 1985 in der Liveübertragung des ARD-Fernsehens dokumentiert: „Ökumene – die Weltgemeinschaft des Heiligen Geistes“.

In einem ersten Teil, gleichsam als Vorberei-

tung und Grundlegung, singt ein Kinderchor in Kurrendegewändern einstimmig das deutsche Veni Sancte Spiritus, reple... (im heutigen EG 156). Durch einen Geistlichen gesprochenes Votum (Ez 36, 26f.). Wiederholung des Veni. Nun stellen Jugendliche, z.T. in bunten Capes, pantomimisch die durch einen Lektor zuzusagen kommentierend vorgetragene Pfingstgeschichte (Apg 2, 1-18) dar, unter Verwendung wehender Tücher.

Jetzt „ist“ Pfingsten! Unter Orgelbrausen zieht eine lange Prozession Jugendlicher, beschlossenen durch die konzelebrierenden Geistlichen im Ornat, mit Birkenzweigen und -bäumchen sowie blühenden Fliederzweigen ein.

Psalm 118 nach der Luth. Agenda I, gesprochen im Wechsel zwischen Quest und Gemeinde.

Darauf wird die ganze Kirche geschmückt mit Maien unter dem Gemeindegesang mit Paukenuntermalung: „Schmückt das Fest mit Maien“ (EG 135).

Die Gemeinde singt das Gloria Patri mit erhobenen Händen (nach Anweisung des Rundfunkbeauftragten Pastor A. Nelle vor Beginn der Sendung) „Die Gemeinde nahm’s gelassen und folgte, wie sich’s für Statisten gebührt“ (so der ironische Kommentar im Bericht des Hamburger Abendblattes, zitiert 311, Anm. 7).

Kyrie-Litanei mit dreimal gesungenen Kyrie-Rufen der Gemeinde mit Flötenbegleitung; währenddessen werden die 7 Kerzen an einem großen Holzkreuz zwischen Hochaltar und Taufstein angezündet.

Gloria gesprochen in Kumulation vieler unterschiedlicher Stimmen, dann mit Instrumenten und Chor musikalisch ausgeführt. Fackelträger verteilen im ganzen, strahlend hell erleuchteten Kirchenraum Fackeln. Große farbige Tücher werden über die Emporenbrüstungen herabgelassen.

Gegenseitiger Zuspruch der Geistesgaben: z.B. „Der Geist des Friedens sei mit euch“ u.ä., von der Gemeinde jeweils respondierend wiederholt.

Kollektengebete mit Amen des Liturgen vom Pult aus gesprochen.

Der Wortteil wird eröffnet mit der Verlesung der Pfingstbotschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen von der Kanzel durch den Koreaner Dr. Kyung Seo Park, Asienreferent des ÖRK, anmoderiert mit einem Interview auf der Kanzel durch A. Nelle.

Trompeten, Trommeln und Orgel.

Die Gemeinde singt: „O komm, du Geist der

Wahrheit“ (EG 136).

Bibelwort Gal 5, 25 durch Männer und Frauen aus 12 verschiedenen Ländern auf deutsch, griechisch, syrisch, jugoslawisch, portugiesisch, dänisch, koreanisch, ghanaisch, englisch, polnisch, chinesisch, armenisch, plattdeutsch.

Chorgesang mit Orchester.

Credo Nizänum in der Fassung von Agende I. Musik.

Gemeinde: EG 136, 4 u. 7.

Predigt von Quest.

Der eucharistische Teil beginnt mit Gemeindegang: „O Heiliger Geist, kehre bei uns ein“ (EG 130). Dabei wird ein schwerer Eichentisch als Zelebrationsaltar versus populum hereingetragen und gedeckt mit Altartuch, Kerzen und den silbernen Abendmahlgeräten.

Präfationsversikel gesungen.

Pfingstpräfation aus Agende I gesungen.

Sanctus von der Gemeinde gesungen.

Eucharistiegebet (Form B aus Agende I).

Postsanctus mit Epiklese, in Orantenhaltung gesprochen von einem Konzelebranten.

Einsetzungsworte von Quest gesungen mit entsprechenden Gesten und horizontalen Kreuzzeichen. Beim Kelchwort: „der neue Bund“ etc. Anamnese mit trinitarischem Lobpreis gesprochen von dem zweiten Konzelebranten.

Quest: „Wir wollen beten.“

Fürbitten im Wechsel mit den Konzelebranten, am Schluss Friedensbitte mit vom Liturgen gesprochenem Amen.

Friedensgruß mit Amen vom Liturgen gesprochen.

Gemeinde betet das Vaterunser unter gegenseitigem Reichen der Hände.

Agnus Dei: Gemeinde singt „Christe, du Lamm Gottes...“

Zwei Pastoren im Ornat bringen, geleitet von Fackelträgern, konsekrierte Gaben an einen Nebenaltaar zur Austeilung.

Quest: „Kommt nun, es ist alles bereit...“

Musik mit Orchester und Altistin in Albe sub communione.

Austeilung im Chorraum durch Pastoren und Laien, am Zelebrationsaltar amtiert ein Pastor in Albe mit roter Stola.

Quest erscheint auf der Empore und redet die Fernsehgemeinde an: „Die Feier geht weiter“, dann spricht er den Zuschauern den aaronitischen Segen in Pluralfassung zu (ohne Kreuzzeichen).

Sprachlich merkt man den Texten der Agende I doch sehr die Patina an. Bei den Konzeleb-

ranten lassen sich manche Unsicherheiten im liturgischen Verhalten feststellen; insbesondere verwundert es, dass der Gemeinde das Amen vorenthalten wird.

Aber im ganzen vermittelt die DVD einen dramaturgisch großartigen luth. Meßgottesdienst, in großer Freiheit voller Kreativität und Innovation und gleichzeitig in Treue zur agendarischen Vorgabe gestaltet – darin beispielhaft.

Die DVD bietet zusätzlich 6 Rundfunkandachten über Jona, ergänzt um eine Frauenstimme für das Lesen der Textpartien, gesendet vom 15.9.-20.9.1986. Hier ist nochmals die suggestive, seelsorgerlich und sprachlich originelle Stimme Quests zu hören.

Beglückend ist es, dass Quests hinterlassenes Erbe in liturgischer Hinsicht von seinem Nachfolger Helge Adolphsen mit den Feiern der Lichterkirche zu Epiphania, dem Johannisfest und Michaelsfest sowie mit dem Eucharistiegebet im sonntäglichen Meßgottesdienst fortgeführt und weiter entwickelt wurde. Der jetzige Hauptpastor Alexander Röder arbeitet kontinuierlich daran weiter. Er hat an die Stelle des Taufsteins einen Zelebrationsaltar aus Marmor in das vergoldete Taufgitter setzen lassen, der sich wunderbar in den Kirchenraum einfügt und die celebratio versus populum ermöglicht. Der Taufstein hat seitlich einen neuen würdigen Ort gefunden. Die Dramaturgie der Liturgie wird gekonnt entfaltet, z.B. durch die Evangelienlesung aus der Mitte der Gemeinde. Zusätzlich feiert Röder alle in der Kirchenjahresordnung vorgesehenen kleineren Feste und Heiligentage mit einer Werktagmesse in liturgischen Gewändern. So ist eine Kathedralliturgie für den Michel entstanden, der inzwischen auch die Hamburger Bischofskirche ist (St. Michael's cathedral in der englischen Bezeichnung).

