

Zum Inhalt:

Der Johannes-Prolog ist ein Hymnus. Singend spannt er gleich zu Anfang jene drei Worte zusammen, die das Geheimnis des Singens in der Kirche ausmachen, weil sie „prinzipiell“ miteinander präsent sind: Anfang - Wort - Gott. Auf verschiedene Weise gehen die einzelnen Beiträge diesem Dreiklang nach. Abschließende Impulse regen an zu weiterem Nachdenken über Prosaisches und Poetisches und zu eigenem Singen.

3-2014

# Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Im Anfang: das WORT...  
und Gott?

Im Anfang: das WORT ... und Gott?

3-2014, 5. Jahrgang, ISSN 2190-1600



3-2014

# Einfach-Evangelisch.de

Die Online-Buchhandlung Ihrer Kirchenzeitung



Dieses Liederbuch, Lesebuch und Geschenkbuch ist eine Fundgrube für alle, die sich für Kirchenlieder interessieren und mehr über die unbekannteren Geschichten hinter den Erfolgsliedern aus dem Evangelischen Gesangbuch erfahren möchten.

Fritz Baltruweit / Jürgen Schönwitz

## Ich singe dir mit Herz und Mund

Evangelische Volkslieder von der Reformation bis heute

96 Seiten · gebunden · Euro 19,90

ISBN 978-37859-1184-6

Lutherisches Verlagshaus

Bücher bestellen mit kostenlosem Versand:

Telefon (0511) 1241-739 | Fax (0511) 3681098

[www.Einfach-Evangelisch.de](http://www.Einfach-Evangelisch.de)

# Liturgie und Kultur

LK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Im Anfang: das WORT...  
und Gott?

## LITURGIE UND KULTUR

5. Jahrgang 3-2014

ISSN 2190-1600

### Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

KLAUS RASCHZOK

MARCELL SASS

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

ULRICH WÜSTENBERG

### Redakteurinnen dieses

#### Heftes:

DOROTHEA MONNINGER

CHRISTA REICH

### Satz:

STEFFEN FUCHS

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

**Editorial** ..... 4  
CHRISTA REICH

## THEMA

**„ein einsilbiges Wort, das sich hinter einer Nebelfront verbirgt“** ..... 5  
Fragen nach Gott in literarischen Texten  
GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN

**Das Wort – Anfang und Ende aller Kirchenlieder** ..... 21  
Eine exegetische Meditation zum Prolog des Johannes (1,1-18)  
CORNELIS G. KOK

**Einer, der AMEN heißt** ..... 26  
CHRISTA REICH

**Verbum supernum prodiens – Das Wort geht von dem Vater aus** ..... 35  
Ein Fronleichnamshymnus im Evangelischen Gesangbuch  
DOROTHEE BAUER

**Huib Oosterhuis: Dichter des WORTES** ..... 46  
CORNELIS G. KOK

**„Gute Fische aller Art“** ..... 57  
Das neue katholische Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob*  
ANSGAR FRANZ

**Psalmen im Mund der Gemeinde** ..... 67  
Ein Blick in das neue *Gotteslob*  
MATTHIAS KREUELS

## IMPULSE

**Nach-Denkliches zum Thema aus Poesie und Prosa** ..... 73

**Zwei neue Lieder** ..... 77

## LITERATUR

**Siegfried Eckert: Zweitausendsiebzehn** ..... 79  
Reformation statt Reförmchen  
MICHAEL MEYER-BLANCK

**Peter Zimmerling: Die Losungen** ..... 80  
Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte  
HELMUT SCHWIER

<b>Stephan Goldschmidt (Hg.): Erinnerungsfeste .....</b>	<b>81</b>
Gottesdienste mit und für Menschen mit Demenz	
CHRISTIAN BINDER	
<b>Hans Otte (Hg.): Evangelisches Klosterleben .....</b>	<b>82</b>
ECKHARD GORKA	
<b>Alpirsbacher Antiphonale .....</b>	<b>84</b>
Weihnachten und Epiphania / Ostern / Pfingsten	
JOCHEN KAISER	
<b>Christian Plate: Predigen in Person .....</b>	<b>86</b>
Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers	
KONSTANZE EVANGELIA KEMNITZER	
<b>Klaus Raschzok: Traditionskontinuität und Erneuerung .....</b>	<b>88</b>
Praktisch-theologische Einsichten zu Kirchenraum und Gottesdienst	
GERD KERL	
<b>Dietrich Stollberg: Religion als Kunst .....</b>	<b>90</b>
Nachdenken über Praktische Theologie und Ästhetik	
HANNELORE REINER	
<b>Hans Joachim Marx: Händel und die geistliche Musik des Barockzeitalters .....</b>	<b>92</b>
Eine Aufsatzsammlung	
KLAUS DANZEGLOCKE	
<b>Gottfried Orth (Hg.): Martin Luther in der Gemeinde ...</b>	<b>93</b>
Ideen, Materialien, Arbeitsblätter	
CHARLOTTE LOESCH	
<b>Cäcilie Blume: Populäre Musik bei Bestattungen .....</b>	<b>95</b>
Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual	
JOCHEN KAISER	
<b>Übergänge. Predigt zwischen Kultur und Glauben .....</b>	<b>97</b>
HELMUT SCHWIER	
<b>Michael Meyer-Blanck (Hg.): Die Sprache der Liturgie ..</b>	<b>98</b>
ILSABE SEIBT	
<b>Peter Zimmerling: Beichte .....</b>	<b>99</b>
Gottes vergessenes Angebot	
JOHANNE HANNEMANN	
<b>Seminarankündigung: NACHT – wie Psalmen und Lieder davon singen .....</b>	<b>101</b>
<b>Autorinnen und Autoren dieses Heftes .....</b>	<b>102</b>

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. Bank eG  
 BLZ: 520 604 10  
 Konto Nr.: 660 000  
 IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00  
 BIC: GENODEF1EK1  
 Verwendungszweck:  
 AO 6201010202 LuK

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

Drei Worte nur waren es, die das Thema des 20. Interdisziplinären ökumenischen Seminars zum Kirchenlied bestimmten – aber sie gehören in der biblischen Überlieferung unauflöslich zusammen und können jeweils eigene „Doppelbindungen“ bilden: Anfang – Wort; Wort – Gott; Gott – Anfang...

*Gabriele von Siegroth-Nellessen* nimmt mit auf eine faszinierende, an vielen Orten anhaltende Reise durch die Literatur, die schwerpunktmäßig durch die Zeit nach der Mitte des 20. Jahrhunderts führt: Die Erfahrung zweier Weltkriege und das allmähliche Offenbarwerden der Dimension des Holocaust machen nicht nur die Abgründigkeit menschlichen Handelns bewusst – sie machen auch das „einsilbige Wort“ in neuer Weise grundsätzlich fragwürdig: Es verstummt, wird zerschlagen, erscheint als zerfetzt, bleibt unausgesprochen – und fehlt. *Cornelis G. Kok* zeigt eindrucklich in seiner „exegetischen Meditation“ – welch schönes Tun! –, warum er den Johannes-Prolog „Anfang und Ende aller Kirchenlieder“ nennt. *Christa Reich* beschreibt, was es bedeutet, dass Jesus Christus „Der Amen“ heißt, und wieso gerade dieser Name die einzigartige Beziehung von „Gott“ und „Wort“ hörbar macht. Kaum jemand, der heute ein EG in die Hand nimmt und die Rubrik „Abendmahl“ durchsieht, weiß, was *Dorothea Bauer* im Einzelnen nachzeichnet: dass ein für das Fronleichnamfest bestimmter eucharistischer Hymnus von Thomas von Aquin (*verbum supernum prodiens*) sich in ein evangelisches Abendmahlslied verwandelt hat. *Cornelis G. Kok* stellt Person, Weg und Werk von Huub Oosterhuis unter dem Titel „Dichter des Wortes“ vor: einer, bei dem Bibelsprache und moderne Existenz Erfahrung im Lehrhaus und in der Feier der Liturgie immer wieder einander begegnen und immer wieder verdichtet und besungen werden. Wer dann noch wissen möchte, wie denn das neue *Gotteslob* ausgestattet ist (das ja Gottesdienstbuch und Hausbuch sein will), wie es erarbeitet wurde, wie es aufgebaut ist und was darin neu oder alt oder alt-neu ist – der muss mit *Ansgar Franz* auf Fischfang in ganz verschiedene Fanggründe gehen – soll aber jetzt schon wissen, dass im Liedteil dieses Buches „das Evangelische heute einfach zum Katholischen gehört“. *Matthias Kreuels* macht mit den besonderen Schätzen der Psalmen im neuen *Gotteslob* bekannt: Sie sind Lebenslieder im Mund der Gemeinde.

Die Rubrik *Impulse* bringt zunächst Nach-Denkliches: Drei Gedichte (eines von *Rose Ausländer* und zwei von *Thomas Weiss*) und einen Prosatext des Systematikers *Friedrich-Wilhelm Marquardt*.

Und zwei neue Lieder zum „WORT“ warten darauf, von denen, die dieses Heft lesen, gesungen und weitergegeben zu werden.

CHRISTA REICH

# „ein einsilbiges Wort, das sich hinter einer Nebelfront verbirgt“ (Christian Lehnert)

## Fragen nach Gott in literarischen Texten

GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN

### 1. Das Wort „Gott“

Ein Zitat des jüdischen Religionsphilosophen *Martin Buber* aus seiner Schrift „Gottesfinsternis“ von 1953 macht die Bedeutung und zugleich Schwierigkeit des Umgangs mit dem Wort „Gott“ deutlich, auch in literarischen Texten unserer Zeit:

... es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last ... Wir müssen die achten, die es verpönen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug derer auflehnen, die sich so gern auf die Ermächtigung durch ‚Gott‘ berufen; aber wir dürfen es nicht preisgeben. ... Wir können das Wort ‚Gott‘ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.<sup>1</sup>

## 2. Zur Beziehung Religion – Literatur

### 2.1. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

„Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?“, so hat der Philosoph Ernst Bloch 1959 die existentiellen Grundfragen des Menschen an den Anfang seines Werkes „Das Prinzip Hoffnung“ gestellt. In erzählender Dichtung und Lyrik werden diese Fragen und Probleme der Menschen gestaltet. Dabei stehen Literatur und Religion seit Beginn der Geschichte der Literatur in einem wechselvollen Spannungsverhältnis. Schon im christlichen Mittelalter stellt sich die Frage nach der Autonomie des Menschen: Walther von der Vogelweide etwa (Wende 12. / 13. Jh.) fragt in seinem berühmten Spruch „Ich saz ûf eime steine“ nachdenklich, „wie man zer welte solte leben“ (wie man auf dieser Welt zu leben habe), konkret: wie er „êre“, „vardez guot“ und „gotes hulde“ (Ansehen / materielles Gut, Besitz und Macht /

1 *Buber, Martin*: Gottesfinsternis. Mit einer Entgegnung „Religion und Psychologie“ von C. G. Jung, Gerlingen 1994, 14.

Gottes Gnade) zusammenbringen könne. Es war die Frage, die die mittelhochdeutsche Blütezeit bedrängte, nämlich wie man der Welt zugewandt sein, Reichtum, Pracht und Bildung genießen und doch ein Gott wohlgefälliges Leben führen könne. „deheinen rät kond ich gegeben“ sagt Walther (keinen Rat wusste ich zu geben). Walther stellt nicht das christliche Weltbild, nicht die kirchliche Lehre in Frage, er stellt nur eben diese bedrängende Frage, wie der Mensch hier in dieser Welt zurecht kommen könne, ohne das Heil zu verlieren. Für das Mittelalter galt die Einheit des Denkens, fraglos akzeptierten auch die großen mittelalterlichen Dichter das auf Gott den Schöpfer hin orientierte Weltbild, wie es in den großen Summen des 13. Jahrhunderts entworfen wurde. Aber große Dichtung spricht immer von den Erfahrungen der Menschen her, unabhängig vom geltenden kirchlichen Lehrgebäude.

An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, am Anfang des 15. Jahrhunderts, werden die Fragen dringlicher. Der Horizont des Menschen weitet sich durch die großen Entdeckungen, die Trennung zwischen Glauben und Wissen bahnt sich an. Bis ins 17. Jahrhundert allerdings war die abendländische Kultur wesentlich vom Christentum bestimmt. Doch nach der Aufklärung ist die Einheit von theologischem Denken und Literatur zerbrochen. „Einst war die Welt ganz, im Altertum und im Mittelalter, trotz der äußeren Kämpfe gab's doch noch immer eine Welteinheit“<sup>2</sup>, notiert Heinrich Heine nicht ohne Bedauern in den „Reisebildern“.

Damit ändert sich die Qualität der literarischen Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten. Sie wird zur rein poetischen Auseinandersetzung. Dichtung und Literatur sind nicht mehr an theologische Vorstellungen gebunden, sondern repräsentieren ihre eigene Wahrheit. Die Grundfragen des Woher – Wohin – Wozu, die Fragen nach dem Absoluten, nach Transzendenz sind damit jedoch nicht erledigt, sondern stellen sich in anderer bedrängender Weise.

In der Literatur entstehen Szenarien einer Welt ohne Gott. Jean Paul fasst am Ende des 18. Jahrhunderts in seinem Roman „Siebenkäs“ in der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“ die Gottverlassenheit des Menschen in Worte: „Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott“, sagt Christus in dieser Rede zu den Toten, die ihn bedrängen. „Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich ... Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.“<sup>3</sup> In einer mit alptraumhaften Bildern beschriebenen apokalyptischen Szenerie gibt es keine metaphysisch-religiöse Geborgenheit mehr. Zwar gestaltet Jean Paul diese Vorstellung als Traumvision, der Schläfer

<sup>2</sup> Heine, Heinrich: Reisebilder, Italien 1828, in: Werke, Berlin und Darmstadt 1965, 812.

<sup>3</sup> Paul, Jean: Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F.J. Siebenkäs, in: Werke in drei Bänden, hg. v. Norbert Miller, Band I, München 1969, 643.



erwacht und „Meine Seele weinte vor Freude, daß sie wieder Gott anbeten konnte“<sup>4</sup>, aber das Nicht-Dasein Gottes ist doch als Denkmöglichkeit formuliert.

## 2.2. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die beiden Weltkriege und den Holocaust, stellt sich Schriftstellern die Frage nach Gott noch einmal in verschärfter Weise. Das überlieferte Gottesbild schien angesichts der deutlich gewordenen Abgründe menschlichen Handelns und des unbeschreiblichen Leidens fragwürdig geworden. Marie Luise Kaschnitz versucht diese Unsicherheit auszudrücken in ihrem „Tutzinger Gedichtkreis“ von 1951: „... wen sprach ich an? Wessen Ohr versuchte ich zu erreichen?“<sup>5</sup>. Die Schriftsteller spüren sehr genau, dass die veränderte Wirklichkeit nach dem Zweiten Weltkrieg und nach „Auschwitz“ nicht mehr mit der gleichen Sprache wie zuvor beschrieben werden kann. Und wo es um „Gott“ geht, sind sie sehr zurückhaltend. Mehr als anderswo gilt es hier, das Nicht-Wissen, die bloße Möglichkeit oder Ahnung, letztlich die Unsagbarkeit zu vermitteln. Sie befinden sich dabei durchaus in Übereinstimmung mit theologischen Aussagen: Immer wieder, bis kurz vor seinem Tod, hat Karl Rahner von der „schweigenden Unbegreiflichkeit Gottes“ gesprochen. Für ihn war das Wort „Gott“ das „letzte Wort vor dem Verstummen“<sup>6</sup>; es markiert die Grenze zwischen Reden und Schweigen.

Schriftsteller unserer Zeit haben ein Gespür für den Missbrauch, der mit dem Wort „Gott“ getrieben wird. Kurt Marti sprach von der „passion des Wortes GOTT“<sup>7</sup>, Heinrich Böll erklärte: „Ich glaube ..., daß man das Wort ‚Gott‘ für eine Weile aus dem Verkehr ziehen sollte; nicht Gott selbst, nicht das, was mit diesem Wort gemeint ist.“<sup>8</sup> Und Peter Härtling formulierte 1989 in einem Interview: „Wir müssen wieder lernen, dass Empfindlichkeit dem Wort gegenüber schon ein Teil des Glaubens ist.“ Gleichwohl muss trotz aller Schwierigkeiten und Vorbehalte dieser Bereich in Sprache gefasst werden, weil dies ein existentielles Bedürfnis des Menschen ist. Und so steht die Literatur dort, wo sie von Gott sprechen will, in der Spannung zwischen Sagen und Nichtsagen, zwischen Reden und Schweigen. „Von Gott kann man nicht sprechen, wenn man nicht weiß, was Sprache ist. Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel“<sup>9</sup>, so Günter Eich in seiner Büchner-Preisrede 1959.

4 Ebd. 645.

5 Kaschnitz, Marie Luise: Überallnie. Ausgewählte Gedichte 1928-1965, Frankfurt/M 1984, 115.

6 Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 56.

7 Marti, Kurt: Gedichte aus „abendland“, in: Jens, Walter / Küng, Hans / Kuschel, Karl-Josef: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München 1986, 93f.

8 Kuschel, Karl-Josef: Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985, 68.

9 Eich, Günter: Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises, in: Gesammelte Werke in vier Bänden. Frankfurt/M 1991, Band IV, 623f.

Selbst in den kritischen 60er Jahren finden sich Beispiele für solch behutsames Sprechen von Gott. Die Hoffnung aufgrund einer Erfahrung im Hier und Jetzt hat z.B. Marie Luise Kaschnitz in ihrem Gedicht „Auferstehung“ in Worte gefasst – nach dem verstörenden Erleben von Sterben und Tod ihres geliebten Mannes:

Manchmal stehen wir auf  
 Stehen wir zur Auferstehung auf  
 Mitten am Tage  
 Mit unserem lebendigen Haar  
 Mit unserer atmenden Haut.

Nur das Gewohnte ist um uns.  
 Keine Fata Morgana von Palmen  
 Mit weidenden Löwen  
 Und sanften Wölfen.

Die Weckuhren hören nicht auf zu ticken  
 Ihre Leuchtzeiger löschen nicht aus.

Und dennoch leicht  
 Und dennoch unverwundbar  
 Geordnet in geheimnisvolle Ordnung  
 Vorweggenommen in ein Haus aus Licht.<sup>10</sup>

Mitten in der Alltäglichkeit – ganz wir, „mit unserem lebendigen Haar“, „mit unserer atmenden Haut“, nicht irgendwie entrückt – machen wir manchmal diese Erfahrung, spüren wir eine Ahnung. Die Welt bleibt, wie sie ist, keine Fata Morgana entsteht, keine Vision vom Reich Gottes auf Erden, der Alltag bleibt bestehen mit seinen Bedingungen: „die Weckuhren hören nicht auf zu ticken“. Und dennoch – mitten in der Realität – gibt es diese Erfahrung: leicht zu sein, schwerelos, unverwundbar, geschützt, unangreifbar, durch nichts zu verletzen. Und das Gefühl von Eingeeordnet-Sein, nicht dem Chaos ausgesetzt, nicht irgendwohin geworfen zu sein, sondern seinen Ort zu haben, aufgehoben zu sein, „geordnet in geheimnisvolle Ordnung“. Die Dichterin nimmt diese Erfahrung als Verweis: „vorweggenommen“ – so stellt sie es sich vor – „in ein Haus aus Licht“. Licht als Bild für Transzendenz, für einen – vielleicht – göttlichen Bereich. Die schwebende Satzkonstruktion in der letzten Strophe – im Gegensatz zu den anderen Strophen gibt es hier keine Verben – deutet auf die Erfahrung der Zeitlosigkeit hin. Für die Dauer dieser Erfahrung, obgleich sie mitten im Alltag stattfindet, ist das Ich aus der Zeitstruktur herausgenommen. Kaschnitz fasst diese Erfahrung mit dem Begriff „Auferstehung“, dem Begriff aus der christlichen Tradition, und natürlich klingt diese ganze Tradition mit – Auferstehung ist die entscheidende Verheißung des christlichen Glaubens. Doch davon spricht sie nicht. Sie beschreibt nur eine ganz subjektive Erfah-

10 Kaschnitz, Marie Luise: Dein Schweigen – meine Stimme. Gedichte 1958-1961, München 1962, 13.

rung, die wir, die Menschen auf dieser Erde, manchmal machen können. Sie dauert vielleicht nur einen Moment, aber dieser Moment ist göltig – und lässt uns hoffen.

In einem späteren Gedicht, das sich im Nachlass fand, ist die Dichterin viel zurückhaltender:

### Vielleicht

Vielleicht sind wir doch nicht  
Sind wir nicht Gottes Kinder

Vielleicht ist da keine  
Ist keine Himmelsleiter

Vielleicht sitzt keiner am Ende  
Über uns zu Gericht.

Eines ist sicher:  
Wir fallen, zerfallen  
Unsere Hände fallen ab  
Unsere Wangen  
Die Augen zuerst

Eines Tages wird nichts mehr da sein  
Von dieser so und so  
Gearteten Person

Nur ein Schmerz in der Magengrube  
Eines der sie geliebt.  
(1973)<sup>11</sup>

Zum menschlichen Leben gehört der kreatürliche Verfall. Nichts bleibt von der menschlichen Person, von dem, was diesen besonderen Menschen ausgemacht hat. Nichts – bis auf die schmerzliche Erinnerung dessen, der den Toten geliebt hat. In ihr bleibt der Tote bewahrt. Das andere bleibt ein „Vielleicht“. „Vielleicht sind wir doch nicht, sind wir nicht Gottes Kinder“.

Dieses „Vielleicht“, diese Ungewissheit auszuhalten und doch bewusst, wach und aufmerksam zu leben, Person zu sein, uns zu sorgen und uns zu erinnern, auch wenn es noch so schmerzlich ist, das bedeutet nach Marie Luise Kaschnitz Menschsein.

Und auch eine andere große Dichterin dieser Zeit spricht diese Thematik an, *Ilse Aichinger*, in ihrem Gedicht „Durch und durch“ von 1976:

11 *Kaschnitz*: Vier Gedichte aus dem Nachlaß, in: Marie Luise Kaschnitz, hg. v. *Uwe Schweikert*, suhrkamp taschenbuch materialien, Frankfurt/M 1984, 306.

Wir sind alle  
 nur für kurz hier eingefädelt,  
 aber das Öhr  
 hält man uns seither fern,  
 uns Kamelen.<sup>12</sup>

Nur sehr vermittelt – nur durch den *Anklang* an die Bibelstelle, die vom Reich Gottes spricht (Mt 19,24) – erinnert Ilse Aichinger an die „andere Wirklichkeit“. Gewissheit gibt es in ihrem Gedicht nicht.

### 3. Die neue Rede von Gott

#### 3.1. „vielleicht ... werde einfach gott wieder da sein“ (Ernst Jandl)

Nach der Politisierung in den 60er Jahren und dem Trend zur Innerlichkeit in den 70er und 80er Jahren findet sich seit den 90er Jahren eine ganz neue Aufgeschlossenheit für Religiöses. „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an“<sup>13</sup>, hatte *Michael Krüger* 1998 in einem Gedicht gesagt: Ein neuer unbefangener Umgang mit Religion ist möglich. „Religiöse Themen sind längst wieder gesprächsfähig geworden“<sup>14</sup>, erklärte der Schriftsteller *Hanns-Josef Ortheil* im Februar 2009. Und die Schriftstellerin und Büchnerpreisträgerin *Sibylle Lewitscharoff* tat kund: „Solche Geschäfte unternehme ich sehr gerne: Den Himmel aufreißen, Himmelsausblicke oder auch -einblicke schaffen, das ist eigentlich mein literarisches Grundmuster.“<sup>15</sup> Ein Beispiel u.a. dafür ist ihr Roman „Consummatus“ von 2006. Die Schriftstellerin *Felicitas Hoppe* fragt in ihren Augsburger Vorlesungen von 2008 kritisch: „Kam Literatur jemals ohne Religion, Religion jemals ohne Literatur aus?“<sup>16</sup> Doch sie fährt fort: „Aber Gotteswort ist nicht Dichterwort ... Und Dichterwort ist alles andere als Gotteswort, auch wenn das manchem Dichter gefiele ...“<sup>17</sup>. Unsicherheit und Zweifel – so betont sie nachdrücklich – machen den Charakter des Glaubens aus und haben auch in der Literatur ihren unverzichtbaren Platz.

Und genau das – Unsicherheit und Zweifel – findet sich in literarischen Texten der 90er Jahre. „Groß geblieben ist meine Sehnsucht nach Leuchtendem“<sup>18</sup>, beginnt die Stuttgarter Schriftstellerin *Friederike Roth* einen Abschnitt ihres Langgedichts „Wie-

12 *Aichinger, Ilse*: Verschenkter Rat. Gedichte, Frankfurt/M 2008, 65.

13 *Krüger, Michael*: Wettervorhersage. Gedichte, Salzburg und Wien 1998, 29.

14 zitiert in: *Gellner, Christoph*: „nach oben offen“. Literatur und Spiritualität – zeitgenössische Profile, Ostfildern 2013, 21.

15 „Wehe, man versteht alles“. Ein Gespräch über Literatur, Gottesdienst und Sprache mit der Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff, in: Gottesdienst 20, 14. Oktober 2013, 162.

16 *Hoppe, Felicitas*: Sieben Schätze. Augsburger Vorlesungen, Frankfurt/M 2009, 140.

17 Ebd. 148.

18 *Roth, Friederike*: Wiese und Macht. Ein Gedicht, Frankfurt/M 1993, 32.

se und Macht“ über die Grundfragen des Menschen. Gegen die bedrückende Macht der Lebensumstände setzt sie trotzig „die Sehnsucht nach Leuchtendem“, eine Ahnung vielleicht von einer anderen Welt.

Sehnsucht ist auch eines der großen Themen des Schriftstellers *Arnold Stadler*. „Der Horizont unserer schnellebigen und kurzatmigen Welt wird immer eingeschränkter“, schreibt Stadler in der Einleitung zu „Tohuwabohu“, seiner Textsammlung nach dem 11. September 2001. „Und doch wird die Wirklichkeit von der Sehnsucht des Menschen nach dem ganz anderen konterkariert. Zu den unumstößlichen Tatsachen des Menschen gehört, dass diesem Menschen die Tatsachen nicht genügen, auch nicht die Summe der Tatsachen. Es ist eine Tatsache, dass der gewöhnliche Mensch Sehnsucht hat.“<sup>19</sup> Und mit „Salvatore“ hat Stadler einen ganzen Roman über diese Sehnsucht geschrieben. Dieser Salvatore findet in den „sogenannten Kirchen“ für seine Sehnsucht keinen Platz. Er „suchte aber, selbst nach Erlösung“, und er begann „so langsam wieder an Dinge zu glauben, die es gab und die trotzdem nicht sichtbar waren.“<sup>20</sup>

Der österreichische Dichter *Ernst Jandl* war hier sozusagen ein Vorläufer. Für ihn war die Sprache Kennzeichen des Humanum. Über Wirkung, Bedeutung, Gebrauch und Missbrauch von Sprache dachte er sein Leben lang nach. Und auch Gott und Religion waren für Jandl ein lebenslanges Thema, wenn auch zeitweise eher im Untergrund.

Jandl wuchs auf mit einer zutiefst gläubigen Mutter, die er sehr liebte und die nach langer Krankheit starb, als er gerade vierzehn war. 1979 hat er seine „Geschichte mit Gott“ in elf Zeilen gefasst:

### an gott

daß an gott geglaubt einstens er habe  
fürwahr er das könne nicht sagen  
es sei einfach gewesen gott da  
und dann nicht mehr gewesen gott da  
und dazwischen sei garnichts gewesen  
jetzt aber er müßte sich plagen  
wenn jetzt an gott glauben er wollte  
garantieren für ihn könnte niemand  
indes vielleicht eines tages  
werde einfach gott wieder da sein  
und garnichts gewesen dazwischen<sup>21</sup>

19 Tohuwabohu. Heiliges und Profanes, gelesen und wiedergelesen von *Arnold Stadler* nach dem 11. September 2001 und darüber hinaus. Köln 2002, 15.

20 *Stadler, Arnold*: Salvatore, Frankfurt/M 2008, 22f.

21 *Jandl, Ernst*: der gelbe hund. gedichte, Frankfurt/M 1982, 78.

Es ist der Weg vom unreflektierten Kinderglauben, der eigentlich kein Glaube ist, sondern ein Dasein Gottes, in das das Kind hineinwächst, hin zur bewussten Entscheidung – mit „sich plagen“, aber letztlich ohne sicheres Wissen: „vielleicht ... werde ... gott wieder da sein ...“.

Die Ernsthaftigkeit von Jandls Auseinandersetzung, eben das „sich plagen“, wird sehr deutlich schon in dem Gedicht von 1957 (der Zeit, als seine Laut- und Sprechgedichte entstanden), „fortschreitende räude“.

Mit dem Titel „fortschreitende räude“ ist die Entwicklung dieses Gedichts vorgegeben. Räude ist ganz konkret die Hautkrankheit, die z.B. Hunde oder Schafe befällt. Ein Text, ein vorgegebenes Wortmaterial – hier der Anfang des Johannesevangeliums – wird von der Räude befallen, d.h. er erkrankt, wird verändert durch Hinzufügung (entspricht der Blasenbildung), Streichung (Ausfall), Überlagerung (Krustenbildung).

#### fortschreitende räude<sup>22</sup>

him hanfang war das wort hund das wort war bei  
gott hund gott war das wort hund das wort hist fleisch  
geworden hund hat hunter huns gewohnt

In der 1. Strophe wirft die Haut des Textes gleichsam Blasen, ein h wird hinzugefügt – dadurch wird z.B. die Konjunktion „und“ zu „hund“ – man ahnt, dass das Wort auf den Hund kommt.

Dann verselbständigen sich die Anfangsbuchstaben aus fleisch, fl (Fleischwerdung wird konkret, könnte man denken), sie übertragen sich auf andere Textstellen, als Folge davon wird aus „gott“ „flott“: die Bewegung, das Verschwinden Gottes wird vorbereitet:

him hinflang war das wort hund das wort war blei  
flott hund flott war das wort hund das wort hist fleisch  
gewlorden hund hat hunter huns gewohnt

In der 3. Strophe geschieht dasselbe mit dem sc: krankhafte Übertragung, die Wortquellen auf, außer „wort“ und „fleisch“ sind alle Substantive und einige andere Wörter durch sc infiziert. Ein Ergebnis ist „schund“:

schim schanflang war das wort schund das wort war blei  
flott schund flott war das wort schund das wort schist  
fleisch gewlorden schund schat schunter schuns gewohnt

<sup>22</sup> Jandl, Ernst: Das Öffnen und Schließen des Mundes. Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Frankfurt/M 1985, 22.

In der 4. Strophe schließlich werden die Worte verstümmelt fast bis zur Unkenntlichkeit – selbst das Wort „wort“ erkrankt im Lauf der Strophe, wird zu „fort“ – wohin geht das zugesprochene Wort?

schim schanschlang schar das wort schlund schasch wort  
schar schlei schlott schund flott war das wort schund  
schasch fort schist schleisch schleschlorden schund  
schat schlunter schluns scheschlohnt

s ----- c ----- h  
s ----- c ----- h  
schllls ----- c ----- h  
flottsch

In der 5. Strophe dann ist der Text gänzlich abgestorben, die Erreger h und sc sind noch da, der Rest verschwindet schließlich mit einem lautmalenden flottsch, das erinnert an futsch, an wegflutschen.

Das Gedicht setzt radikal um, wovon das Eingangszitat Martin Bubers sprach, den Missbrauch, den Menschen mit dem Wort „Gott“ getrieben haben und die Konsequenz daraus: Was bedeutet es für die Menschen, wenn Gott nicht ist? Wie sieht eine Welt ohne Gott aus? Das Gedicht führt den Prozess eines Verfalls vor, erzählt nicht davon, sondern zeigt ihn. Wir können daran denken, dass Fleischwerdung auch bedeutet, sich der Zerstörung allen Fleisches, der Sterblichkeit der Menschen zu unterstellen. Vorgeführt wird dieser Prozess als Zerstörung, Deformation, Verrottung von Sprache. Das Bibelwort wird immer unkenntlicher. Der Zentralbegriff „Wort“ allerdings wird bis in die vorletzte Strophe nicht angetastet – das Wort ist dem Menschen zugesagt –, dann aber unterliegt auch er der Zerstörung. In der letzten Strophe gibt es nur noch einzelne Laute, Wortfragmente.

Jandls Gedicht ist, wenn es laut gelesen wird, vielleicht amüsant zu hören, aber es hat einen sehr ernsten Hintergrund. Der Dichter begründet in seinen Frankfurter Poetik-Vorlesungen (1984/85), dass der Beginn des Johannesevangeliums, den er seit der Kindheit in seinem Denken hatte, das einzig mögliche Material für dieses Gedicht war: „Jeder Text hätte dazu benützt werden können, doch es mußte einer sein, an dem es uns betroffen und bestürzt macht, ihn Stufe um Stufe verrotten zu sehen.“<sup>23</sup> Durch die Zerstörung der Sprache demonstriert Ernst Jandl an diesem bedeutungsvollen Text die Gefährdung der Botschaft, den Umgang der Menschen im Lauf von 2000 Jahren Christentum mit dem uns zugesprochenen Wort Gottes. Was heißt das, wenn solche Worte so verrotten können?

Dieses Gedicht musste übrigens als einziges aus dem Manuskript von „Laut und Luise“ entfernt werden, damit das Buch 1966 im katholischen Walter-Verlag in der Schweiz

23 Ebd. 21.

erscheinen konnte. Jandl meint dazu in den Frankfurter Vorlesungen: „Dieser Zwang zur Entfernung beruhte auf dem grundlegenden Irrtum, dass das Ding selbst zerstört würde, dessen Zerstörung ein Bild, ein Gedicht, ein Kunstwerk darzustellen unternimmt. Das wirkliche Ding, das weit außerhalb des Werkes seinen Platz hat, wird dabei nicht angetastet, sondern bleibt, was es ist und immer schon war. Freilich, in unserem Denken daran mag sich etwas verändert haben ...“<sup>24</sup>

Der Schweizer Autor *Thomas Hürlimann* ist – ähnlich wie Jandl – katholisch aufgewachsen. Eine entscheidende Erfahrung für Thomas Hürlimann war der qualvolle Krebs-Tod seines jüngeren Bruders Matthias im Februar 1980. Immer wieder hat er darüber geschrieben, zuletzt 2008 in „Der Sprung in den Papierkorb“, einer Sammlung von Geschichten, Gedanken, Notizen. „Der mir liebste Mensch war mein Bruder“, heißt es da. „Er hatte Knochenkrebs und kämpfte vier Jahre gegen den Tod. Sein Sterben verwandelte mich. Ihm zeigte sich alles im Abend- und Abschiedslicht, in den Tönen der Dämmerung, und fast ohne es zu merken, begann ich seine Sicht zu übernehmen.“<sup>25</sup>

Diese Erfahrung hat wohl auch Hürlimanns religiöse Einstellung beeinflusst. Befreiung und Verlust gleichermaßen sprechen aus einem Interview im März 1996: „Ich bin im Zwischen – ein Heidegger-Wort – hängengeblieben. So bin ich einerseits froh, daß ich den Dogmen und Normen einer streng katholischen Welt entkommen bin, empfinde andererseits aber eine gewisse Leere.“<sup>26</sup> Und drei Jahre später: „Als Kind erfährt man transzendente Welten, verliert sie später, und jetzt hängt man durch. Es gibt keine Transzendenz mehr, andererseits aber auch nicht mehr die vollständige Hinwendung zu einem prallen Diesseits, von dem ich sagen könnte: Darüber hinaus gibt es nichts. Das Gefühl, dass es darüber hinaus etwas geben könnte, ohne dass ich weiß, was das ist, das ist geblieben.“<sup>27</sup>

1981 erschien Hürlimanns erster Erzählband „Die Tessinerin“. Vor allem in der Titelgeschichte hat er diese Erfahrung vom Verlust des Bruders verarbeitet. Die Erzählung berichtet vom Sterben einer Lehrersfrau in einem dunklen Alpendorf, einer „finsternen Ortschaft“, die langsam ausstirbt. Die Alten sterben, die Jungen ziehen weg. Die Frau stirbt an Knochenkrebs, aber eigentlich stirbt sie, die aus dem sonnigen Tessin stammt, an der Finsternis in diesem Dorf, an der Fremdheit. Die Lehrersfrau, sie hat keinen Namen, heißt immer nur die Frau oder – und das ist dann schon fast abschätzig gemeint – die Tessinerin ist in diesem Dorf eine Fremde geblieben. Und selbst die Beziehung zu ihrem Mann ist von Schweigen bestimmt, obwohl sie sich einmal geliebt haben. Auch angesichts des Todes finden sie nicht mehr das überbrückende Wort. „Tagelang und nächtelang hatte er, der Lehrer, auf ein Wort seiner Frau gelauert. Er hatte gehofft und

24 Ebd.

25 *Hürlimann, Thomas*: Der Sprung in den Papierkorb. Geschichten, Gedanken und Notizen am Rand, Zürich 2008, 11.