OTTFRIED JORDAHN

Herbert Pachmann / Alke de Groot (Hg.):

Vor Gott. Beten in Gemeinschaft – Beten allein.

Theologischer Verlag Zürich, 2011, 350 S., € 24,80, ISBN 978-3-290-17564-1

Das Evangelische Gesangbuch enthält in seiner Stammausgabe (1993) ebenso wie in seinen landeskirchlichen Ausgaben einen ausführlichen Gebetsteil. Im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (1998) finden sich zwar ebenfalls zahlreiche Gebete und Gebetsordnungen. Diese stehen aber nicht zusammen, sondern sind, thematisch den Rubriken zugeordnet, unter den Liedern und Gesängen verstreut. Das mag den Wunsch nach einem kompakten reformierten Gebetbuch hervorgerufen oder verstärkt haben. Der Schweizer Pfarrer Herbert Pachmann und seine Kollegin Pfarrerin Alke de Groot haben es erarbeitet und unter dem Titel „Vor Gott“ publiziert.

Im Geleitwort (8f.) diagnostiziert Gottfried Locher, der Präsident des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, eine verbreitete Sprachlosigkeit des Glaubens und begrüßt das Buch als Hilfe, in den verschiedenen Situationen des Lebens passende Gebetsworte zu finden. Die Herausgeber selbst charakterisieren im Vorwort das Beten, auch abgrenzend gegen ein abergläubisches Verständnis, als ein ganz natürliches spirituelles Bedürfnis und nennen es „Im-Dialog-mit-Gott“-Sein.

Der handliche Band ist stabil gebunden und ansprechend gestaltet. Der Einband zeigt das Davidsfenster aus dem Zürcher Zyklus von Sigmar Polke. Schon der Buchschnitt verrät drei Teile:

1. „Beten in Gemeinschaft“ (16-139) enthält vier Formulare für Tagzeitengebete (Morgen, Mittag, Abend, Nacht) mit Psalmen, biblischen Lesungen, Liedern und Gebeten, dazu neun thematisch geordnete „Liturgien und Rituale“, darunter z.B. „Erneuerung der Kirche“, „Salben zur Heilung“, „Lebenswege – Pilgerwege“. Formulare und Texte sollen „helfen, Inspiration, Kraft und Freude gemeinsamen Betens zu entdecken“ – „in Familien oder Gruppen, in Gremien, Seminaren oder auf Tagungen. ... Alle Vorlagen haben einen klaren Bezug zur Bibel und gehen sparsam mit dem freien Wort um“ (12). Aber sie enthalten auch „Gebetsim-

pulse, die zum freien Gebet überleiten wollen“ (13).

2. Es folgen 62 biblische Lesungen für die Wochen bzw. Zeiten des Kirchenjahres (140-257). Diese sind an „evangelischer Tradition“ orientiert (14) und in einer Übersicht (141-145) auch thematisch erschlossen. Dieses kleine Lektionar ermöglicht biblische Andachten ohne ein zusätzliches Bibelbuch, was insbesondere unterwegs von Vorteil ist.

3. Die „persönlichen Gebete“ (258-340), die mit dem „Unser Vater“ und einigen Glaubenszeugnissen beginnen, sind nach insgesamt neunzehn thematischen Stichwörtern geordnet und erschlossen. Dabei handelt es sich um existenzielle, nur in wenigen Fällen explizit religiöse Lebensthemen: „Meine Zeit“, „Freude“, „Angst“, „Schuld“, „Vor Entscheidungen“, „Suche nach Gott“, „Identität“, „Versöhnung“, „Liebe, Partnerschaft, Ehe“, „Glaube“, „Hingabe“, „Klage“, „Loslassen“, „Alleinsein“, „Krankheit“, „Im Alter“, „Aufbruch“. Schon die Hintersichten, nach denen die Texte gegliedert sind, verraten, dass hier lebensnah, weltbezogen, der Schöpfung zugewandt gebetet wird, dass Freude und Schmerz, Begeisterung und Verzweiflung des Lebens vor Gott zu Wort kommen. Daneben stehen, wenn auch seltener, Gebete in mystischer Tradition: innig, abgeschrieben. Wir begegnen vorwiegend Autoren unserer Zeit, den bekannten: Bonhoeffer, Buber, Gollwitzer, Hüsch, Marti, St.-Exupéry, Sölle, Zenetti und Zink, aber auch unbekannt(er)en, z.B. Josef Gülden und Andrea Schwarz, Max Friedrich und Paul Erhard Wejwer, deren Texte nach der Homepage der badischen Landeskirche (www.ekiba.de) nachgewiesen sind. Wir treffen aber auch Klassiker wie Ephraïm den Syrer und Anselm von Canterbury, Bonaventura und Nikolaus von der Flüe.

Greifen wir die Rubrik „Loslassen“ heraus: Da geht es um eine große Liebe („Ich kann es nicht. Meine Liebe loslassen?“), um den inneren Müll, der sich im Alltag ansammelt („Zeige mir, wie ich den Ballast loswerde“), um ein großes Kind („er ist mir entwachsen / und ich zweifle / dass er erwachsen ist“), um den Verlust des Partners („nun gebe ich ihn dir zurück – auch wenn es mir das Herz zerreißt“), um das Abgeben, vor allem von Aufgaben („... und lehre mich, wenn es Zeit ist, abzugeben und abzutreten“).

Dieses Buch hat das Zeug, Einzelnen und Gruppen zum kostbaren Begleiter zu werden,

ein Helfer und Stichwortgeber zum gemeinsamen und persönlichen Beten. Ein richtig schönes Gebetbuch – noch schöner, wenn in künftigen Auflagen die zahlreichen Druckfehler und Ungereimtheiten in den Zeilenumbrüchen getilgt sind.

MARTIN EVANG

Stephan Goldschmidt:

Meditative Abendgottesdienste II.

(Dienst am Wort, Bd. 141), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 191. S., 17,95 €, ISBN 978-3-525-59498-8

Viele Gemeinden haben die Abendstunde als Gottesdienstzeit entdeckt. Kein Wunder: Eine abgedunkelte Kirche bei Kerzenschein fördert eine meditative Grundstimmung; und das Ende eines Tages oder gar eines Wochenendes bietet sich in der Regel eher zur besinnlichen Reflexion an als der Sonntagmorgen. In der Kasseler Friedenskirche findet bereits seit mehreren Jahren ein solcher meditativer Abendgottesdienst statt. Stephan Goldschmidt, der frühere Pfarrer der Gemeinde und jetzige Referent für Gottesdienst und Kirchenmusik der EKD, veröffentlicht in dem vorliegenden Band 20 weitere dieser Gottesdienste.

Mehr noch als im zwei Jahre zuvor erschienenen ersten Band nehmen die vom Verfasser zusammengestellten Gottesdienste das Kirchenjahr in den Blick. Die dafür gewählten Themen und Symbole beziehen sich auf den (kirchen)jahreszeitlichen Anlass und entfalten dessen Gehalt sinnfällig. Zwei Gottesdienste widmen sich dabei auch der von der Perikopenordnung nicht berücksichtigten Sommerzeit. Die Entwürfe können damit auch als beispielhafte Entfaltung der von der Liturgischen Konferenz eingebrachten Idee eines „elementaren Kirchenjahres“ gelesen werden.¹ Mit diesem

Projekt präsentierte die Konferenz im Jahr 2009 Anregungen für Gottesdienste mit sich monatlich zusammenfindenden Gruppen, aber auch für solche Orte, an denen nur (noch) einmal im Monat Liturgie gefeiert wird. Insofern man auch den letztgenannten Gemeinden eine zumindest monatliche Feier des Abendmahls wünscht, könnte man bedauern, dass nur einige der vorgestellten Gottesdienstmodelle ausdrücklich ein solches vorsehen. Jede der Feiern könnte allerdings bei Bedarf um einen (schlichten) Eucharistieteil ergänzt werden.

In seiner kurzen Einführung stellt Goldschmidt fest, dass gerade die Abendgottesdienste in seiner Gemeinde „diejenigen Gottesdienste waren, die den Kriterien des Evangelischen Gottesdienstbuches am ehesten entsprachen“ (7). Dies gelte nicht nur hinsichtlich der gemeinschaftlichen Vorbereitung und Durchführung mit Gruppen aus unterschiedlichen Arbeitsfeldern. Auch weitere Kriterien wie eine kreative Gestaltung auf der Basis einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, das Miteinander von traditionellen und zeitgenössischen Texten und Liedern, auch aus der Ökumene, sowie eine ganzheitliche, Leib und Sinne ansprechende Feier sind, wie die Lektüre zeigt, beispielhaft umgesetzt worden.

Die Entwürfe bieten alle für die Gottesdienstfeier benötigten Texte von der Begrüßung über die Predigt oder Andacht bis zum Segen. Besonderes Augenmerk legen die Gottesdienste auf eine variantenreiche Gestaltung der Eingangssequenzen. Psalmmeditationen und Textkollagen, Klage- und Lobgebete führen behutsam in das Thema des Gottesdienstes ein. Auch die Schrifttexte im Verkündigungsteil werden in unterschiedlicher Weise inszeniert und zu Gehör gebracht. Kreative Elemente wie liturgischer Tanz und meditative Musik, Symbole und Segensstationen im Kirchenraum machen aus jedem der Gottesdienste ein Unikat. Die durchgehend als „Fürbitten“ bezeichneten Gebete zum Ende des Gottesdienstes werden ihrem Namen in der Regel gerecht, in dem sie fast immer den Blick nicht (nur) auf die versammelte Gemeinde richten, sondern tatsächlich *für* (andere) Menschen in spezifischen Situationen oder Notlagen bitten. Die Lieder sind größtenteils dem Stammteil des Evangelischen Gesangbuchs entnommen, ansonsten wird die Fundstelle detailliert ausgewiesen. Die Entwürfe könnten so ohne großen Vorbereitungs- und Aufwand von Gottesdienstteams an anderen

¹ Gottesdienst von Monat zu Monat. Elementares Kirchenjahr. Ein Projekt der Liturgischen Konferenz, Hannover 2009. Online verfügbar unter http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/Elementares_Kirchenjahr_Internet.pdf (28.10.2012).

Orten übernommen werden; in jedem Fall aber dienen sie als inspirierende Anregungen.

Eine eigene Hervorhebung verdient die ebenso schlichte wie konkrete und so poetische wie zeitgenössische Sprache der Gebete und Meditationen. Mit seinen Texten eignet sich das Buch geradezu als liturgische Sprachschule, die die von der „Reformierten Liturgie“ in den deutschen Sprachraum eingeführten und seither vielzitierten Kriterien des schottischen „Book of Common Order“ für eine angemessene Gebetsprache vorbildlich umsetzt: „*simple, fresh, relevant, not too doctrinal in tone or unreal in expression*“².

Nachdenklich stimmt die Beobachtung, die Goldschmidt im Rückblick auf seine Erfahrungen an der Kasseler Friedenskirche festhält: „Aus einem Gottesdienstformat, das häufig als ‚zweites Programm‘ bezeichnet wird, war – nicht nur was das Teilnahmeverhalten anging – der eigentliche Gemeindegottesdienst geworden.“ Dies schmälert nicht den Wert eines traditionskontinuierlichen, verlässlich einer eingespielten Ordnung folgenden Gottesdienstes, wie er in praktisch jeder Gemeinde am Sonntagmorgen stattfindet. Doch stellen sich Fragen: Kann ein Gottesdienst dort noch sinnvoll „Hauptgottesdienst“ genannt werden, wo Feiern zu anderen Zeiten und mit anderen Formen eine zahlen- wie milieumäßig größere Gruppe von Gemeindegliedern erreichen? Wird die üblich gewordene Unterscheidung in „Erstes“ und „Zweites Gottesdienstprogramm“ noch der liturgischen Landschaft gerecht? Und schließlich: Ist die liturgische Monokultur noch zeitgemäß, die das gottesdienstliche Leben selbst in Innenstädten auf nahezu identisch verlaufende Feiern am Sonntagmorgen reduziert? Gemeinden und Kirchenkreise dürfen die in dem Buch vorgelegten Abendgottesdienste und die damit gemachten Erfahrungen jedenfalls als Ermutigung verstehen, ihre Gottesdienstpalette beherrzt zu erweitern und dafür selbstverständlicher auch jene Zeit wiederzugewinnen, zu denen sich schon die frühen Christen zu ihren liturgischen Feiern versammelt haben.

FRANK PETERS

Hanns Kerner (Hg.):

Predigt konkret. Grundlagen homiletischer Ansätze.

EVA Leipzig, 2011, 152 S., 18,80 €, ISBN 978-3-374-03008

In diesem Büchlein sind die Beiträge eines Symposions des Gottesdienst-Instituts Nürnberg von 2011 als Aufsatzband zusammengetragen und veröffentlicht worden. Die für alle Beiträge gewählte Buchüberschrift „Predigt konkret“ bietet zugleich an, für die Rezension einen ebenso wohlwollenden wie kritischen Blick auf die Beiträge genau unter dieser Frage zu werfen. Es sind nämlich nur einige Gesprächsbeiträge, die diesem Anspruch gerecht werden. Allgemeine Reflexionen zur Einheit von Form und Inhalt im christlichen Gottesverständnis (Axel Hutter) und zur Predigt im Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium (Konrad Müller) explizieren in sinnvoller Weise Hintergrundwissen, ohne sich der Frage des „Konkreten“ und dem damit gegebenen Versprechen von Lebensnähe in der Verkündigung des Evangeliums wirklich zu nähern. Dennoch bietet dieses Buch dem homiletisch Interessierten Nahrung, sich in verschiedenen Perspektiven dieser grundlegenden Frage zu nähern. Am klarsten durch den Beitrag selber durchgeführt scheint mir die von Ludwig Mödl vorgetragene Skizze zur „Predigt nach dem II. Vatikanischen Konzil Was wird in der katholischen Kirche heute gepredigt?“ Hier ist zu Themen wie „Die Heilige Schrift in der gegenwärtigen katholischen Predigt“, „Lebensbezug der jeweiligen Schrift“, „Die Predigt in der Eucharistiefeier“ und „Predigten außerhalb der Eucharistiefeier“ (z.B. Wort-Gottes-Feiern, Bußgottesdienste oder Kasualpredigten) ein instruktiver Einblick in aktuelle homiletische Tendenzen in der römischen Kirche ebenso präsentiert wie in die praktische Predigtarbeit. Ähnlich instruktiv, wenn auch für die deutsche Situation nicht in gleicher Weise unmittelbar anschlussfähig, sind Arbeiten zur „Predigt in der Missouri-Synode“ (Daniel J. Schmidt), „Zur ungarischen Homiletik“ (Károly Hafenscher) und zur Predigt in französischen protestantischen Kirchen (Félix Moser). An diesem letzten Beitrag scheint besonders innovativ, wie der philosophische Gesprächsbeitrag von Paul Ricoeur in die homiletische Debatte eingetragen wird, um „Betonsprache“ im Sinne einer erfinderischen,

2 Reformierte Liturgie, Gebete und Ordnungen für die unter Gottes Wort versammelte Gemeinde, Wuppertal 1999, 17.

imaginativen und kreativen Inszenierung der biblischen Erzählung aufzubrechen.