26 *Hürlimann*: Das Holztheater. Geschichten und Gedanken am Rand. Zürich 1997, 60.

27 *Lenz, Daniel / Pütz, Eric*: LebensBeschreibungen: zwanzig Gespräche mit Schriftstellern, München 2000, 112.



gebetet und Gebet und Hoffnung wieder fahren lassen.“<sup>28</sup> Sie schreibt mit dem Finger endlose Briefe in die Luft, die er nicht versteht. Und dann scheint sie noch einmal zu erwachen, aber sie spricht nur ein paar italienische Worte – und nicht zu ihm. „Obwohl er sich immer wieder vorgenommen hatte, auf seinem Platz am Bett endlich abzuheben, blieb er am Fenster. Im Rücken hatte er die Sterbende. Und so schwer und so laut ging ihr Atem. Erst wenn man selber dran glauben müsse, dachte der Lehrer, begreife man, wie sie’s dem Heiland gemacht hätten. Zwar habe die Frau ihren Karfreitag abzuhalten und nicht er, aber ein bißchen habe es auch ihn erwischt. ... Halb grinsend und halb entsetzt nahm es der Lehrer zur Kenntnis: Er stand vor dem Fensterkreuz.“<sup>29</sup>

Das Kreuz als Symbol des Leidens, der gemarterten Schöpfung (wie es Franz Xaver Kroetz einmal nennt). Billiger Trost greift in einer solchen Situation nicht mehr – vielleicht aber das Wahrnehmen, dass man vor dem Kreuz steht. Der Autor Thomas Hürlimann führt dies nicht weiter aus, schreibt nur einen solchen Satz hin. Er überlässt es uns, den Lesern, darüber nachzudenken, wie wir ihn verstehen.

Eingeschoben auch in diese Titelgeschichte sind Passagen über das Sterben des Bruders. „Alles, was er denke, träume, fühle, sehe, höre – es sei bestimmt von dieser einen, wahnsinnigen Idee: Du stirbst! ... Zwangsläufig sterbe alles, alles um ihn herum. Sogar die Zeit vergehe, sie zerfalle, er ahne es.“<sup>30</sup>

In einem Interview 2013 hat sich die Sicht Hürlimanns verändert: „Je älter ich werde, je näher ich auch dieser Grenze komme, umso schöner empfinde ich es, dass mein Bruder 20 geblieben ist, dass er jung geblieben ist, während ich ein alter Mann werde. Zwischen uns hat sich aber diese Distanz der Zeit gar nicht ergeben. Ich kann das nicht erklären. Aber immer wenn ich vor diesem Grab stehe, habe ich das Gefühl, wir sind noch zum Beispiel auf dem See, den man von hier aus sieht, auf dem Segelboot. Also die Zeit ist nicht vergangen. Sie hat etwas Ewiges. Sie ist bewahrt.“<sup>31</sup>

### 3.2. „Empfänger unbekannt“ (Hans Magnus Enzensberger)

*Hans Magnus Enzensberger*, der ehemals „zornige junge Mann“ ist mittlerweile 84 Jahre alt. Enzensberger hatte immer ein Gespür für aufbrechende Veränderungen. Aufgewachsen im katholischen Milieu des Allgäu, hatte er sich in der Nachkriegszeit von der „ererbten Religion“ abgewandt. 1960 – in seinem Gedichtband „Landessprache“ betrachtet das Ich den Himmel, „der am Himmel ist und sonst nichts“<sup>32</sup>. Der Himmel ist leer – und dennoch heißt es schon da: „ich lobe den Himmel“<sup>33</sup>. Seit dem Gedichtband „Kiosk“ (1995) nun häufen sich in seinen Texten Chiffren der Transzendenz. Das

28 *Hürlimann*: Die Tessinerin. Geschichten, Zürich 1984, 129.

29 Ebd.

30 Ebd. 123.

31 [http://www.deutschlandradiokultur.de/thomas-huerlimann.1856.de.html?dram:article\\_id=259688](http://www.deutschlandradiokultur.de/thomas-huerlimann.1856.de.html?dram:article_id=259688)

32 *Enzensberger*, *Hans Magnus*: Die Gedichte, Frankfurt/M 1983, 158.

33 Ebd. 159.

hat möglicherweise mit „Altersweisheit“ zu tun, ist vielleicht aber auch eine Reaktion auf ein neues Aufkommen von Religion in der Gesellschaft – fundamentalistisch einerseits, unverbindlich, diffus und frei flottierend andererseits. Gegen beides setzt Enzensberger seine eigene Sicht. Hans Magnus Enzensberger befasst sich unübersehbar mit der „Endlichkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens“<sup>34</sup>. Worte wie Gnade oder Seele kommen vor, ein Ton der Dankbarkeit und der Gelassenheit findet sich und auch eine – wenn auch sehr verschwiegene – transzendente Dimension. „Hans Magnus Enzensberger ist nicht unter die christlichen Dichter gegangen“, schreibt der Biograph Jörg Lau 1999, „aber zweifellos ist ein zögerndes Geöffnetsein zu beobachten für letzte Dinge und letzte Fragen ... Ungläubig ist er zwar geblieben, aber fromm ist er gleichwohl geworden, weltfromm, schöpfungsfromm ...“<sup>35</sup>

Angesichts einer „sterblichen Hülle“ fragt das Gedicht „Die Grablegung“<sup>36</sup> nach dem Geheimnis des Lebens, nach dem, was den Menschen ausmacht. Gibt es etwas, das mehr ist als dieser materielle Rest?

Eine sterbliche Hülle,  
so heißt es,  
aber was war drin?  
Die Psyche,  
sagen die Psychologen,  
die Seele,  
die Seelsorger,  
die Persönlichkeit,  
sagen die Personalchefs.

Dazu noch die Anima,  
die Imago, der Dämon,  
die Identität, das Ich,  
das Es und das Überich.  
Der Schmetterling,  
der sich aus diesem Gedrängel  
erheben soll,  
gehört einer Art an,  
von der wir nichts wissen.

Die Antworten der verschiedenen Disziplinen fassen es nicht – was heißt es, wenn die Seelsorger von Seele sprechen und damit meinen, alles sei klar? Am Ende gebraucht Enzensberger ein altes dichterisches Bild für die Seele, den Schmetterling. Durch dieses Bild, die klassische Metapher für die Seele, entzieht der Dichter sie dem Zugriff der

<sup>34</sup> Lau, Jörg: Hans Magnus Enzensberger. Ein öffentliches Leben, suhrkamp taschenbuch 2001, 362.

<sup>35</sup> Ebd. 363f.

<sup>36</sup> Enzensberger, Hans Magnus: Kiosk, Frankfurt/M 1997, 129.

Rationalität – der Wissenschaften wie der Gesellschaft: Die Frage „was war drin“ kann von uns nicht beantwortet werden. Doch das Gedicht bietet Denkanstöße.

Nicht zufällig steht bei dem höchst reflektierten Enzensberger der christliche Begriff „Grablegung“ über dem Gedicht, der ja den Begriff „Auferstehung“ evoziert. Davon spricht Enzensberger allerdings nicht. Er nähert sich der ungeheuren Frage nach den „letzten Dingen“ sozusagen auf leichte, schwebende Weise an, gebraucht nur diesen Begriff „Grablegung“ in der Überschrift und das alte Bild vom Schmetterling am Ende, Worte, die in ihren Assoziationsfeldern ein anderes Wissen anklingen lassen.

Ein weiteres Gedicht von Enzensberger aus demselben Band nimmt die Tradition der großen Dankpsalmen der Bibel auf (z.B. Ps 136: Danket dem Herrn, denn er ist gütig):

### **Empfänger unbekannt - Retour à l'expéditeur<sup>37</sup>**

Vielen Dank für die Wolken.  
Vielen Dank für das Wohltemperierte Klavier  
und, warum nicht, für die warmen Winterstiefel.  
Vielen Dank für mein sonderbares Gehirn  
und für allerhand andre verborgne Organe,  
für die Luft, und natürlich für den Bordeaux.  
Herzlichen Dank dafür, daß mir das Feuerzeug nicht ausgeht,  
und die Begierde, und das Bedauern, das inständige Bedauern.  
Vielen Dank für die vier Jahreszeiten,  
für die Zahl e und für das Koffein,  
und natürlich für die Erdbeeren auf dem Teller,  
gemalt von Chardin, sowie für den Schlaf,  
für den Schlaf ganz besonders,  
und, damit ich es nicht vergesse,  
für den Anfang und das Ende  
und die paar Minuten dazwischen  
inständigen Dank,  
meinetwegen für die Wühlmäuse draußen im Garten auch.

Der entscheidende Unterschied zu den biblischen Psalmen ist natürlich die Anonymität des Angesprochenen. Vielen Dank, herzlichen, inständigen Dank heißt es hier sechsmal, aber an wen dieser Dank geht, das bleibt offen.

Das Auffälligste an diesem Gedicht ist vielleicht die Sprache. Sie erinnert an alltägliche Kommunikation, an Umgangssprache – und zugleich ist das Gedicht äußerst kunstvoll gestaltet, mit zahlreichen Parallelismen, Alliterationen, Anaphern, Enjambements. Litaneiartig wie im biblischen Psalm wird aneinandergereiht, Konkretes und Unkonkretes, Praktisches und Metaphysisches und durch die Alliteration als gleichberechtigt

37 Ebd. 124.

akzentuiert: Wolken, warme Winterstiefel und das Wohltemperierte Klavier, die Musik von Bach. Für alles wird gleichermaßen gedankt. Und auch für die Bildende Kunst: für die Erdbeeren auf dem Teller – gemalt von Chardin.

Für die Fähigkeit zu denken und zu fühlen, für Begierde und Bedauern, für den Wein und den Schlaf wird gedankt, für die Luft und das Leben überhaupt, umfassend: für Anfang und Ende und – mit einem ironischen Augenzwinkern – die paar Minuten dazwischen. Angesichts der Ewigkeit stimmt das ja wohl, doch für den, der diese „paar Minuten“ gerade lebt, haben eben auch die alltäglichen Kleinigkeiten Bedeutung wie das Feuerzeug oder das Koffein. Die gesamte Erfahrungswelt des Ich ist angesprochen, in bunter und immer überraschender Reihung. Und damit es am Ende nicht abhebt, nachdem der Dichter so das Leben angesichts der Ewigkeit in den Blick genommen hat, kommen die Wühlmäuse im Garten – der kleine oder größere Ärger des Alltags.

Das Ich erkennt sich als eines, dem vieles zukommt, das „verdankt“ – aber wem? Nicht sich selbst, das wird deutlich. Und gerade die Mischung der Dinge, für die gedankt wird, deutet auf eine transzendente Macht. Hier wird nur in der Überschrift ein „unbekannter Empfänger“ genannt, an den – als den Sender all dessen – der Dank nun zurückgeht: *Retour à l'expéditeur*. Es gibt ihn – nur eben ist er unbekannt.

#### 4. Im Anfang – das Wort

Die Schriftstellerin *Felicitas Hoppe* formulierte 2006 in einem Radiogespräch: „Die Menschen kommen offenbar ohne das nicht aus (ohne Religion, ist gemeint). Wenn man versucht, darauf zu verzichten, entsteht ... eine Leerstelle.“<sup>38</sup>

Das „Fehlen Gottes“ hat gerade in letzter Zeit mehrfach *Martin Walser* thematisiert. In seiner Rede „Über Rechtfertigung“ (2012) etwa und in seinem Roman „Muttersohn“ (2011). In einem Artikel in der Neuen Zürcher Zeitung vom 27.8.2012 schreibt Walser: „Gott wäre natürlich prima. Aber er könnte, wenn es ihn gäbe, nicht deutlicher sein, als er durch seine Abwesenheit ist. So ist er das Wort für alles, was mir fehlt. Ich bin nach oben offen. ... Nie bist du so wenig allein, wie wenn du etwas schön findest. Solange du etwas schön findest, bist du erlöst. Erlöst von dir. Und nachher, als Gewesenes, bleibt Sehnsucht. Das ist der Mangel in Reinkultur. Sehnsucht ist der körperliche Ausdruck für das, was uns fehlt. Also leichthin gesagt: Wenn es Gott gäbe, gäbe es keine Sehnsucht. Und Luther sagt ganz genau, dass eine Sehnsucht, wenn sie nur groß genug ist, schon nach Erfüllung schmeckt.“<sup>39</sup>

„Im Anfang war das Wort“ zitiert *Uwe Timm* in seiner Frankfurter Poetik-Vorlesung das Johannes-Evangelium. „Was aber war vor dem Anfang?“ fragt er weiter, „Gab es

38 *Gellner*: „nach oben offen“, 29.

39 Abgedruckt in: *Tück, Jan-Heiner* (Hg.): Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen. Freiburg 2013, 15f.

eine Idee? Was war das für ein Gebräu, dieser heiße Energiebrei des Anfangs, bevor er zu Materie wurde, zum Wort, Roman, Erzählung, Text, Buch?<sup>40</sup>

Und Timm führt aus: „Ein in sich ruhender Gott, wie man ihn sich wohl vor dem Anfang, vor der Schöpfung vorstellen muss, ist ziemlich langweilig. Eine Schöpfung jedoch, die Schmerz, Misslingen, Tod, Qual mit sich bringt, ist empörend, auch dann, wenn wir sie uns als Nicht-Schöpfung denken, als Zufall ... Die Empörung über das Unrecht, über Leid und Tod, gerade dort, wo diese vermeidbar wären, bleibt – wie auch der Schmerz darüber. Die Erfahrung des Mangels ist der tiefere Grund für alle Anfänge in der Musik und in der Literatur, in denen versucht wird, eine Gegenwirklichkeit zu schaffen. Etwas, was, noch in seinem tragischen Scheitern, ein Glücksversprechen in sich trägt.“<sup>41</sup> Und für den Schriftsteller – so Timm – stellt sich damit immer wieder die Frage: „Welches ist das rechte, das wahre Wort? Und wie und wann kann er von dem Geschriebenen, seinem Werk sagen: Es ist gut?“<sup>42</sup>

Der Lyriker und Pfarrer *Christian Lehnert* spürt den Worten möglichst genau nach – in Predigt und Dichtung. 2013 sagte er in einem Rundfunk-Gespräch: „Meine Gedichte folgen nicht der postmodernen Dauerschleife der Infragestellung des Autors oder einer fundamentalen Sprachkritik. Ich habe mich immer mehr reingeschrieben in ein ganz naives Vertrauen in die Sprache, die etwas zu tun hat mit: Im Anfang war das Wort.“<sup>43</sup>

Sein Gedicht, aus dem ich den Titel genommen habe, soll hier am Ende stehen. Es ist entstanden – so steht es darunter – auf dem Camino, dem Weg nach Santiago, und zwar am Cebreiro, also auf dem schwierigsten Stück des Weges. Landschaft und Sprache gehen in diesem Text immer wieder ineinander über, beleuchten sich gegenseitig.

Wie flüchtig du seist, verflögest wie die Atemwolke  
eines kurzen Wortes: Weg ... Flüchtig,  
wie Harzgeruch im Wind, wie Silben  
ihre inneren Grenzen verließen und Stimme würden,  
Stufengesang hinauf gegen die festen Vokabeln.  
Starr stehen die Wegweiser, die Kreuze, starr  
die Lautfolgen der Vögel,  
die aufgebrochenen Schollen am Hang,  
Narben eines Schmelzflusses. Was sagtest du?  
Ich sagte ein einsilbiges Wort,  
das sich hinter einer Nebelfront verbirgt.  
Das Ginsterdickicht verlosch im Gehen.  
Gehen und Sprechen erstarrten abends im Talgrund,

40 *Timm, Uwe*: Von Anfang und Ende. Über die Lesbarkeit der Welt. Frankfurter Poetikvorlesung, Köln 2009, 35.

41 Ebd.

42 Ebd. 17.

43 [http://www.deutschlandradiokultur.de/auf-der-suche-nach-dem-metaphysischen.1278.de.html?dram:article\\_id=233957](http://www.deutschlandradiokultur.de/auf-der-suche-nach-dem-metaphysischen.1278.de.html?dram:article_id=233957)

wo Geröll das seine suchte, metrisches Grollen.  
 Sickermulden, sie seien  
 noch nicht genug geworden, auch Löcher wanderten.  
 Am Ende sähest du nur die Hohlform einer Hand,  
 die Spur von Millionen Wanderern in einer Säule:  
 Fehlendes, das ein Gewölbe trägt ...

(Camino de Santiago, O Cebreiro)<sup>44</sup>

Wer hier angesprochen wird, bleibt unklar – Gott? „Wenn der Mensch sich Gott nähert, wird die Sprache brüchig, dann fehlen ihm die Worte“, sagt Christian Lehnert im Vorwort zu seinem Buch „Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ...“<sup>45</sup> Auf jeden Fall steht Flüchtliges – Atemwolke, Harzgeruch im Wind, Silben, die Stimme werden – gegen Festes, Starres – Wegweiser, Kreuze und sogar Lautfolgen der Vögel.

Und dann die Frage: „Was sagtest du? Ich sagte ein einsilbiges Wort, das sich hinter einer Nebelfront verbirgt.“ Etwas nicht Sichtbares, Fassbares – aber immerhin ein einsilbiges Wort.

Und am Ende vielleicht der Versuch, dieses Rätsel zu umreißen in einem wunderbaren Sprachbild: „Am Ende sähest du nur die Hohlform einer Hand, die Spur von Millionen Wanderern in einer Säule“: etwas ganz Konkretes (die Säule vor der Kathedrale in Santiago, die die Pilger berühren am Ende des Weges). Aber wie deutet der Dichter diese Hohlform: „Fehlendes, das ein Gewölbe trägt“. Eine paradoxe Aussage, die das Gemeinte aber genau trifft. „Gedichte entstehen, wenn etwas mein Ausdrucksvermögen übersteigt und doch nicht verschwiegen werden kann ... Was entsteht, ist eine andere Sprache als die alltägliche, ein tieferer Ausdrucksraum, der mehr weiß als ich.“<sup>46</sup>

In seinem Paulus-Buch „Korinthische Brocken“ zitiert Lehnert das berühmte Gedicht von Paul Celan, „Zürich, Zum Storchen“ über das Gespräch mit Nelly Sachs, in dem es heißt: „Wir / wissen ja nicht weißt du / wir / wissen ja nicht, / was / gilt.“ Und Lehnert kommentiert: Aber es ist Geborgenheit darin, es nicht zu wissen. Denn wüsste ich es, was sollte über mich hinausreichen?<sup>47</sup>

44 *Lehnert, Christian*: Ich werde sehen, schweigen und hören. Gedichte, Frankfurt/M 2004, 11.

45 *Lehnert* (Hg.): „Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ...“ Über die Kunst des öffentlichen Gebets, Leipzig 2014, 5.

46 Ebd. 18.

47 *Lehnert*: Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus, Berlin 2013, 37.

# Das Wort – Anfang und Ende aller Kirchenlieder

## Eine exegetische Meditation zum Prolog des Johannes (1,1-18)

CORNELIS G. KOK

*Im Anfang war das Wort.*

So fängt das Evangelium des Johannes an. In niederländischen Übersetzungen heißt es meist noch: „*In den beginne was het woord*“. Das ist ein wenig altmodisch, so etwa wie auf Deutsch: *In dem Anfang*. Aber das ist doch besser als das direkte *Im Anfang*. Es macht nachdenklich. Denn es handelt sich hier nicht um den einen oder anderen Beginn, keine Antwort auf die Frage „wann“. Es geht vielmehr um die Frage, warum alles überhaupt begonnen hat und wie alles immer wieder neu beginnt. Es bedeutet dann etwa „anfänglich“ und „im Prinzip“. Im Griechischen *en archai* hören wir auch das Wort „Haupt“ (*archai*) mit. Das Wort ist die Hauptsache.

Im Anfang, oder „im Anbeginn“, war das Wort. Das ist ein ungewöhnlicher Satz. Wie *ist* ein Wort? Worte werden gesprochen und geschrieben, Worte über Dinge, Sachen, Menschen. Aber wie stellt man sich ein bloßes Wort vor? Und um welches Wort handelt es sich? Ein bestimmtes Wort? Gottes Wort?

Griechisch steht da *logos*. Es ist ein „hellenistischer Begriff“, und der Hellenismus war das Denkmuster, nicht nur für die griechischen Philosophen, sondern auch für die jüdischen und christlichen Denker der beiden vor- und nachchristlichen Jahrhunderte. In der Zeit, in der Johannes sein Evangelium schrieb, war der *logos* sozusagen der Inbegriff allen Sinns und aller Bedeutung. Das Urwort, die Keimzelle aller Sprache, Anfang alles Sprechens und Tuns.

Es gab auch eine Art ‚Logos-Theologie‘, in der Genesis 1-5 verbunden wurde mit Sprüche 8,22-31.

*Der Herr schuf mich, seines Waltens Erstlings,  
als Anfang seiner Werke, vorlängst.  
Von Ewigkeit her bin ich gebildet, von Anbeginn,  
vor dem Ursprung der Welt.  
Noch ehe die Meere waren, ward ich geboren,  
noch vor den Quellen, reich an Wasser.  
[...]  
als er die Grundfesten der Erde legte,  
da war ich als Liebling ihm zur Seite.*

Die zentrale Idee dieser Logos-Theologie – oder vielleicht besser: Logologie – ist, dass die Weisheit (*sophia*) Gottes, das ist sein Wort, schon vor der Schöpfung bei Gott war, als Plan, als Konzept. Es gehörte ganz zu Gott, war immer schon bei Ihm, war eins mit

Ihm, war selbst Gott. Ohne dieses Wort war von diesem Gott keine Rede. Es ist seine ‚liebste Gefährtin‘ (Oosterhuis), sein ‚Herz‘. Es gibt keine einzige Trennung, keinen Unterschied zwischen Gott und seinem Wort. Ein Gott, ein Wort, ein Wortgott, ein Gottwort.

*Das Wort war bei dem Gott  
und Gott war das Wort. (Joh 1,1)*

So steht es da: „Das Wort war bei *dem* Gott“. Nicht irgendeinem, nur bei *diesem* Gott. Nicht bei *quod omnes vocant deum* – bei dem, was alle Gott nennen –, sondern bei einem sehr bestimmten Gott, dem Gott Israels, Abrahams, Isaaks, Jakobs. Das ist ein wichtiger Unterschied, denn es gibt in der Welt, heute wie schon immer, viele Götter. Auch der christliche Gott ist oft noch ein viel zu allgemeiner, ‚nichtssagender‘ Gott. Ein leerer „Lückenbüßer“ (Bonhoeffer).

Das Wort verbindet diesen Gott mit dem Menschen. Es ist die einzige Art und Weise, Ihn zu kennen. Niemand hat je Gott gesehen. Kein Mensch kann Gott leibhaftig schauen. Wir kennen ihn nur von seinem Wort, vom Hörensagen. Das Judentum kennt auch keine Mystik als reinen Versuch, Gott zu schauen. Dafür müsste man die Welt verlassen, auf sich beruhen lassen. Die jüdische Mystik, die Kabbala, ist mit allen Fäden ihrer Worte gebunden an das Wort – an die Thora.

*Dieses war im Anfang bei dem Gott. (1,2)*

Der Kreis ist rund: das Wort, im Anfang, bei diesem Gott. Jetzt kann es anfangen:

*Alle Dinge sind durch dasselbe (das Wort) geworden,  
und ohne das Wort ist kein Ding geworden,  
nichts von allem was geworden ist. (1,3)*

In diesen Sätzen hören wir dreimal das griechische Wort *gignomai* – (geboren werden, entstehen), wovon auch *Genesis* – der Name des Buches der Schöpfung – abgeleitet wurde. Das Wort schafft, ist kreativ. Es spricht und es wird. Gott ist das Wort, also: Gott sprach: Es werde ... und es ward. Alles, ohne Ausnahme. Ohne dieses Wort gibt es nur Finsternis, ist Leben unmöglich. Es gibt kein anderes Wort, keinen anderen Gott. Und es gibt nur eine, anfänglich, im Prinzip, gute Welt. So lautet der Kehrreim der Schöpfung: „Und Gott sah, dass es (sehr) gut war“ (Gen. 1,4.10.12.18.20.25.31).

*In ihm (dem Wort) war Leben,  
und das Leben war das Licht der Menschen. (1,4)*

Nun geht uns das Licht auf. In der Welt lebt der Mensch. Auf ihn hin ist alles geschaffen. Im Wort ist das Lebenslicht der Menschen. Der Mensch lebt zum Leben, nicht zum Tode. Anfänglich, im Prinzip, grundsätzlich. Das Lebenslicht ist das Licht des ersten Tages der Schöpfung, es überstrahlt die ganze Schöpfung, auch die Sonne, den Mond und die Sterne. Es überdauert alles, auch den Tod. Obwohl ... Nun wird es spannend.



*Und das Licht scheint in der Finsternis,  
und die Finsternis hat das Licht  
nicht aufgenommen/überwältigt. (1,5)*

Das sind zwei Seiten derselben Medaille. Einerseits hat die Finsternis das Licht nicht aufgenommen, nicht akzeptiert. Andererseits hat die Finsternis das Licht auch nicht ausgelöscht, nicht überwältigt.

Aber woher kommt diese Finsternis? Diese Finsternis ist nicht von Anfang, sondern „von vor dem Anfang“: Sie ist das finstere Urchaos von Genesis 1,2: wüst und öde, Wirrsal und Irrsal – so wird das hebräische *tohu wa bohu* übersetzt. Und diese Finsternis liegt schwer auf der Urflut.

Dieses Chaos gibt es noch immer, überall, wo Menschen das Lebenslicht des Wortes nicht aufnehmen, anerkennen, ja sogar bestreiten, wo sie ihre Freiheit missbrauchen auf Kosten des Lebens, meistens des Lebens Anderer. Sie leben außerhalb des Wortes, im Bereich des Todes. Das ist, was in der Geschichte der Menschheit immer wieder geschieht. Darum muss die Schöpfung immer aufs Neue anfangen: Aus Finsternis und Chaos muss Menschenland gemacht werden, bewohnbare Erde.

#### *Zwischenbemerkung*

In Teil 8 seines opus magnum „Poetische Dogmatik (Schöpfungslehre 1)“ hat Alex Stock darauf gewiesen, dass die Schöpfung nicht erst anfängt in Genesis 1,3: *Und Gott sprach*, wie viele Exegeten meinen, sondern schon im ersten Vers: *Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde*. Wie er das machte, steht nicht geschrieben. Die Entstehung des Kosmos, und darin die Erde, noch wüst und leer, voller Finsternis auf der Urflut. Bei all diesem spielt das Wort noch keine Rolle, – wohl aber der Atem, der Geist Gottes, als notwendige Voraussetzung des Sprechens: *Und der Geistesatem Gottes schwebte über den Wassern*. Gott muss erst Atem holen, bevor er anfangen kann zu sprechen.

Wie in den oben zitierten Versen aus den Sprüchen Salomos ist das Wort wirksam als Gottes Werkmeister, Architekt, Projektführer, Inspizient. Es entwirft eine bewohnbare Welt. So ist es Weisung für die Menschen.

Das Projekt Schöpfung ist immer unvollendet, es ist *work in progress*.

Immer wieder versucht das Wort, Eingang in die Welt zu finden. Es ruft. Es ist eine Stimme, die das Gewissen aufweckt und erinnert an den Anfang, an das ursprüngliche Ziel der Schöpfung: dass der Mensch die Erde fülle und bewohnbar mache für alle.

Nicht alle haben das Licht akzeptiert, zugelassen in ihrer Finsternis. Sie haben das Licht verdüstert. Aber viele andere haben es aufgenommen, sich zu eigen gemacht, – und:

*So viele ihn aber aufnahmen,  
denen gab er Anrecht darauf,  
Kinder Gottes zu werden,  
denen, die sich seinem Namen anvertrauen. (1,12)*

*Name* ist neben Wort und Licht das dritte Pseudonym für *diesen* Gott. Was dieser Name beinhaltet, wird in Vers 17 zusammengefasst im Begriffspaar *Gnade und Treue*. Dieser *Lichtwortname* Gottes hat sich auf viele verschiedene Arten manifestiert und „konkretisiert“: zuerst im Volke Israel als Erstangesprochener und als Bewahrer des Wortes – in seiner ganzen mündlichen und schriftlichen Tradition: Thora, Propheten, Psalmen und Weisheitsliteratur, und danach im Talmud und bis heute in seinem erstaunlich großen Anteil an der Weltliteratur und Wissenschaft. Auch das alles gehört irgendwie zum Wort. Im Evangelium wird das zusammengefasst als „Mose und die Propheten“. Von Jesus wird gesagt, dass er gekommen ist, um sie zu erfüllen, nicht um sie zu ersetzen. Johannes kombiniert die jüdisch-messianische Heilslehre mit der ebenso jüdischen Logos-Theologie in der Figur von Jesus als dem Messias. Er ist das leibhaftige Wort:

*Das Wort ist Fleisch geworden  
und hat unter uns gezeltet.* (1,14)

Jetzt *ist* das Wort nicht nur, sondern es *lebt* unter uns, als ein Mensch, in einem Menschen, so wie Oosterhuis es in einem Lied sagt: *Wort in unserem Fleisch*, im Leib des Messias, woran wir alle Teil haben können. Und die bekommen das *Anrecht, Kinder Gottes zu werden*, Töchter und Söhne dieses Gottes, wie Jesus, der der *Einzig*e, der *Einzigartige*, genannt wird (V. 18).

Es hat unter uns *gezeltet* – so steht es buchstäblich geschrieben, das heißt: vorübergehend, wie in einer Laubhütte, und nicht einmal ein Stein unter seinem Kopf. Er ist ungreifbar, nicht festzuhalten. Er, der „Liebling“ vom Anbeginn, ist zurückgekehrt in den Schoß des Vaters. Zugleich kann er aber unter uns gegenwärtig sein.

Über das Verhältnis zwischen diesem Wort und der „Thora“ (Moses und die Propheten) sagt Johannes in seinem Prolog Folgendes – und ich interpretiere in Klammern:

16 *Aus seiner Fülle* (der Fülle des Wortes)  
*haben wir alle* (Juden und Nicht-Juden)  
*empfangen, Gnade um Gnade* – (Gnade den einen nach den anderen).  
17 *Denn die Thora* (griechisch: *nomos*) *ist durch Mose gegeben* (an Israel; das ist die eine Gnade)  
*Gnade und Treue* (Freundschaft, Liebe und Treue)  
*sind uns* (Nicht-Juden) *geworden*  
*durch* (mittels) *Jesus Messias* (das ist die andere Gnade).

Meistens wird in diesem Text ein Gegensatz gelesen zwischen *nomos*, verstanden als „Gesetz“, und *charis kai alätheia*, „Gnade und Wahrheit“.

Letzteres Wortpaar aber steht in der ganzen hebräischen Schrift als *chäsed we ämed* sehr zentral und wird dann besser übersetzt als „Gnade (Liebe / Freundschaft) und Treue“. Dieses Begriffspaar ist die kürzeste Zusammenfassung des Namens Gottes, so wie dieser buchstabiert wird in Exodus 34,6-7:

*JHWH, JHWH, Gottheit,  
erbarmend, gnädig, langmütig  
reich an Liebe, reich an Treue (chæsed we æmed),  
bewahrend Liebe bis zum tausendsten Geschlecht.*

Rabbiner haben dieses „tausendste Geschlecht“, wörtlich „die Tausende“, oft ausgelegt als „die Völker“. Es ist also möglich, dass Johannes daran anschließt. Neben der Gnade und Treue, die JHWH Israel mit der Gabe der Thora erwiesen hat, hat er „aus seiner Fülle“, aus der Fülle seines Wortes, auch noch vieles davon bewahrt für die Völker. Die haben das Wort durch, via, Jesus kennen gelernt. So heißt es in einem der ältesten eucharistischen Gebete:

*Gesegnet du für Israel, deinen heiligen Weinstock,  
an dem du uns Teil gegeben hast durch Jesus Messias.  
Gesegnet du für Mose und die Propheten,  
an dem du uns Teil gegeben hast durch Jesus Messias.*

Der Prolog des Johannes endet so:

*Niemand hat Gott jemals gesehen;  
der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters ist,  
hat ihn uns ausgelegt. (1,18)*

Also: Niemand hat Gott je gesehen, aber er, Jesus Messias, hat uns ihn vorgelebt und ausgelegt, *exegesiert*, so steht es buchstäblich im griechischen Text. Er ist das gelebte Wort, das vom Anbeginn bei Gott war.

Und so, als Wort, als Geschichte der Befreiung und des Lebens, ist er Anfang und Ende aller Kirchenlieder.

# Einer, der AMEN heißt

CHRISTA REICH

## 1

Am Anfang mögen einige Verse aus dem Buch der Offenbarung stehen, auf die sich der Titel des hier folgenden Aufsatzes bezieht. Sie gehören in das Sendschreiben an die Gemeinde in Laodicea (Offb 3,14ff):

*Dem Engel in der Gemeinde Laodicea schreibe:  
Das sagt, der AMEN heißt, der treue und wahrhaftige Zeuge,  
der Anfang der Schöpfung Gottes:  
Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch warm bist.  
Ach, dass du kalt oder warm wärest!  
Weil du aber lau bist, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.*

Im Griechischen steht in V. 14: ταδε λεγει ο Αμην – wörtlich: „So spricht der Amen“. Luther übersetzt: „So spricht, der Amen heißt“; fast ebenso die Einheitsübersetzung: „So spricht Er, der Amen heißt“; die Zürcher Bibel: „So spricht, der das Amen ist!“ Klaus Berger / Christiane Nord<sup>1</sup> lassen in ihrer etwas freieren Übersetzung durch einen Einschub erkennen, in welchen Zusammenhang dieses Wort wohl gehört; bei ihnen heißt es: „Diese Worte sind von dem Amen, *bei dem und mit dem man schwört*, von dem treuen und wahrhaftigen Zeugen, durch den Gottes Schöpfung von Anbeginn besteht.“

Mit diesem erklärenden Einschub wird Bezug genommen auf die *Rechts-Praxis im Alten Israel*, derzufolge die Gemeinde aufgerufen wird, Fluch- oder Segensworte oder Schwurformeln, die laut vorgesprochen wurden, durch ihren Amen-Ruf nicht nur zu bestätigen, sondern dafür persönlich einzutreten. Es geht dabei nicht um ein folgenloses Kopfnicken, sondern um die Erklärung der Bereitschaft, mit Leib und Leben für das Wahrwerden der Worte zu haften – oder zumindest sich mit der ganzen Kraft des eigenen Herzens danach auszustrecken.

So gibt es im 5. Buch Mose (Dtn 27,15–26) einen Fluchkatalog:

*Verflucht sei, wer einen Götzen oder ein gegossenes Bild macht ... und stellt es verborgen auf!  
Und alles Volk soll sagen: Amen!  
Verflucht sei, wer seinen Vater oder seine Mutter verunehrt!*

<sup>1</sup> Berger, Klaus / Nord, Christiane: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften übersetzt und kommentiert, 6. Aufl. 2009.