Klaus Raschzok ist es in m.E. grundlegender und überzeugender Weise gelungen, die Homiletik Alexander Schweizers und damit eines der sog. Väter der protestantischen Homiletik in den aktuellen Diskurs über Predigt einzufädeln. Der „Dreiklang von principieller, materieller und formeller“ Homiletik wird zu einem instruktiven Weg entfaltet, durch konzeptionelle Perspektiven und praktische Probleme gegenwärtiger Predigtarbeit eine Spur zu entwickeln, die eine kritische Praxistheorie heutiger Predigtarbeit in überraschender Weise eröffnet. Hier ist dem Votum von Raschzok nach der Lektüre dieses Aufsatzes zweifellos recht zu geben: „Mein Rehabilitierungsversuch der Homiletik Alexander Schweizers ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund zu verstehen, dass sich gegenwärtig in den Teildisziplinen der Praktischen Theologie ein Paradigmenwechsel bezüglich der Einschätzung und Bedeutung historischer Paradigmen und Konzeptionen vollzieht. Diese werden nicht mehr als eine Folge einander ersetzender und veralteter Konzepte verstanden, sondern als kreative Potentiale, die dem Einzelnen hilfreiche und auf seine jeweilige Persönlichkeit bezogene Modelle des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns im Bereich der Glaubensgestaltung und ihrer Reflexion zur Verfügung stellen“ (80).

Der Ansatz von Alexander Schweizer wird sogleich in dem ebenso instruktivem Beitrag von Ursula Roth zu „material-homiletischen Überlegungen“ zur Predigt von der Sünde aufgenommen. Besonders schön ist hier, dass die Vf. Predigtbeispiele analysiert, die z.B. als Buß- und Bettagspredigt die Phänomene von Schuld, Scheitern und Irrtum zum Gegenstand nehmen und an lebensweltlich relevanten zerstörerischen Haltungen wie z.B. dem Neid explizieren. Der Band schließt mit einem Plädoyer Helmut Schwiers „Für Gott in biblischer Vielfalt“ als hermeneutische und homiletische Überlegungen zum Inhalt der Predigt. Auch hier wird in deutlicher Weise auf Paul Ricoeur Bezug genommen, um die Vielfalt zugleich in homiletischer Weise zu elementarisieren, so dass Verkündigung konkret werden kann: Gott gewinnt Gestalt in narrativem Bekenntnis, in der prophetischen Rede, als Imperativ, der auf ein menschliches „Du“ zielt, in weisheitlicher und in hymnischer Rede. „Die Predigt in ‚biblischer Polyphonie‘ plädiert für Gott, und sie tut

dies als Schriftauslegung. Damit sind auch die genannten Distanzierungen aufzunehmen, die als Gegengewicht zu überbordender Unmittelbarkeit (in der religiösen Rede) und zur Ideologie ständiger Horizontverschmelzungen (in optimistischer Hermeneutik) zu dienen haben. Die Predigt als Plädoyer für Gott im Medium der Schriftauslegung geschieht in lebendiger Kommunikation mit Text und Adressaten“ (151).

Insgesamt ist hier ein lesenswertes und anregendes Buch vorgelegt worden, dass homiletische Ausbildungsstätten wahrscheinlich stärker beglücken wird als Schreibtische von Predigenden vor Ort.

HANS-MARTIN GUTMANN

*Bernhard Dressler /
Harald Schroeter-Witke (Hg.):*

Religionspädagogischer Kommentar zur Bibel.

*EVA Leipzig 2012, 664 S., 68,00 €,
ISBN 978-3-374-03031-6*

Kann ein Projekt wie dieses gelingen? Ein religionspädagogischer Kommentar zur (ganzen!) Bibel (samt Apokryphen!), ein Sammelwerk mit einem Vorwort und 67 (!) Einzelartikeln, verfasst von 73 (!) Autorinnen und Autoren! Die Antwort sei vorweggenommen: Ja, das Projekt ist gelungen und lohnt die Lektüre unbedingt! Entstanden ist ein *opus magnum*, das auf eindrucksvolle Weise vor Augen führt, wie reich und vielfältig die Bibel ist und als wie großartig sich ihr Potential für unterschiedlichste pädagogische Situationen erweist. Der Aufbau des Bandes ist denkbar schlicht. Das Dietrich Zilleßen zum 75. Geburtstag gewidmete Buch bietet nach einem illustrativen Vorwort der beiden Herausgeber jeweils einen Artikel zu jedem biblischen Buch (wobei die Samuel- und Königsbücher, die Bücher der Chronik, Esra/Nehemia, die Makkabäerbücher, die Pastoral-, Thessalonicher-, Petrus- und die Johannesbriefe zu einem Beitrag zusammengefasst wurden). Hinzu kommen drei weitere Artikel: Der Reigen der Beiträge zum so genann-

ten „Alten Testament“ wird mit einem Text zur „Torah“ eröffnet. Dem korrespondiert ein Artikel zu „Evangelium/Evangelien“, der die Reihe der neutestamentlichen Beiträge eröffnet. Die zentralen Korpora des Alten und Neuen Testaments erhalten so eine besondere Würdigung. Ein Text zu den (neutestamentlichen) Apokryphen bildet den Schluss des Bandes und unterstreicht eindrucksvoll die Fragilität der Kanongrenzen, derer sich die Herausgeber wohl bewusst sind.

Es erweist sich als gute Idee der Herausgeber, den einzelnen Autorinnen und Autoren außer der grundlegenden Frage, „wo und wie sich die religionspädagogische Wahrnehmung der Gegenwart durch das jeweilige biblische Buch angesprochen, herausgefordert, in Frage gestellt, angeregt fühlt – und umgekehrt“ (14), keine weiteren Vorgaben mit auf den Weg zu geben. So arbeiten sich die Beiträge nicht an einem starren Gliederungsschema ab, sondern lassen in der Verschiedenheit der jüngeren und älteren Autorinnen und Autoren, der Religionspädagog(inn)en, Praktischen und Systematischen Theologen die jeweils eigene Handschrift der Verfasserinnen und Verfasser erkennen. Der Lesegenuss ist groß – auch für den Rezensenten, der sich von vorne bis hinten durch die 660 Seiten gearbeitet hat.

Es wäre vermessen, auch nur annähernd den ‚Inhalt‘ dieses Kompendiums wiedergeben zu wollen. Daher beschränke ich mich auf sieben Beobachtungen zu dem Projekt:

(1) Das Buch steht für unterschiedliche Verwendungen und damit auch für verschiedenste Zielgruppen offen. Natürlich können Lehrerinnen oder Lehrer das Werk im Ganzen oder in Abschnitten lesen, um Unterricht zu einzelnen biblischen Büchern zu gestalten oder bei entsprechenden Lehrplanvorgaben Impulse zu finden. Pfarrerrinnen und Pfarrer finden vielfältige Anregungen für die Gemeindearbeit und können das Buch auch zur Predigtvorbereitung nutzen. Studierende können bibelkundliches Wissen auf anregende Art und Weise gewinnen und vertiefen. Und nicht zuletzt finden alle an der Bibel Interessierten reichlich Hinweise zu deren Gestalt und Gehalt. Das Werk ist auch eine Art Reiseführer für eine Entdeckungsreise durch die Bibel.

(2) Gleichzeitig ist das Buch eine kritische Anfrage an die Art und Weise, wie wir in Schulen und Kirchen üblicherweise mit der Bibel umgehen. Wir leben mit einer reduzierten Bi-

bel – gerade auch im Religionsunterricht, aber auch darüber hinaus (man bedenke nur, welche Texte die gegenwärtige Perikopenordnung *nicht* enthält). Diese auf bestimmte Themen und vermeintlich einzig zumutbare Komplexe eingedampfte Bibel erscheint manchmal allzu ‚glatt‘, um – gerade in höheren Klassen – noch interessant zu sein. Der hier vorliegende Sammelband zeigt, welche Themen und Fragen – und damit: welche Lernchancen und Entdeckungsmöglichkeit – sich Lehrende in Schulen und Kirchen dadurch entgehen lassen. Es geht in der Bibel auch um Sexualität und Tabus (vgl. Thomas Klie zu Leviticus), um Attentate und Heldentum (Rolf Sistermann zum Buch Richter), um Migration und die Frage nach Identität (Ursula Rapp zu Esra/Nehemia), um Medien und deren Krise (Klaas Huizing zu Ezechiel), um den Antagonismus zwischen Traditionalisten und Modernisten (Michael Tilly zu den Makkabäerbüchern), um das Problem des Kults um die Familie (Bernd Beuscher zum Galaterbrief)... Gerade die vielen Artikel des Bandes zu den ‚kleinen‘ und vielfach überlesenen Büchern der Bibel machen deutlich, welche Schätze wir uns aufgrund von Lehrplanvorgaben und Perikopenordnungen entgehen lassen. Vielleicht ist das Werk – auch wenn es das nie sein wollte – einer der wesentlichen Beiträge zur „Reformationsdekade“: ein Weg der Wiederentdeckung und Neuentdeckung der Bibel.

(3) Implizit gibt der Band auch eine Antwort auf die Frage, wie biblische Hermeneutik gegenwärtig Gestalt gewinnen könnte. Es zeigt sich, dass sich die Genauigkeit der Wahrnehmung biblischer Texte und die praktisch-theologische Erschließung ihrer Relevanz in gegenwärtigen Fragestellungen ebensowenig ausschließen wie historische Kritik und rezeptionsästhetische Fragen. Einzelne Artikel profilieren unterschiedliche Methoden der Bibelerkundung auf besondere Weise: So erschließt etwa Michael Fricke das Buch Genesis in intertextueller Lektüre, Jürgen Ebach legt das Hiob-Buch in einem weiten wirkungsgeschichtlichen Kontext aus, und Jürgen Rech liest das Joel-Buch im hermeneutischen Rahmen von Lacans Philosophie. Vielfach fokussieren Beiträge auf die sprachliche Pragmatik biblischer Texte und führen diese in der Gegenwart weiter. Es zeigt sich: Der Pluralität des biblischen Kanons korrespondiert eine Vielfalt methodischer Zugänge. Großartig wäre es, wenn das vorliegende Buch auch die hermeneutische Frage neu anstoßen und so die

verschiedenen Disziplinen der Theologie ins Gespräch bringen könnte.

(4) In religionspädagogischer Perspektive bietet der Band einen m.E. dringend notwendigen Gegenimpuls zu der im Kontext der Kompetenzorientierung im Religionsunterricht tendenziell begehenden flächigen Nullvermittlung der Bibel, die lediglich zum ‚Material‘ wird, das zum Erreichen bestimmter vorgängig definierter Kompetenzen dient. Der vorliegende Band geht den umgekehrten Weg: Von biblischen Texten ausgehend erschließt sich eine überraschende Fülle von Lernmöglichkeiten. Wie gut, dass der alte konzeptionelle Antagonismus „Bibel vs. Lebenswirklichkeit(en)“ der Vergangenheit angehört! Besonders überzeugend geschehen Verbindungen dort, wo Beobachtungen zu den biblischen Texten unmittelbar zu didaktisch-methodischen Reflexionen führen. Dies geschieht etwa in dem Beitrag von Frauke Büchner zum Hohen Lied: Der fragmentarische Charakter und die poetische Sprache des Buches führen zu didaktisch-methodischen Überlegungen, die ein fragmentarisches Weiterschreiben der Texte des Buches in das Leben der Schülerinnen und Schüler hinein nahelegen. Kim Stübend nimmt die Form der „Diskussionsworte“ (336) im Maleachibuch auf und folgert daraus für den Unterricht: „Gott lässt mit sich reden. Und: Nur im Diskurs lässt sich sachgemäß über ihn reden“ (336). Martina Kumlehn macht zentrale Charakteristika des Johannesevangeliums (wie die Irritationen und das Missverstehen, aber auch die dramatischen Elemente in dem Buch) für den Unterricht fruchtbar.

(5) Immer wieder deuten die Beiträge des Bandes an, wie ein Religionsunterricht oder kirchliche Bildungsarbeit aussehen könnte, wenn sie biblische Texte zum generativen Moment konzeptioneller Überlegungen werden ließe. So imaginiert Albrecht Grözing, ausgehend von der Weisheit Salomos, Religionspädagogik als ästhetische und weisheitliche Praxis. In einem älteren, dankenswerterweise aber auch hier aufgenommenen Beitrag des 2002 verstorbenen Henning Schröer wird anhand von Kohelet die Problematik einer Verengung des Unterrichts auf die Beantwortung der „Sinnfrage“ thematisch. Und Michael Meyer-Blanck erkennt die pädagogischen Konsequenzen, die darin liegen, dass „Evangelium“ nicht als Selbststeigerung, sondern vielmehr als „gute Störung“ (411) verstanden werden muss.

(6) Der Sammelband ist Dietrich Zilleßen gewidmet – und viele der Beiträge führen einen Dialog mit dessen „profaner Religionspädagogik“, die sich als vielfältig anschlussfähig erweist. Besonders interessant erscheint hier etwa das Gespräch zwischen dem Pastoralen und dem Profanen in Ingrid Schoberths Beitrag zu den Pastoralbriefen.