*Und alles Volk soll sagen: Amen!  
 Verflucht sei, wer seines Nächsten Grenze verrückt!  
 Und alles Volk soll sagen: Amen!  
 Verflucht sei, wer einen Blinden irreführt auf dem Wege!  
 Und alles Volk soll sagen: Amen! ...*

Am Ende dann:

*Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt, dass er danach tue!  
 Und alles Volk soll sagen: Amen!*

Auch bei Segenswort oder Schwur hat solches Amen seinen Ort. In Jesaja 65,16 gibt es die merkwürdige Formulierung:

*Wer sich segnen wird auf Erden, der wird sich bei dem Gott Amen (b'elohim amen) segnen,  
 und wer schwören wird, der wird bei dem Gott Amen schwören.*

Die Übersetzer tun sich schwer mit dieser Formulierung: Schon die meisten, wenn auch nicht alle, Handschriften, in denen die Septuaginta überliefert ist, haben hier das Wort *αληθινος* / wahrhaftig; in deutschen Texten liest man: *bei dem Gott der Treue* (Zürcher Bibel); *im Namen des rechten Gottes* (so Luther ursprünglich), *im Namen des wahrhaftigen Gottes* (Luther 1984); *wer sich segnet, wird sich Segen wünschen von Gott dem Getreuen* (Einheitsübersetzung).

Alle Wörter, die hier erscheinen, haben zwar mit demselben Wortstamm zu tun, der in *Amen* steckt und der etwas mit „Festigkeit, Verlässlichkeit“ zu tun hat. Aber es sind im Grunde nur verwandte Substantive oder Adjektive – es ist kein Ruf mehr. *Amen* aber ist ein Ruf – er schafft Beziehung. Der Gott, der nach Jesaja 65,16 anzurufen ist, heißt: *Gott Amen*<sup>2</sup> – sein Name zeigt sein verlässliches Wesen: Er ist prinzipiell anrufbar – wird also prinzipiell als in Beziehung gesehen und erfahren.

In verschiedenen Zusammenhängen begegnet im Judentum im Rechtswesen auch der doppelte Amen-Ruf. Unter den Mischna-Lehrern gibt es darüber Diskussionen, mit denen sich Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>3</sup> im einzelnen beschäftigt hat: „Wiederholtes Amen kann verschiedene Inhalte oder Gesichtspunkte eines Sachverhaltes decken, aber auch verschiedene Zeitebenen, kann Beteuerung über Gewesenes oder Nichtgewesenes meinen, Bereitschaft, sich für eine Beteuerung behaften zu lassen, für sie einzustehen, aber auch Gelöbnis für Verhalten“.<sup>4</sup> Von hier aus ist z.B. auch Jesu Rede gegen jedes Schwören zu verstehen: Er hält an der Doppelung von Beteuerung und Selbst-

2 Einige Septuagintahandschriften haben *θεος αληθινος*.

3 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Amen – ein einzig wahres Wort des Christentums, in: Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Auf einem Weg ins Lehrhaus. Leben und Denken mit Israel – Aufsätze, hg. v. Martin Stöhr, Frankfurt am Main 2009, 268-283.

4 Ebd., 273.

verpflichtung fest, zwar nicht mit dem „Amen“-Ruf, aber doch mit dem sinnähnlichen „Ja, ja“! – „Nein, nein!“ (Mt 5,37; vgl. dazu das Echo in Jak 5,12).

## 2

Im *Gottesdienst Israels* ist „Amen“ vor allem Antwort auf eine Segnung (Beracha) Gottes.<sup>5</sup> Dieser Ruf wird nicht angestimmt von dem Vorbeter, der die Segnung ausspricht; er wird vom Volk gerufen, ist prinzipiell Wort einer Zusammengehörigkeit. In diesem Ruf sind Gott und sein Volk beieinander. Das älteste Beispiel ist wohl zu finden in Nehemia 8,6: „Und Esra lobte den HERRN, den großen Gott. Und alles Volk antwortete: Amen, amen! mit ihren Händen empor und neigten sich und beteten den HERRN an mit dem Antlitz zur Erde.“

Auch in den *frühen christlichen Gemeinden* war der Amen-Ruf lebendig. Man wird davon ausgehen können, dass Paulus damit rechnete, dass die Gemeinde in Rom in den Amenruf einstimmte, wenn im Gottesdienst sein Brief vorgelesen wurde, der an einigen Stellen eine Segnung Gottes oder einen Segenswunsch für die Gemeinde mit einem anschließenden Amen vorsieht (1,25; 9,5; 11,36, 16,27; vgl. auch Gal 1,5). Aber ganz und gar nicht selbstverständlich ist es, dass der Amen-Ruf auch in heidenchristlichen Gemeinden in der hebräischen Sprache blieb (1 Kor 14,13ff.16) – und nicht etwa durch das griechische ἀληθεσται ersetzt wurde, das in Platons Dialogen begegnet.<sup>6</sup>

*Amen* ist im christlichen Gottesdienst von Anfang an bekräftigender, auf etwas zuvor Gehörtes antwortender Ruf, der die Person bindet: Der Rufende sagt verbindlich: „Ja!“ Es steckt in diesem Ruf die für die hebräische Sprache charakteristische Doppeldeutigkeit des Tempus: Ein *Amen* ist nie nur Abschluss. Es führt mich (uns) in meine (unsere) Gegenwart und öffnet sie für die Zukunft: Ich will, dass es so geschieht. Ich hoffe: Es wird geschehen. Ich ersehne es. Und ich bekräftige: Es wird so werden.

## 3

Ursprünglich also gehört das *Amen* als Ruf der versammelten Gemeinde in die kultische, gottesdienstliche Sphäre. Es hat zwar auch eine Entwicklung dahingehend gegeben, dass der Ruf sich zumindest teilweise zur liturgischen Formel entwickelte: *Amen* erscheint z.B. im Rahmen der Doxologie jeweils am Ende der ersten vier Psalmenbücher und in den späteren Handschriften des NT am Ende aller Bücher. Dass der Ruf dennoch nicht zur Formel erstarrte, sondern auch im christlichen Gottesdienst den Rufcharakter behalten konnte – dies hat mit der *Person Jesu Christi* zu tun.

<sup>5</sup> Vgl. dazu im Einzelnen ThWAT I, 345–347.

<sup>6</sup> Marquardt, Amen, 275 (s. Anm. 3).

Zum wiederholten Mal richtet sich jetzt der Blick auf Offenbarung 3,14: *Das sagt, der Amen heißt, der treue und wahrhaftige<sup>7</sup> Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes.*

Die nähere Charakterisierung Dessen, der Amen heißt, ist wörtliches Zitat aus Septuaginta / Psalm 88 (hebr. Bibel / Psalm 89). Es bezieht sich – wie die damals zeitgenössischen Hörer und Leser wussten – auf die Sintflutgeschichte: Wie der *Bogen* in den Wolken als *Zeuge* für den Bund Gottes mit Noah stand, so steht er auch für die Beständigkeit des Bundes mit dem Hause David und mit dessen Thron. Wunderbar besingt der Psalm die Zuwendung Gottes zu David: „Er wird mich nennen ‚mein Vater, mein Gott und Hort, der mir hilft‘, und ich will ihn zum ersten Sohn machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden [...] Wie der Mond soll er ewiglich erhalten sein, und gleich wie der Zeuge in den Wolken gewiss sein“ (27f.38). Der, der *Amen* heißt, steht – wie der Bogen in den Wolken – als unerschütterlicher Zeuge für Gottes Treue und für jenen Neuanfang (*Schöpfung*), für den der Regenbogen in der Noah-Geschichte steht. *Sein Thron wird bleiben*, sagt jener Psalm, und auch das Wort an die Gemeinde in Laodizea spricht von dem bleibenden *Thron* (3,21) und dem *Anfang* der Schöpfung (3,14) Gottes.

Auch Paulus weiß davon zu reden, dass in Christus eine *neue Schöpfung* beginnt (2 Kor 5,17) und dass Christus als unerschütterlicher Zeuge für das Ja und Amen Gottes steht: „Denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, der unter euch durch uns gepredigt worden ist, durch mich und Silvanus und Timotheus, der war nicht Ja und Nein, sondern es war Ja in ihm. Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja. Darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zum Lobe.“ (2 Kor 1,19f)

Noch in einer anderen Weise zeigt sich, dass im NT das *Amen* mit der Person Jesu verbunden ist und aus dem kultisch-liturgischen Raum auswandert:

Wer *Amen* heißt, der ist in Person Antwort, existiert im Gespräch, lebt prinzipiell in Beziehung. Darauf weist in den Evangelien (Matthäus, Markus, vor allem Johannes) die merkwürdige Tatsache hin, dass Jesus oft seine eigenen Worte mit *Amen* (bei Johannes meist *Amen, Amen*)<sup>8</sup> einleitet. Das ist völlig ungewöhnlich und hat – sofern man den einschlägigen Handbüchern und Kommentaren glauben darf – offenbar in der Umwelt keine Parallele. *Einer, der Amen heißt*, der *Amen* ist (ο αμην) und der seine Rede mit dem Amen einleitet: Der ist nicht nur im Tempel und im Gottesdienst, sondern von Anfang bis Ende seines Weges in Person mit Leib und Leben – nicht nur im Reden, im Tun, selbst auch im Leiden – ein einziges großes AMEN.

Er ist in Existenz Gespräch. Er hört das Wort, das im Anfang war und das Anfang setzt. Und er ist in Existenz Antwort: *Ja, Vater.*

Das ist das Geheimnis seiner Person.

7 Berger / Nord: *unerschütterliche*.

8 Z.B. Mt 5,18.26; 6,2.5; Lk 23,43; doppeltes Amen: Joh 1,51; 3,5.11.

4

Was das heißt, hat Martin Niemöller in seiner Dahlemer Gemeinde in einer seiner letzten Predigten auf unerhört dichte Weise entfaltet. Er hat sie wenige Monate vor seiner Verhaftung am Sonntag Reminiscere 1937 gehalten.<sup>9</sup> Sie stand unter dem Text Matthäus 26,39-46, in dem die Gethsemane-Erzählung vor Augen gestellt wird. Zug um Zug wird nachgezeichnet: das Zittern und Zagen; die vergebliche Bitte an die Jünger, hier zu bleiben und mit zu wachen; die ohne Antwort bleibende Bitte um Beistand an den Vater; die Versuchung, alles aufzugeben:

Liebe Gemeinde, es ist uns ein Geheimnis um diese Nacht in Gethsemane. Wir können es nicht wagen – und es wäre nicht fromm –, wenn wir in dies Geheimnis einzudringen versuchen wollten. Denn was da zwischen Jesus und seinem Vater vorgegangen ist, davon hat kein Menschaugen etwas gesehen und davon hat kein Menschenohr etwas gehört. Aber was Gottes Wort darüber sagt, das – freilich sollen wir hören, dem sollen wir nachdenken, das sollen wir nachbeten, denn das ist uns gesagt.

Es ist uns ja des öfteren gesagt im Evangelium, daß der Herr Jesus Christus die Einsamkeit gesucht hat, daß er die stillen Stunden gebraucht hat, um mit seinem himmlischen Vater zu sprechen, sich Sammlung und Kraft und Vollmacht und heiligen Geist für sein Werk schenken zu lassen. Aber jene Nacht in Gethsemane ist etwas anderes, etwas ganz anderes.

In dieser Nacht will er allein sein, und wir spüren: er will doch nicht allein sein. Allein, ja; aber er will nicht das Gefühl der Verlassenheit haben. In dieser Nacht geht es um die Entscheidung, um die Schwelle von dem Leben zum Tode, und die Stelle und die Schwelle heißt Sterben.

[...]

Aber davor bangt dem Herrn. Da sollen die Jünger, die ihm persönlich am nächsten standen, die sozusagen den engsten Kreis seiner Jünger bildeten, bei ihm bleiben: „Bleibet hier und wachet mit mir“.

– Liebe Freunde, soweit wir wissen, ist es das erste und einzige Mal, daß der Herr Jesus mit einer persönlichen Bitte um persönlichen Beistand, um persönliches Mittragen an seine Jünger herangegangen ist. Und in diesem Bitten wird der Herr Christus enttäuscht auf der Schwelle zwischen Leben und Tod. Und er muß – von den Menschen verlassen – in der Einsamkeit in die letzte Entscheidung, vor der ihm graut.

Liebe Freunde, das bedeutet, daß in Gethsemane an den Herrn Christus die letzte und größte Versuchung herantritt. Da sind die schlafenden Jünger, und daneben steht der Teufel und fragt: „E i n e Bitte hast du an die Menschen gerichtet, eine kurze Stunde mit dir zu wachen. Meinst du, daß es lohnt? Da sind die Jünger! Meinst du, daß es lohnt, für diese Menschen zu sterben? Meinst du, daß es lohnt,

---

<sup>9</sup> Niemöller, Martin, Predigt am 18.2.1937 mit Mt 26,39–46 (Reminiscere) in Berlin-Dahlem, Jesus-Christus-Kirche, in: Michael Heymel (Hg.), Dahlemer Predigten, Kritische Ausgabe, Gütersloh 2011, 576–597.



in ihren Herzen die Kraft des Glaubens, in ihren kalten Seelen das Feuer der Liebe anzuzünden?“ Und in dieser Versuchung ist Jesus allein. Dabei ist das nur die eine Seite, nur – ja, die eine Seite der Last, die auf der Seele liegt.

Der Herr Jesus betet: „Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir.“ – Soweit wir wissen, ist es das erste und einzige Mal, daß Jesus an seinen himmlischen Vater um persönliche Hilfe, um persönlichen Beistand eine Bitte richtet; und diese Bitte, diese eine Bitte wird ihm nicht gewährt. Gott bleibt stumm. Da ist kein Wort des Vaters, das tröstet.

Und wenn er sich schon ganz hineingibt in Gottes Willen: „Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“!, auch da ist keine Antwort, sondern Jesus muß es wissen: Ich bin allein, die Entscheidung liegt bei mir. Und wieder fragt der Versucher: „Meinst du, daß es lohnt? Meinst du, daß du den Zorn Gottes versöhnen kannst, der nicht mal seinem treuen Knecht, seinem Sohn, den er dahingegeben hat, Trost schenkt, eine Sekunde der Hoffnung? Laß deine Hoffnung fahren!“ [...] Liebe Gemeinde, in dieser hoffnungslosen Dunkelheit ringt der Heiland der Welt um uns und um Gott. Und seine einzige Hoffnung sind die schlafenden Jünger. Jesus tritt zu ihnen, spricht ihnen zu, um sein einsames Ringen fortzusetzen. Aber als er zu den Jüngern kam, war es anders. Da stand nicht mehr der Versucher: „Meinst du, daß es lohnt um diese Menschen?“ Er hat eine Antwort gehört auf diese Frage: „Mein Vater, ist's möglich?“, hat die Antwort gehört: „Es ist nicht möglich, daß der Kelch an dir vorübergeht. Es ist kein anderer Weg, einen Tropfen von Glauben, einen Funken von Liebe in ihnen zu wecken, als das Opfer deines Lebens.“

Die schlafenden Jünger waren die Antwort; und so hat Jesus es verstanden. Er geht wieder hin, und dieses Mal betet er nicht, ob es möglich sei, daß der Kelch an ihm vorübergehe – denn daß es nicht möglich ist, ist ihm gewiß geworden; er betet darum, daß in dem Kelch ihm der Wille Gottes klar werde: „Mein Vater, ist's nicht möglich, daß dieser Kelch an mir vorübergehe, ich trinke ihn denn, so geschehe dein Wille.“

Und als er wieder ohne Antwort bleibt, geht er wieder hin und findet die Jünger schlafend. Und wieder steht der Versucher da, aber er kommt nicht zu Worte, sondern er hört den Vater sprechen: „Hier siehst du meinen Willen“. Und er ging wieder hin und betete dieselben Worte, und diese Worte sind das Amen unter das Gebet: „Ja, Vater, so geschehe dein Wille“.

So geht der Herr Christus seinen Weg; nicht, wie er hineingegangen ist nach Gethsemane mit Zittern und Zagen. Er geht ihn allein, aber nicht verlassen. Ja wohl, die Menschen haben ihn verlassen, aber er hat die Menschen nicht verlassen. Gott hat ihn verlassen, aber er hat Gott nicht verlassen. [...]

Darüber wird aus der dunkelsten Nacht die heiligste Nacht, in der der Heiland das Ja gesprochen hat zu dem Kampf um unsertwillen. [...]

Der *Amen* heißt, ist einer, der im Hören auf eine Stimme und im Antworten lebt.<sup>10</sup> Es ist kein beliebiges, nur allgemein interessiertes Hinhören – nein, es ist ein Hören, das

<sup>10</sup> Mt 3,17; 17,5; Lk 2,49.

den eigenen Willen bewusst und klar einem anderen Willen zuordnet – ja, unterordnet – aus Liebe. Es ist ein Hören, das auf dem Weg zum Ge-hor-sam ist (Phil 2,8; Hebr 5,8) und das im *Amen* ein grundsätzliches, ganz und gar verlässliches, vollkommenes Zugehörig-Sein aufscheinen lässt und es existenziell verwirklicht: Das *Amen* bestimmt Jesu Tun und sein Leiden, sein Leben und sein Sterben, es durchtönt selbst seinen Tod:

*Ja, Vater, ja von Herzensgrund,  
leg auf, ich will dir's tragen;  
mein Wollen hängt an deinem Mund,  
mein Wirken ist dein Sagen.<sup>11</sup>*

Vielleicht ist in diesem Zusammenhang wichtig, dass uns das NT drei Worte überliefert, die unübersetzt in der Sprache klingen, die Jesus gesprochen hat: Es sind dies das häufige *Amen*, das für ihn einmalig genannte, vertraute Nähe signalisierende *abba* (in der Gethsemane-Perikope bei Mk 14,36)<sup>12</sup> und der Psalmruf *Eli, Eli, lama asabthani?* (Mk 15,34).

Vielleicht liegt in der Verklammerung dieser Worte das Geheimnis des Gekreuzigten und Auferstandenen: In Person hält Er, der *Amen* heißt, die unübertroffene liebende Nähe<sup>13</sup> und die unauslotbare Ferne Gottes zusammen. In seinem Ja und Amen zum Vater hat Jesus Christus so noch seinen Tod zu seinem sprechenden Wort gemacht. Alles, was sich „nach Gethsemane“ ereignet, ist schon getragen von diesem „Amen“ – es wird nicht erst am Kreuz erkämpft: Da ist er schon „durch“. Nicht von ungefähr zeigen alte Darstellungen des Gekreuzigten diesen schon mit einer goldenen Königskrone. Nicht von ungefähr wird ihm das Wort vom „heute ... im Paradiese“ zugeschrieben (Lk 23,43).

Jenes „Ja, Vater“ ist auch die Kraft, die den Stein von seinem Grab weggerückt hat. Es ist jene Kraft, die bis heute seine Worte nicht als Zitate aus ferner Vergangenheit weiterträgt, sondern sie für Menschen, denen die Ohren geöffnet werden und die hörend, singend und betend diese Worte für sich in Anspruch nehmen, zur existenzberührenden und existenzprägenden Lebenskraft macht:

*so hebt dein Geist mein Herz zu dir empor;/  
dass ich dir Psalmen sing im höhern Chor [...]*

*Den der kann mich bei dir vertreten / mit Seufzern, die ganz unaussprechlich sind;/  
der lehret mich recht gläubig beten,/ gibt Zeugnis meinem Geist, dass ich dein Kind /  
und ein Miterbe Jesu Christi sei,/ daher ich „Abba, lieber Vater!“ schrei. [...]*

*Wohl mir, ich bitt in Jesu Namen,/ der mich zu deiner Rechten selbst vertritt,/  
in ihm ist alles Ja und Amen, / was ich von dir im Geist und Glauben bitt..<sup>14</sup>*

11 EG 83,4.

12 Paulus nimmt es auf (Röm 8,15; Gal 4,6).

13 Mk 1,11 par; Mk 9,7 par.

14 EG 328,4.7.

## 5

Abschließend soll der Text aus Offenbarung 3 noch einmal im Gesamtzusammenhang angesehen werden. Der „Amen“ heißt, lässt der Gemeinde in Laodicea schreiben:

*Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch warm bist.  
Ach, dass du kalt oder warm wärest!  
Weil du aber lau bist, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.*

Diese Gemeinde kennt wahrscheinlich bereits ein im Gottesdienst übliches Amen-Rufen und beteiligt sich daran. Aber in der Alltagsexistenz, im Tun der Werke, bringt sie weder „Ja“ noch „Nein“ zustande, mogelt sich irgendwie durch in einer Welt, in welcher die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi alles andere als selbstverständlich ist. Es mag überraschen, dass der durch „Ach“ sehnlich verstärkte Wunsch das Kalt-Sein dem Lau-Sein vorzieht. Offenbar ist das Laue hier nicht – wie in der Welt der physikalisch gemessenen Temperaturen – schon näher beim Warmen als das Kalte. Dies erinnert an ein Wort Martin Luthers, das der junge Dietrich Bonhoeffer, wie Eberhard Bethge berichtet, in einem Seminar Karl Barths zitiert und damit Barth enthusiastiert hat:<sup>15</sup> „Der Fluch des Gottlosen kann in Gottes Ohren angenehmer tönen als das Halleluja der Frommen“. Wer die Welt, in der wir Menschen leben, genau und sensibel wahrnimmt als die Welt von Kain und Abel oder von Hiob – als jene Welt also, in der es über den Völkern dunkel ist und in der man um das goldene Kalb tanzt, der kann sich fluchend abwenden von Gottesdienst und Halleluja, aber auch von *Ja und Amen* zu einem liebenden Vater, den man *abba* nennen darf.

Und dennoch kann es sein, dass ein solcher „Kalter“ näher als mancher wie selbstverständlich *Amen* Sagender von dem erfüllt ist, was die biblische Botschaft trägt: von einer Sehnsucht nach Gerechtigkeit, nach noch offener, nicht grundsätzlich von bisheriger Geschichte festgelegter Zukunft; von einem grundsätzlichen Blick nach vorn; von einer unbeweisbaren und doch unverwüstlichen Hoffnung. Und wer sich einrichtet in der Welt, so wie sie ist, und sich damit zufrieden gibt, wenigstens vielleicht sein eigenes Schäfchen ins Trockene zu bringen und im Übrigen in Kirche und Welt „Ja und Amen“ zu sagen – dem kann es geschehen, dass „Der, der Amen heißt“ ihn nicht mehr anspricht, seinen Namen nicht mehr im Munde führt.

Martin Luther hat gewusst, dass Amen ein Zukunftswort ist, und er hat daran geglaubt, dass Dem, *der Amen heißt*, die Zukunft gehört. Er hat es abgelehnt, solchen Glauben gegenüber dem Denken der Philosophen zu verantworten; vielmehr wollte er, dass die christliche Gemeinde sich darin übt, in Rufnähe Dessen, der Amen heißt, das Denken gegenüber dem Glauben zu verantworten. Mehrmals hat Luther<sup>16</sup> darauf hingewiesen, dass Jesus Christus nichts geschrieben, sondern alles gesprochen habe (und dass die Apostel wenig geschrieben, das meiste aber gesprochen hätten), dass also das Evangeli-

15 *Bethge, Eberhard*: Einblick in Dietrich Bonhoeffers Leben und Schaffen, in: *Bonhoeffer, Dietrich*, Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel, Bad Salzuffen, 14. Aufl. 1995, 51–63, dort 54.

16 *Beutel, Albrecht*: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis. Tübingen 1991, bes. 238–243.

um den Menschen nicht in der sozusagen neutralen Rolle eines Interpreten von – wenn auch heiligen – Texten belässt, sondern ihn anredet, ihn also zum Hörer macht und damit zu einer Antwort auf das Gehörte herausfordert. Auch er soll auf das Wort Dessen, der Amen heißt, in persona sein eigenes „Amen“ sagen – und Zukunft gewinnen.

Im vorletzten Vers unserer Bibel ist noch einmal ein Wort Dessen, der *Amen* heißt, zu hören – auch dieses Wort beginnt mit einem bestätigenden Ruf: „Ja, ich komme bald“. Und die Gemeinde antwortet mit dem Sehnsuchtsruf, stimmt zu: „Amen, komm Herr Jesus!“

*A m e n , d a s i s t : e s w e r d e w a h r . / S t ä r k u n s e r n G l a u b e n i m m e r d a r , /  
a u f d a s w i r j a n i c h t z w e i f e l n d r a n , / w a s w i r h i e r m i t g e b e t e n h a n /  
a u f d e i n W o r t , i n d e m N a m e n d e i n . / S o s p r e c h e n w i r d a s A m e n f e i n .<sup>17</sup>*

---

<sup>17</sup> EG 344,9.

# Verbum supernum prodiens – Das Wort geht von dem Vater aus

## Ein Fronleichnamshymnus im Evangelischen Gesangbuch

DOROTHEE BAUER

Das Lied „Das Wort geht von dem Vater aus“, das im Evangelischen Gesangbuch unter der Nummer 221 zu finden ist, gehört heute zu den geläufigen Abendmahlsliedern des evangelischen Gesangsrepertoires. Wenig bekannt sein dürfte hingegen, dass es sich dabei um die Übersetzung eines lateinischen Hymnus' mit dem Titel *Verbum supernum prodiens* handelt, den Thomas von Aquin (1225-1274) im 13. Jahrhundert für das Fest Fronleichnam dichtete. Wie kam es zu dieser ungewöhnlichen Integration eines katholischen eucharistischen Hymnus' – noch dazu vom Fest Fronleichnam – in das protestantische Liedgut? Verantwortlich für die Einbürgerung dieses Hymnus' ist Otto Riethmüller (1889-1938), der bekannte Liedermacher der Bekennenden Kirche. Er schuf im Jahr 1932 bzw. 1934 eine Übersetzung für das Jugendliederbuch „Ein neues Lied“, die gerade vor dem Hintergrund der Bedrohung durch den Nationalsozialismus und des beginnenden Kirchenkampfs eine eigene Zuspitzung erfährt. Der ökumenisch beachtenswerte Weg des Hymnus' von seiner Entstehung für das Fronleichnamfest hin zu seiner evangelischen Adaption und Neuaneignung durch Riethmüller soll im Folgenden fragmentarisch nachgezeichnet werden.

## 1. Der Fronleichnamshymnus *Verbum supernum prodiens*

### 1.1. Bemerkungen zum Entstehungshintergrund

Die Entstehung des Festes Fronleichnam geht auf eine „eucharistische Bewegung“<sup>1</sup> im Bistum Lüttich im 13. Jahrhundert zurück: Als Gegenreaktion auf Stimmen, welche die Realpräsenz bestritten, setzten sich insbesondere junge Frauen für eine gesteigerte Eucharistieverehrung ein. Darunter befand sich auch die heilige Juliana von Mont-Cornillon (1192-1258), die ab 1209 regelmäßig Visionen hatte. Dabei sah sie einen „Mond in seinem Glanze, aber auf der Scheibe war ein kleiner Bruch“<sup>2</sup>. Wie ein Biograph Julianas berichtet, eröffnete ihr der Herr, dass der Mond die Kirche darstelle, die dunkle Bruchstelle hingegen ein Fest andeute, das noch fehle: An einem eigenen Fest solle der Einsetzung der Eucharistie gedacht werden, und zwar mehr als am Gründonnerstag, wo Fußwaschung und Leidensgedächtnis im Mittelpunkt stünden. Das Fest

1 Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i.Br. u.a. 2009, 190.

2 Browe, Peter: Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, 71.

solle ergänzen, was an übrigen Tagen an Andacht verabsäumt werde. Die Einführung dieses Festes zu Ehren des Leibes Christi sollte jedoch sehr zögerlich, zunächst regional begrenzt und nicht unumstritten erfolgen. Erst Papst Urban IV. gelang es im Jahr 1264 mit der Bulle *Transiturus de hoc mundo*, das Fest des heiligsten Leibes Christi (*Festum Sanctissimi Corporis Christi*) für die gesamte lateinische Kirche festzulegen. Es bedurfte schließlich 50 Jahre später einer erneuten Initiative Papst Klemens V., das Fest endgültig zu etablieren. Papst Urban IV. hebt in seiner Bulle hervor, Fronleichnam solle ein „Fest der Freude und des Jubels sein“: „in allen Herzen, Wünschen und Worten sollen frohe Hymnen wiederklingen“<sup>3</sup>. Für das Verfassen dieser Hymnen beauftragte er den damals bereits zu großer Berühmtheit gelangten Thomas von Aquin, wie der Kirchenhistoriker Bartholomäus von Lucca ca. 50 Jahre nach dem Tod Thomas von Aquins erstmals in seiner *Historia ecclesiastica nova* dokumentiert: Thomas habe im Auftrag von Papst Urban IV. die liturgischen Texte der Messe von Fronleichnam, d.h. die Messe *Cibavit* und das vollständige Stundengebet von der Matutin bis zur Komplet, verfasst, einschließlich dessen, „was an diesem Tage gesungen wird“<sup>4</sup>, also der Hymnen *Pange lingua*, *Sacris solemniis*, *Verbum supernum* und der Sequenz *Lauda Sion*. Dass der Kirchenlehrer und „Doctor eucharisticus“ Thomas von Aquin tatsächlich der Verfasser der liturgischen Texte von Fronleichnam ist, kann trotz der spät einsetzenden Überlieferung und des Fehlens von Hinweisen auf die Autorschaft des Thomas in wichtigen zeitgenössischen Quellen inzwischen als gesichert gelten.<sup>5</sup>

Ausschließen lässt sich hingegen, dass der „Cantor Eucharistiae“<sup>6</sup>, wie Thomas von Aquin in der Werkausgabe des Fronleichnamsoffiziums trefflich bezeichnet wird, auch die heute gebräuchliche gregorianische Melodie des Hymnus komponiert hat. Wie auch P. Rhabanus Erbacher (Abtei Münsterschwarzach) betont, waren entsprechend der Praxis mittelalterlicher Hymnodie verschiedene Melodien für den Hymnus *Verbum supernum* im Umlauf. Einige dieser Melodien sind zugleich für einen gleichnamigen Hymnus aus dem 10. Jahrhundert bezeugt, der zur Matutin an Adventssonntagen zum Einsatz kam und der Thomas von Aquin bekannt gewesen sein dürfte.<sup>7</sup> Der älteren Vorlage verdankt der Thomas-Hymnus *Verbum supernum*, der zur Laudes gebetet wird, wohl auch seine tageszeitliche Verortung am frühen Morgen.<sup>8</sup> Thomas selbst war dem Gesang im Gottesdienst jedenfalls nicht abgeneigt:<sup>9</sup> Dieser sei geboten und dem

3 Ebd. 74.

4 Rück, Gabe, 194 (s. Anm. 1).

5 Ein Überblick mit Diskussion des Forschungsstandes findet sich ebd. 192-199. Die Authentizität des Offiziums wird von bedeutenden Thomas-Forschern vertreten, darunter Pierre-Marie Gy, Jean-Pierre Torrell und Otto Hermann Pesch. Gerade der Hymnus *Verbum supernum* bot Anlass zur Diskussion der Verfasserfrage, da eine um drei Strophen erweiterte Fassung aus einem Antiphonar aus Signy existiert, die sich jedoch als nachträgliche Bearbeitung des Thomas-Hymnus ausweisen ließ, vgl. Breuer, Wilhelm: Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede, Wuppertal u.a. 1970 (Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch 2), 271-281.

6 *Thomas von Aquin*: Opuscula theologica. Bd. 2: De re spirituali, hg. von Raymund M. Spiazzi, Rom 1954, 275. Vgl. dagegen das Urteil vom „unmusischen Thomas“ bei Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988, 343-352.

7 Vgl. Stäblein, Bruno (Hg.): Monumenta monodica medii aevi. Bd. 1, Kassel 1956.

8 Vgl. Breuer, Lateinische Eucharistiedichtung, 273 (s. Anm. 5).

9 Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae II-II, q. 91, a. 1 u. 2.

Gebet zuträglich, um den Geist des Menschen auf Gott hin auszurichten, die Ehrfurcht des Menschen und das Lob Gottes zu vergrößern. Doch warnt Thomas eindringlich vor der Gefahr eines allzu theatralischen, effekthascherischen Vortrags: Das Gotteslob sei unnützlich, wenn es nicht von ganzem Herzen und aus dem Inneren heraus geschehe.

## 1.2. Zur Interpretation des Hymnus *Verbum supernum prodiens*

Im Unterschied zur *Summa theologiae*, in der Thomas seine Eucharistielehre systematisch und diskursiv entfaltet, handelt es sich bei dem für die Laudes von Fronleichnam konzipierten Hymnus *Verbum supernum prodiens* um einen liturgischen, gesungenen Gebetstext, in dem Thomas eucharistietheologische Gedanken meditiert und „poetisch verdichtet“<sup>10</sup>.

Der Hymnus besteht aus sechs Strophen zu je vier Versen. Allein die vierte Strophe fällt aus der Schematik des Kreuzreims heraus, die gleichlautenden Endsilben (-ium) der vierten Strophe markieren bereits sprachlich einen Höhepunkt. Formal lässt sich eine Zäsur zwischen der vierten und fünften Strophe eintragen: Hier wechselt der Hymnus auffällig von der „narratio“ zur „oratio“<sup>11</sup>, von der Schilderung des Lebens und Sterbens Jesu in der dritten Person Singular zur direkten Anrede Christi in der Eucharistie: „O salutaris hostia“ – „O heilbringende Opfergabe“. Nicht umsonst wurden diese beiden letzten Strophen, die im Mittelalter bisweilen innerhalb der katholischen Liturgie als eigenständiges Gebet zur Elevation der Hostie vorgesehen waren,<sup>12</sup> von unzähligen Komponisten meisterhaft vertont, man denke an Orlando di Lasso, Charles Gounod, Camille Saint-Saens oder Giacomo Puccini. Insgesamt fällt die Dominanz des Wortfeldes des „Gebens“ auf: Siebenmal erscheint eine Wortform von „dare“. Diesem Sachverhalt gilt es semantisch nachzugehen; er liefert bereits einen ersten Schlüssel zur Interpretation des Hymnus.

I	1	Verbum supernum prodiens,	Das himmlische Wort hervorgehend
	2	Nec Patris linquens dexteram,	und nicht die Rechte des Vaters verlassend,
	3	Ad opus suum exiens,	zu seinem Werk aufbrechend,
	4	Venit ad vitae vesperam.	kam zum Abend des Lebens.
II	5	In mortem a discipulo	Bevor er von einem Jünger dem Tode und
	6	Suis tradendus aemulis,	seinen Feinden ausgeliefert wurde,
	7	Prius in vitae ferculo	gab er in der Speise des Lebens
	8	Se tradidit discipulis.	sich den Jüngern dar.

10 Zur Auslegung des Hymnus' als „verdichteter Eucharistietheologie“ vgl. Tück, Gabe, 231-236 (s. Anm. 1); Breuer, Lateinische Eucharistiedichtung, 271-281 (s. Anm. 5) und Szövényi, Josef: Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch. Bd. 2: Die lateinischen Hymnen vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters, Berlin 1965, 252-253.

11 Breuer, Eucharistiedichtung, 274 (s. Anm. 5).

12 Vgl. Jungmann, Josef Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. Bd. 2: Opfermesse, Bonn 1962, 269f. mit Bezug auf Notre-Dame in Paris und den Prämonstratenserorden; vgl. auch Heinz, Andreas: Art. O salutaris hostia, in: 3LThK 7 (1998 / 2006), 954.