(7) Wer die Imperative in den Artikeln beherrzigt, hat viel zu tun! Das gilt für die Religionspädagogik, für die Unterrichtenden, vor allem auch für die Gestalter von Lehr- und Unterrichtsplänen. Beinahe jeder Artikel (gerade auch zu den bislang im Unterricht kaum vorkommenden Texten der Bibel) endet mit dem (berechtigten!) Hinweis, als wie wichtig sich gerade dieses biblische Buch erweist. Viele Beiträge zeigen zugleich, dass sich biblische Texte (wie etwa Josef oder Jona) keinesfalls nur für die Grundschule eignen. Kann die Bibel – völlig anders verstanden als noch zu Zeiten der „Evangelischen Unterweisung“ – erneut zur „Mitte“ und zum leitenden Impulsgeber pädagogischer Prozesse quer durch alle Altersstufen werden? Nach der Lektüre des Kommentars erscheint dies möglich!

Bei einem Werk dieses Umfangs kann es nicht ausbleiben, dass (einige) Satzfehler und (wenige) Rechtschreibfehler stehen bleiben (die vielleicht in einer zweiten Auflage noch korrigiert werden können). Bedauerlich sind sie dennoch. Andererseits geben sie dem Rezensenten in einer durchaus euphorischen Rezension wenigstens an einer Stelle Grund, ein wenig Kritik zu üben!

ALEXANDER DEEG

Sabine Bayreuther:

Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive.

EVA Leipzig 2010, 339 S., 38,00 €, ISBN: 978-3-374-02768-2

Während Predigt und Liturgie von Protestanten in Theorie und Praxis immer auch kritisch begleitet werden, nimmt die kirchenkonstitutive evangelische Religionskritik in Richtung Ostasien mit dem Quadrat der Entfernung ab. Meditation und Meditationsverwandtes erscheint in der kirchlichen Praxis mit dem Nimbus kompletter Ambiguitätsfreiheit. Kein gesetzliches Exerzitium, kein krudes Hausfrauen-Yoga, kein synkretistisches Spiritualitätspraktikum muss sich in evangelischen Gemeindehäusern praktisch-theologisch rechtfertigen. „Billig und heilsam“ ist, was religiös gut tut. – In diesem Dickicht terminologisch Ordnung zu schaffen und ganz nebenbei einen ganzen Container diffuser Zuschreibungen und Begründungen zu entmythologisieren, ist das große Verdienst der vorliegenden semiotischen Untersuchung von Sabine Bayreuther zur Meditationspraxis. Der „Breite des Phänomens korrespondiert eine Unklarheit des Begriffs“ (14). Umgekehrt proportional zu Gebrauchs- und Stellenwert der religiösen Versenkung verhalten sich in der Religion des Wortes die ausufernde „mystizistische Rhetorik“ und die „Nebelfelder“ in den Begründungen der kaum noch überschaubaren Anleitungsliteratur. Dabei handelt es sich für die Autorin doch eher um „eine nachvollziehbare und schlichte Übung (...), die ohne jeden Zauber das Leben bereichert und dem christlichen Glauben eine Hilfe ist“ (11).

Neu ist, dass Bayreuther nicht die Meditation als solche untersucht, sondern das, „was mit dem verbal-sprachlichen Zeichen /Meditation/ bezeichnet wird“ (16f.). Es geht ihr also um die *Rede* von der Meditation, nicht um die leiblich-realen Vollzugsformen meditativer *Praxis*. Die Herangehensweise ist eine an Eco (und Peirce) orientierte Semiotik. Den Gegenstandsbereich bilden Literatur und Anleitungsbücher zu den Segmenten „Schriftmeditation“, „Herzensgebet“ und „Zen“.

Nachdem zuerst auf 24 Seiten der semiotische Theoriezugriff dargestellt wird (I.), widmet sich der umfangreiche Hauptteil (II. B-D) den drei genannten Meditationsformen anhand exemplarischer Literatur bzw. deren Protagonisten. Es

folgt auf 17 Seiten eine zusammenfassende Bilanz („Konturen einer kulturellen Einheit“; II. E) und ein Ausblick (III.). Ein leider zu knapper Forschungsüberblick (II. A) kommt zu dem wenig überraschenden Ergebnis, dass Meditation in der wissenschaftlichen Theologie keinen identifizierbaren Ort hat. – Bayreuther betritt also gleich in mehrfacher Hinsicht Neuland.

Die Auswahl der diskutierten Modelle und die Prägnanz in der Beschreibung einzelner Formgebungen sind mustergültig. Hier ist ein großer Wurf gelungen. Im Einzelnen werden im Phänomenbereich „Schriftmeditation“ verhandelt: Luther und die Praxis des Mönchtums, Bonhoeffer, Berneuchen, Happich und Stählin; im Bereich „Herzensgebet“: Hesychasmus, Philokalie, die russische Mystik und die Exerzitien, Tersteegen und Maschwitz sowie im Bereich „Zen“ (incl. der christlichen Adaptionen): Japan, China und die westl. Tradition, Rudolf Otto, Karl Heim und Eugen Herrigel, Enomiyama-Lassalle und Dürckheim.

Kritisch anzumerken sind eine latente theoretische Inkonsistenz und der starke Akzent auf der diachronen Darstellung. Dies trübt nicht die enorme Durchdringungskraft und die nahezu enzyklopädische Aufordnung der Materialfülle, aber in beiderlei Hinsicht wird die Arbeit dem im „Vorwort“ angedeuteten Anspruch nur bedingt gerecht:

Eine Analyse, die sich einem Praxisvollzug als Kommunikation stellt und sich dabei auf die Theoriestatur der Ecoschen Semiotik stützt, muss sehr sorgfältig den – innersemiotisch strittigen – Referentenbezug im Blick behalten, um beim Leser nicht das Missverständnis hervorzurufen, als ginge es um die real existierende Praxis. Hier changiert die Darstellung leider an vielen Stellen. Mit Eco gibt es keinen gangbaren Weg von der Wahrheit der Zeichen zur Wahrheit der Wirklichkeit; ein „Bezug zu möglichen Referenten ist hierbei“ genau *nicht* „mittelbar gegeben“ (26). In Ecos Vereinbarungsrealität ist die Semiose eben unendlich (anders Peirce). Nicht immer – vor allem in den breiten historischen Abschnitten – wird diesbezüglich zwischen beschriebener und (möglicherweise) gelebter Meditation sauber unterschieden. Was für den semiotisch unmusikalischen Leser eine überaus instruktive und facettenreiche Analyse darstellt, irritiert den zeichentheoretisch Interessierten nachhaltig.

Die historische Rekonstruktion der drei untersuchten Meditationsformen wird kundig expli-

ziert und plausibel elementarisiert. In praktisch-theologischer Sicht hätte man sich natürlich gewünscht, die aktuelle Melange evangelischer Theotechniken („Megatrend Spiritualität“) kritisch über sich aufzuklären. Dieses Desiderat wird nur partiell eingelöst (vgl. 256-275).

Und schließlich: Dass in der Meditation „Chancen auch für die kirchliche Praxis liegen“ (310), ist unbestritten. Dies zu prognostizieren bedurfte keiner semiotischen Analyse. Deskriptiv sind mit den herausgearbeiteten „semantischen Markern /sitzen/, /wahrnehmen/ und /atmen/“ (309) sicher zentrale Formkriterien umrissen – diesen Befund dann allerdings normativ zu wenden, ist ein kategorialer Kurzschluss. Zumal auch die kulturelle Einheit /stehen/, hören/ und /psalmodieren/, wie sie sich u.a. im Tagzeitengebet aktualisiert, in meditativer Perspektive durchaus evangelisch-theologischer Rede wert ist.

THOMAS KLIE

Ralph Kunz / Andreas Marti /
David Plüss (Hg.):

Reformierte Liturgik – kontrovers.

(Praktische Theologie im reformierten Kontext, hg. von Maurice Baumann u.a., Bd.1),
TVZ Zürich 2011, 394 Seiten, 40,80 €,
ISBN 978-3-290-17582-5

Dieses Buch hilft zur Orientierung in den Grundfragen der Liturgik – und bereitet ein ausgesprochenes Lesevergnügen. In lebendigen Kontroversen erörtern jeweils zwei Autoren Polaritäten der gegenwärtigen Diskussion um die Gestaltung des Gottesdienstes. Klassische Gegensätze stehen zur Debatte: „Kirchenjahr oder Kasus?“, „Innovation oder Tradition?“, „Liturgie oder Diakonie?“, daneben aber in liturgischen Zusammenhängen zunächst überraschende Alternativen: „Mann oder Frau?“, „Anhänger gewinnen oder Kunden befriedigen?“, „Kopf oder Bauch?“

Nicht mit Schwert und Wagen gehen die Kontrahenten aufeinander los. Sie bevorzugen das Florett. Nicht selten wandeln sich Angriff und Verteidigung schon nach zwei Vorstößen in ei-

nen sensiblen *pas de deux*. Rasch bricht sich dann die Erkenntnis Bahn, dass es sich im gottesdienstlichen Zusammenhang oft nicht um ein „Entweder – Oder“ handelt, sondern um „produktive Spannungsverhältnisse“ (349), die einander im Widerspruch ergänzen: „Bekennnisbindung oder Bekennnisfreiheit?“, „Darbietung oder Partizipation?“, „Seelsorglicher oder politischer Gottesdienst?“ – wer wollte jeweils das eine ohne das andere behaupten? Aber erst im sportlich-ernsthaften Duell wird das liturgische Spielfeld in seiner Breite und Länge und Höhe und Tiefe durchmessen.

Ein schönes Beispiel ist der Diskurs über „Hochkultur oder Popularkultur?“ Gradlinig und grundsätzlich begründet zunächst der Kirchenmusiker Andreas Marti aus Bern sein Plädoyer für einen hochkulturellen Anspruch in der Gestaltung von Gottesdiensten: Wenn religiöse Kommunikation nicht banal werden soll, benötige sie die Differenzierungsleistung der Kunst – freilich nicht als exklusive Veranstaltung für ein bestimmtes Milieu. Der Paderborner Religionspädagoge Harald Schroeter-Wittke überrascht demgegenüber mit einer originellen Vorwärtsverteidigung der Popkultur als einer Kultur der „Unterhaltung“, die er – selber höchst unterhaltsam – mit einem biblisch begründeten Plädoyer für die „Oberflächlichkeit“ flankiert. Marti wiederum zeigt sich durchaus beeindruckt von dieser paradoxen Offensive: Auch er verachtet nicht den „Spaßfaktor“ der Kirchenmusik, insistiert aber auf eine reflektierte, gleichsam „gebrochene“ Interpretation der Popularkultur im Kontext der Liturgie. Schroeter-Wittke lässt sich zum Schluss – Klänge von Gustav Mahler im Ohr – zum doppelten Jubel hinreißen: „Welch eine hohe Kunst! Welch geile Popkultur!“ – und träumt davon, dasselbe auch einmal von einem gelungenen Gottesdienst sagen zu können (276). Einen anderen virulenten Disput tragen der Theologe, Medienbeauftragte und Kommunikationstrainer Martin Peier aus Zürich und der Berner Liturgiker David Plüss aus: „Authentizität oder Inszenierung?“ Peier beschreibt „Authentizität“ im Gottesdienst als einen umfassenden und vielschichtigen Prozess gelingender Kommunikation zwischen den Teilnehmenden. Authentizität ereigne sich als gedanklicher, verbaler und mimetischer Dialog zwischen Redenden und Hörenden. Sie müsse zwar „erarbeitet“ werden, bleibe aber letztlich „unverfügbar“ – vergleichbar mit dem Vertrau-

en. Authentizität sei zwar kaum „messbar“, aber „erfahren“ lasse sie sich durchaus, wie Peter folgert: als gelingende Kommunikation, die „den Beteiligten zuweilen die Nackenhaare aufzustellen vermag“ (338). Plüss hingegen setzt einen theologischen Begriff des Authentischen voraus: Jenseits der anhaltenden Hochkonjunktur des Begriffs – einer Spätfolge des Affektes der 68er-Kultur gegen alle traditionellen Verhaltensmuster – sei das Verlangen nach Authentizität eine ur-menschliche Sehnsucht, die schon immer in den Religionen einen Raum ihrer Symbolisierung gefunden habe. Die gottesdienstliche Liturgie könne geradezu „als Ausdrucksform des mit sich selbst nicht authentischen Menschen“ verstanden werden (341). Das Gebet sei darin „performativer Ausdruck“ jener Authentizität, die wir nicht in uns selber haben, sondern unter dem „Blick der Güte, mit dem wir angesehen sind“ (Fulbert Steffensky) von Gott erhoffen dürfen. Liturginnen und Liturgen hätten ihre liturgischen Haltungen und Handlungen auch nicht neu zu erfinden, sondern übernehmen im Gottesdienst eine weitgehend vorbestimmte Rolle, die sie sich gleichwohl sorgfältig „aneignen“ und „einverleiben“ müssen. „Authentisch“ im Wortsinne: echt, original und unverfälscht sei eine liturgische Inszenierung, wenn sie dem Wesen und dem Ziel des christlichen Gottesdienstes entspricht, wie sie in Luthers Torgauer Formel auf den Punkt gebracht seien (344f.). Vielleicht ein wenig zu friedsam meint Plüss in seinem Schlusswort: „Die Positionen von Martin Peier und mir sind nicht kontrovers.“ (348) Wenn Peier sich aber gegen jene wendet, die der Gemeinde „ein selbstgenügendes Ritual“ anbieten wollten (347), Plüss hingegen davor warnt, eine Liturgie auf eine vermutete „Erwartungshaltung“ der Teilnehmenden hin konzipieren zu wollen (346), blitzt doch eine echte Alternative im Zugang zur liturgischen Gestaltung auf.

In schöner Grundsätzlichkeit diskutieren denn auch an früherer Stelle des Buches der Basler Systematiker Georg Pfeiderer und der Frauenmünsterpfarrer Nikolaus Peter eine klassische theologische Gegenüberstellung, die sich bei aller Differenziertheit in etlichen Kontroversen dieses Buchs aufspüren lässt: „Feier oder Verkündigung (Schleiermacher oder Barth)?“ Es gibt dabei auch Grenzen, an denen der Spaß an der sportlichen Kontroverse über den Gottesdienst aufhört. Bei Peter klingt das dann zum

Beispiel so: „Moderne Pfarrer als Vermarkter ihrer selbst verbreiten beinahe jeden pseudotheologischen Unsinn, um ihren gottesdienstentwöhnten Zuhörern zu imponieren.“ (167)

Bei der Klärung von Differenzen geht es also tatsächlich „nicht immer nur vergnüglich und entspannt“ zu (8). In solchem Wettstreit wird aber deutlich: Ziel eines theologischen Disputs über alternative liturgische Positionen kann es nicht sein, die eigene theologische und liturgische Identität aus der Abwertung des jeweils Anderen Identität zu gewinnen. Es geht vielmehr darum, mit dem Anderssein des Anderen leben zu lernen: in streitbarer Gemeinschaft.