III	9	Quibus sub bina specie	Diesen gab er unter zweierlei Gestalt
	10	Carnem dedit et sanguinem,	Fleisch und Blut,
	11	Ut duplicis substantiae	so dass er, von doppelter Substanz,
	12	Totum cibaret hominem.	den ganzen Menschen speist.
IV	13	Se nascens dedit socium,	In seiner Geburt gab er sich als Gefährte,
	14	Convalescens in edulium;	gemeinsam essend sich zur Speise,
	15	Se moriens in pretium,	sterbend [gab er sich] als Lösegeld,
	16	Se regnans dat in praemium.	herrschend gibt er sich als Lohn.
V	17	O salutaris hostia,	O heilbringende Opfertgabe,
	18	Quae caeli pandis ostium;	die du das Himmelstor öffnest;
	19	Bella premunt hostilia,	feindliche Kriege bedrängen [uns],
	20	Da robur, fer auxilium.	gib Kraft, bring Hilfe.
VI	21	Uni trinoque Domino	Dem einen und dreifaltigen Herrn
	22	Sit sempiterna gloria,	sei ewige Ehre,
	23	Qui vitam sine termino	der uns Leben ohne Ende
	24	Nobis donet in patria. Amen.	gewähre im Vaterland. Amen. <sup>13</sup>

Anstelle eines unmittelbaren Rekurses auf das Abendmahlsgeschehen holt Thomas von Aquin weiter aus und setzt nicht bei der Menschwerdung Jesu, sondern bei der Präexistenz des Logos an. Die ersten beiden Verse dieses Hymnus' zum Tagesbeginn von Fronleichnam bringen trinitätstheologische Überlegungen, die an den Beginn des Johannesprologs denken lassen: Das himmlische Wort geht in ewiger Zeugung aus dem Vater (und dem Geist) hervor. Grammatikalisch ist das „verbum supernum“ das Subjekt der ersten vier Strophen, Jesus Christus wird namentlich an keiner Stelle genannt. Thomas macht damit deutlich, dass der präexistente Logos derselbe ist, der Mensch geworden und nun in der Eucharistie sakramental gegenwärtig ist. Dabei gelingt es Thomas, über die beiden Partizipien „prodiens“ und „exiens“ die Präexistenz des Logos mit der Menschwerdung des Sohnes zu verknüpfen. Das gedachte, „innere Wort des Geistes“<sup>14</sup> wird, wie Thomas in seinem *Kommentar zum Johannes-Prolog* ausführt, zum ausgesprochenen Wort, in dem Gott selbst sich als Mensch gewordene Liebe den Menschen mitteilt. Das Wort kann so als die „Fleisch gewordene *communicatio* Gottes“<sup>15</sup> bezeichnet werden. Ohne Umschweife kommt Thomas sodann direkt auf das Heilswerk zu sprechen, auf den Erlösungstod Jesu. Der „Abend des Lebens“ lässt sich dabei in doppelter Hinsicht auf den Lebensabend Jesu wie auf den Abend des letzten Mahles beziehen. Die Zielgerichtetheit und Stringenz des Gedankengangs unterstützt Thomas, indem er erst in Vers 4 mit „venit“ das Verb der ersten Strophe bringt und zudem in

13 Hymnus und Übersetzung zitiert nach: Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2014, 274-275 [eigene Übers. der Verse 11-12 durch die Verf.].

14 *Thomas von Aquin*: Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Evangelium S. Joannis Lectura (caput I, lectio I-XI). Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1986, 19. Zur Trinitätstheologie Thomas von Aquins vgl. auch *Emery, Gilles*: La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin, Paris 2004.

15 Tück, Gabe, 265 (s. Anm. 1).



einer klingenden Alliteration das „verbum“ (V. 1) auf „venit [...] vitae vesperam“ (V. 4) zugehen lässt.

Strophe zwei fokussiert auf den „Lebensabend“ des Wortes. Dabei verknüpft Thomas zwei Ereignisse dieses Abends durch die doppeldeutige Verwendung des Wortes „trudere“: die Auslieferung und den Verrat Jesu durch Judas und die Selbsthingabe Jesu in Brot und Wein an seine Jünger beim letzten Abendmahl. Kontrastierend stellt er dabei die Hingabe in den *Tod* der Selbstgabe Jesu als Speise des *Lebens* gegenüber. Ebenso verschränkt Thomas die Auslieferung *durch einen Jünger*, ohne Namensnennung des Judas, mit der Hingabe *an seine Jünger*. In dieser eucharistischen Selbsthingabe angesichts des drohenden Todes „tradiert“ sich das Wort, sie ist gewissermaßen das Vermächtnis, an dem Christus auch den heute Kommunizierenden teilhaben lässt.

Die dritte Strophe widmet sich sodann ausführlicher dem letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern. Es wäre naheliegend, den Bogen vom göttlichen Wort hin zu den Worten zu spannen, mit denen Jesus Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut deutet.<sup>16</sup> Doch setzt Thomas hier anstelle einer Theologie des Wortes vielmehr den Gedanken der Selbstgabe Jesu („dedit“, V. 10) fort und knüpft damit an die Hymnen *Sacris solemnibus* und *Pange lingua* an, die ebenso deutlich machen: Christus, der Geber, ist zugleich die Gabe.<sup>17</sup> Dabei verwendet Thomas dezidiert eucharistietheologisches Fachvokabular, um die Selbstgabe Jesu in Brot und Wein auch theologisch auf den Punkt zu bringen: Unter der zweifachen äußeren Gestalt von Brot und Wein („sub bina specie“, V. 9) ist die doppelte Substanz („duplicis substantiae“, V. 11) des Leibes und Blutes Christi gegenwärtig. Der grammatikalisch schwer handhabbare und hier als *Genitivus qualitatis* gedeutete Genitiv „substantiae“ hat bisweilen dazu geführt, die dritte Strophe in deutschsprachigen liturgischen Ausgaben auszulassen.<sup>18</sup>

Strophe vier stellt den Höhepunkt des Hymnus dar, in dem die Motive der vorigen Strophen unter der Perspektive der Gabe („dedit“, „dat“) nochmals zusammengefasst werden. Nach Jan-Heiner Tück bietet sie eine „verdichtete Theologie der Gabe, deren Dynamik von der Menschwerdung und Geburt des ewigen Wortes über Abendmahl und Tod bis ins Eschatologische hineinreicht.“<sup>19</sup> So erinnert Thomas von Aquin an die Inkarnation des göttlichen Wortes, durch die sich Gott zum Freund („socius“) des Menschen macht; ferner an das gemeinsame Mahl Jesu mit seinen Jüngern, in dem sich der Logos zur Speise gibt. Drittens spielt Thomas das Motiv der Sühnetheologie

16 So heißt es im Hymnus *Pange lingua* in äußerster sprachlicher Verknappung: „Verbum caro panem verum / Verbo carnem efficit“ – „Das Fleisch gewordene Wort, macht wirkliches Brot durchs Wort zu Fleisch“ (zitiert nach: ebd. 202). Im Hymnus *Adoro te devote* heißt es: „Credo quiddam dixit dei filius. Nihil veritatis verbo verius.“ – „Ich glaube alles, was gesagt hat Gottes Sohn, nichts [ist] wahrer als der Wahrheit Wort“ (ebd. 260).

17 Vgl. den Hymnus *Sacris solemnibus*, der ebenso das Wort „ferculum“ verwendet: „Dedit fragilibus corporis ferculum, / Dedit et tristibus sanguinis poculum“ – „Er gab den Gebrechlichen des Leibes Speise. / Er gab auch den Traurigen des Blutes Kelch“ (zitiert nach: ebd. 221). Anschaulich heißt es im Hymnus *Pange lingua*: „se dat suis manibus“ – „er gab sich selbst mit eigenen Händen“ (ebd. 202).

18 Vgl. z.B. Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln / Freiburg i.Br. u.a. 1976, 126-127, Nr. 194. Für den Hinweis auf die Problematik des Genitivs, der sich grammatikalisch auf „totum hominem“ beziehen lässt, dankt die Verfasserin P. Rhabanus Erbacher.

19 Tück, Gabe, 235 (s. Anm. 1).

ein: Christus ist am Kreuz gestorben, stellvertretend als „Lösegeld“ („pretium“) für die Sünden des Menschen. „Herrschend“ gibt sich das Wort als „Lohn“ („praemium“), der auf das ewige Leben verweist. Dass die Verheißung des ewigen Lebens auch der konkreten, zu Gebet und Gesang versammelten Gemeinde gilt, deutet der Tempuswechsel vom Perfekt zum Präsens in V. 14 an.

Ein stilistischer Bruch findet mit der fünften Strophe statt, da nun nicht mehr das göttliche Wort das Subjekt ist, sondern Christus in der Hostie selbst angerufen wird: „O salutaris hostia“ – „O heilbringende Opfergabe“. An die Stelle der dankbaren Erinnerung an die Heilsereignisse tritt nun die Bitte. Zum Begriff „hostia“ erläutert Thomas in der *Summa theologiae*: „Dieses Sakrament heißt [...], Opfergabe‘ [hostia], sofern es Christus selber enthält, der ‚die heilbringende Opfergabe‘ ist (Eph 5,2)“<sup>20</sup>. Der Begriff „hostia“ referiert so auf die Selbstgabe Jesu bis ins Äußerste, bis in den Kreuzestod. Wichtig ist: Nicht eine Sache, die Hostie, wird hier angerufen, sondern die Person Christi, die unter der Gestalt des Brotes verborgen präsent ist. Durch dieses Opfer hat Christus den Tod überwunden und, bildlich gesprochen, den Menschen „das Himmelstor“ geöffnet. Daraus erwächst nun die eindringliche Bitte der Gemeinde: „da robur, fer auxilium“. Vers 19, der von den „feindlichen Kriegen“ spricht, gibt Anlass zur Spekulation: Ist der Vers – wie Josef Szövérfy vermutet – zu verstehen „als Nachklang jener in Italien herrschenden Verwirrungen, die später ihren Niederschlag so plastisch in vielen Szenen von Dantes Göttlicher Komödie gefunden haben“<sup>21</sup>? Oder sind nicht eher die „alltäglichen Bedrängnisse“, die „Widrigkeiten des Lebens“ gemeint, wie Jan-Heiner Tück und Wilhelm Breuer annehmen?<sup>22</sup> Dass Christus in der Hostie die Prüfungen des Lebens zu überwinden hilft, betont Thomas auch sprachlich durch die auffällige Klangähnlichkeit der Worte „hostia“, „ostium“ und „hostilia“ jeweils am Ende der Verse 17-19.

Die sechste Strophe bringt – wie die anderen eucharistischen Hymnen Thomas von Aquins auch – eine trinitarische Schlussdoxologie, mit der sie zyklisch auf die erste Strophe zurückverweist: Dem dreifaltigen Gott, aus dem das Wort hervorgegangen ist, gebührt die Ehre. Das göttliche Wort hatte sich an seinem Lebensabend („vitae vesperam“) als Lebensbrot („vitae ferculo“) gegeben, das nun Leben ohne Ende („vitam sine termino“) verheißt. Mit der Metapher der Heimat, dem Land der Väter, in dem die uns Vorausgegangenen weilen, verwendet Thomas das „auch in der scholastischen Theologie gebräuchliche Wort“<sup>23</sup>.

Insgesamt deutet Thomas von Aquin im Hymnus *Verbum supernum prodiens* das Heilsgeschehen von der Menschwerdung über das letzte Abendmahl bis zu Tod und Auferstehung Jesu unter der Perspektive der Gabe, die semantisch ausgeleuchtet wird: „dare“, „tradere“, „hostia“. Darüber hinaus verbindet der Hymnus die drei Zeitdimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch Erinnerung, Bitte und Verheißung: Aus dem Kreuzestod Christi schöpft die zum Gebet versammelte Gemeinde Kraft und Hoffnung auf das ewige Leben.

20 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 73, a. 4, ad 3.

21 Szövérfy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, 235 (s. Anm. 9).

22 Breuer, *Lateinische Eucharistiedichtung*, 280 (s. Anm. 5); Tück, *Gabe*, 236 (s. Anm. 1).

23 Tück, *Gabe*, 236 (s. Anm. 1).

## 2. Das Abendmahlslied *Das Wort geht von dem Vater aus*

### 2.1. Zum entstehungsgeschichtlichen Hintergrund

Vor welchem zeitgeschichtlichen Hintergrund verfasst Otto Riethmüller in den Jahren 1932 bzw. 1934 seine Übersetzung des lateinischen Fronleichnamshymnus? Der musisch und künstlerisch begabte, charismatische Pfarrer aus Bad Cannstatt hat im Jahr 1928 die Gesamtleitung der weiblichen evangelischen Jugend von Deutschland übernommen und ist Direktor des Burckhardthauses in Berlin-Dahlem.<sup>24</sup> Angesichts von Weltwirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit und Versprechungen seitens der nationalsozialistischen Propaganda versucht Riethmüller mit unkonventionellen Methoden, durch die gemeinsame deutschlandweite Lektüre der Heiligen Schrift und das gemeinsame Singen, die evangelische Jugend zu verbinden und auf Christus allein auszurichten. Auf Riethmüller, den „Lobsänger Gottes und Christi“ (Friedrich von Bodelschwingh) geht die Tradition der Jahreslosung, der „Zielsätze“<sup>25</sup>, der Monatssprüche und Monatslieder zurück. Scheint Riethmüller zunächst mit seinem unter dem Eindruck der Machtergreifung im Januar 1933 konzipierten „Deutschlandlied“ („Über den deutschen Strom“) mit dem NS-Regime zu sympathisieren, wird er bald zum entschiedenen Gegner der nationalsozialistischen Ideologie und der völkisch ausgerichteten Theologie der „Deutschen Christen“. Er kämpft vehement gegen die Eingliederung der evangelischen Jugend in die Hitlerjugend, die jedoch hinter seinem Rücken im Dezember 1933 von Reichsbischof Ludwig Müller und Reichsjugendführer Baldur von Schirach beschlossen wird. Auf die damit verbundenen drastischen Einschränkungen der Jugendarbeit reagiert Riethmüller mit der Konzentration auf die eigenen Möglichkeiten: „Wir sollen uns nur noch mit Bibel und Gesangbuch beschäftigen? Gut, so halten wir uns an sie.“<sup>26</sup>

Eine große Breitenwirkung auch im Rahmen der Singbewegung entfaltet das von Riethmüller 1932 herausgegebene Liederbuch „Ein neues Lied“, dem inhaltsgleich auf Seiten der männlichen Jugend das Liederbuch „Der helle Ton“ entspricht. In dem knapp 500 Lieder starken Gesangbuch mit geistlichen und weltlichen Liedern finden sich zahlreiche Neudichtungen und Übersetzungen traditioneller Vorlagen aus der Feder Riethmüllers. Neben altkirchlichen lateinischen Hymnen greift Riethmüller dabei vor allem auf Texte Martin Luthers und der Böhmisches Brüder zurück. In den ideologisch weitgehend unverbrämten Denk- und Sprachformen der Tradition erkennt er das Erneuerungspotenzial für die Gegenwart, die selbst „viel zu arm und zu zerrissen“ sei und „eine viel zu große Meinung von sich selbst“ habe: „Aber das Lied der Väter,

24 Zu Biographie und Werk Otto Riethmüllers vgl. u.a. Rößler, *Martin*: Liedermacher im Gesangbuch. Liedgeschichte in Lebensbildern, Stuttgart 2001, 892-933; Block, *Detlev*: Das Lied der Kirche. Gesangbuchautoren des 20. Jahrhunderts. Bd. 1, Lahr 1995, 55-108; Lauxmann, *Emil*: Otto Riethmüller. Sein Leben und sein Wirken, Stuttgart 1959.

25 Bekenntnis für die Jugend, vgl. Rößler, *Liedermacher*, 914 (s. Anm. 24).

26 Block, *Lied der Kirche*, 67 (s. Anm. 24).

besonders aus der Reformationszeit, wird gerade heute ganz neu. Unsere Zeit braucht die Botschaft dieses Liedes.“<sup>27</sup>

Unter der Nummer 56 bringt Riethmüller dort zunächst nur zwei Strophen von *Das Wort geht von dem Vater aus*, die der ersten und fünften der lateinischen Vorlage entsprechen. Diese Auswahl ist insofern bemerkenswert, als Riethmüller in der fünften Strophe den größten theologischen Eingriff im Vergleich zum eucharistischen Hymnus vornimmt und klar auf die zeitgeschichtliche Situation Bezug nimmt: „gib deiner Schar im Kampf und Krieg / Mut, Kraft und Hilf aus deinem Sieg.“ Den inhaltlichen Akzent setzt Riethmüller auf das Kreuzesgeschehen, woraus sich die Einordnung des Liedes unter die Rubrik der Passionslieder erklärt. Den vierstimmigen Satz des Liedes übernimmt Riethmüller dabei aus der Motette *Ave Maria* des Josquin Desprez und zeigt auch hierin eine Aufgeschlossenheit, sich Bereiche der katholischen Tradition neu anzueignen.<sup>28</sup> Die vollständige Übersetzung des Hymnus' liefert Riethmüller im Jahr 1934 auf dem vom Burckhardthaus herausgegebenen Liedblatt „Schöne Musika“ Nr. 35. Bemerkenswerterweise setzt Riethmüller das Lied auch programmatisch an den Beginn der Sammlung „Wehr und Waffen. Lieder der kämpfenden Kirche“ (1935). Das dort unter Überschrift „Krippe und Kreuz“ abgedruckte Lied *Das Wort geht von dem Vater aus* legt einen Bezug zu der für die Bekennende Kirche so zentralen Wort-Gottes-Theologie nahe.

## 2.2. Das Abendmahlslied im Vergleich zu seiner Vorlage

Grundsätzlich orientiert sich Riethmüller eng an seiner Vorlage und schafft einen ebenso kunstvollen, alliterationsreichen Text, der in Paarreimen gesetzt ist. Im Folgenden sollen daher vor allem signifikante Unterschiede zur Sprache kommen, die theologische oder zeitgeschichtliche Relevanz haben.

- I Das Wort geht von dem Vater aus / und bleibt doch ewiglich zu Haus, /  
geht zu der Welten Abendzeit, / das Werk zu tun, das uns befreit.
- II Da von dem eignen Jünger gar / der Herr zum Tod verraten war, /  
gab er als neues Testament / den Seinen sich im Sakrament,
- III gab zwiefach sich in Wein und Brot; / sein Fleisch und Blut, getrennt im Tod, /  
macht durch des Mahles doppelt Teil / den ganzen Menschen satt und heil.
- IV Der sich als Bruder zu uns stellt, / gibt sich als Brot zum Heil der Welt, /  
bezahlt im Tod das Lösegeld, / geht heim zum Thron als Siegesheld.
- V Der du am Kreuz das Heil vollbracht, / des Himmels Tür uns aufgemacht: /  
gib deiner Schar im Kampf und Krieg / Mut, Kraft und Hilf aus deinem Sieg.

27 Otto Riethmüller, Vorwort zu: Ein neues Lied. Ein Liederbuch für die deutsche evangelische Jugend, hg. vom Evangelischen Reichsverband weiblicher Jugend, Berlin-Dahlem 1932 [ohne Seitenangaben]; zitiert nach: Rößler, Liedermacher, 918-919 (s. Anm. 24).

28 Der originale Text über dem von Riethmüller entlehnten Satz lautet: „Ave vera virginitas, Immaculata castitas, cujus purificatio nostra fuit purgatio“ – „Sei begrüßt, wahre Jungfräulichkeit, unbefleckte Keuschheit, deren Reinheit / Reinigung unsere Rechtfertigung / Sühne wurde.“

VI Dir, Herr, der drei in Einigkeit, / sei ewig alle Herrlichkeit. / Führt uns nach Haus mit starker Hand / zum Leben in das Vaterland.

Auch Riethmüller empfindet in der ersten Strophe mit der doppelten Verwendung des Verbes „gehen“ die Dynamik des lateinischen Hymnus' nach: Der ewige Hervorgang des Wortes aus dem Vater setzt sich fort in der Menschwerdung des Sohnes. Die zur Dynamik des Gehens paradoxe, metaphorische Formulierung „und bleibt doch ewiglich zu Haus“ blickt bereits auf die Zielperspektive des Liedes voraus, die in der Bitte der sechsten Strophe anklingt: „Führt uns nach Haus mit starker Hand“. Eine signifikante Bedeutungsverschiebung erfährt der „Lebensabend“, der sich im Hymnus auf das letzte Abendmahl und den Tod Jesu beziehen ließ. Riethmüller deutet ihn als der „Welten Abendzeit“ und stellt damit die Menschwerdung in einen universalen heilsgeschichtlichen Horizont. An diese universale Perspektive knüpft die vierte Strophe an, wenn sich Christus im Brot nicht bloß als „Speise des Lebens“ – so die Fassung bei Thomas –, sondern zum „Heil der Welt“ gibt. Dass der Heilstod Jesu einen unmittelbaren Bezug zu der zum Gebet und Gesang versammelten Jugend in sich birgt, macht Riethmüller am Ende der ersten Strophe durch das Pronomen deutlich: Das Wort kommt „das Werk zu tun, das *uns* befreit“. Entsprechend heißt es in der vierten Strophe: „Der sich als Bruder zu *uns* stellt“. Zusätzlich unterstreicht Riethmüller die aktuelle und identitätsstiftende Bedeutung des Kreuzestodes für die konkrete Gemeinschaft in der Gegenwart, indem er die gesamte vierte Strophe präsentisch formuliert.

In Strophe II konkretisiert Riethmüller mit dem neuen Subjekt „der Herr“, wer mit dem „Wort“ gemeint ist, und verwendet dabei einen auch in anderen Liedtexten – man denke an *das* Riethmüller-Lied „Herr, wir stehen Hand in Hand“ (1932) – beliebten Titel. Ohne die doppelte Semantik von „*traditio*“ im Sinne der Auslieferung und Selbsthingabe Jesu explizit aufzugreifen, spielt Riethmüller gewissermaßen noch eine dritte Dimension der „*traditio*“ ein: Die Eucharistie ist das Vermächtnis Jesu, das „neue Testament“, das an den „neuen Bund in meinem Blut“ (vgl. Lk 22,20; 1. Kor 11,25) anknüpft und zugleich auf das Buch des Neuen Testaments hinweist. Riethmüller ruft in Erinnerung: Gott hat seinen Bund mit den Menschen geschlossen, der in jeder Feier der Eucharistie aktualisiert wird, der Einzelne wird in diese Zusage und Verheißung hineingenommen.

Es ist naheliegend, dass Riethmüller in Strophe III die eucharistietheologische Begrifflichkeit Thomas von Aquins meidet. Gerade den schwierigen Begriff der „Substanz“ ersetzt Riethmüller durch „des Mahles doppelt Teil“ und bringt damit den auch ökumenisch konsensfähigen Mahlgedanken ein. Ebenso schlüsselt Riethmüller auf, dass mit der „doppelten Gestalt“ („*sub bina specie*“) „Wein und Brot“ gemeint sind, die zu „Fleisch und Blut“ Christi werden. Das Hendiadyoin am Ende der dritten Strophe bringt das insgesamt dreimal im Lied auftretende Wort „Heil“ ein, das – in bewusster Abgrenzung zum zeitgeschichtlichen Sprachgebrauch – auf das Heil-Sein in Christus, die Erlösung, das geistige Heil anspielt: Allein der Empfang des Leibes Christi lässt den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit heil werden.

Auch in der vierten Strophe verwendet Riethmüller mit „Siegesheld“, „Heil“, „Thron“, „Tod“ Begriffe, die vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Propagandasprache aufhorchen lassen. Er bedient sich der Sprache seiner Zeit, um sich klar davon

abzugrenzen: Der Bezugsrahmen ist christologisch, das Heilswerk geschieht durch das göttliche Wort allein. Der „Heimgang“ des Wortes zum Vater „als Siegesheld“ stellt gewissermaßen die Pointe des „Ausgangs“ des Wortes aus dem Vater in der ersten Strophe dar: Das „Werk [...], das uns befreit“ hat Christus sterbend vollbracht.

In der fünften Strophe nimmt Riethmüller die theologisch weitreichendste Modifikation des Originaltextes vor, wenn er anstelle der Invokation „O salutaris hostia“ dichtet: „Der du am Kreuz das Heil vollbracht“. Riethmüller klammert die missverständliche Opferbegrifflichkeit bewusst aus zugunsten einer bekennnishaften Zusammenfassung der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu. Die Umdichtung lässt deutlich werden, dass Riethmüller den Schwerpunkt des Liedes auf die Erlösungsbotschaft vom Kreuz Christi legt. Das Paradox, dass – auch entgegen völkischer Propaganda – gerade im Kreuz das Heil, der Sieg begründet ist, der den Blick auf die „geöffnete Himmelstür“ und damit die eschatologische Perspektive freigibt, bringt Riethmüller hier auf den Punkt. Vor diesem Hintergrund erfährt die folgende Bitte, die unverkennbar auf die aktuelle zeitgeschichtliche, (kirchen-)politische Situation Bezug nimmt, eine eindringliche, konkrete Zuspitzung. Auch sprachlich verleiht Riethmüller dieser Bitte der Jugend Resonanz, wenn er die klangliche Wirkung der Alliterationen: „Heil, Himmel, Hilf“ den harten Konsonanten „Kampf und Krieg“ bzw. „Kreuz und Kraft“ entgegensetzt. Noch deutlicher wird Riethmüller in seinem Lied „Herr, wir stehen Hand in Hand“, wo es in der dritten und fünften Strophe heißt: „Welten stehn um dich im Krieg,/ gib uns teil an deinem Sieg./ Mitten in der Höllen Nacht / hast du ihn am Kreuz vollbracht. [...] Mach in unserer kleinen Schar / Herzen rein und Augen klar,/ Wort zur Tat und Waffen blank,/ Tag und Weg voll Trost und Dank!“

Die letzte Strophe geht über eine unmittelbar an den Herrn gerichtete trinitarische Schlussdoxologie hinaus. Mehr noch als bei Thomas von Aquin zeigt sich hier die zyklische Geschlossenheit des Textes: Während am Anfang das Wort vom „Vater [...] ewiglich zu Haus“ bleibend ausging, bittet die Gemeinde den „ewig“ herrlichen Gott, sie dereinst „nach Haus [...] in das Vaterland“ zu führen. Wiederum macht sich Riethmüller mit „Herr, Herrlichkeit, Haus und Hand“ die sanfte Wirkung der H-Assonanzen zu eigen. Dabei entfaltet gerade der Begriff des „Vaterlands“ im Sinne eines positiv besetzten Patriotismus eine eigene Aussagekraft. Eine Parallele findet der Schlussvers des Liedes nicht nur in der sechsten Strophe des Riethmüller-Liedes „Herr, wir stehen Hand in Hand, / Wanderer nach dem Vaterland“, sondern auch im Finale des bekannten Adventslieds *O Heiland reiß den Himmel auf* (EG Nr. 7), das bereits in „Das neue Lied“ abgedruckt ist: „Hier leiden wir die größte Not, / vor Augen steht der ewig Tod: / Ach komm, führ uns mit starker Hand / vom Elend zu dem Vaterland!“

### 3. Resümee

Otto Riethmüller hält sich im Wesentlichen an die Vorlage bei Thomas von Aquin, von einer „freie[n] Übersetzung“, die „nur in etwa“<sup>29</sup> dem Original folge, kann kaum die Rede sein. Zwar verlagert er inhaltlich den Schwerpunkt von der eucharistischen Selbst-

<sup>29</sup> Block, *Das Lied der Kirche*, 75 (s. Anm. 24).

gabe Jesu in Brot und Wein auf das Heilsgeschehen des Kreuzestodes und vermeidet eucharistietheologische Spitzenaussagen. Dieser Akzentverschiebung folgt übrigens auch das Evangelische Gesangbuch, wenn es das Lied mit der Melodie des Passionsliedes von Nikolaus Herman „Wir danken dir, Herr Jesu Christ, dass du für uns gestorben bist“ (EG Nr. 79) unterlegt, jedoch thematisch nun unter den Abendmahlsliedern aufführt. Doch bedurfte es keiner großen Eingriffe durch Otto Riethmüller, um den ursprünglich katholischen Fronleichnamshymnus für die evangelische Kirchenliedtradition ‚singbar‘ zu machen. Vielmehr gelang es Riethmüller nicht nur, sich die katholische Tradition unvoreingenommen neu anzueignen und zu erschließen, sondern auch durch eine meisterhafte Übersetzung den Worten Thomas von Aquins gerade vor dem Hintergrund der Zeitumstände eine besondere Eindringlichkeit, Konkretheit und Aussagekraft zu verleihen. Der Fronleichnamshymnus im Evangelischen Gesangbuch stellt ein Stück „gesungener Ökumene“ dar, die möglicherweise auf der Ebene des Gesangs schon einholt, was theologisch erst noch durchzubuchstabieren wäre. Das gemeinsame Singen des Hymnus bzw. des Abendmahlsliedes in katholischer und evangelischer Kirche kann so auf das Verbindende im Glauben aufmerksam machen, aber auch auf den „langen Atem“ verweisen, dessen es zur Vertiefung der Ökumene bedarf.

# Huib Oosterhuis: Dichter des WORTES

CORNELIS G. KOK

## Anfänge

Huib Oosterhuis, im Jahr 1933 in Amsterdam geboren, trat, nachdem er seine Schulzeit im Gymnasium beendet hatte, 1952 in den Jesuitenorden ein. Da er damals schon als Dichter ziemlich bekannt war, wurde er 1958 gebeten, ein paar Lieder für die Abendandachten eines Jesuitenkollegs in Groningen zu verfassen. An der dortigen Universität studierte Oosterhuis niederländische Philologie. Damals gab es keine katholischen geistlichen Lieder auf Niederländisch, abgesehen von einigen äußerst frommen Marienliedern und triumphalistischen, ultramontanistischen „pope-songs“. Ich erinnere mich noch mit Freude an ein Joseph-Lied, das anfang mit dem schönen Satz: *Sint Joseph, gij zaagt de hemel open*. Das bedeutete: „Sankt Joseph, du sahst den Himmel offen“, aber kann, wegen der Doppelbedeutung des *zaagt*, auch missverstanden werden als „Sankt Joseph, du sägst den Himmel auf“.

Eine Tradition, wie sie beispielsweise in Deutschland im katholischen Gesangbuch „Gotteslob“ dokumentiert ist, gab es in Holland nur in den protestantischen Kirchen. Diese protestantische Liedkultur aber stimmte größtenteils nicht mit der katholischen überein, weil die katholische insbesondere von der Gregorianik und den vielen verschiedenen polyphonen Messen geprägt war. Zudem war die Sprache der katholischen Liturgie und des liturgischen Gesangs Latein.

Das erste eigentliche Kirchenlied von Oosterhuis ist *Zolang er mensen zijn op aarde*. Es steht in deutscher Übertragung im (neuen) Gotteslob (Nr. 425) und im Evangelischen Gesangbuch (Nr. 427):

Solang es Menschen gibt auf Erden,  
solang die Erde Früchte trägt,  
solang bist du uns allen Vater;  
wir danken dir für das, was lebt.

Für seine ersten Lieder verwendete Oosterhuis alte, oft spätmittelalterliche Melodien aus dem Liederbuch „Ons Nederlands Volkslied“ von J. Pollmann und P. Tiggers. Die Melodie des auch in Deutschland bekannten Liedes *Wer leben will wie Gott auf dieser Erde* war zum Beispiel ursprünglich die eines Liedes über getrockneten Hering.

In dieser Anfangszeit seiner liturgischen Dichtung hatte Oosterhuis viele Kontakte mit dem sogenannten „Landvolk“. „Landvolk“ ist das Kollektivpseudonym für die Dichter des niederländischen protestantischen Gesangbuchs, das in den sechziger Jahren er-



arbeitet wurde und im Jahr 1973 erschien<sup>1</sup>. Zu dieser Gruppe gehörte unter anderen der stark biblisch orientierte Willem Barnard. Oosterhuis wollte damals wohl „eine Garbe in ihrem Kreis“ sein, wie er später dichtete. Er schrieb seine ersten Lieder für „römisch-katholische Heidenkinder, die, nach gutem katholischen Brauch, noch nie von der Bibel gehört hatten.“ Er selber hatte damals, wie er sagte, noch „kaum mit der Bibel angefangen“. Die ersten Gesänge waren vor allem Verdichtungen der üblichen sonntäglichen Evangelien, wie zum Beispiel das Lied Johannes des Täufers (vgl. *Kam einst zum Ufer*, EG 312).

Die ganze Bibel, das ganze Panorama des sogenannten Alten und Neuen Testaments, entfaltet sich erst allmählich vor seinem poeto-theologischen Auge. Aber dieses in seinen beiden (!) Teilen von Haus aus jüdische Buch ist eine bleibende, unveränderlich große Größe (nicht: unveränderliche Größe!) in seiner ganzen liturgischen Dichtung.

## Amsterdamer Studenteneklesia

Seit 1960 verfasst Oosterhuis seine Lieder für die Liturgie der *Amsterdamer Studenteneklesia*. Diese war ebenfalls im Jahr 1960 als eine katholische Studentengemeinde vom Jesuitenpater und Studentenseelsorger Jan van Kilsdonk (1917–2008) gegründet worden. Im Jahr 1965 wurde Oosterhuis zum Priester geweiht und mit drei Jesuitenkollegen als Studentenpfarrer in Amsterdam angestellt. Die Ekklesia entwickelte sich in den sechziger Jahren durch den Beitrag von Oosterhuis und durch die Musik des Komponisten Bernard Huijbers (auch Jesuit) rasch zu einer Werkstatt und einem Versuchs- und Experimentierfeld, nicht nur für das neue geistliche Lied, sondern auch für die gesamte nach dem Zweiten Vatikanum stattfindende Erneuerung der liturgischen Sprache und der Liturgie in den Niederlanden. Aber von Anfang an war das Lied – oder besser gesagt: der Gesang – der wichtigste Gegenstand dieser Erneuerung. 1963 sagte Oosterhuis in einem (nie publizierten) Vortrag: „Es ist unmöglich, sich einen Gottesdienst ohne Gesang vorzustellen. Wir brauchen Lieder und Gesänge, die optimal innerhalb der ganzen Liturgie des Wortes und des ‚Tisches‘ (der Eucharistie) funktionieren können, zum Beispiel auch Lieder als eine Art der Erklärung der Schriftlesungen.“ Sein Ideal war – und ist noch immer – eine ganz gesungene (nicht *umsungene*) Liturgie, so wie es auch einmal war: In alten Messbüchern wird die Messe einfach als *cantus*, Gesang, bezeichnet.

Über den Inhalt dieser Lieder sagte er im gerade erwähnten Vortrag:

„Wie jeder andere Dichter muss der Verfasser von liturgischen Liedern versuchen, ‚den Raum des vollständigen Lebens‘ (ein Wort des holländischen Dichters Lucebert) auszudrücken. Neue Lieder, das heißt: Gesang und Liturgie, die das Jetzt, die Stadt, in der wir leben, Mann, Frau, Geburt, Tod, Gutes und Böses thematisieren. Es geht um Lieder und Liturgie, die in der lebendigen Volkssprache, in der wir wohnen, verwurzelt sind, die wir sprechen; in der wir fantasieren und krank sind, Geld verdienen und lieben – eine Sprache, in der unser ganzer Le-

1 Liedboek voor de Kerken, 's Gravenhage 1973.

bensraum zum Ausdruck kommt. Und das bedeutet viel mehr als (nur) Niederländisch statt Latein. Es geht um die ganze Formensprache unserer Gottesdienste, um die kirchliche Architektur und um alles, was sich in der Kirche abspielt: die liturgische Musik und die Regie der Feier.“

## Neue Kurzschlüsse

Es geht Oosterhuis also um eine Liturgie, die ihre Worte und Taten mindestens ebenso sehr auf die Existenz Erfahrung von heute wie auf Inhalt und Stil der Tradition abstimmt. Liturgie *ist* die lebendige Konfrontation zwischen Tradition und Erfahrung. Aber diese Konfrontation stand faktisch wenigstens vierhundert Jahre lang still – seit dem Tridentinischen Konzil. Sowohl Erfahrung als auch Tradition waren jahrhundertlang sozusagen im Latein eingefroren, in mittelalterlicher Liturgie versteinert. Das „vollständige Leben“ suchte inzwischen seinen Weg außerhalb der Liturgie, in (privater und öffentlicher) Frömmigkeit und Andacht, und in den letzten Jahrhunderten auch außerhalb der Kirche.

Oosterhuis hat in der Amsterdamer Studentenekklesia angefangen, die alten Texte und Formen abzutauen und wieder flüssig zu machen. Denn ohne lebendige Sprache kann der Mensch weder leben noch glauben, oder, wie der jüdische Schriftsteller Bruno Schulz es 1936 besonders tiefgründig umschrieben hat:

„Die Sprache ist ein metaphysisches Organ des Menschen. Dennoch verliert das Wort im Lauf der Zeit seine Geschmeidigkeit, festigt sich und hört auf, Leiter neuer Sinngebungen zu sein. Der Dichter stellt das Leitungsvermögen der Worte durch neue Kurzschlüsse wieder her. Die Poesie gibt den Wörtern ihren Platz wieder, verbindet sie gemäß ihren alten Bedeutungen. Beim Dichter erinnert sich das Wort gewissermaßen an seinen wirklichen Sinn, blüht auf, entfaltet sich spontan nach den eigenen Gesetzen und gewinnt seine Integrität wieder.“<sup>2</sup>

## Entwicklungen

Im Jahr 1964 erschien die erste Liedsammlung mit dreißig Liedern<sup>3</sup> von Oosterhuis, die teilweise auf alten Melodien, teilweise auf neue von Bernard Huijbers' rekurriert. In kurzer Zeit wurden diese Lieder überall in den Niederlanden gesungen, vorläufig aber nur in römisch-katholischen Kirchen. Inzwischen hatte sich die schöpferische Arbeit von Oosterhuis über die ganze Liturgie entfaltet: Aus der alten lateinisch-römischen Liturgie mit einigen niederländischen Gesängen entwickelte er allmählich eine neue niederländische Liturgie, die hier nicht ausführlich beschrieben werden kann, die er aber schon 1967 in seinem Buch *In het voorbijgaan* (Im Vorübergehen) so charakterisiert hat:

2 Schulz, Bruno: Das Mythisieren der Wirklichkeit, in: *Dutsch, Mikolaj* (Hg.), Bruno Schulz, Gesammelte Werke, Bd. II, Die Wirklichkeit ist Schatten des Wortes. Aufsätze und Briefe, München 1992.

3 30 Lieder voor een Nederlandse liturgie, Hilversum 1964.

„Seit mehreren Jahren entwickelt sich ein ganz anderer Typus der liturgischen Feier, die in erster Linie nicht durch den Kult Gottes charakterisiert wird, sondern dadurch, dass die Menschen zusammenkommen, um etwas zu verkünden und einander den Dienst des Wortes zu vermitteln. Jetzt ist alles, was getan wird, darauf gerichtet, dem Wort wieder seine Aussagekraft zu verleihen und die Schrift verständlich zu machen. Die Rollen sind verteilt: es ist ein Chor da, der die Gemeinde anführt und beim Singen anfeuert, es gibt vielleicht einen Kantor-Chansonnier, es sind Vorleser und Musiker da, einer hält die Predigt (der Ortspriester oder eine andere Person aus der Gemeinde, die dazu befähigter und berufener ist), und wieder ein anderer spricht im Namen aller das eucharistische Hochgebet. Es gibt eine Abwechslung von Stimmen, ein Zusammenspiel von Funktionen, eine vielfältige Abwandlung von Ausdrucksweisen und Tonarten. Es kann in verschiedener Art und Weise gesprochen werden: erzählend, flehend, laut und bewegt, sachlich informierend: eine Fürbitte wird anders gebracht als die Lesung eines Evangelientextes, der Segen anders als das Eröffnungswort.“<sup>4</sup>

## Konflikte

Tatsächlich entspricht diese Beschreibung noch immer der liturgischen Praxis in der Amsterdamer Studentenekklesia, so wie sie seit mehr als fünfzig Jahren existiert und blüht. Sie fühlt sich immer noch katholisch im Sinne von: allgemein, mit der ganzen Welt verbunden. Allerdings fällt sie seit 1970, aufgrund von Konflikten um den Zölibat und weil die liturgischen Erneuerungen in der Ekklesia jedes Maß weit überstiegen, jedenfalls jedes römische Maß, nicht mehr in den Verantwortungsbereich des Bischofs von Haarlem-Amsterdam. Am wichtigsten war natürlich die Sache mit dem eucharistischen Hochgebet. Oosterhuis hatte im Auftrag der niederländischen Bischöfe den uralten *Canon Missae* übersetzt.<sup>5</sup> Dabei bemerkte er, wie mittelalterlich die Sprache und Theologie dieses Gebets waren, und er begann Mitte der sechziger Jahre, verschiedene Versionen eines neuen Hochgebets zu entwerfen, die in der Liturgie der Amsterdamer Studentenekklesia nicht nur gesprochen, sondern auch im Wechselgesang zwischen Chor und Gemeinde gesungen wurden. Es war ein Riesenerfolg. Inzwischen gibt es etwa dreißig singbare „Tafelgebete“ („Tischgebete“), von denen etwa zehn auch regelmäßig in vielen römisch-katholischen Kirchen gesungen werden.

Über diese „Tafelgebete“ ist liturgisch-theologisch viel mehr zu sagen und zu erläutern. Hier kann ich nur hinzufügen, dass sie heute zum festen Bestand neuer liturgischer Gesänge in den Niederlanden und in Flandern gehören.

4 Oosterhuis, *Huub*: Im Vorübergehen, Freiburg i.Br. 1968, 145.147.

5 Die Übertragung von Oosterhuis steht noch immer ‚pontifikal‘ mitten im niederländischen Messbuch, dem „Altaarmissaal“ 1978, 985-995.

## Fragende Theologie

Nach dem Bruch wurde Huub Oosterhuis zum Jesuitenoberen in Rom beordert und aus dem Orden entlassen. Der Amsterdamer Studentenekklesia wurde der Mietvertrag für die Kapelle des Ignatiusgymnasiums gekündigt. Sie fand ein neues Zuhause in der protestantischen Amstelkerk (1970-1985). In den 1970er Jahren suchte Oosterhuis mit seiner Gemeinde nach einer eigenen Identität. Die anderen Studentenpfarrer waren inzwischen verheiratet, wie auch er selbst, und/oder entlassen, einige predigten jedoch noch in der Ekklesia. Es waren die Jahre der Befreiungstheologie, des politischen Nachtgebets. Das alles gab es in verschiedenen Formen auch in der Amsterdamer Studentenekklesia. Oosterhuis' poetische Theologie wurde fragender, fragender noch als zuvor. In seinem Buch *Zien soms even* von 1972 (wörtlich: „Sehen, manchmal für einen Augenblick“)<sup>6</sup> findet man eine Mischung von befreiungstheologischen und mystischen Texten, Liedern, Gebeten, Sprüchen, Geschichten und kleinen Aufsätzen. Waren seine Texte bis dahin aus der großen katholischen Tradition gespeist, suchte Oosterhuis jetzt nach einem neuen Anfang. Er fand ihn wie immer in der Bibel, unter anderem in Johannes 1 („Im Anfang war das Wort“), im Psalm 139 („Du prüfst mein Herz“) und Psalm 14 (gegen die „Nichtse“). Er lernte die Bibel lesen als ein politisches, skeptisches, mystisches, fragendes Buch, das durch keine Dogmatik überboten wird. „Gott“ können wir dabei nur „manchmal für einen Augenblick sehen“, und dann auch nur von hinten, so wie Moses in Exodus 34, wo Gott an ihm vorübergeht und Seinen Namen in Moses Gesicht ruft: „Ich werde da sein, erbarmend, gnädig, langmütig, reich an Liebe, reich an Treue, bewahrend Liebe bis ins tausendste Geschlecht“ (Verse 6-7). Nach diesem Namen muss in der Liturgie immer wieder gesucht und gefragt werden, damit er nicht selbstverständlich wird und als Alibi in unser religiöses System eingepasst wird. Er muss immer wieder „freigesungen“ werden. Oosterhuis hat nie versucht, den Abgrund, über den hinweg Gott und Mensch einander zuzurufen, religiös zu überbrücken und so zu verneinen. Er weiß, hat gehört, dass dieser Gott ihn und uns alle immer ruft und bittet, so zu sein wie Er, wie Er sich in Seinem Namen und Seinen Taten erkennen lässt.

Der Abstand zwischen Gott und Mensch kann nur manchmal für einen Augenblick „gelindert“ werden durch eine „tiefe Diesseitigkeit“ (Dietrich Bonhoeffer) – durch das Tun von Gerechtigkeit, – sagt uns die Bibel und sagt uns das vielleicht am meisten areligiöse, „gottloseste“ Kirchenlied von Oosterhuis:

*Nie hörten wir  
andere Stimmen als die unseren,  
nie gab es Hände, die tun,  
was Hände nicht tun können,  
nie andere gottlosere  
Menschen als wir.*

6 Übersetzt als: Weiter sehen als wir sind, Freiburg i.Br. 1973, in: *Oosterhuis, Huub: Du bist der Atem und die Glut. Gesammelte Meditationen und Gebete*, Freiburg i.Br. 1994, 355–320.

*Doch es gab Tageslicht  
alle Tage, was auch geschah,  
als ob wir gingen  
über ein unsichtbares Gewebe,  
über den Abgrund gespannt,  
das nicht zerriss.*

*Nie wurde jemand  
aus der Zeit herausgehoben.  
Aber manchmal, für einen Augenblick,  
wird Leiden aufgeschoben,  
oder tragen Menschen es zusammen.  
So sollten wir leben.<sup>7</sup>*

## Die „Gottlosen“

Es ist sehr wichtig für Oosterhuis, immer wieder deutlich zu machen, dass die sogenannte „Gottlosigkeit“ in der Bibel, von der vor allem in den Psalmen die Rede ist, nicht einfach eine negative religiöse Kategorie andeutet, sondern eine menschliche Wahl gegen diesen bestimmten Gott und für das Böse: ein sich fraglos Einordnen in (politische) Unrechtssysteme, ohne auf die Folgen – das Unrecht, den Hunger und die Armut – zu achten. Der Gott der Bibel entscheidet sich gegen diese „Gottlosen“ (hebräisch *rasha*) und für die Armen. So heißt es z.B. in der folgenden Paraphrase von Psalm 14:

*Nichtse, Hohlköpfe, Götzen sind es,  
lebende Tote, die sagen:  
,Dein Gott ist kein Gott,  
sinnlos, schwächlich, ungelenk  
ist sein Gebot.'  
Blindgänger sind es, die sagen:  
,Es gibt kein letztes Gericht,  
keinen ersten Namen.'  
Und wie gesagt, so getan:*

*Sie reißen den Weg auf,  
verwüsten das Land.  
Keiner, der Rat weiß,  
keiner, der Recht tut,  
niemand. (...)*

7 Rohübersetzung: C. Kok.

*Jetzt noch sind sie mächtig  
den Armen zu verhöhnen,  
zuschanden zu machen,  
den Traum vom eigenen Land –  
ihn so zu knechten, dass er verzweifelt  
an dieser Vision.*

*Ich sagt Er,  
Ich werde ihm Recht tun ...<sup>8</sup>*

Immer wieder hat Oosterhuis sich mit den Psalmen beschäftigt. Schon 1967 erschien eine Sammlung von 50 Psalmen, von ihm übersetzt in Zusammenarbeit mit einem anderen Dichter und zwei Exegeten. Viele wurden von Bernard Huijbers vertont und haben die Entwicklung des neuen niederländischen liturgischen Repertoires in reichem Maße geprägt. Zwischen 1995 und 2010 hat Oosterhuis alle 150 Psalmen aufs Neue frei, meistens sehr frei, übersetzt<sup>9</sup>. In diesen Bearbeitungen werden die Missetäter, Ausbeuter und Vergewaltiger (Hebräisch *rasha*, also meistens übersetzt als „Gottloser“) manchmal angedeutet mit dem Begriffspaar „Schuft und Schänder“.

## Lehrhaus

Lag in den siebziger Jahren der Akzent in Oosterhuis' Texten und in der Liturgie der Ekklesia auf Politik und Mystik, so kam am Ende jenes Jahrzehntes die Frage auf nach einer noch tieferen biblischen Verwurzelung des Gottesdienstes, nach einer neuen Lektüre und Auslegung der Bibel. In den Niederlanden wurde seit dem Zweiten Weltkrieg an verschiedenen Orten, vor allem in protestantischen Kreisen, das „Lehrhaus“ als Einrichtung einer langen jüdischen Tradition (*Beth Hamidrash*) praktiziert. In der Synagoge wird nicht nur gefeiert, sondern auch ständig gelernt. Denn man soll wissen, was man feiert und wovon man singt: Schrift und lebendige Tradition gehören zusammen. In einem Buch über die Kirchengeschichte in den Niederlanden seit dem zweiten vatikanischen Konzil, *Twee of drie (Zwei oder drei)*, 1980, schrieb Oosterhuis:

„Wo Liturgie fehlt, fällt die Gemeinde auseinander: Ohne Bild und Gleichnis und Lied verkümmert die Möglichkeit, sich gegenseitig im Wort der Schrift wiederzuerkennen. Wo das Lehrhaus als selbstständiges Projekt oder wenigstens als Element im Gottesdienst fehlt, fängt die Liturgie an, hohl zu klingen.“<sup>10</sup>

8 Oosterhuis, *Huub*: Weiter sehen als wir sind, Freiburg i.Br. 1973; zitiert nach: *Ders.*, Du bist der Atem und die Glut (s. Anm. 6), 289ff.

9 150 psalmen *vrij*, Utrecht 2011; deutsche Ausgabe: Herder 2014.

10 Oosterhuis, *Huub*, *Twee of drie*. Voor en over kritische gemeenten. Nederlandse kerkgeschiedenis sinds bisschop Bekkers, Baarn 1980, 107.

Die ständig drohende Gefahr jeder Liturgie, auch jeder „schönen“ Liturgie, auch die der Amsterdamer Studenteneklesia, ist, dass sie auf die Dauer hohl wird, leer, Hall und Wiederhall, Schall und Weihrauch.

Um das Element des Lehrhauses zu fördern, hat Oosterhuis mit einigen anderen im Jahr 1980 die Stiftung *Lehrhaus und Liturgie* gegründet. Von dort aus wurden viele Bibelkurse, Lehrhäuser und auch liturgische Kurse organisiert. Es wurde eine *Werk-schrift* herausgegeben und (seit 1995) ein *Monatsbrief* und viele andere Publikationen. Das alles hat sehr fruchtbar auf die Liturgie gewirkt und viele neue biblische Lieder hervorgebracht.

Programmatisch und beispielhaft dafür ist wohl das *Schriftlied*:

*Der Chaos schuf zu Menschenland,  
der Menschen hier zusammenband,  
Er schrieb sein Wort, gegeben  
zum Schutz für unser Leben.  
Er schrieb uns frei mit eigner Hand.  
Schrift, die Menschenursprung schreibt,  
Wort, das treu bleibt.*

*Das Buch, das jeden Namen nennt,  
Gesichter, Seelen, Menschen kennt,  
die Liebe, so lebendig,  
die Liebe so vergänglich,  
die Wehn, die nie zu Ende gehn.  
Schrift, die Menschentage schreibt,  
Licht, das hell bleibt.*

*Sein unvergänglich Testament:  
dass Er uns auch im Tod noch kennt –  
die Tage, die wir leben,  
auf Tod hin festgeschrieben,  
zum ewig Leben hingelenkt.  
Schrift, die Menschenzukunft schreibt,  
Er, der treu bleibt.<sup>11</sup>*

Der Kölner Theologe Alex Stock, der viele Texte von Oosterhuis analysiert und kommentiert hat,<sup>12</sup> schrieb über dieses Lied: „Hier ist nur ein Stück Poesie, ein kleines Lied zum Singen, dem man sich anvertraut, wenn man es auf seine eigene Stimme

11 Übertragung von Frans Doevelaar in: *Oosterhuis, Huub*: Wort, das trägt. Biblische Lieder und Gebete, Düsseldorf 1990, 12.173.

12 U.a.: Stock, Alex: „Veni Sancte Spiritus“ – frei übersetzt. Eine poetische Analyse, in: Becker, H. / Kaczinski, R. (Hg.), *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II*, St. Ottilien 1983, 41-66; Ders.: *Poetische Dogmatik*, Paderborn u.a. 1995ff., passim; Ders.: *Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis*, Amsterdam 1994; Ders.: *Andacht. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis*, St. Ottilien 2011.

übernimmt. Wo etwas poetische Form annimmt, setzt sich Lust und Liebe an der besprochenen Sache ins Werk (was den prosaischen Diskursen nicht immer direkt anzumerken ist). Der Dichter eines Liedes auf die Schrift stammt aus dem (offenbar nicht aussterbenden) Geschlecht derer, die wie der erste Psalm sagt, ‚ihre Lust haben am Gesetz des Herrn‘, und aus Lust an SEINER Weisung darüber sinnen und murmeln tages und nachts.“<sup>13</sup>

## De Nieuwe Liefde

Neben seiner liturgisch-theologischen Arbeit hat Huub Oosterhuis sich auch immer Aufgaben auf dem politischen und kulturellen Gebiet gestellt. Und neben seinen liturgischen Texten hat er auch immer noch *freie Poesie* geschrieben und viele Sammlungen davon herausgegeben. Zu seinem 80. Geburtstag erscheint sein großer *Arthur-Roman* in dichterischer Form, in dem er den mythischen König Arthur als eine messianische Gestalt porträtiert.

Oosterhuis war auch politisch tätig, u.a. als Vorsitzender der Chile-Bewegung, als Anwalt für die unterschiedlichen Linksparteien und als Fürsprecher für Asylsuchende. Zugleich hatte er, schon bevor sie Königin wurde, freundschaftliche, kulturell geprägte Beziehungen zu Prinzessin Beatrix und auch zu Prinz Claus von Amsberg. Am 15. Oktober 2002 hielt er bei dessen Begräbnis die Predigt.

Für all diese Aktivitäten gründete Oosterhuis mit Hilfe von Gemeindemitgliedern und Ordens-Schwestern (vor allem den Schwestern der Liebe) eine Reihe von „Häusern“, „wo alles wohnt“, wie er sie nannte: De Populier, De Balie und De Rode Hoed, noch immer wichtige kulturelle Institute in Amsterdam. Der Rote Hut war von 1990 bis 2010 auch der Ort, wo die Ekklesia ihre wöchentliche Liturgie feierte. In Jahre 2010 bekam Oosterhuis dann von einem reichen Bewunderer ein völlig renoviertes ehemaliges Pfarrhaus ‚De Liefde‘ (Die Liebe) geschenkt, das er zu ‚De Nieuwe Liefde‘ umtaufte. Dieses Haus hat sich inzwischen auch zu einem bekannten Begegnungsort von vielerlei Publikum entwickelt. Die Mitglieder der Amsterdamer Studentenekklesia feiern dort ihre Gottesdienste.

## Oosterhuis in Deutschland

Auch in Deutschland haben die Texte und Lieder von Oosterhuis seit Ende der sechziger Jahre großen Einfluss ausgeübt. Sein erstes Büchlein, im Wesentlichen bestehend aus Gebeten, erschien 1967 unter dem Titel *Ganz nah ist dein Wort*. Es wird noch immer vielerorts verwendet. Seitdem erschienen bis heute noch etwa zehn weitere Textsammlungen, zuletzt *Ich steh vor Dir* (Herder, 2004) und *Augen, die mich suchen. Gebete und Meditationen zum Abschied* (Herder 2007). Seit den 70er Jahren haben sich an verschiedenen Orten in den deutschsprachigen Ländern kleine, aber feste liturgische Oosterhuis-Traditionen entwickelt, u.a. in Bremen unter der inspirierenden

<sup>13</sup> Hierhin, Atem, 27.



Leitung des Priesters Hanns Kessler. Um ihn herum ist 1989 eine Gruppe entstanden – mit Annette Rothenberg-Joerges, Birgitta Kasper-Heuermann und Frans Doevelaar, die aufs Neue angefangen hat, das Werk von Oosterhuis zu übersetzen, in intensiver Zusammenarbeit mit mir. Auf Anregung von Hanns Kessler wurde dann in der Kleinen Kirche neben dem Dom in Osnabrück eine Schola mit ihrem Dirigenten, Ansgar Schönecker, gefunden, die bereit und fähig war, die neu übersetzten Lieder von Bernard Huijbers und seinen Nachfolgern auf CD aufzunehmen. Seit 1990 sind sechs CDs sowie die weiter unten beschriebene Box erschienen.

Von den Oosterhuis-Liedern wurden fünf Gesänge ins Gotteslob (1975) und drei ins Evangelische Gesangbuch (1993) aufgenommen. Die Aufnahme von Oosterhuisliedern im neuen Gotteslob war lange Zeit umstritten wegen der oben angedeuteten Konflikte mit der kirchlichen Behörde, sie hat sich aber doch, wenn auch sparsam, durchgesetzt (5 Gesänge im gemeinsamen Teil und weitere in regionalen Eigenteilen). Das neue niederländische „Liedboek voor de Kerken“ (2013) zählt neunzig von seinen Liedern. Auch in den deutsch-schweizerischen Kirchengesangbüchern der neunziger Jahre sind verschiedene Oosterhuislieder aufgenommen worden (8 im katholischen, 3 im reformierten).

1976 erschien *Du bist der Atem meiner Lieder* mit 66 Gesängen von Huub Oosterhuis und Bernard Huijbers, übersetzt und herausgegeben von Peter Pawlowsky (Christophorus-Verlag, Freiburg / Herder, Wien / Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen), leider ohne Hinweise auf mögliche Mehrstimmigkeit und Begleitungen. Das wurde 2009 nachgeholt mit der Herausgabe von *Du Atem meiner Lieder*, hundert ein- und mehrstimmige Lieder und Gesänge (Herder). Dazu wurden auch alle Partituren geliefert und eine CD-Box (*Atem meiner Lieder*) mit Aufnahmen aller 100 Lieder.

## Liedtage

Um die Lieder bekannt zu machen, werden seit 1992 von Amsterdam aus auch regelmäßig sogenannte Liedtage organisiert, an denen diese Gesänge unter der Leitung des Komponisten / Dirigenten Tom Löwenthal und des Pianisten Henri Heuvelmans mit Chören, Chormitgliedern und Interessierten einen ganzen Tag lang einstudiert werden. Inzwischen finden auch in Deutschland und in der Schweiz regelmäßig Liedtage statt.

Außer dem bereits erwähnten Bernard Huijbers gibt es noch zwei weitere Komponisten, die sich intensiv mit Oosterhuis' Texten beschäftigen: Antoine Oomen und Tom Löwenthal. Sie haben sehr unterschiedliche Stile. Oomen ist Pianist und komponiert reiche und farbige Begleitungen zu breiten, oft ‚romantischen‘ Melodien. Löwenthal ist oft grilliger, überraschender und arbeitet mehr mit unterschiedlichen Instrumenten. Huijbers, Oomen und Löwenthal komponierten bis heute ein Oeuvre von mehr als 600 Liedern und Gesängen, Kanons, gesungenen Gebeten, Fürbitten und Tafelgebeten. Zudem schufen sie größere liturgische und oratorische Werke.

Im November 2004 erschien eine Sammlung mit etwa 500 Liedern zum ersten Mal in gebundener Buchform.<sup>14</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt war Oosterhuis' Liederschatz immer in einem Ringbuch gesammelt und ständig ergänzt worden. Bis heute sind diesem Oeuvre mindestens 150 Lieder und Psalmen (in freier Übersetzung) hinzugefügt worden. „Solang es ihn gibt auf Erden“ wird Oosterhuis das Schreiben nicht lassen, zum Glück für seine Leserinnen und Leser.

---

14 Verzameld Liedboek. Liturgische gezangen op teksten van Huub Oosterhuis, Kampen 2004, 980 Seiten.

# „Gute Fische aller Art“

## Das neue katholische Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob*

ANSGAR FRANZ

### 1. Der Fischfang

„Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Netz, das man ins Meer warf, um Fische aller Art zu fangen. Als es voll war, zogen es die Fischer ans Ufer; sie setzten sich, lasen die guten Fische aus und legten sie in Körbe, die schlechten aber warfen sie weg. So wird es auch am Ende der Welt sein: Die Engel werden kommen und die Bösen von den Gerechten trennen und in den Ofen werfen, in dem das Feuer brennt. Dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen. – Habt ihr das alles verstanden? [Die Jünger] antworteten: Ja. Da sagte [Jesus] zu ihnen: Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,47-53).

Die Versuchung ist groß, das Gleichnis Jesu in Verbindung zu bringen mit der Arbeit an einem neuen Gesangbuch: Man wirft Netze aus und fängt Lieder aller Art, und dann werden unter dem Beistand himmlischer Mächte die guten von den schlechten getrennt: Die guten werden in das schöne neue, von den Bischöfen approbierte und von Rom rekonoziierte Gesangbuch aufgenommen, die schlechten müssen weiterhin ein Schattendasein fristen in Ringbüchern und auf Liedzetteln – wie schön, wenn das so einfach wäre! Aber wer genau gelesen hat, dem ist nicht entgangen, dass sich ein letztgültiges Aussortieren erst am Ende der Welt vollziehen lässt – und so lange haben die Verantwortlichen für das neue *Gotteslob* dann doch nicht warten wollen. Also schien es bei der insgesamt über 12 Jahre dauernden Arbeit am neuen Gebet- und Gesangbuch trotz aller Vorläufigkeit angemessen, sich auf Krieriensuche zu begeben und den Rat von Expertinnen und Experten aus den unterschiedlichsten Bereichen einzuholen, um möglichst wenig gute Fische zu verlieren.

Ich persönlich finde, das ist tatsächlich auch relativ gut gelungen. Gegenüber dem manchmal doch eher engstirnigen „alten“ *Gotteslob* (im folgenden: GL1) ist etwa die Liedauswahl des „neuen“ *Gotteslob* (GL2) durchaus weitherziger, und aufs Ganze gesehen ist GL2 „ein schönes, starkes, eindrucksvolles Buch“, wie Hermann Kurzke seine Rezension in der FAZ (24.11.2013) resümierend beschließt. Freilich nur ‚relativ‘ gut, denn es ist klar, dass es in der Zeit vor der Vollendung des Reiches Gottes hier auf Erden keine Perfektion geben kann, und ein Gesangbuch ist in unseren Tagen auch immer das Ausbalancieren von Vorlieben und Verboten, Vorgaben und Vereinsinteressen.

Ich möchte in dem vorliegenden Beitrag versuchen, zunächst in aller gebotenen Kürze die formalen Bedingungen der Entstehung von GL2 zu beschreiben (2.), die sich ja durchaus von den Usancen im evangelischen Bereich unterscheiden. Dann soll das Buch sozusagen ‚aufgeschlagen‘ und in seinem Gesamtaufbau in den Blick genommen werden (3.), wobei die besondere Aufmerksamkeit dem Liedteil gelten soll (4.).

## 2. Der lange Weg der Vielen: Zeitliche Dauer und Arbeitsstrukturen

Verdichtet man quasi in einem Zeitraffer die wichtigsten Etappen der Entstehung des GL2, ergibt sich folgende tabellarische Übersicht:

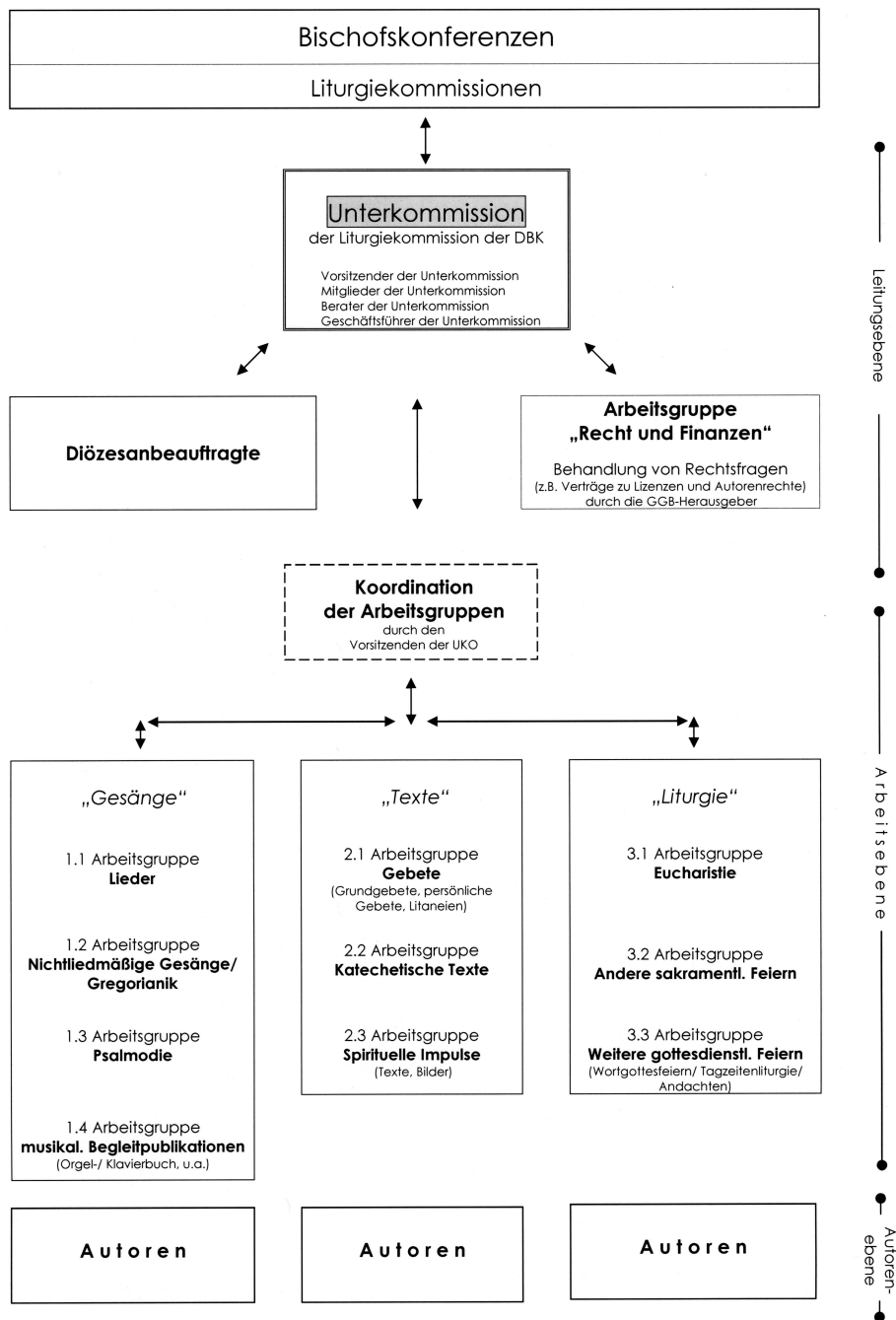
- 1999 Angesichts der zahlreichen, seit den 1990er Jahren in allen Bistümern entstandenen neuen Anhänge an die Diözesanteile schlägt die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet (IAG) den Bischofskonferenzen drei Optionen vor:
  1. Eine einfache Erweiterung der Stammausgabe des GL
  2. Eine große Revision durch umfangreiche Ergänzungen
  3. Die Erarbeitung eines neuen GGB (Gemeinsames Gebet- und Gesangbuch)
- 2001 Die Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz entscheidet sich für Option 3, also die Schaffung eines neuen GGB. Die österreichische Bischofskonferenz folgt dem Beschluss, die Bischöfe von Bozen-Brixen, Luxemburg und Lüttich (Liège) schließen sich an. Durch die „Liturgiekommissionen“ der deutschen und österreichischen Bischofskonferenzen wird – vereinfacht ausgedrückt, die kirchenrechtliche Konstruktion ist etwas komplizierter – eine neue „Unterkommission GGB“ errichtet, in die drei deutsche und zwei österreichische Bischöfe entsendet werden. Den Vorsitz übernimmt der damalige Kölner Weihbischof und spätere Würzburger Bischof Dr. Friedhelm Hofmann. Außerdem werden 7 (nicht stimmberechtigte) Beraterinnen und Berater aus den verschiedenen kirchlich-theologischen Feldern in die Unterkommission berufen (Hymnologie/Kirchenmusik, Bibelwissenschaft, Pastoraltheologie, Spiritualität, Liturgiewissenschaft).
- 2003 Akzeptanzerhebung „Gotteslob 1975“; in einer breit angelegten Befragung soll ermittelt werden, welche Inhalte des GL1 sich in den Gemeinden bewährt haben und welche nicht. „Keine Therapie ohne Diagnose“ (Friedhelm Hofmann).
- 2004 Konstituierung der Arbeitsgruppen, die die konkreten Inhalte erstellen (zu deren Organisation vgl. unten).
- 2007-2008 Aus den Ergebnissen einer ersten Arbeitsphase der Arbeitsgruppen wird eine „Probepublikation“ zusammengestellt und repräsentativen Gemeinden und Gruppen zur Erprobung gegeben; damit soll überprüft werden, „ob vor allem die bist jetzt neu entwickelten Elemente den heutigen Ansprüchen und Wünschen an ein Gebet- und Gesangbuch gerecht und von den Gemeinden angenommen werden“ (Vorwort). Die Ergebnisse werden die nachfolgenden Arbeiten deutlich beeinflussen.
- 2010 Fertigstellung der Inhalte durch die Arbeitsgruppen und die Unterkommission.

- 2011 Modiphase der Bischöfe; der Entwurf des GGB wird an die beteiligten Bischöfe weitergeleitet, die die Möglichkeit haben, Anmerkungen und Vorbehalte zu formulieren. Diese werden durch eine Kommission geprüft und gegebenenfalls eingearbeitet. Danach wird das GGB von den Bischofskonferenzen und den Bischöfen von Bozen-Brixen, Luxemburg und Lüttich (Liège) approbiert.
- 2012 Römische Rekognitio der liturgischen Teile des GGB; da das neue GL nicht nur ein Haus- und (persönliches) Gebetbuch sein will, sondern in erster Linie auch im Gottesdienst Verwendung finden soll, ist für die liturgischen Teile – wie für jedes liturgische Buch – die Rekognitio der zuständigen römischen Behörde erforderlich. Nachdem diese erteilt wird, kann das GGB unter der Bezeichnung „Gotteslob“ zum Druck freigegeben werden.
- 2013 Druckbeginn (mit den bekannten Schwierigkeiten hinsichtlich der verwendeten Papierstärke, die in den meisten Diözesen zu erheblichen Verzögerungen bei der Auslieferung und damit bei der Einführung des neuen GL in den Gemeinden führen).

Hinsichtlich der Arbeitsstruktur kann das Organigramm auf der folgenden Seite (das mir dankenswerterweise von Winfried Vogel, dem Sekretär der Unterkommission, zur Verfügung gestellt wurde) einen Überblick geben.

Der leitenden Unterkommission zugeordnet sind 10 Arbeitsgruppen in den Bereichen „Gesänge“, „Texte“ und „Liturgie“, die mit der Erarbeitung der konkreten Inhalte des GL2 und notwendiger Begleitpublikationen (Orgel- und Klavierbuch u.a.) beauftragt sind. Jede Arbeitsgruppe besteht aus 8 bis 10 Mitgliedern aus unterschiedlichen Wissenschafts- und Praxisfeldern. Um Interessenkollisionen zu vermeiden, ist grundsätzlich die Gruppe der Autorinnen und Autoren, Komponistinnen und Komponisten personell von den Arbeitsgruppen getrennt – nur in zu begründenden Ausnahmefällen können Mitglieder der Arbeitsgruppen auch eigene Werke zur Diskussion stellen. Daneben sind von Anfang an die „Diözesanbeauftragten“ für die Erarbeitung der jeweiligen Eigenteile in die Arbeit eingebunden; durch regelmäßige Treffen und die Einrichtung eines „Intranet“ werden sie über die Fortschritte bei der Erarbeitung des „Stammteils“ unterrichtet. Weiterhin erwies es sich als dringend notwendig, eine eigene Arbeitsgruppe „Recht und Finanzen“ einzurichten, die die immer komplizierter werdenden Rechts- und Honorarfragen klärt. – Insgesamt dürften weit über 1000 Personen mit der Arbeit am GL2 beschäftigt gewesen sein.

Organigramm der Unterkommission GGB



### 3. Hilfe für den Einzelnen und Stärkung der Gemeinden: Aufbau und Inhalte

Die Grundstruktur des neuen GL präsentiert sich erfreulich übersichtlich in drei Hauptkapiteln; hielt das Vorgängerbuch mit seiner eher komplizierten Verteilung der Inhalte auch nach jahrzehntelanger Benutzung beim Durchblättern immer noch manche Überraschungen bereit („Ach, hier steht das!“), dürfte man in GL2 relativ bald ohne größere Mühe das finden, was man sucht.