P.S.: Ist es noch notwendig, zu guter Letzt das Folgende zu bemerken? Die in diesem Buch verhandelten Fragen betreffen natürlich keineswegs allein die Gottesdienstgestaltung im *reformierten* Kontext. Es bestätigt sich von Neuem: Allen Vorurteilen von gestern zum Trotz sind die reformierten Perspektiven auf die Liturgie auch für jene von großem Nutzen, die sich anderen liturgischen Familien zugehörig fühlen. Auch anderwärts geht es in der Kirche darum, die Kultur einer streitbaren Pluralität zu pflegen. Im Falle des vorliegenden Buches kann man hinzufügen: Diese reformierten Diskurse haben außerdem einen hohen Unterhaltungswert – im besten Sinne des Wortes.

MARTIN HEIMBUCHER

Seminarankündigung

**„ut omnes unum sint“ (Joh 17,21)
Singend die Einheit der Kirche feiern**

**19. Interdisziplinäres ökumenisches Seminar zum Kirchenlied
11.-15. März 2013, Kloster Kirchberg / Sulz am Neckar**

Veranstalter:

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

Das nächste Kirchenliedseminar geht aus von der letzten Bitte, die Jesus an seinen Vater richtet: Alle, die durch seine Jünger künftig an ihn glauben werden, sollen „eins sein“. Diese Bitte ist offenbar noch nicht erfüllt worden. Es sieht auch nicht so aus, als ob sie für die Kirchen in der Welt zur wichtigsten Bitte geworden wäre.

Im Verlauf des Seminars soll ökumenisch und interdisziplinär betriebene Erforschung des Kirchengesangs zeigen, dass die Kirchen im Singen „mit einem Mund“ in vielerlei Hinsicht und auf unterschiedlichen Feldern bereits „eins“ sind: im Stundengebet, in ökumenisch anerkannten alten und neuen Liedern – auch in Abendmahlsliedern, in liturgischen Gesängen.

Lieder feiern Geheimnisse. Sie setzen Vergangenes als Zukünftiges präsent. In der Alten Kirche waren die gottesdienstlichen Gesänge *theologia prima*.

So wird in diesem Seminar auch der Frage nachzugehen sein, wieso eigentlich der theologische Diskurs theologischen Vorrang hat vor dem, was in der christlichen Gemeinde als *theologia prima* schon längst präsent ist.

Vielleicht ist es der entscheidende und folgenreiche Sündenfall abendländischer Theologie, dass sie der Frage, wie Wahrheit zu denken sei, Vorrang gibt vor der biblischen Frage, wie die Wahrheit zu tun ist.

Der Dreiklang von wissenschaftlicher Arbeit, Singen und gottesdienstlicher Feier wird auch dieses Kirchenliedseminar bestimmen.

Leitung: Prof. Dr. Christa Reich, Kantorin Dorothea Monninger

Ein Informationsblatt kann ab Oktober angefordert werden beim

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

oder beim

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

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

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

DANIEL BAUER

Doktorand und Wissenschaftliche Hilfskraft, Abteilung für Religionspädagogik der ev.-theol. Fakultät, Universität Bonn

dbauer@uni-bonn.de

DR. OSWALD BILL

Kirchenmusiker, Musikwissenschaftler in der Arbeitsstelle Graupner Werkverzeichnis der Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt

bill@ulb.tu-darmstadt.de

DR. ALEXANDER DEEG

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

alexander.deeg@uni-leipzig.de

DR. MARTIN EVANG

Landespfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland in der Arbeitsstelle Gottesdienst (Haus Gottesdienst und Kirchenmusik), Wuppertal

martin.evang@ekir.de

DR. ANSGAR FRANZ

Professor für Liturgiewissenschaft an der katholischen Fakultät im Fachbereich Theologie der Universität Mainz

ansgar.franz@uni-mainz.de

DR. HANS-MARTIN GUTMANN

Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger an der Universität Hamburg

DR. MARTIN HEIMBUCHER

Theologischer Referent im Amt der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD, Hannover

Martin.Heimbucher@ekd.de

DR. HABIL. MICHAEL HEYMEL

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentralarchiv der Ev. Kirche in Hessen und Nassau und Pfarrer im Vertretungsdienst, Darmstadt

michael.heyemel@gmx.de

DR. OTTFRIED JORDAHN

Pastor em., Hamburg

O.Jordahn@web.de

DR. THOMAS KLIE

Professor für Praktische Theologie an der Universität Rostock

thomas.klie@uni-rostock.de

DR. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn

meyer-blanck@uni-bonn.de

DOROTHEA MONNINGER

Kirchenmusikerin und Theologin, Frankfurt am Main

dorothea.monninger@ekd.de

DR. FRANK PETERS

Vikar in der Ev. Kirchengemeinde Essen-Altstadt

frank.peters@uni-bonn.de

DR. CHRISTA REICH

Kirchenmusikerin und Theologin, Honorarprofessorin an der Evangelisch-Theologi-

schen Fakultät im Fachbereich Theologie der Universität Mainz *christareich@gmx.de*

DR. GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN

Literaturwissenschaftlerin und Publizistin, Pulheim

gr.sn@t-online.de

ANNE SMETS

Doktorandin am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg

anne.smets@gmx.de

SYTZE DE VRIES

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

sytzedevries@planet.nl

Musikalisches zum Fest ...



Der Himmel lacht inkl. Musik-CD

Ein heiteres Leben hat Bach wohl nicht geführt, schreibt der Autor in seiner Einleitung. Aber doch ein reiches Leben, aus dessen Fülle und Erfahrung wunderbare Musik entstanden ist. An 20 ausgewählten Kantaten lassen sich Bachs Biografie und seine musikalischen Einflüsse verfolgen. Und das Allgemeingültige in Bachs Kantatenwerk wird deutlich, das weit über seine Zeit hinausweist.

Hans Werner Dannowski **Der Himmel lacht**
Bachs Kantaten im Rhythmus des Jahres

160 Seiten · gebunden · 22,90 Euro
inkl. CD, Spielzeit ca. 70 Minuten
ISBN 978-3-7859-1090-0
Lutherisches Verlagshaus

Jauchzet

versammelt die bekanntesten Kantatentexte zur Advents- und Weihnachtszeit aus den über 200 Kantaten von Johann Sebastian Bach, ergänzt mit eindrucksvollen Fotos.

Johann Sebastian Bach **Jauchzet**

24 Seiten · geheftet · Format 18 x 14,8 cm
durchgehend vierfarbig · 4,90 Euro
ISBN 978-3-7859-1114-3
Lutherisches Verlagshaus



Kirche klingt – 77 Lieder für das Kirchenjahr

Aus der Reihe „gemeinsam gottesdienst gestalten“, Band 19
Hrsg. von Jochen Arnold, Evangelisches Zentrum für
Gottesdienst und Kirchenmusik

320 Seiten · gebunden · mit Lesebändchen · 19,90 Euro
ISBN 978-3-7859-1065-8 · Lutherisches Verlagshaus

Direkt bestellen:

Internet www.bibli.com 

Telefon 0511 / 1241-739

Versandkostenfreie Lieferung!