Das erste Hauptkapitel sind *Geistliche Impulse für das tägliche Leben* (Nr. 1-29; S. 19-120). Hier wird deutlich, dass sich das GL nicht nur als Gottesdienstbuch („Rollenbuch der Gemeinde“), sondern ausdrücklich als Hausbuch versteht. Absichtsvoll ist der erste Teil dem „Wort Gottes“ gewidmet, auf das menschliches Tun und Beten eben „Antwort“ sein soll: *Gottes Wort hören – Umgang mit der Heiligen Schrift*. Es folgen die Teile *Im Gebet antworten*, *In der Familie feiern* (hier z.B. Modelle für den Advent, den Heilig Abend, Hausgebete für Verstorbene) und *Den Glauben leben*, eine hilfreiche Zusammenstellung traditioneller biblischer und kirchlicher „Tugendkataloge“ (z.B. Dekalog, Seligpreisungen, Werke der Barmherzigkeit, Kardinaltugenden), deren Kenntnis meiner Erfahrung nach auch bei Theologiestudierenden nicht mehr voraussetzen ist; schade, dass nicht auch der Katalog der „sieben Todsünden“ aufgenommen wurde (um die zu wissen ja nicht nur bei einem Gang durch eine Pinakothek hilfreich ist), denn man hätte damit durchaus an die gesellschaftlichen Diskurse um „Geiz“ und „Gier“ anknüpfen können. Deutlich ist das Bemühen erkennbar, das geistliche Leben des Einzelnen und der Familien zu stärken und dem Traditionsabbruch etwas entgegenzustellen, wenigstens in Form eines Buches. – Der zweite Hauptteil *Psalmen, Gesänge und Litaneien* ist der umfangreichste (Nr. 30-569; S. 121-615). Immerhin fast 70 Psalmen sind aufgenommen worden – ein deutliches und wichtiges Signal sowohl zur Stärkung des Antwortpsalms der Messe als auch zur Feier der Tagzeitenliturgie. Bedauerlicherweise ist die Textfassung nicht die der zukünftigen revidierten Einheitsübersetzung, die zwar vorlag (und an der sich die Kehrverse orientieren, was gleich bei Ps 1 zu einem kuriosen Ergebnis führt), aber nicht rechtzeitig in Rom rekognosziert wurde – leider nicht das einzige Beispiel für die Schwierigkeiten, die der mit der Instruktion *Liturgiam Authenticam* von 2001 unverhältnismäßig gestärkte römische Regulierungswille dem Entstehen des GL bereitet hat. Der zweite Teil *Gesänge* wird uns weiter unten noch beschäftigen, der dritte Teil *Litaneien* präsentiert mit 14 Stücken ein reiches Angebot dieser wichtigen Gebetsform, neben traditionellen auch zeitgenössische Klassiker wie die *Litanei von der Gegenwart Gottes* von Huub Oosterhuis (gegenüber der Version des Vorgängerbuches nun in GL2 benutzerfreundlicher gesetzt, was hoffentlich die Scheu, dieses wunderbare Stück zum Klingen zu bringen, vermindern wird). Der dritte Hauptteil umfasst *Gottesdienstliche Feiern* (Nr. 570-683; S. 618-956), beginnend mit der traditionellen, liturgisch aber wenig sinnvollen Unterscheidung in *Die Feier der Sakramente* und *Die Feier der Sakramentalien*. Nach erschließenden Einführungen werden der Aufbau der jeweiligen Feier und der Kernbestand der liturgischen Texte geboten – im Fall der Messe zweisprachig, lateinisch und deutsch. Der dritte und umfangreichste Teil dieses Kapitels ist *Die Tagzeitenliturgie*. Hier ist deutlich die Absicht erkennbar, diese Gebetsform in den Gemeinden zu beleben. Neben den normierten,

aber nur von wenigen geübten Formen des offiziellen Stundenbuchs (Vesper, Laudes, Komplet) werden auch andere an der Tradition orientierte und in der gemeindlichen Praxis schon erprobte Weisen vorgeschlagen (Morgen- und Abendlob, Nachtgebet). Ein kurzer vierter Teil bringt die Struktur und einige Texte der *Wort-Gottes-Feier*, eine Gottesdienstform für die sonntägliche Gemeindeversammlung, wenn kein Priester als Vorsteher zur Verfügung steht und deshalb eine „Messe“ nicht möglich ist. Die Aufnahme dieser Liturgieform in GL2 ist ein wichtiges Signal, das hoffentlich dazu beiträgt, dass sich das 2004 von den Bischöfen herausgegebene, auf hohem Niveau stehende Modellbuch („Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage“) gegenüber der vielfach noch kursierenden ‚grauen Literatur‘ für Wortgottesdienste durchsetzen wird. Der letzte Teil dieses Kapitels sind die *Andachten*, die neben dem traditionellen Kreuzweg nicht weniger als 32 Vorlagen bieten. – Überblickt man die Inhalte und ihre Gewichtung, so sind zwei Aspekte unverkennbar: Zum einen, hinsichtlich der Feier der Sakramente und Sakramentalien, der Wunsch, den Gläubigen durch die Möglichkeit einer Vor- und Nachbereitung die „tätige Teilnahme“ an diesen Feiern zu erleichtern; zum anderen, hinsichtlich der Tagzeitenliturgie, der Wort-Gottes-Feier und der Andachten, der Versuch, den typisch katholischen Tunnelblick, „Gottesdienst“ sei nur „Messe“, auszuweiten und die Gemeinden auch in priesterlosen Zeiten zu ermutigen, sich in ihren Kirchen zu versammeln und betend und singend, Bibel hörend und meditierend Gott zu loben.

#### 4. „Altes und Neues aus dem reichen Vorrat“: Der Liedteil

Das eingangs zitierte Gleichnis schließt mit dem Wort Jesu: „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“. Auch dieses Bild lässt sich, wie der Fischfang, auf die Arbeiten am Gesangbuch übertragen. Ein Gesangbuch sollte Altes und Neues enthalten, und das tut GL2. Ich will im Folgenden das „Alte“ und „Neue“ in ihrem Mengenverhältnis illustrieren und kurz skizzieren, aus welchen Gewässern die neuen Fische gefangen wurden. Zuvor ist kurz der Aufbau des Liedteils zu klären, die Anordnung, in der das Buch die Lieder den Singenden präsentiert.

##### 4.1. Der Aufbau

Seit es Gesangbücher gibt, stellt sich die Frage nach deren Aufbau, nach Anordnung und Abfolge der Lieder. Denkbare Möglichkeiten gibt es viele. Die verschiedenen Lösungen, die im Laufe der Gesangbuchgeschichte erprobt wurden, spiegeln die jeweiligen geschichtlichen Kontexte, die konfessionellen Eigenarten und die praktischen Funktionen der Bücher wider. So unterschiedlich die Gesangbücher in den verschiedenen Epochen, Konfessionen und Regionen auch sein mögen, haben sie doch eine große Gemeinsamkeit: Sie alle gliedern ihre Stoffe nicht wie ein Lexikon oder ein Lehrbuch, sondern sind bestrebt, die Lieder für bestimmte Situationen auffindbar zu machen. Der Aufbau wird von den verschiedenen Lebensvollzügen der Gläubigen her bedacht: Das



sind zum einem die gottesdienstlichen Vollzüge (Liturgien und Andachten, Prozessionen und Wallfahrten, Lob und Dank), dann auch die Vollzüge des Alltags (Morgen, Abend, Lebenswandel, Bedrängnisse, Trost etc.). Die Bücher wollen praktikabel sein, d.h. das Auffinden der Lieder ermöglichen, und gleichzeitig an der Lebenserfahrung der Gläubigen anknüpfen. – Der Aufbau des Teils *Gesänge* in GL2 verbindet ebenfalls die Praktikabilität mit der Lebenserfahrung. Er wird strukturiert durch die vier Zeitrhythmen und -räume, die menschliches Leben grundlegend bestimmen: Der *Tag*, die *Woche*, das *Jahr*, das *Leben*. Indem er dies tut, erschließt er diese Grunderfahrung für das die Wirklichkeit umfassende Handeln Gottes, insofern *Tag* (vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang) und *Leben* (von der Wiege bis zur Bahre) die Schöpfungsordnung transparent werden lassen, *Woche* (mit dem Sonntag als dem Auferstehungstag) und *Jahr* (mit dem Weihnachts- und Osterfestkreis als Vergegenwärtigung der Menschwerdung sowie des Todes und der Auferstehung Christi) das Erlösungshandeln Gottes darstellen. Über die Prinzipien Praktikabilität und Lebenswirklichkeit hinaus werden hier deutlich theologische und spirituelle Akzente gesetzt.

Die Abteilung *Tag* folgt dem natürlichen Ablauf vom Morgen über den Mittag (hier sind die Tischgebete integriert) bis zum Abend. – Die Abteilung *Woche* ist bestimmt von dem ersten Tag der Woche, dem Herrentag, an dem die Schrift verkündet und das Herrenmahl gefeiert wird. Die Anordnung der Gesänge geht dem Aufbau der Messe entlang. – Die Abteilung *Jahr* umfasst die beiden großen Festkreise: die Weihnachtszeit mit dem Advent und die Osterzeit mit der 40-tägigen Bußzeit als Vorbereitungsphasen. Sie schreiten das eine große Mysterium ab, das mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes beginnt und sich in Tod und Auferstehung Christi vollendet. Mit dem 50. Tag, dem Pfingsttag, endet der Osterfestkreis. – Die vierte Abteilung *Leben* umfasst die Dimensionen eines nach-pfingstlichen ‚Lebens aus dem Heiligen Geist‘. Die erste Dimension ist das *Leben in Gott*, beginnend mit dem Mysterium der Dreieinigkeit und speziell *Jesus Christus*, gefolgt von den Gebetsformen und Glaubenshaltungen *Lob, Dank, Anbetung; Vertrauen und Trost; Bitte und Klage; Glaube, Hoffnung, Liebe*. Beschlossen wird der Abschnitt mit Lob und Dank für das *Wort Gottes* und die Bitte um seinen *Segen*. Die zweite Dimension ist das *Leben in der Welt* mit den Abteilungen *Sendung und Nachfolge, Schöpfung; Gerechtigkeit und Friede*. Die dritte Dimension umfasst die Gemeinschaft der Glaubenden, das *Leben in der Kirche*. Den Beginn markiert die Sammlung des Volkes Gottes und die Bitte um Einheit (*Ökumene*), gefolgt von den sakramentalen Feiern der Begleitung des christlichen Lebensweges: *Taufe, Eucharistie* (hier haben die traditionellen „Sakramentslieder“ ihren Ort), *Eheleben, Tod und Vollendung*. Die letztgenannte Rubrik richtet den Blick darauf, dass die Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur die jetzt Lebenden umfasst, sondern auch all die, die vor uns gelebt haben; im gottesdienstlichen Gedenken haben hier die Gottesmutter *Maria* und die *Heiligen* eine besondere Stellung, zusammen mit den Dienerinnen und Dienern Gottes, den *Engeln*. Beschlossen wird dieser Abschnitt und damit der gesamte Teil „Gesänge“ des neuen GL mit dem Ausblick auf *Die himmlische Stadt*, das Neue Jerusalem (Offb 21,2), dem Ziel des Lebensweges, in dem die Erlösten im Gotteslob geeint sind.

## 4.2. Die Mengenverhältnisse von „Alt“ und „Neu“

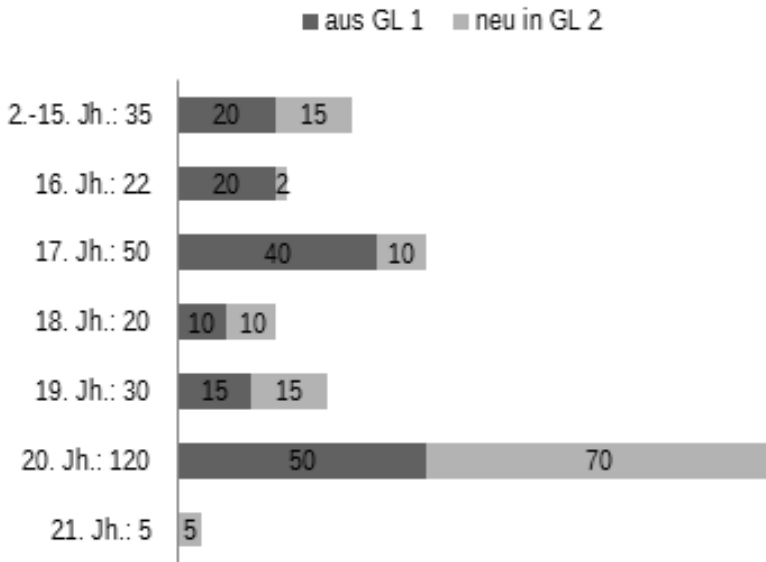
Überblickt man den Liedteil und lässt Ordinariumsgesänge und Kanons, Taizé-Gesänge und Akklamationen außer Acht, so enthält dieser Teil etwa 290 Lieder. Von diesen 290 Stücken sind ca. 160 aus GL1 übernommen, also kaum mehr als die Hälfte (55%). Etwa 140 Lieder aus GL1 erscheinen nicht wieder im neuen; hier hatte die im Vorfeld durchgeführte „Akzeptanzerhebung“ zum GL1 gezeigt, dass viele Lieder in den letzten 30 Jahren von den Gemeinden nicht rezipiert wurden. Die meisten der darum nicht in GL2 aufgenommenen Lieder (die allermeisten aus dem 20. Jh.) sind also wohl zu Recht aus dem Traditionsprozess herausgenommen worden – allerdings gibt es auch einige herbe Verluste zu beklagen. So fehlen nun etwa *Ach wie flüchtig, ach wie nichtig*, ein an Kohelet und Ps 103 ausgerichtetes Meisterwerk der *Vanitas*-Dichtung, das in seiner Art einzigartig ist und in einem Gesangbuch nicht fehlen sollte, oder Lothar Zenettis *Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt*, eine geistreiche biblische Kollage als zeitgenössische Variation des mittelalterlichen *Media vita in morte sumus*.

An die Stelle der 140 nicht wieder aufgenommenen Stücke treten in GL2 nun etwa 130 neu aufgenommene Lieder, also ca. 45 % des Gesamtbestandes, was gesangbuchgeschichtlich ein relativ hoher Prozentsatz ist. Überblickt man diese Gruppe der „Neuen“, so ist ihre Verteilung auf Epochen aufschlussreich:

Etwa 15 Stücke sind Übertragungen altkirchlicher oder mittelalterlicher Hymnen, die in der Tagzeitenliturgie Verwendung finden sollen; hier wirkt sich der Wunsch der Verantwortlichen aus, diese Gebetsform in GL2 zu stärken. Zwei Lieder stammen aus dem 16. Jahrhundert, etwa zehn aus dem 17., ebenfalls zehn aus dem 18. und fünfzehn aus dem 19. Jahrhundert; dagegen sind es siebenzig Stücke, die erst im 20., und sogar fünf, die in dem noch jungen 21. Jahrhundert entstanden sind. Bei den Neuzugängen liegt der Innovationsschub also eindeutig beim zeitgenössischen Liedgut.

Ordnet man den Gesamtbestand von GL2 nach Jahrhunderten und unterscheidet die aus GL1 übernommenen Lieder von den Neuzugängen, so ergibt sich folgendes Bild (die Zahlen sind gerundet):

## Die Lieder des neuen Gotteslob nach Epochen geordnet



Das 16. und 17. Jahrhundert waren schon im Vorgängerbuch gut repräsentiert, es gibt prozentual gesehen nur wenige Neuzugänge, wohingegen im 18. und 19. Jahrhundert der Bestand glatt verdoppelt wurde – hier herrschte anscheinend ein gewisser Nachholbedarf, denn GL1 hatte eine notorische Abneigung gegen diese Epochen. Die mit Abstand bedeutendsten Zuwächse liegen im 20. Jh., und zwar, wie eine genauere Untersuchung zeigen würde, ab den 1970er Jahren, also zu einer Zeit, in der die Redaktion von GL1 schon weitgehend abgeschlossen war.

### 4.3. Die unterschiedlichen ‚Fischgründe‘ der Neuzugänge

Untersucht man, woher die Neuzugänge kommen, so entdeckt man sehr unterschiedliche Gewässer, in denen gefischt wurde:

1. Ein beachtlicher Zugang stammt aus der *klassischen evangelischen Tradition*; so ist Paul Gerhardt nun mit zwei weiteren Liedern im Stammteil vertreten (*Nun ruhen alle Wälder*; *Befehl du deine Wege*) und mit damit insgesamt 7 Stücken, Jochen Klepper mit drei weiteren (*Ich liege, Herr, in deiner Hut*; *Du Kind, zu dieser heiligen Zeit*; *Nun sich das Herz von allem löste*) und mit damit insgesamt 6 Liedern; dazu kommen weitere Klassiker wie *Jerusalem, du hochgebaute Stadt* von Johann Matthä-

- us Meyfart, *Gott ist gegenwärtig* von Gerhard Tersteegen, Dietrich Bonhoeffers *Von guten Mächten*, das für Kinder gedachte *Hört das Lied der finstern Nacht* von Erhard Anger und das geistliche Lied *Der Mond ist aufgegangen* von Matthias Claudius.
2. Aus der älteren *katholischen Tradition* haben bisher aus dem Stamnteil verbannte Lieder Aufnahme gefunden, so die theologisch etwas schmalbrüstigen, aber beliebten Stücke *Segne du, Maria; Ihr Kinderlein, kommet* und *O du fröhliche*; aus dem Bereich des geistlichen Liedes *Maria durch ein Dornwald ging* (das man gemeinhin für wesentlich älter hält, als es wohl tatsächlich ist; die erste tragfähige Bezeugung stammt aus dem 19. Jh.) sowie Stücke aus der Liedtradition der Aufklärung, die bisher in zahlreichen Diözesananhängen standen, nun aber den Sprung in den Stamnteil schafften, wie z.B. Schuberts *Wohin soll ich mich wenden* und sein *Heilig ... ist der Herr*, weiterhin *Menschen, die ihr wart verloren* von Christoph Bernhard Verspoell und *Erde, singe, dass es klinge* von Johannes von Geissel.
  3. Relativ zahlreich sind die *Übertragungen lateinischer und ostkirchlicher Hymnen*, die, oftmals mit neuen Melodien versehen, aus dem deutschen Stundenbuch übernommen wurden.
  4. Innerhalb der großen Gruppe der *zeitgenössischen Lieder* kommt ein Zustrom aus dem *deutschsprachigen Bereich* (z.B. *Gottes Stern* von Christoph Biskupet und Oliver Sperling; *Nimm, o Gott, die Gaben, die wir bringen* von Raymund Weber zu einer Melodie von Andrew Lloyd Webber), darunter auch typische „Klassiker“ des sog. Neuen geistlichen Liedes der 1970er und 80er Jahre, meist etwas in die Jahre gekommene und eingesungene Stücke, die sich schon in den GL1-Anhängen der 1990er Jahre bewährt hatten, wie z.B. *Komm, Herr, segne uns* (1978), *Selig seid ihr, wenn ihr einfach lebt* (1979), *Ich lobe meinen Gott, der aus der Tiefe mich holt* (1979), *Wenn das Brot, das wir teilen* (1981), *Meine engen Grenzen* (1981) oder *Gott gab uns Atem, damit wir leben* (1982) sowie
  5. ein weiterer, nicht zu unterschätzender, Zustrom aus dem Kirchenliedschatz der *nördlichen Nachbarländer*: aus Skandinavien (z.B. *Stimme, die Stein zerbricht* von Jürgen Henkys nach Anders Fronstenson), England (z.B. *Du lässt den Tag, o Gott, nun enden* von Raymund Weber nach John Ellerton) und den Niederlanden (z.B. *Tief im Schoss meiner Mutter gewoben* von Jürgen Henkys nach Sytze de Vries). Hier sind wirklich neue Texte und Töne zu hören, die das Singen bereichern.
- 115 Lieder sind durch ein „ö“ gekennzeichnet, immerhin noch 29 weitere mit einem „(ö)“. Insgesamt gibt es 78 Übereinstimmungen mit dem EG (allerdings leider nicht immer hinsichtlich der Strophenzahl).

Das neue GL ist ohne Zweifel ein typisch katholisches Buch. Aber speziell der Liedteil zeichnet sich durch eine ökumenische Weite aus, die im ursprünglichen Sinn ‚katholisch‘ ist. Oder, wie Hermann Kurzke in dem eingangs zitierten FAZ-Artikel formuliert: „Das Evangelische ist hier kein Feindgebiet mehr, sondern ein selbstverständlicher Bereich des Katholischen.“

# Psalmen im Mund der Gemeinde

## Ein Blick in das neue *Gotteslob*

MATTHIAS KREUELS

Im neuen katholischen Gebet- und Gesangbuch *Gotteslob* 2013 (GL2)<sup>1</sup> folgen auf den ersten Großteil, „Geistliche Impulse für das tägliche Leben“ enthaltend, als zweiter Teil die „Psalmen, Gesänge und Litaneien“. Gleich zu Beginn stehen hier die Psalmen. Ihnen wird umfangreicher Raum gegeben: Als ein (numerisch geordneter) „Auszugspsalter“ füllen insgesamt 51 Psalmen die Nummern 31-80. Später findet man weitere 20 Psalmen an „spezifischen“ Stellen des Buches. Zum Vergleich: Im vorausgegangenen *Gotteslob* 1975 (GL1) gab es zwar bereits innerhalb der einleitenden Seiten ein „Verzeichnis der Psalmen“<sup>2</sup>, doch in der allgemeinen Wahrnehmung ging dieses ebenso unter wie der eigentliche Psalter-Teil weit hinten im Buch.<sup>3</sup> Im GL2 dagegen eröffnen die Psalmen den Sing-Teil,<sup>4</sup> werden an *dieser* Stelle mit einer Übersicht erschlossen<sup>5</sup> und tauchen, darüber hinaus, auch später auf – am Karsamstag (Nr. 310) und in den Tagzeitenliturgie-Formularen (Nr. 613-667).<sup>6</sup>

Was ist im GL2 neu bei den Psalmen und ihrem Umfeld? Es sind im Wesentlichen vier Aspekte<sup>7</sup> von allgemeinerer, auch ökumenischer Bedeutung:

### 1. Wahrung der Tradition

Von vornherein stand fest: Was sich im GL1 bewährt hat, was also – vor allem – durch die Rückmeldungen auf die Probepublikation<sup>8</sup> positiv bewertet wurde, fand auch Berücksichtigung im GL2. Dazu gehören liturgische Situationen (z.B. die Gestaltung des

1 Die nachfolgenden Ausführungen gehen mit ihren Verweisen davon aus, dass dem Lesenden zumindest das neue *Gotteslob* zur Verfügung steht, möglichst auch ein Exemplar des bisherigen Buches.

2 GL1, S. 14.

3 GL1, Nr. 707-761.

4 Das GL2 hat eine „optische“ Struktur mit Hilfe farbiger Trennblätter; diese enthalten jeweils eine Kurzanzeige der nachfolgenden Inhalte.

5 Bei den Psalmen findet man eine Übersicht auf den farbigen Seiten 127-128.

6 Im weiteren Verlauf dieses Beitrags beziehen sich, sofern nicht eigens etwas anderes angegeben ist, sämtliche Zahlen auf die *GL-Nummern*.

7 Da sich die nachfolgenden Ausführungen auf wenige Punkte beschränken müssen, sei grundsätzlich auf die GL-Internetseite hingewiesen, die auf der Internetseite des Deutschen Liturgischen Instituts Trier ([www.liturgie.de](http://www.liturgie.de)) über Button angesteuert werden kann. Von hier aus sind dann auch leicht alle GL-Aktivitäten in den (Erz-)Diözesen erreichbar.

8 Erster Advent 2007 bis Pfingsten 2008: Test der projektierten GL-Lösungen durch repräsentativ ausgesuchte Pfarrgemeinden oder Gemeindeverbände im gesamten GL-Gebiet.

„Nunc dimittis“ innerhalb der Komplet<sup>9</sup>) ebenso wie einzelne Kehrverse (z.B. „Der Herr ist mein Licht und mein Heil“<sup>10</sup>). Tradition ist hier pragmatisch angewendet: Was sich eingelebt hat, was oft auch älter als das bisherige GL war, was eine Art roten Faden durch die Jahrzehnte und Jahrhunderte darstellt – das wird in umsichtiger Weise in das neue Buch übernommen. Aus dem 20. Jahrhundert sind dies oft Teile der sog. deutschen Gregorianik, außerdem Gesänge, die durch die „Liturgische Bewegung“ der 20er bis 40er Jahre wieder entdeckt und in Gemeinden bzw. Gemeinschaften liturgiemusikalische Praxis wurden. Während es beim GL1 darum ging, zum ersten Mal *diözesan-übergreifend* ein gemeinsames Gebet- und Gesangbuch zu erstellen (eine gehörige Quote an Kompromissen erfordernd),<sup>11</sup> konnte das GL2 mutig weitergehen. Langjährige Praxis-Erfahrungen mit dem Vorgänger-GL wurden in neue Lösungen hinein weiterentwickelt – und diese Fortschritte gelten insbesondere bei den Psalmen und ihrem Umfeld.

Schließlich: Das neue Gotteslob sollte als Textgrundlage der Psalmen eigentlich auf die revidierte (durchaus besser singbare!) Einheitsübersetzung zurückgreifen können. Doch die für diese Texte vorgeschriebenen Genehmigungswege waren bis zum Redaktionsschluss des GL2 noch nicht abgeschlossen. So hat sich (zunächst einmal) von GL1 zu GL2 die Psalm-Textfassung nicht geändert – eine „Tradition“, auf die seitens der herausgebenden Bischöfe gerne verzichtet worden wäre.

## 2. Neuausrichtung der Kehrverse

Bei der Vorbereitung des neuen GL konnte und durfte nicht übersehen werden, dass sich auf dem Feld der Kehrverse (Antiphonen) die Fachdiskussion seit 1970 erheblich weiterentwickelt hat.

### 2.1. „Modus“

Aus der Gregorianik-Forschung heraus wuchs ein vertieftes Verständnis für die „Art“ („modus“) der Wort-Ton-Gegebenheiten bei den sog. Kirchentönen. Diese Vorläufer späteren Dur-/Moll-Denkens warten jeweils mit einem „Gesicht“ ihrer einzelnen Skalen auf. Diese Tonleitern stellen eben nicht nur bestimmte Reihenfolgen von Tonschritten dar, vielmehr handelt es sich (sehr wörtlich!) um je individuelle „Kon-texte“! So sehr es – einerseits – auch Verwandtschaften unter den Kirchentönen gibt, so spezifisch haben sich – andererseits – Typologien entwickelt, die eben *nicht* in vereinfachende Bezüge gepresst werden dürfen.

<sup>9</sup> GL1 700,1+3 bzw. GL2 665,2+3.

<sup>10</sup> GL2 38,1.

<sup>11</sup> Vgl. Redaktionsbericht zum Gotteslob, Paderborn/Stuttgart 1988.

## 2.2. Muttersprachliches Stundengebet

Das Stundengebet in deutscher Sprache wuchs während der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zu einer Breite und zu einer Qualität an, die während der redaktionellen Endphase zum GL1 noch nicht abschätzbar waren. Niemand hätte zum damaligen Zeitpunkt ahnen können, was allein Godehard Joppich, Rhabanus Erbacher und ihr Umfeld für diesen kirchenmusikalischen Bereich an Impulsen beizusteuern imstande waren.<sup>12</sup>

## 2.3. Internationalität und jugendliches Singen

Zeitgleich gibt es zahlreiche Einflüsse aus anderen Ländern, die auf die „kleinen Singformen“ für die Liturgie Einfluss gewannen: Psalmodien aus England; Kehrverse, Rufe und ebenfalls Psalmodie-Modelle aus Frankreich (z.B. von Jacques Berthier, Joseph Gelineau, André Gouzes und aus Taizé); ähnliche Innovationen aus Holland, Italien, Spanien und Osteuropa. Nicht zuletzt wirkte sich das „Neue Geistliche Lied“ – diese Art jugendlichen Musizierens in unseren Kirchen – impulsgebend aus, wobei die Grenzen zwischen den schon erwähnten kleinen Formen und den meist mit einem Refrain-Teil einhergehenden neuen Liedern fließend sind.

## 2.4. Ergebnis

Aus solchen Perspektiven heraus erweist sich das GL2 als viel farbiger als sein Vorgänger. Es kommen deutlich mehr Stile und Singarten zum Klingen als bisher. Man tat gut daran, mit Fingerspitzengefühl die Bezüge zwischen Kehrversen und althergebrachter Psalmtonformel herzustellen. Konkret: Während 1975 oft mehrere (durchaus konkurrierende) Psalmton-Möglichkeiten vorgesehen wurden, legt sich das GL2 fest; in der Regel korrespondiert der Kehrvers mit einem einzigen Psalmton. Daraus folgt, dass Gemeinden nun eine leicht(er) umzusetzende Einheit wahrnehmen und umsetzen können. Die Psalmodie wird niederschwelliger und gehört nicht mehr von vornherein in den Bereich von „Insider“-Tun, was bekanntlich leider nicht ganz zu verhindern ist.

<sup>12</sup> Erwähnt seien nur: Deutsches Antiphonale Münsterschwarzach (1970-1974), weiterentwickelt als Benediktinisches Antiphonale (1996-1997); Antiphonale zum Stundengebet (1979), Evangelisches Tagzeitenbuch (1998); Preisungen (<sup>2</sup>1999); Cantica (2007).

### 3. Psalmodieformeln

#### 3.1. Die klassischen Formeln

Die klassischen Psalmodie-Formeln I-VIII, außerdem der „Tonus peregrinus“ (IX) und der „Tonus irregularis“ (X), gehören zum Bestand des alten wie des neuen GL.<sup>13</sup> Bei den Normalformen gibt es 2013 keine Änderungen – mit Ausnahme des III. Tons, der mit *beiden* Tenor-Tönen verwendet wird.<sup>14</sup> Das alte GL kannte nur ‚b‘, etwa beim „Nunc dimittis“ („Sei unser Heil, o Herr“) in der Komplet.<sup>15</sup> Bei drei Formeln<sup>16</sup> treten neben die Normalversion jeweils auch eine einfachere Schlusswendung („Differentia“): Hier sollen bestimmte Psalmen besser singbar werden, bei denen vermehrt einzelne Verse mit einer Betonung und/oder einer Einzelsilbe enden; es handelt sich um Formel-Schlüsse, deren Endton einzeln oder aber vervielfacht („repetiert“)<sup>17</sup> gesungen werden kann. Diese Praxis ist in den oben genannten Büchern<sup>18</sup> bereits eingeführt und steht – in die Zukunft blickend – im Zusammenhang mit der neuen Einheitsübersetzung und ihrem revidierten Psalter. Dieser Psalter soll grundsätzlich besser singbar sein als sein Vorgänger – und trotzdem wird er einige unvermeidbare Endbetonungsverse enthalten.

#### 3.2. Neue Formeln

Bereits bei einem ersten Blättern durch die Tagzeitenliturgien<sup>19</sup> fällt auf: Neben den klassischen Formeln gibt es auch Psalmodie-Lösungen anderer Herkunft, etwa aus Holland, Frankreich oder England.<sup>20</sup> Es handelt sich hier in der Regel um Lösungen für solistisches Singen oder für kleine Singgruppen (Schola). Es übersteigt den Rahmen dieses Beitrags, dies noch detaillierter darzustellen, doch der zusätzliche Blick in einige der neuen GL-Eigenteile lohnt hier (z.B. Eigenteil Österreich<sup>21</sup>).

13 Während die Formeln I-VIII wegen häufiger Verwendung leicht zu finden sind, bedürfen IX und X der Erschließung. ‚Tonus peregrinus‘ (Ton IX): GL1 689 bzw. GL2 631,4 (Magnificat) oder GL1 745 (Ps 115) und GL2 63 bzw. 64,1+2 (Ps 114); ‚Tonus irregularis‘ (Ton X): GL1 723,2 (Ps 34) bzw. GL2 70 (Ps 127).

14 In untransponierter Notation: ‚h‘ = ältere Version bzw. ‚b‘ = jüngere Version. Beispiele im GL2: ‚h‘ = 77 (Ps 142); ‚b‘ = 665,2+3 (Nunc dimittis).

15 GL1 700,1+3 – identisch mit GL2 665,2+3.

16 GL2 40,1 (Psalmttonformel I); 36,2 (II); 639,2 (IV).

17 In der Fachsprache werden diese Endungen als ‚r‘-Endungen bezeichnet, weil der Schlusston „repetierfähig“ ist.

18 Anm. 12.

19 GL2 613-667.

20 Autoren dieser Formeln: GGB-Gruppe (178,2 u.a.m.); André Gouzes (177,2); Henri Heuvelmans (616,4); Godehard Joppich (625,3-4); Thomas Norris (653,8); Josef Seuffert (619,2); Alan Wilson (180,2 u.a.m.).

21 GL2, Eigenteil Österreich – Beispiele: 725 (Credo); 728-730 (Antwortpsalm); 750,2 (Credo); 784-788 (Gesänge zur Kommunion); 978 ff. (Tagzeitenliturgie).



### 3.3. Ermutigung

Die unter 3.2. angedeuteten Formel-Erweiterungen stellen einen wichtigen Impuls dar: Sie ermutigen, mehr und mehr die *eigene* musikalische Psalmtext-Realisierung in den Blick zu nehmen, anstatt weiter nur auf die Anwendung von Formeln festgelegt zu sein. Kurzum: Wenn sich die Psalmodie-Ansätze des GL2 bald zu einer gewissen „praktischen Routine“ (positiv gemeint!) entwickelt haben, sollten alle, die den Schatz der Psalm-Inhalte verinnerlicht haben und die auch über musikalische Voraussetzungen verfügen, den naheliegenden Schritt zu *eigenen* Singweisen wagen. Gerade im Bereich liturgischer Einstimmigkeit, als Gesang der Kantorinnen und Kantoren, führt „Lesen mit Tönen“ zu einem Ausweg aus der Monokultur formelhafter Singpraxis.<sup>22</sup>

## 4. Internationaler Liturgiegesang

Im Rahmen liturgiegesanglicher Impulse aus anderen Ländern haben nicht nur „Formeln“ den Weg in das neue Gotteslob gefunden! Meist korrespondieren derartige Teile mit Kehrversen, Rufen oder anderen Kurzformen – und erst durch diese Kombination wird in der Praxis erlebbar, welche Variabilität und welche Vitalität hier die liturgiemusikalische Praxis bereichern kann. Es geht – aus dieser Sicht – also nicht mehr um einander ausschließende Gegensätze, etwa Kehrvers plus Psalm (einerseits) *kontra* Gottesdienste mit Liedern gestalten (andererseits). Stattdessen könnte in einer Liedgeprägten Gemeinde durch die Kombination der Liedstrophen mit einem Kehrvers, Ruf, Responsum o.ä. ein (hier oft als „Ordinarium“ empfundenes) Lied „aktualisiert“ werden;<sup>23</sup> oder es könnte durch Liedstrophen in einer vom traditionellen Psalmgesang lebenden Gemeinschaft die Psallierpraxis in geweitete musikalische Wahrnehmung übergeleitet werden.<sup>24</sup>

Zusätzliche Möglichkeiten gibt es bei der Zuweisung solcher Kombinationselemente auf verschiedene musikalische Rollenträger (Gemeinde, Kantor/in, Schola, Chor, Kinder, Jugendliche, Eltern, Senioren usw.). Außerdem begegnen sich Stile und Sprachen, Besetzungen und dramaturgische Abläufe immer dann in fruchtbarer Weise, wenn Kirchenmusiker/innen verantwortungsvoll (d.h. aus fachlicher Bildung heraus und zugleich ideenreich!) durch ein solches In-Beziehung-Setzen zur gottesdienstlichen Gemeinschaft der anwesenden Menschen beitragen.

22 Kreuels, Matthias: „Lesen mit Tönen“, in: Booklet zur Doppel-CD „Kantorendienst – ausgewählte Gesänge zur Messfeier“, Trier 2009 (Dt. Liturgisches Institut). – Dagegen Lösungen mit den üblichen Psalmtonformeln (und deren Erweiterungen): „Antwortpsalmen und Rufe vor dem Evangelium“ (hier: Lesejahr A), herausgegeben vom Amt für Kirchenmusik der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Paderborn 2013 (Bonifatius-Verlag).

23 Beispiel: GL2 543 *Wohl denen, die da wandeln* (Liedstrophen) und 31,1 *Selig der Mensch* (Kehrvers zwischen den Strophen); tonartlich steht der Kehrvers in dominantischem Verhältnis zum Lied.

24 In Umkehrung des zuvor genannten Beispiels könnte GL2 543 mit dessen Strophen 1 und 5 als Rahmen für GL 31,1+2 (Psalm 1) genommen werden.

## 5. Wie geht es weiter mit den Psalmen im Mund unserer Gemeinden?

Gerade in der aktuellen pastoralen Situation – zwischen Reformstau und Strukturwandel – gilt es, die Psalmen wieder zu „entdecken“. Das GL2 will Impuls und Hilfe sein. Mit knappen Worten bringt es die Einführung auf den Punkt:

*Die Psalmen des Alten Testaments haben ihre eigene Art, uns vor die Frage zu stellen, ob wir richtig und erfüllt leben. Das ist eine uralte Frage. Darum sollten wir uns nicht wundern, dass sie uns auch in alter, bisweilen sogar altertümlicher, Sprache, in manchmal uns fremden Bildern und mit überraschenden Blickrichtungen begegnet. „Selig der Mensch“ – mit diesem Wort beginnt das Gebetbuch der Bibel, der Psalter, in dem die 150 Psalmen zusammengefasst sind. „Selig der Mensch“, der dem Bösen widersteht und sich für die Weisung Gottes entscheidet (Ps 1). Wer sich fortwährend mit dieser Weisung beschäftigt – das verheißt dieser Psalm –, wird wie ein Baum, der Frucht bringt, ja er wird selbst zu einem Baum des Lebens. So beginnt der Psalter als Lehr- und Lernbuch des Glaubens und damit als Lebensbuch mit der Einladung, sich dem Prozess der Wandlung durch das Gotteswort anzuvertrauen. [...] Die heiligen Worte sollen nicht nur im Stillen gelesen, sondern laut gesprochen, ja gesungen werden. Dadurch entsteht ein Klangraum des Wortes Gottes, der nicht allein im Kopf da ist, sondern über Lippen und Mund in das Ohr geht. Wenn das Wort sich so Raum schafft, kann es Wurzeln schlagen und seine Kraft entfalten, die die Wirklichkeit gestaltet. Deshalb nehmen die Psalmen einen so großen Raum in der Liturgie ein. Sie begegnen uns im Wortgottesdienst als Antwortgesang nach der Lesung. Im Stundengebet singt die Gemeinde die Psalmen im Wechsel. Durch die einfache Melodie entsteht ein betrachtendes Gebet. Ein Kehrvers (Antiphon) rahmt den Psalm. Er nimmt entweder ein Wort aus dem Psalm auf und lenkt so das Gebet in eine bestimmte Richtung oder er ist eine freie Dichtung und deutet den Psalm als Hilfe für die Betenden.<sup>25</sup>*

Es bleibt nun abzuwarten, wie das neue Buch und dessen Psalmen vor Ort angenommen werden, und es bleibt zu hoffen, dass auch die nächsten Generationen die Lebensnähe dieser Lebenslieder stärkend erfahren.

---

25 GL2 30.

---

# Nach-Denkliches zum Thema

## aus Poesie und Prosa<sup>1</sup>

Das Wort

„Am Anfang  
war das Wort  
und das Wort  
war bei Gott“

Und Gott gab uns  
das Wort  
und wir wohnen  
im Wort

Und das Wort ist  
unser Traum  
und der Traum ist  
unser Leben

ROSE AUSLÄNDER<sup>2</sup>

---

1 Zusammenstellung: Christa Reich.

2 *Ausländer, Rose*: Wieder ein Tag aus Glut und Wind. Gedichte 1980-1982, Frankfurt am Main 1985, 140.

am anfang  
das wort

aber noch kein  
ohr

da schufst du dir  
schall  
raum  
und gehör

die welt war  
ausgesprochen  
gut

THOMAS WEISS<sup>3</sup>

bleibt die  
frage

ob wir  
den worten  
so viel  
bedeuten  
wie sie  
uns  
ob sie  
uns  
brauchen  
wie wir  
sie

bleibt  
die frage

THOMAS WEISS<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Weiß, *Thomas*: von weit. Gedichte, Tübingen 2010, 58.

<sup>4</sup> Ebd., 57.

Mose nimmt von Gott auf dem Sinai den Gotteswillen der Zehn Gebote entgegen und damit im Kleinen schon das ganze Gesetz, die Propheten und alle Schriften Israels; Mohammed empfing in jener heißen Nacht der 96. Sure die Schrift, die er vorlesen und rezitieren soll, die von einer Feder stammt, die der allgütige Herr selbst geführt hat, um den Menschen zu lehren, was er nicht wusste. Aber was hätte Jesus im Vergleich damit als Offenbarungsempfang vorzuweisen?

Bei dieser Frage trennen sich die Wege. Jesus hat in der ihm widerfahrenen Offenbarung Gottes nicht *etwas* empfangen: einen Text, ein Buch, ein Lehrsystem, eine theologische Gedankenkette (z.B. die Bergpredigt oder das Liebesgebot oder dergl.). Sieht man genau hin, etwa auf die Tauferszählungen der Evangelisten wird man erkennen: In der ihm bei seiner Taufe widerfahrenen Gottesoffenbarung hat er seine Sendung empfangen und damit: *sich selbst*. „Und es begab sich in jenen Tagen, dass Jesus aus Nazareth nach Galiläa kam und sich von Johannes im Jordan taufen ließ. Und sobald er aus dem Wasser stieg, sah er die Himmel sich öffnen und den Geist wie eine Taube auf sich herabschweben. Und eine Stimme erscholl aus den Himmeln: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden‘“ (Mk 1,9-11).

Die Vision des offenen Himmels ist Bild für das, was wir theologisch-abstrakt „Offenbarung“ nennen. Die Vision der Geistestaube, die Jesus auf sich herabschweben sieht, ist – nach alter biblischer Auffassung – Hinweis auf Kraft für besondere *Dienste* (denn in der Bibel gehören Geist und *Wirken* zusammen, nicht – wie im Griechentum und im idealistischen Deutschtum – Geist und *Denken*). Die Stimme aus den Himmeln aber – die Gottesstimme – ruft ihn an als „lieber Sohn, an dem *Gott* Wohlgefallen hat“ – „Sohn“: auch das eine Funktionsbezeichnung, Ausdruck für Dienst und Werk, kein genealogischer, gar biologischer Verwandtschaftsgrad [...]. – Das heißt also: Jesus, dem nicht etwas offenbart wird, wird sich selbst offenbar in seiner Berufung und in seinem Dienst. Wir können unterscheiden: Während andere Offenbarungsmittler vor allem wichtig für die *Menschen* sind, denen sie einen von ihnen empfangenen Offenbarungsinhalt vermitteln sollen, ist die Offenbarung an Jesus wichtig für *Gott*, der in der Offenbarung sich unter den Menschen einen „Sohn“ schafft, den er mit seinem „Geist“ ausstattet und in seine Dienste ruft. Offenbarung ist hier gänzlich personbezogen, kein sachvermittelndes Geschehen. So dass wir von Jesus jedenfalls nicht gut von einem Offenbarungsmittler sprechen können, weil er Offenbarung in Person ist; er hat nichts zu vermitteln an die Menschen als sich selbst, hat den Menschen im Namen Gottes nichts mitzuteilen: keine Lehre, keine Wahrheit, keine Gebote und kein Gesetz – als nur sich selbst und den Dienst, den Er-in-Person oder besser: Gott-in-seiner-Person den Menschen tun will. Wenn es in der Geschichte des Christentums dann auch, wie in den anderen großen Religionen, zu *Lehrmitteilungen* kommt, zur Formulierung von ethischen Geboten, Gesetzen, zur Bildung von Wahrheitssätzen und zu Kämpfen darum, dann sind das menschliche Zeugnisse, nicht göttliche Offenbarungsinhalte, – Buchstaben, nicht Geist, – Erinnerungen, nicht die Sache selbst, – Religion, nicht Offenbarung; und die Hauptaufgabe der Theologie besteht darin, alle diese menschlichen Zeugnisse zurückzudenken auf ihren realen göttlichen Kern: die Offenbarung Gottes, in der Jesus von Nazareth sich selbst offenbar wird in seinem Dienst für die Menschen: mitten unter uns.

Das aber ist etwas unterscheidend Christliches. Weder Mose noch Mohammed werden sich in der Offenbarung Gottes selbst offenbar, keiner wird selbst zum Inhalt der Offenbarung Gottes; sie werden zu Funktionären des göttlichen Willens und Wortes, aber nicht selbst zum Wort Gottes oder – mit einem Ausdruck Karl Barths – zum „Sakrament der Zuwendung“ Gottes an sein Volk und die Menschheit.

So kommen wir zu dem Schluss: Während im Verständnis von einem exklusiven und geistigen Wesen Gottes die drei großen Religionen zusammenstimmen, – während sie auch zusammenstimmen in einer Bezeugung des einen Gottes durch einen zentralen, dafür erwählten Menschen, unterscheiden sich Judentum und Islam vom Christentum dadurch, dass Gott den Menschen durch sie Weisungen und Wahrheit *bringt*, unterscheidet sich umgekehrt das Christentum vom Judentum und Islam aber dadurch, dass sich in ihm Gott an die Menschen *hingibt*.

FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT<sup>5</sup>

---

5 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, München 1991, 240–242.

## Zwei neue Lieder

### Das Wort, in dem die Richtung uns gegeben

1. Das Wort, in dem die Rich-tung uns ge -  
 ge - - - - ben, das un-tern Weg be -  
 stimmt hat, dass wir le - - - - ben,  
 das in uns schweigt und wacht und weiß,  
 der Welt stets treu in Lieb' und Leid,  
 das selbst den Tod be - sie - gen kann:  
 Das war bei Gott von An- - - fang an.

2.

Allein war Gott in Stille ungebrochen,  
 unnennbar, nur für sich, unwidersprochen.  
 Bis er im Herzen tief vernahm  
 den Anruf dieses Worts, den Klang.  
 Noch war kein einz'ger Mensch gemacht,  
 noch war die Sonne nicht erwacht.

3.

Das Wort stand ihm mit Rat und Tat zur Seite,  
 als er das Licht rief, Land und Wasser teilte.  
 Liebste Gefährtin ward es ihm,  
 es stärkte Mut und Liebe ihm,  
 dass nie sein Herz verstummen wird,  
 die Welt den Namen nie verliert.

*T: Huub Oosterhuis, dt. von Annette Rothenberg-Joerges*

*M: Antwerpen 1539*

© Huub Oosterhuis/ Ekklesia Music Productions (EMP), Amsterdam

## Ein Wort ist ausgesandt

$\text{♩} = 168$

The musical score is written on four staves in 5/4 time with a key signature of one flat (B-flat). The tempo is marked as quarter note = 168. The lyrics are: 1. Ein Wort ist aus-ge - sandt mit wun-der-sa-men Zei - chen, geht wehr - los durch das Land, ein Frie - de oh - ne - glei - chen, geht wehr - los durch das Land, ein Frie - de oh - ne - glei - chen.

2.

Da kann es dann geschehn,  
dass Menschen sich erheben,  
dass Müde wieder gehn,  
dass Totgesagte leben,  
dass Müde wieder gehn,  
dass Totgesagte leben.

3.

Ein Wort ist ausgesandt,  
was wird es wohl erreichen?  
Mit einer sanften Hand,  
so wirkt es seine Zeichen,  
mit einer sanften Hand,  
so wirkt es seine Zeichen.

*T: Lothar Zenetti; M: Winfried Heurich 1985*  
© Strube Verlag, München



Siegfried Eckert:

**Zweitausendsiebzehn. Reformation statt Reförmchen.**

Gütersloh 2014, 272 S.

Siegfried Eckert, Gemeindepfarrer in Bonn-Friesdorf, hat ein freches, kritisches Buch über die gegenwärtige evangelische Kirche in Deutschland geschrieben, das zugleich ein Bekenntnis zu den Chancen der Volkskirche, besonders aber zu der Arbeit in den Gemeinden, sein soll. Am schärfsten kritisiert werden das EKD-Kirchenamt in Hannover und der von dort initiierte Reformprozess „Kirche im Aufbruch“. In dieser Beziehung ist das Buch eine ausgedehnte Streitschrift mit zugespitzten Formulierungen. Die EKD wird „als der kirchliche Papiertiger aus Niedersachsen“ bezeichnet (143), denn hinter allen dortigen Reformbestrebungen verberge sich „ein Anspruch auf Zentralismus“ und die Landeskirchen würden nach diesem Konzept zu „Regionen der *evangelisch-effizienten Kommandozentrale in Deutschland*“ (165, dort kursiv) – zugespitzt: „Aus jeder Pore spritzt einem ein profilneurotischer Protestantismus entgegen“, oder ganz metaphorisch: „Der Papiertiger greift nach der ganzen Wurst.“ (175)

Auf weite Strecken ist das Buch eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem EKD-Papier „Kirche der Freiheit“ von 2006. Gegen die dort entwickelten Reformkonzepte macht der Gemeindepfarrer Eckert die Ortsgemeinde stark: „Gerade dem *Standbein Parochie* traue ich in stürmischen Zeiten mehr zu als dem riskanten Spiel mit dem Feuer neuer Gemeindemodelle.“ (68) Positive Entwicklungen erwartet Eckert von anderen Bemühungen, als sie gegenwärtig von der EKD propagiert werden. Er setzt zum einen auf eine stärkere ökumenische Zusammenarbeit, die besser sei, als dass beide Konfessionen vor Ort ihre Kirchen schlössen (45). Die Predigten sollten besser vorbereitet werden, als das landläufig geschieht, und vor allem an deren theologischem Profil mangle es (102). Misstrauen ist auf jeden Fall gegenüber dem Bereich kirchlicher Finanzbewirtschaftung angemessen (157). Insgesamt komme es der Kirche viel eher zu, Gefühle von Unsicherheit, Fremdheit und Trauer zuzulassen, anstatt falschen Größen- und Optimierungsstrategien zu erliegen.

Besonders im vierten und abschließenden Kapitel unter dem Thema „Die reformations-

bedürftige Kirche“ (233-269) zieht Eckert mit guten Argumenten gegen den gegenwärtigen Optimierungswahn zu Felde. Im Anschluss an den Soziologen Hartmut Rosa entdeckt er die allen Arbeits- und Lebensprozessen inhärente Beschleunigung als zugleich krankmachenden Faktor auf. Dem Protestantismus wird demgegenüber ein „Kulturpessimismus“ als etwas Positives attestiert. Dieser befähige den Protestantismus vielmehr dazu, „die Welt immer schon etwas auf Abstand“ zu halten (242). Auf diese Art und Weise könne Luther auch einer Überhöhung des Ich als einem gegenwärtigen Lebensrisiko begegnet werden (252). Den Ansatz Hartmut Rosas versteht Eckert in diesem Sinne als Beitrag „zu einer säkular-soziologischen Reformation“ (254).

Dieses letzte Kapitel des Buches bietet viel Stoff für die sorgfältige Predigtvorbereitung und für eine kulturell reflektierte Hermeneutik des liturgischen Handelns. Das Prinzip der Optimierung ist in allen Arbeitsbereichen in Zeiten zunehmender Professionalisierung unabdingbar; andererseits enthält dieses aber den Keim zum krank Machenden. So wird gerade das gefährdet, was eigentlich liturgisch erfahrbar werden soll: Ruhe, *vita passiva*, Gottes Nähe.

MICHAEL MEYER-BLANCK

Peter Zimmerling:

**Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte.**

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014,  
198 S., ISBN 978-3-525-63053-2.

Peter Zimmerling beschreibt in dem klar und allgemeinverständlich geschriebenen Buch die Erfolgsgeschichte der Losungen. Daher legt er seinen Schwerpunkt auf die Wirkungsgeschichte durch die Jahrhunderte. Nach einem knappen Einstieg in Zinzendorfs Biographie und die Vorgeschichte der Losungen beschreibt Zimmerling Wirkungen der Losungen und präsentiert und kommentiert dazu Briefe und unterschiedliche Äußerungen von den Anfängen bis in die Gegenwart. In drei Kapiteln wird dies vertieft durch die genauere Darstellung der prominenten Lösungsleser Otto von Bismarck, dessen Lösungsbücher samt Anstreichungen und Kommentierungen erhalten sind, Jochen Klepper, der in seinen Tagebüchern die Losungen stark aufgenommen hat, und Dietrich Bonhoeffer, an dessen Gebrauch Zimmerling die auch heute zentralen Aspekte Entscheidungshilfe in schweren Lebenssituationen, gemeinschaftsbildende Kraft und spirituelles Grundnahrungsmittel hervorhebt. „Eine kleine Theologie der Losungen“ heißt das folgende Kapitel, in dem allerdings nicht gegenwärtige Überlegungen, sondern Zinzendorfs christozentrische Theologie und Schriftverständnis entfaltet werden – treffend pointiert im Zitat der Überschrift: „Combination des Worts und der personellen connexion mit Ihm“.

Als Gründe für die Erfolgsgeschichte der Losungen, die über Generationen im Umfeld der Brüdergemeine verblieb und nach dem 2. Weltkrieg zu dem zentralen Andachtsbuch des weltweiten Protestantismus wurde und inzwischen in 56 Sprachen – darunter, für Theologen sehr empfehlenswert, in Hebräisch und Griechisch – veröffentlicht wird, nennt Zimmerling die Anknüpfung an die evangelische Spruchfrömmigkeit, die Hervorhebung des AT, das Fehlen einer zusätzlichen Auslegung infolge des Vertrauens auf die Selbstwirksamkeit der Schrift und nicht zuletzt die Kürze, die zudem in der Zusammenstellung von Losung, Lehrtext und Drittext (Liedstrophen, Gebete) eine persönliche oder gemeinschaftliche Liturgie im Alltag darstelle. Als wesentliche spirituelle Wirkungen benennt Zimmerling die „Atemhilfe“ (im Moment der

Unterbrechung eigenen Tuns), die Gewährung von „Heimat“ (innerhalb postmoderner Mobilität), die „Orientierungshilfe“ (durch die Gebote Gottes, die zu Umkehr und Gehorsam rufen) und die „Himmelsöffner“ (durch die Ausrichtung des Lebens auf Gott). Auch für das 21. Jahrhundert bieten die Losungen in pädagogischer, seelsorglicher, spiritueller, ökumenischer und missionarischer Ausrichtung weiterhin Potenziale. Sie zu entdecken, zu gestalten und last but not least die Losungen regelmäßig, ohne öffentliche Aufmerksamkeit für sich zu lesen und zu meditieren – dem dient Zimmerlings Plädoyer. Eine Erfolgsgeschichte sind die Losungen nicht aufgrund der verschiedenen prominenten Leser, sondern weil sie täglich von Hunderttausenden, vielleicht von Millionen von Menschen „im Kämmerlein“ gelesen und im Alltag gebraucht werden.

HELMUT SCHWIER

Stephan Goldschmidt (Hg.):

**Erinnerungsfeste. Gottesdienste mit und für Menschen mit Demenz.**

(Dienst am Wort 157), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Wir, die wir zuversichtlich sind, durch unsere Wahrnehmungen, Erinnerungen und unseren Verstand in Kontakt mit dem zu sein, was wir für die Realität dieser Welt halten, können und mögen uns kaum vorstellen, was es heißt, als Mensch zu leben, der den Anhalt an dieser Realität immer mehr verliert, weil durch eine dementielle Erkrankung die Welt für ihn immer mehr zur Fremde wird, er in jedem Moment auf unvertraute Orte und unbekannte Menschen trifft und selbst beim Blick in den Spiegel in das Gesicht eines Fremden schaut.

Mit Menschen in dieser Fremdheit zu ihrer Umwelt, zu ihren Mitmenschen und zu sich selbst und ihrer eigenen Identität Gottesdienste zu feiern, ist eine überaus anspruchsvolle Aufgabe, der sich nicht alle Pfarrerinnen und Pfarrer gerne stellen. Es lohne den Aufwand nicht, für diese Menschen Gottesdienste zu gestalten, „die schon vergessen haben, dass ich da bin, während ich noch da vorne stehe“, so eine sonst sehr engagierte Krankenhausseelsorgerin in der Diskussion eines Pfarrkonventes.

Umso dankenswerter ist es, dass die Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes ihren jährlichen Gottesdienstpreis 2012 für den besten „Gottesdienst mit Demenzkranken“ ausgelobt hat und die Ergebnisse dieses Wettbewerbs nun erstmals in Buchform vorlegt.

Der Band „Erinnerungsfeste“ dokumentiert acht Gottesdienste mit und für Menschen mit Demenz. Sie wurden überwiegend in diakonischen Einrichtungen gefeiert und haben neben den Demenzkranken zumeist auch die Menschen im Blick, die sie begleiten, der Siegerentwurf aus St. Nicolai in Lüneburg richtet sich darüber hinaus bewusst auch an „die ganze Gemeinde“.

Die vollständige Dokumentation des Textbestandes der gefeierten Gottesdienste wird jeweils durch umfangreiche „konzeptionelle Überlegungen“ ergänzt, die grundlegende liturgische und theologische Entscheidungen aufzeigen, die teilweise den Entstehungsprozess des konkreten Gottesdienstes oder des zugrundeliegenden Konzeptes nachzeichnen, die aber

vor allem Kriterien benennen, wie das Wortgeschehen eines evangelischen Gottesdienstes für Demenzkranke zu einem erfüllenden Erlebnis werden kann. Eine Einleitung ergänzt die praxisnahen Überlegungen zu den Gottesdienstentwürfen um hilfreiche Einsichten zu den Stadien dementieller Erkrankung und den spezifischen Bedürfnissen der betroffenen Menschen.

Gottesdienste mit dementiell erkrankten Menschen sollen danach „Ruhe in der Unruhe, Stärke in der Schwäche, Ordnung im Chaos und Zuspruch in der Unsicherheit geben“ (S. 27). Sie müssen dazu ein „multidimensionales Kommunikationsgeschehen ermöglichen und dazu beitragen, möglichst viele unterschiedliche Dimensionen der Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten zu berücksichtigen“. Kommunikation, die dementiell erkrankte Menschen berühren soll, muss sich „um eine elementare und ausdrucksvolle ‚Sprache‘ bemühen, die „nicht ausschließlich die verbal-kognitive, sondern auch die ganzheitlich-leibliche Dimension berücksichtigt“ und „worthaft, bildhaft sowie leibhaft kommuniziert“ und dabei „wahrhaftige und authentische Begegnungen“ ermöglicht (S. 15).

Die abgedruckte Textgestalt der vorgestellten Gottesdienste lässt diese Kommunikation besonders in den bild- und leibhaften Dimensionen manchmal nur zwischen den Zeilen erahnen, umso hilfreicher sind die rückblickenden Schilderungen zu den Erfahrungen, Wirkungen und Reaktionen zur Feier dieser Gottesdienste. Spätestens hier wird spürbar, wie berührend, stärkend und erfüllend Gottesdienste für und mit Menschen mit Demenz für alle Beteiligten sein können und neben den zahlreichen hilfreichen Hinweisen für die Praxis sind diese Erfahrungen eine wertvolle Ermutigung für alle, die sich der Herausforderung stellen wollen, der besonderen Realität dementiell erkrankter Menschen gottesdienstlich zu begegnen.

CHRISTIAN BINDER

Hans Otte (Hg.):

**Evangelisches Klosterleben.**

(Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 46) V & R unipress, Göttingen 2013, 394 S., 54,99 Euro, ISBN 978-3-8471-0066-9.

Der von Hans Otte herausgegebene umfangreiche Studienband „Evangelisches Klosterleben“ versammelt die aus Anlass einer Tagung der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte im Jahr 2009 im Kloster Medingen gehaltenen Vorträge verschiedener Autorinnen und Autoren. Ihr Gesamtthema sind die „Besonderheiten des evangelischen Klosterlebens im Land Niedersachsen“ (9). Diese werden sowohl in historischen Längsschnitten zu verschiedenen Bereichen als auch mit Untersuchungen zur Biographie einzelner Personen herausgearbeitet. So ergibt sich ein facettenreicher Einblick in die Geschichte der insgesamt 16 noch heute bestehenden Klöster und Stifte in Niedersachsen. Dabei spannt sich der zeitliche Bogen von der Zeit der Reformation bis hin in das 20. Jahrhundert.

Die Vorträge lassen sich drei inhaltlichen Schwerpunkten zuordnen: Die Untersuchungen im ersten Teil des Buches widmen sich „den Voraussetzungen, also dem Reformationsgeschehen und dem von den Landesherrn bzw. in dessen Nachfolge vom Staat gesetzten Ordnungsrahmen“. Ein weiterer Teil befasst sich mit dem „inneren – geistlichen und sozialen – Leben der Klöster“. Schließlich geht es um das „kulturelle ‚Erbe‘ der Klöster“ in Gestalt der Klosterarchive, Handschriften und Kunstwerke (13).

Am Beispiel der württembergischen Klosterpolitik beschreibt Immo Eberl (21-38) zu Beginn des ersten Teils die grundlegenden Entscheidungen, die in Württemberg zu einer Entwicklung „weg vom Kloster und hin zur Schule“ (23) geführt haben. Die württembergische Klosterpolitik kann dabei als „Vorbild“ (16) für die Entwicklungen in den niedersächsischen Landen angesehen werden.

Manfred von Boetticher (39-98) und Andreas Hesse (99-118) befassen sich mit den äußeren Rahmenbedingungen des Klosterlebens. M. v. Boetticher stellt die unterschiedliche Entwicklung der Klosterkammer Hannover und des „Braunschweigischen Kloster- und Studien-

fonds“ durch die Jahrhunderte einander gegenüber. A. Hesse beschreibt die „Bedeutung des Allgemeinen Hannoverschen Klosterfonds und die Entwicklung seiner Vermögensmasse im 20. Jahrhundert“. Die Entwicklung des Grundbesitzes der niedersächsischen Klöster „sichert bis in die Gegenwart die Leistungskraft der Klosterkammer und des damit verbundenen evangelischen Klosterlebens“ (16).

Die Vorträge zum zweiten thematischen Schwerpunkt zeigen anhand der Entwicklung verschiedener Klöster und/oder an der Biographie einzelner Personen die Entwicklung des sozialen und geistlichen Lebens in den evangelischen Klöstern auf. Aus verschiedenen Blickwinkeln widmen sich die Beiträge dabei der Frage, „in welchem Umfang das evangelische Bekenntnis Veränderungen des gemeinsamen Lebens erzwang“ (17). So beschreibt Christof Römer anhand der Calenberger Benediktinerklöster Northeim und Reinhausen und des Bursfelder Weges in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, dass und wie sich in Klöstern zunächst auch der Widerstand gegen die Einführung der Reformation organisieren konnte (119-152). Nach dem Ende des benediktinischen Klosterlebens kam es in den genannten Klöstern nicht zu einem evangelischen Klosterwesen. Vielmehr „hielt sich lediglich die institutionelle Hülse ‚Kloster‘ und die Erinnerung an monastische Lebensformen“ (151f.).

Was die Personen angeht, stehen einerseits die Landesherrn als religiöse Verantwortliche und andererseits besonders die Konventualinnen der Klöster im Blickpunkt. Franziska Dösinger zeigt in ihrer Untersuchung mit dem Titel „Vom geistlichen Stand und sittlichen Lebenswandel“ (179-202), dass „landesherrliche Norm“ und „alltägliche Frömmigkeitspraxis“ durchaus nicht immer leicht zur Deckung zu bringen waren. Mehr als einmal standen etwa der „geforderten Eintracht“ durchaus „reale Skandale“ (199) gegenüber. Wurde das Kloster „von Außenstehenden wie etwa den Angehörigen oder dem Landesherrn ... als ein Hort der Sittlichkeit und Frömmigkeit angesehen“, weshalb auch noch lange Zeit nach der Reformation junge Mädchen zur Erziehung ins Kloster geschickt wurden, so spiegelten sich „die in landesherrlichen Erlassen und Ordnungen gestellten Anforderungen ... oftmals nicht im tatsächlichen Verhalten der Konventualinnen wider“. Das hatte seinen Grund auch darin, dass diese

„ihre privilegierte Herkunft nicht leugnen, sondern ... im Gegenteil sichtbar machen wollten.“ Dennoch bleibt festzuhalten, dass es „noch bis ins 18. Jahrhundert wenn nicht eine rege Glaubenspraxis so zumindest doch eine Offenheit gegenüber geistlicher Beschäftigung gab. ... Wie stark jeder Aspekt im Leben einer Konventualin war, hing nicht zuletzt von ihrer eigenen Neigung ab.“ (202)

Am Beispiel der „ebenso lebensfrohen wie frommen“ Gandersheimer Fürstäbtissin Henriette Christine (1694-1753) zeigt Inge Mager (299-312) unter der Überschrift „Licht und Schatten“ die „Wege und Irrwege“ einer prominenten Persönlichkeit des Klosterlebens in einem „geistigen Klima mit dem Changieren zwischen evangelischem und katholischem Bekenntnis“ (18) auf. Als Zweifel an ihrer Rechtgläubigkeit laut werden, verfasst die Äbtissin ein Glaubensbekenntnis, das unter anderem eine Absage an die „*drey grossen Weltgötzen*: Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben“ enthält – „eine Religiosität, der sie selbst kaum gewachsen sein konnte“ (305). Als sie einen unehelichen Sohn zur Welt bringt, ist „die Verletzung des Keuschheitsgebots vor aller Augen.“ Schließlich konvertierte Henriette zum katholischen Glauben und lebte als Gast in einem Ursulinenkloster, „der Vergebung durch die katholische Kirche gewiss“ (308).

An Sophie Anne Dorothee von Hinüber (1730-1803), einer Äbtissin des Klosters Walsrode, beschreibt Henrike Anders, selbst Konventualin des Klosters Walsrode, den Handlungsraum und die damit gegebenen Chancen der Äbtissin eines evangelischen Klosters (237-256), und Katharina Talker befasst sich mit dem Nebeneinander von Tradition und evangelischer Praxis beim Chorgebet und -gesang, also im Kernbereich des Klosterlebens (257-272).

Die letzten Vorträge des Sammelbandes nehmen die Klöster als Kulturträger in den Blick. Wolfgang Brandis gibt einen Überblick über die „Lüneburger Klosterarchive“ (313-336), Hans-Walter Stork untersucht die „mittelalterlichen Handschriften des ehemaligen Zisterzienserklosters Medingen zur Zeit der Klosterreform im 15. Jahrhundert und in nachreformatorischer Zeit“ (337-360), und Götz J. Pfeiffer widmet sich „Tradition und Veränderung“ anhand der „Kunstwerke in Medingen als Zeugnisse der Klostergeschichte“ (361-394). Der Text die-

ser Vorträge wird mit zahlreichen Abbildungen illustriert.

Die genannten Aufsätze werden durch weitere Einzelstudien flankiert, die hier nicht sämtlich im Detail besprochen werden können. Die vorgenommene Auswahl einiger Vorträge macht hoffentlich Lust auf mehr.

Die Autoren und Verfasserinnen enthalten sich zumeist der Frage nach der Aktualität und Normativität ihrer historischen Erkenntnisse. Naturgemäß kann das auch nicht der Fokus einer kirchengeschichtlichen Tagung sein. Zudem kann ja auch die Frage, was „Evangelisches Klosterleben“ gegenwärtig und zukünftig bedeuten kann und soll, nicht allein im Rückgriff auf die Historie und ihre Traditionen beantwortet werden. Es bedarf neben dem Blick in die Geschichte einer immer wieder neuen Ortsbestimmung in evangelischer Freiheit – unter einem gemeinsamen Hören auf die Schrift und das reformatorische Bekenntnis.

ECKHARD GORKA

### Alpirsbacher Antiphonale

#### Weihnachten und Epiphania.

Herausgegeben von der Stiftung Kirchliche Arbeit Alpirsbach 2013.

#### Ostern.

Herausgegeben von der Stiftung Kirchliche Arbeit Alpirsbach 2014.

#### Pfingsten.

Herausgegeben von der Stiftung Kirchliche Arbeit Alpirsbach 2014.

Die *Kirchliche Arbeit Alpirsbach* wird der sog. jüngeren liturgischen Bewegung zugerechnet. Quelle für die kirchlichen Reformbemühungen dieser Bewegungen waren das gottesdienstliche Leben und neben den sonntäglichen Gottesdiensten besonders die Tagzeitengebete. Dies verbindet die *Kirchliche Arbeit Alpirsbach* mit der *Hochkirchlichen Bewegung* (z.B. mit Friedrich Heiler) und der *Berneuchener Bewegung* (z.B. der Evangelischen Michaelsbruderschaft). In den Stundengebeten wurden Psalmen in deutscher Sprache aber auf gregorianische Melodien (Psalmtonmodelle) gesungen. Doch die deutsche Gregorianik wurde besonders von der *Kirchlichen Arbeit Alpirsbach* und Friedrich Buchholz vorangetrieben, denn es sollte nicht nur die regelmäßige Spiritualität der Gebete, sondern auch die der Gregorianik für die evangelische Kirche wiederentdeckt werden. Schon in den Anfängen weist Richard Götz – er ist einer der Gründungsväter der *Kirchlichen Arbeit* – darauf hin, dass die *Kirchliche Arbeit Alpirsbach* sich selbst als umfassende kirchliche Arbeit versteht. Ausgehend vom Gottesdienst – Tagzeitengebet und Messe – sollte eine Ausstrahlung auf die Kirche erreicht werden. Dies war insbesondere durch den Kirchenkampf in der Zeit des Nationalsozialismus notwendig. Die *Gregorianischen Wochen* sind bis heute das Mittel, um in die Kirche hinein zu wirken. In diesen Wochen erleben die Teilnehmenden *Kloster auf Zeit*, sie praktizieren das benediktinische Prinzip *ora et labora*, sie werden von den Tagzeitengebeten und Messen geprägt, was eine Wirkung auf die Kirche hat und so die KAA als umfassende kirchliche Arbeit zeigt. Grundlage des Singens und Betens ist das *Alpirsbacher Antiphonale*.

Der erste nun vorliegende Band umfasst die Kirchenjahreszeit *Weihnachten und Epiphania*. Dessen erste Version stammt von Friedrich Buchholz aus dem Jahr 1937. Eine Überarbeitung fand 1977 ihren Abschluss. Während der Arbeit an dieser Rezension sind übrigens auch die beiden nächsten Bände für *Ostern* und *Pfingsten* erschienen.

Zwei Änderungen fallen auf: erstens die Form: Das gesamte Buchdesign hat sich geändert. Bekannt sind die Einzelhefte in schmucklosem Grau. Nun ist das *Alpirsbacher Antiphonale* für Weihnachten und Epiphania (und auch die beiden anderen Festbände) in einem dunklen Rot mit goldener Aufschrift in Buckram-Leinwand und hat ein handliches Format. Das ist ästhetisch ansprechend und wirkt durch die goldenen Lettern in dem Schrifttyp *Wallau* gediegen. Ein deutlicher Fortschritt sind auch die Rubriken, die nun rot gedruckt sind. Zweitens der Inhalt: a) Die Stundengebete im Tageslauf sind fortlaufend abgedruckt. Das Neue ist, dass Weihnachten und Epiphania in einem Band miteinander verbunden sind. Beispielsweise beginnt auf Seite 65 die Sext. Nach der Stille und dem Ingressus folgt – getrennt sind die beiden Feste durch unterschiedliche Hymnen und Psalmantiphonen – der Hymnus für Weihnachten (S. 66-68) und dann der Hymnus für Epiphania (S. 68-69). So rücken diese beiden Feste, die mit der Geburt Jesu zu tun haben, näher zusammen. Die beiden Hymnen nehmen auf die unterschiedlichen Festinhalte Bezug: Weihnachten die Geburtsgeschichte nach dem Lukas- und Epiphania nach dem Matthäusevangelium. Als Psalm erklingt der 89., unterschieden durch die Antiphonen, die jeweils aus dem Psalm selbst stammen, und die Psalmöne (Weihnachten Psalmton I und Epiphania Psalmton VIII). Der doppelte Abdruck benötigt viel Platz, war aber unumgänglich, da beim Psalmton I eine viertönige Mittel- und Schlusskadenz erklingt, während der Psalmton VIII eine zweitönige Mittelkadenz hat. In den anderen Stundengebeten sind die Psalmen für beide Festtage gleich, sodass sich nur die Hymnen unterscheiden werden und in der Vesper der Psalmton des Magnificat (S. 93-96). b) Die Bände enthalten nicht nur die Stundengebete, sondern auch die Messen. So wird gezeigt, vielleicht unbewusst, dass Stundengebet und Messfeier als zwei ebenbürtige gottes-

dienstliche Versammlungen verstanden werden. Gut!

Die beiden Messen für Weihnachten und Epiphantias sind vollständig getrennt abgedruckt, aber die Ordinariumsgesänge werden an beiden Tagen gleich gesungen.

Im Anhang sind einige Vorschläge für Kollektengebete – offenbar sind die Kollektengebete in den Messen zwischen Weihnachten und Epiphantias vertauscht worden –, Praefationen, Gebets- und Lektionstöne, die sogar mit einer kleinen Einleitung versehen sind, abgedruckt.

Im *Editorischen Nachwort* (S. 189f.) beschreiben die Herausgeber, was sich geändert hat:

1. Die Schrift *Wallau* wird für alle *Rubriken* verwendet, während die gesungenen und gesprochenen Texte des Stundengebets eine moderne Schrift haben. Diese neue Schrift passt sehr gut zu der alten.

2. Die Bibeltexte sind überarbeitet, weil nun die aktuelle Lutherübersetzung, bis auf einige kleinere Umstellungen, von 1984 verwendet wird. Die Hymnen-Übersetzungen von Rudolf Alexander Schröder werden unverändert übernommen. Allerdings, im Band *Weihnachten/Epiphantias* sind keine von Schröder übertragenen Hymnen, da er für diese beiden Feste keine übersetzt hat. Deshalb ersetzen die Herausgeber die Hymnen aus dem alten Weihnachtsheft, die wahrscheinlich von Friedrich Buchholz stammten, durch bekanntere Lieder und Hymnenübertragungen aus der Reformationszeit, die beispielsweise von Martin Luther oder Ambrosius Lobwasser ins Deutsche übertragen wurden. Ein Hymnus, vielleicht ein problematischer, soll herausgegriffen werden. Es handelt sich um den Weihnachtshymnus VIII für die Sext (S. 66ff.): *Kaiser Augustus leget an die erste Schätzung jedermann*. Nikolaus Herman schuf dieses biblische Erzählgedicht über die Geburt Jesu nach Lukas 2. Er dichtete zu sämtlichen Sonntagsevangelien Lieder, die für seine Schüler bestimmt waren. Die gereimten Evangelientexte eignen sich sehr gut für Kinder, denn sie sind einfach, schlicht und bildhaft in der Sprache. Die Strophen sind dem Hymnus-Modell nachgebildet: vier Zeilen zu je acht Silben. Inhaltlich ist dieses Lied wohl kein wirklicher Hymnus, er hat auch, im Gegensatz zu vielen anderen des *Alpirsbacher Antiphonale* keine ältere Vorlage. Der schlichte Text steht auf der einen Seite und die kunstvolle gregorianische Melodie auf der anderen Seite. Die gregorianische Melodie ist nicht übermäßig kompliziert, aber der Text

klingt auch auf die Melodie *Vom Himmel hoch da komm ich her* überzeugend.

3. Sämtliche Melodien sind einer umfassenden Durchsicht unterzogen worden. Die Erforschung der gregorianischen Melodien und die Deutung der Neumen hat sich inzwischen so weiterentwickelt, dass die neuen Erkenntnisse der semiologischen Gregorianikforschung Anwendung finden. Dies betrifft besonders die Antiphonen.

Insgesamt ist die Überarbeitung des *Alpirsbacher Antiphonales* gelungen. Form und Inhalt laden zum (gesungenen) Gebet ein. Dass eine Alpirsbacher Tagzeitenliturgie anspruchsvoll ist, entspricht den Erwartungen. Doch die neuen Rubriken, die Psalmunterstreichungen und die Zusammenstellung einer ganzen Festzeit erleichtern das Zurechtfinden und das singende Beten. Damit ist ein wunderbarer Beitrag der Alpirsbacher zum Gebet der Kirche geleistet, der hoffentlich nicht nur auf den Alpirsbacher Singwochen erklingt, sondern auch andere motiviert, gregorianische Tagzeitenliturgien und Messen in deutscher Sprache zu feiern.

JOCHEN KAISER

Christian Plate:

**Predigen in Person. Theorie und Praxis der Predigt im Gesamtwerk Otto Haendlers.**

(Arbeiten zur Praktischen Theologie, hg. von Wilfried Engemann, Christian Grethlein und Jan Hermelink, Band 53) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 366 S., ISBN 978-3-374-03745-2, 48 €.

Das Buch ist im Rahmen des von Wilfried Engemann geleiteten DFG-Projekts zur Herausgabe ausgewählter Schriften Otto Haendlers (1890-1981) entstanden. Plate will einen Beitrag zur Geschichte der Praktischen Theologie und homiletischen Theoriebildung leisten und eine breitere Beschäftigung mit Haendler initiieren. Er insistiert, „dass der Schlüssel zum Werk und zur Theologie Otto Haendlers ... von der Homiletik aus zu suchen ist.“ (284) Bisher sei der Forschungsstand zur Homiletik Haendlers trotz der durchgehenden Würdigung seines Grundansatzes „äußerst gering“ (3).

Plate erschließt Leben und homiletisches Werk Haendlers, dessen Theorie der Predigt und seine Predigtpraxis. Aus den 267 erhaltenen Predigten Haendlers wählt Plate 78 Gemeindepredigten, akademische Predigten und Kasualansprachen aus einem Zeitraum von 1914 bis 1977 nach den Kriterien literarische Zugänglichkeit, biographische und pastorale Exemplarität (221) aus.

Eindrücklich ist das erste Kapitel. Erstmals wird ein umfangreicher Abriss des Lebens Haendlers entworfen, fokussiert auf sein homiletisches Nachdenken und Predigen, eingezeichnet in die Homiletik seiner Zeit und die außertheologische Geisteswelt, die Haendler prägte, insbesondere Strukturalismus und Lebensphilosophie. Gut ausgewählte Zitate beleben die Darstellung. Hilfreich sind die Verbindungen, die Plate zu Zeitgenossen aufzeigt. „Dass die Persönlichkeit für Otto Haendlers praktisch-theologisches Wirken überhaupt eine so zentrale Rolle einnehmen konnte, dürfte dabei in hohem Maße mit den persönlichen Erfahrungen zusammenhängen, die er in seiner Biographie mit den Persönlichkeiten bestimmter Menschen gemacht hat: Das trifft vor allem auf seinen Vater zu, aber auch auf seine theologischen Lehrer wie Adolf Schlatter und Ernst von Dryander, auf seinen psychologischen Lehrer Carl Gustav Jung und nicht zuletzt auf seine Freunde Paul Tillich und Alfred Dedo Müller.“

(69) Als „seine Form des Widerstandes“ (54) wertet Plate, dass Haendler 1933 der Michaelsbruderschaft beitrug und eine eigene psychotherapeutische Ausbildung erwarb. Ähnlich defensiv habe sich Haendler auch angesichts des DDR-Regimes verhalten: „Auf der einen Seite verurteilte Otto Haendler jedwede ideologische Verformung zentraler christlicher Inhalte ... Auf der anderen Seite arrangierte er sich aber auch mit dem DDR-Staat.“ (64)

Psychische und spirituelle Dimensionen existentieller Lebensereignisse Haendlers reflektiert Plate kaum. Umso unangemessener erscheint die Bemerkung über die „Ironie der Geschichte ...“, dass es eine Kriegsverletzung am Oberschenkel war, die Otto Haendler unter Umständen im ersten Weltkrieg das Leben rettete, und dass nun wiederum eine Verletzung des Oberschenkels ihm mittelbar das Leben kostete“ (69). Plate findet außerdem nicht immer treffsichere Metaphern, z.B. die Bezeichnung des „Grundrisses der Praktischen Theologie“ als „Denkmal“ für Haendlers theologische Ansätze (84).

Um Haendlers Predigttheorie darzustellen, fragt Plate nach der Theologie und Aufgabe der Predigt, dem Subjekt des Predigers, dem Hörer und seiner Situation, dem Umgang mit dem Predigttext und der konkreten Predigtgestaltung. Dass Plate diese Metaebenen wählt, macht seine Analyse (112-267) äußerst statisch. Zusätzlich stören redundante Formeln (z.B. 132, 154, 185), unnötige Überleitungsfragen (z.B. 150, 152, 164) und Geschmacksurteile (z.B. 137, 145, 196). Insgesamt bleibt die Sprache Plates hinter der Haendlers weit zurück.

Den eigentümlichen Charakter der Theologie Haendlers wertet Plate mit Richard Riess als „Mischung aus dem Beibehalten etablierter Begriffe auf der einen und der Neuinterpretation ihrer zentralen Inhalte auf der anderen Seite.“ (122). Als herausragenden Beitrag Haendlers würdigt Plate die Verbindung homiletischer Fragestellungen mit den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie (134), wobei Haendler das C.G. Jung'sche Modell der Persönlichkeitsstruktur allzu „unhinterfragt übernommen“ (285) und die psychologische Theorie der Selbstwerdung durch die Verbindung mit der „imago dei“ theologisch überfrachtet habe.

Von der Tiefenpsychologie lernte Haendler, was „Selbstwerdung“ und „Individuation“ für Predigende bedeutet: Reflektieren übernommener Glaubenssätze, das eigene Schicksal



durcharbeiten, Persönlichkeitszüge annehmen. „Der Weg zum eigenen Selbst mittels Assimilation oder Aneignung vorgegebener innerer und äußerer Bedingungen ist ... der entscheidende Weg zu einer originalen, wirksamen Predigt.“ (141) Haendler spricht von der Arbeit am eigenen „Fluidum“, Plate von „Kongruenz ... durch die Aneignung der Bedingungen der eigenen Persönlichkeit und des eigenen Lebens, die wesentlich auf eine Befreundung mit dem eigenen Ich und seiner Geschichte abzielt.“ (155) Interessant wäre gewesen, diese Erkenntnisse mit der Debatte um Authentizität zu vernetzen. Leider nimmt Plate nicht die von Haendler inspirierten pastoraltheologischen Impulse zur Ordination als Lebensarbeit (Klaus Raschzok) auf.

Einige Aufmerksamkeit widmet Plate Haendlers Idee von Meditation in der Predigtarbeit (151-154). Als homiletisches Modell Haendlers erläutert Plate die „Priesterliche Predigt“ (200): Sie bestehe in der „Herstellung einer Beziehung zwischen der Lebenswirklichkeit des Hörers und der Wirklichkeit Gottes und zum anderen in der Dechiffrierung der Wirklichkeit des Hörers als prinzipiell immer schon durch diese Wirklichkeit Gottes bestimmt.“ (201) Kritisch sei Haendlers Schriftverständnis als „Urkunde der Wirklichkeit Gottes“ (171). Außerdem habe Haendlers Entscheidung für eine grundsätzliche Anthropologie behindert, die Belange der konkreten Hörer zu erfassen (257). Den Kasualpredigten und den Ansprachen im akademischen Kontext (251) bescheinigt Plate, dass Haendler besser gelungen sei, Distanz abzubauen. Er begründet dies mit der Zuschreibung einer „depressiven Persönlichkeitsstruktur“ nach dem Modell Fritz Riemanns (248).

Die Untersuchung der ausgewählten Predigten krankt insgesamt daran, dass weniger konsequent als angekündigt (222f.) mit Haendler'schen als vielmehr mit Engemann'schen Kriterien gearbeitet wird, z.B. zur „Wir-Alle-Syntax“, der diskursiven, beziehungslosen Sprechweise (246) einer „obturierten Predigt“ und einer „Kommunikation des ‚Dürfens‘“, die sich „als eine besonders perfide Hörerschelte“ entpuppe (254) und zur Glaubenshilfe als Lebenskunst – wobei Plate die christologische Brechung und die wertkonservative (232) und kontemplative Dimension (253) zunehmend ausblendet.

Die eingestreuten Exkurse zur Geschichte der Predigtlehre sind oberflächlich. Positionen des

homiletischen Diskurses zieht Plate eher assoziativ hinzu. Blass bleiben die Hinweise zur Supervision (150) oder Performanz (167), zur Symboldidaktik (179) oder zum Predigt ereignis als Wahrnehmungsgeschehen (200). Plates Anliegen ist scheinbar nur, durch schnelle Brückenschläge „die Modernität der Homiletik Haendlers“ (187) aufzuzeigen. Psychologische Aspekte werden nicht auf aktuellem Niveau reflektiert. Dies enttäuscht, weil z.B. Haendlers Typisierung des Predigers im Lebenslauf mit den Stufen „jung, reif, alt“ (144) keineswegs einem Gespräch mit der aktuellen ökologischen und differentiellen Entwicklungspsychologie dient.

Insgesamt weckt Plate mit Haendler Interesse, sich weiter der theologischen und psychologischen Herausforderung des Predigens zu widmen. Konstruktives Arbeiten an der eigenen Person verbessert die Predigtweise mehr als das Korrigieren äußerlicher Mängel (214f.). „Auf der Höhe der Zeit zu denken und aus der Tiefe des eigenen Glaubens zu predigen, bleibt ... für die gegenwärtige Homiletik und ihre Auseinandersetzung mit außertheologischen Inspirationsquellen die wesentliche, von Otto Haendler zu lernende Lektion und seine homiletischen Schriften wie auch seine eigenen Predigten eine Quelle der Inspiration.“ (287)

KONSTANZE EVANGELIA KEMNITZER

Klaus Raschzok:

**Traditionskontinuität und Erneuerung. Praktisch-theologische Einsichten zu Kirchenraum und Gottesdienst.**

Hg. von Hanns Kerner und Konrad Müller, Leipzig 2014.

Zum 60. Geburtstag des Lehrstuhlinhabers für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, Professor Dr. Klaus Raschzok, haben der ehemalige und der jetzige Leiter des bayrischen Gottesdienstinstituts in Nürnberg Hanns Kerner und Konrad Müller eine Veröffentlichung von Forschungsbeiträgen des Jubilars zu den Themen Gottesdienst und Kirchenraum zusammengestellt. Aus dem Vorwort der Herausgeber wird deutlich, dass hier vor allem Professor Raschzoks Engagement in wichtigen liturgischen Gremien gewürdigt werden soll. Er ist Vorsitzender des Liturgischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Mitglied der Liturgischen Konferenz Deutschlands sowie Mitglied des Fachbeirats des Nürnberger Gottesdienst-Instituts. Er ist außerdem 1. Vorsitzender des Vereins für christliche Kunst in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. So wird die Auswahl der Herausgeber mit der Beschränkung auf Beiträge zu Gottesdienst und Kirchaum verständlich. Seine umfangreiche Bibliografie auf der Homepage der Augustana-Hochschule zeigt, dass seine Forschungsarbeiten noch andere Gebiete der Praktischen Theologie umfassen, sowohl im Bereich der Seelsorge als auch der christlichen Kunst. Durch die Gründung des Instituts für evangelische Aszetik an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau wird auch das Thema Spiritualität und Frömmigkeit neu akzentuiert.

Der erste Teil des vorliegenden Bandes ist den Beiträgen zum Gottesdienst gewidmet. Es handelt sich dabei um eine Zusammenstellung von Arbeiten, die ursprünglich in unterschiedlicher zeitlicher Reihenfolge erschienen sind. So ist manchmal eine gewisse Redundanz der thematischen Abhandlungen zu erklären. Raschzoks Engagement gilt dem Gottesdienst an Sonn- und Festtagen. Es scheint durch seine Arbeiten hindurch, dass er diesen Gottesdienst schätzt und ihn für einen für „die Existenz der Kirche unverzichtbaren Typus des Gottesdienstes“ (S.36) hält. Im Zusammenhang mit den Arbei-

ten innerhalb der liturgischen Konferenz zur Frage der Fortschreibung des Evangelischen Gottesdienstbuchs hat Prof. Raschzok für diesen Gottesdiensttypus einen eigenen Namen entwickelt: Er spricht vom traditionskontinuierlichen Gottesdienst.

Im ersten Abschnitt des Buches werden Fragen zum Thema des Gottesdienstes verhandelt. In dem Beitrag „Wie sieht die Agende der Zukunft aus?“ geht es um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Evangelischen Gottesdienstbuch. Raschzok würdigt den Ansatz des Evangelischen Gottesdienstbuchs, sieht aber den integrativen Ansatz (traditionelle und innovative Gottesdienste in einer Agende zu beschreiben) als gescheitert. Wenn man die Gottesdienste stärker von der Verhaltenswissenschaft her betrachtet (so Manfred Josuttis: Der Weg in das Leben), und das Strukturmodell des Evangelischen Gottesdienstbuchs nicht nur rein formal begreift, scheint mir der Ansatz, traditionelle und innovative Gottesdienste als menschliche Versammlung mit strukturellen Gemeinsamkeiten zu beschreiben, noch nicht ausgeschöpft. Der Verfasser plädiert für eine Agende der Zukunft, die sich wieder mehr auf den traditionskontinuierlichen Gottesdienst beschränkt. Im Anschluss an die Arbeiten des Bochumer Neutestamentlers Peter Wick, der historisch die Wurzeln des christlichen Gottesdienstes im Tempel, in der Synagoge und im Haus sieht, erarbeitet Raschzok aus den Gottesdienstschriften Martin Luthers eine dreifache phänomenologische Gottesdiensttypologie: Er sieht den Messstypus, den Predigtstypus und den Gemeinschaftstypus, im Letzteren verortet er auch die Tagzeitengebete und den anderen Gottesdienst.

Ein echtes liturgiegeschichtliches Kabinettstück ist der Beitrag „Trendsetter des Aufbruchs“ (S.207ff.), in dem Raschzok die gottesdienstlichen Aufbrüche des 20. Jahrhunderts und des beginnenden 21. Jahrhunderts von 1919 bis 2010 in vier Phasen darstellt. Dabei ist besonders interessant die Einordnung der Gruppe um Christhard Mahrenholz, Joachim Beckmann und Peter Brunner als einer Gruppe unter anderen. Sie haben sich allerdings mit ihrer konservativen Sicht auf den Gottesdienst nach 1945 in den Agendenwerken der VELKD und der EKU nach 1945 durchgesetzt. Dass es in den Jahren nach Einführung dieser Agenden zu den gottesdienstlichen Aufbrüchen hin zu den anderen Gottesdiensten kam, lag sicher

auch an den strengen, reformatorischen, liturgischen Melodien der Agende I. Da wurde das moderne geistliche Lied als Befreiung und das Schlagzeug in der Kirche als Rhythmusgeber, der den Körper einbezieht, empfunden.

Zwei große Kapitel sind den Themen Gottesdienst und Dramaturgie und Gottesdienst und Performativität gewidmet. Indem der Autor hier die Impulse aus der Theaterwissenschaft und den cultural turn der Praktischen Theologie reflektiert, leistet er auch einen Beitrag zur Selbstbestimmung und Abgrenzung der Disziplin innerhalb der theologischen Wissenschaft. Waren es die Humanwissenschaften in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die damals die Inhalte der praktischen Theologie vorgaben, so scheint heute die Gefahr zu bestehen, dass die Theaterwissenschaft und die Kulturwissenschaft die alleinigen Gesprächspartner der Praktischen Theologie sind. Zu Recht sieht der Autor die Gefahr, „dass das intensive Gespräch mit den Kulturwissenschaften die Praktische Theologie nahezu zwangsläufig ihren kirchlichen Gesprächspartnern entfremdet“ (S.163).

Zum Thema Performativität gehört natürlich auch die liturgische Präsenz. Zwar kann der Autor an einer Stelle im Buch Thomas Kabel als Trendsetter bezeichnen, aber die liturgische Präsenz mit der Pentecostalisierung des volkskirchlichen Gottesdienstes als eine Seitenlinie des praktisch-theologischen Mainstreams zu bezeichnen, wird dieser 30-jährigen Arbeit des Regisseurs und Schauspielers Thomas Kabel in keiner Weise gerecht. Es geht bei der liturgischen Präsenz nicht um eine pfarrerzentrierte Weise der Feier des Gottesdienstes, sondern um die Frage, wie der oder die, die das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung innehat, körpersprachlich und spirituell diesem Auftrag gerecht werden kann und so den Akt der Feier des Gottesdienstes, den Luther in seiner Torgauer Formel beschrieben hat, lebendig werden zu lassen. Erst die liturgische Präsenz hat die theaterwissenschaftliche Wende der Praktischen Theologie ermöglicht. Die Gottesdiensttheorie, die sich von der Theaterwissenschaft befruchten lässt, braucht die liturgische Präsenz, will sie nicht eine rein akademische Diskussion bleiben ohne Relevanz für die kirchliche Praxis.

Der zweite Teil des Buches ist dem Kirchenraum gewidmet.

Der Abschnitt beginnt mit einem gelungenen

Beitrag zum Thema: Spuren im Kirchenraum. Dieser Aufsatz eignet sich auch für Teams von offenen Kirchen oder kirchenpädagogischen Führungen. Er öffnet einfühlsam den Blick für das generationsverbindende Element eines Kirchrums und führt zur geistlichen Raumererschließung. Die Beiträge zu diesem Thema ermutigen Gemeinden, den Gottesdienstraum bewusst wahrzunehmen, bis hin zu der einladenden Formulierung (im Anschluss an den katholischen Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards), den Raum als Mitglied im liturgischen Team der Gottesdienstvorbereitung zu sehen (S. 336).

In dem Beitrag zur Leistung des Kirchengebäudes für die christliche Lebenskunst erweitert der Autor die Zeiterfahrung im Kirchenraum auch um das Tempus der Zukunft. Interessant ist der kirchengeschichtliche Hinweis, dass die Kirchen in Rom und Nordafrika keine Apsisostung sondern eine Eingangsstülpung hatten. So konnte die Eucharistie feiernde Gemeinde durch die offenen Portale „nach Osten zum Sonnenaufgang hin dem erwarteten wiederkommenden Herr entgegen feiern“ (S.243). Die Abbildung des himmlischen Jerusalems in vielen Kirchenfenstern und die Gestaltung der Vierung machen diesen Aspekt auch deutlich. Ein wichtiger Beitrag zur Eschatologie, der uns in vielen Predigten abhandeln gekommen ist.

Ein Beitrag ist dem katholischen Raumkonzept der Communio-Räume gewidmet. Dieses Raumkonzept versammelt die Gemeinde in Form einer Ellipse. In dem einen Brennpunkt steht die Kanzel (der Tisch des Wortes) und in dem anderen Brennpunkt der Tisch des Herrenleibes. So soll die vom II. Vatikanum geforderte Gleichwertigkeit von Wortverkündigung und Abendmahlsfeier räumlich akzentuiert werden. Der Autor sieht eine Parallele zum protestantischen Konzept des Kanzelaltars mit seiner axialen Übereinanderordnung von Altar und Kanzel im 18. Jahrhundert. Der geistlichen Durchdringung des katholischen Raumkonzepts entspricht auf evangelischer Seite im Kirchbau der letzten Jahrzehnte nach Beobachtung des Autors häufig kein geistlicher Impuls zur Schaffung geistlicher Feierräume.

Sie sind häufig nur noch „Moderationsräume“, die nicht der „Kunst, Gott zu feiern“ als Gottesdienstgestaltungsaufgabe gerecht werden.

Der Autor plädiert für eine raumbezogene Vorbereitung von Gottesdiensten, die Irritationen während der Feier möglichst ausschließt.

Der Schlussbeitrag des Buches ist dem Thema Kunst im liturgischen Raum gewidmet. In Aufnahme von Untersuchungen u.a. von Antje Kraetzschmer und Inken Mädler in Hamburg und im Berliner Dom stellt der Autor die Frage nach der Beziehung von gottesdienstlichem Geschehen und ausgestellter Kunst und von (oft kirchenfernen) Besucherinnen und Besuchern und Gottesdienstgemeinde. Es ist verdienstvoll, dass der Autor den Ausstellungsbetrieb vieler Citykirchen und Stadtgemeinden anfragt und Impulse gibt, das Nebeneinander von einem „Gottesdienst als Gesamtkunstwerk“ (Grötzing) und einer Kunstaussstellung im liturgischen Raum zu einem sich gegenseitig inspirierenden Ganzen zu verändern und zu erleben. Das Buch bietet viele Einsichten in aktuelle Fragen der Praktischen Theologie in den Bereichen Gottesdienst und Kirchenraum. Es ist anregend für alle, denen die Liturgiewissenschaft und der Kirchbau am Herzen liegen.

GERD KERL

Dietrich Stollberg:

**Religion als Kunst. Nachdenken über Praktische Theologie und Ästhetik.**

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, ISBN 978-3-374-3751-3.

Wenn ein weithin bekannter Professor für Praktische Theologie und Pastoralpsychologie zum „Nachdenken über Praktische Theologie und Ästhetik“ anregt, so kann davon ausgegangen werden, dass sich der Autor umfassend und tiefgehend mit der Thematik beschäftigte und dass der „Essay mit gelegentlichen handwerklichen Hinweisen“, wie Stollberg selbst sein Buch bezeichnet, auch gegen seinen Willen als kritische Anleitung für die kirchliche liturgische Praxis gelesen und verstanden wird.

Ausgehend von einem typischen Zitat des deutschen Schriftstellers Martin Walser – den der Autor anscheinend besonders schätzt; Walser wird an etlichen Stellen zitiert – „Ich glaube nicht, aber ich knie“, kreisen die ersten 3 Kapitel des Buches um die beiden Begriffe Kunst und Religion, wobei sich gewisse Wiederholungen und Varianten anscheinend nicht vermeiden lassen. Die gemeinsame Wurzel beider Begriffe wird in der menschlichen Traumwelt und Phantasie, vor allem aber in der kreativen Kraft der Erotik aufgezeigt, was zu der Feststellung führt, dass Religion selbst als „kollektive menschliche Kunst“ verstanden werden kann. Der Gegenstand sowohl der Religion als auch der Kunst ist im Grunde nicht darstellbar. Religion will daher Furchterregendes bannen und die Gottheit gnädig stimmen.

So sehr also einerseits die nahe Verbindung zwischen Kunst und Religion betont wird, so sehr werden andererseits auch die Differenzen zwischen beiden aufgezeigt. Auf Grund der Individualität der Künstler ist der kollektive Aspekt bei der Kunst deutlich zurückgetreten, Religion dagegen braucht die Gemeinsamkeit, das gemeinsame Begehen der Feier.

Kunst wird in gewisser Weise immer genutzt, Religion aber verbietet die Nutzung. Eine weitere Unterscheidung findet sich im Inhalt der Religion, denn sie hält Schöpfer und Geschöpf auseinander und kann so „mit einer den Kosmos durchwaltenden und tragenden Kraft“ (80) rechnen.

Letztlich ist alle menschliche Kreativität, auch die in Kunst und Religion, auf sublimierte Sexualität und Erotik zurückzuführen, so Stollberg.

Dass dem Verfasser daher eine „ars erotica“ in der Kirche fehlt, ist nicht weiter verwunderlich. Hier dürfte die kommende Perikopenrevision mit Texten aus dem Hohen Lied dem Autor entgegen kommen.

In einem weiteren Schritt wird die Praktische Theologie als eine Kunstlehre betrachtet. Für den Autor ist die Grunddisziplin der Praktischen Theologie die Liturgie, die freilich umfassend verstanden wird. Die Feier des Gottesdienstes wird unter diesen Vorzeichen zum Ausdruck der religiösen Kunst. Darum fordert der Autor eine neue Achtsamkeit für die gottesdienstliche Feier ein. In 2 Exkursen über Schönheit und Fest wird im Einzelnen exemplifiziert, was unter den beiden Begriffen zu verstehen sei und wie sie im Gottesdienst umgesetzt werden können.

Da der eigentliche Gegenstand der Theologie nach Stollberg nicht zu fassen ist, fordert er „Mut zur Leere“ und zum Ertragen des Geheimnisvollen. Damit soll die kreative Phantasie offen gehalten und theologische Fixierungen wieder gelockert und aufgeweicht werden.

Mit der Unterscheidung von Kitsch und Stil plädiert der Autor noch einmal für die Feier des Gottesdienstes als Gesamtkunstwerk und verlangt ein neues Stilgefühl im Protestantismus.

Nach dieser breit angelegten Einführung in das Thema des Buches wendet sich Stollberg im zweiten Hauptteil den „exemplarischen Einzelaspekten“ zu. Wenn die gottesdienstliche Feier eine Form des „Be-gehens“ (119) ist, dann ist der Kirchenraum und auch dessen Einrichtung von entscheidender Bedeutung. Bei den folgenden Konkretionen wird das Buch stark EKD-lastig, denn in welcher protestantischen Diasporakirche gibt es romanische Dorfkirchen, die einst von Patronatsherrn gestiftet und ausgestattet wurden, oder gar gotische Dome mit entsprechend kunstvollen Hochaltären oder Sakramentshäuschen? Aber dem Autor ist dennoch insofern Recht zu geben, als sich ein Mittelgang durchaus auch in schlichten Nachkriegskirchen findet und der ästhetischen Nutzung der sakralen Gegenstände gerade dort besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss.

In den folgenden Kapiteln wird „Religion als Kunst“ am Vollzug des Gottesdienstes dargestellt. Eine Feier, die alle Sinne anspricht, schließt auch Schweigen und Hören mit ein. Musik wird zu einer bedeutenden Klammer

zwischen Kunst und Religion und spielt daher auch im Gottesdienst eine entscheidende Rolle. Dass von Liturgen und Liturginnen die Kunst des liturgischen Gesangs und auch sonstiges stilsicheres Verhalten im Gottesdienst erwartet wird, passt in den Gesamtduktus des Buches. Aber gerade bei diesen Konkretionen werden mitunter persönliche Vorlieben und Geschmacksfragen zu allgemein gültigen Maximen erhoben. Warum darf etwa während des Gehens im Altarraum nicht gesungen werden? Überraschend rückt ab Seite 165 die Seelsorge in den Mittelpunkt als der Ort „ästhetischer Wahrheitsfindung“. Die vom Verfasser gegebene Unterscheidung von Richtigkeit und Wahrheit – um letztere kann es in der Seelsorge nur gehen – führt den Leser wiederum zur Musik, als einer Grundkategorie der Religion.

Das Buch schließt folgerichtig mit einem Appell an die praktisch-theologische Ausbildung und Bildung der künftigen Pfarrer und Pfarrerrinnen. Der Autor fordert die praktische Einübung in Formen der Frömmigkeit bereits im Studium. Denn die „ars celebrandi“ kann nur durch Übung erworben werden.

In einem insgesamt 39 Seiten umfassenden „Anhang“ beschäftigt sich Stollberg mit der Bedeutung der liturgischen Gewänder im Protestantismus. Dabei kommt die Kritik am schwarzen Gelehrtenalar nicht zu kurz, erst recht nicht jene am „Lutherrock“. Violette Kollarhemden scheinen dem Autor dagegen zu gefallen (159). Abgesehen von solchen Detailfragen versteht es Stollberg, Herkunft und Psychologie der Kleidung, im Besonderen der liturgischen Kleidung, umfassend dazustellen. So wird am Beispiel der liturgischen Gewänder noch einmal der Kunst-Charakter von Religion sichtbar gemacht und endet in einem Plädoyer für eine „lebensfrohe, liturgische Buntheit“.

Das ganze Buch zeugt sowohl von umfassender, weit über die Theologie hinausgehender, Belesenheit und Gebildetheit des Verfassers als auch von dessen besonderem Einsatz für Gottesdienste, die Menschen mit allen Sinnen ansprechen und zur Feier der Gottesbegegnung einladen. Die leserfreundliche Kapiteleinteilung ermöglicht auch Nicht-Theologen dem Inhalt des Buches leicht zu folgen.

HANNELORE REINER

Hans Joachim Marx:

**Händel und die geistliche Musik des Barockzeitalters. Eine Aufsatzsammlung.**

Laaber 2013, 333 S., ISBN 978-3-89007-840-3.

Der Hamburger Musikwissenschaftler und Händel-Experte Hans Joachim Marx hat Aufsätze zu Themen zusammengestellt, die sich mit „gattungsgeschichtlichen, biographischen und aufführungspraktischen Fragen der geistlichen Musik des Barockzeitalters beschäftigen“ (Vorwort), also nicht nur Beiträge zum Thema Händel. Da die Leser/innen dieser Zeitschrift sich vermutlich eher für Händel als für Rainaldi oder Guardi interessieren, habe ich für die Besprechung Beiträge aus dem ersten Teil der Aufsatzsammlung, der sich mit Händel beschäftigt, ausgewählt.

„Händels Religiosität im Kontext der europäischen Konfessionen“ – Nachdruck eines Vortrags aus dem Jahr 2009. Zur Einordnung von Händels Religiosität erkennt Marx in der bisherigen Literatur zwei Deutungstraditionen: eine aufklärerisch-skeptizistische oder eine lutherisch-kirchliche Prägung. Marx ordnet sich selbst in die zweite Deutungslinie ein: Händel war zeitlebens „ein gläubiger evangelischer Christ“ (22), genauer ein Lutheraner, der aber auch den Halleschen Pietismus kennengelernt hat (21).

Zu seinem Ergebnis kommt Marx, indem er zunächst Händels Sozialisation in einem betont protestantischen Umfeld beschreibt: sein lutherisches Elternhaus, das lutherisch geprägte Gymnasium, die pietistische Frömmigkeit August Hermann Franckes an der Universität. Den Calvinismus lernt der lutherische Aushilfsorganist am reformierten Dom in Halle kennen – doch dieser bleibe ohne nennenswerten Einfluss auf den jungen Händel (14). Die katholische Kultur in Italien (nach 1706) sei Händel fremd geblieben; Konversionsbemühungen seitens katholischer Kleriker habe er dank seines Luthertums widerstanden (16). In England schließlich wird er mit der Verleihung der englischen Staatsbürgerschaft automatisch Mitglied der anglikanischen Staatskirche, ohne seine lutherische Grundüberzeugung aufzugeben (18). Kontakte zum Methodismus lassen sich nachweisen (20), Deismus und Freimaurerei dagegen scheinen Händel fremd geblieben zu sein (21).

Ein solch kurzer Abriss der Theologiegeschich-

te des ausgehenden 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts muss theologische Sachverhalte vereinfachen; sie werden dadurch ungenau beschrieben (Formula concordiae, reformierte Abendmahlslehre, Gegenüberstellung von Staats- und Konfessionskirche, Verhältnis von lutherischer Orthodoxie und Pietismus). Bedauerlicherweise fehlen der Blick auf die deutsche Aufklärung (z.B. Händels Jura-Professor Christian Thomasius) und der Blick auf die englische Aufklärung (nur die Spielart des Deismus wird erwähnt). Zu prüfen wäre, ob Stoff- und Textauswahl Händels und seiner Librettisten mit einer biblischen Hermeneutik der Aufklärung zusammenhängen. Einzig die Erwähnung des mündigen Menschen (14) weist in die Richtung einer aufklärerischen Idee von Religions- und Gewissensfreiheit.

Ein weiterer Beitrag „Zu Händels katholischer Kirchenmusik“ untersucht die in Italien entstandenen Psalmvertonungen, die lateinischen Solo-Motetten und die italienischen Marien-Kantaten.

Für Musikwissenschaftler und Aufführungspraktiker wichtig sind die Aufsätze „Funktion und Besetzung des Chores in Händels frühen Opern und Oratorien“ sowie „Formen des Rezitativs in den oratorischen Werken Händels“, sowohl der Secco- als auch der Accompagnato-Rezitative in ihrer unterschiedlichen Funktion und der entsprechenden Realisation.

KLAUS DANZEGLOCKE

Gottfried Orth (Hg.):

**Martin Luther in der Gemeinde. Ideen, Materialien, Arbeitsblätter.**

(Gemeindefarbeit praktisch 6); Agentur des Rauhen Hauses / Vandenhoeck & Ruprecht; Hamburg / Göttingen 2013; 96 S., 24,99 €; ISBN 978-3-7600-6428-4 / 978-3-525-58179-7.

Mit „Martin Luther in der Gemeinde“ ist erneut eine Publikation anlässlich der Lutherdekade auf dem Weg zum großen Reformationsjubiläum im Jahre 2017 erschienen. Doch wer denkt, es ist mittlerweile schon alles zu dem Thema gesagt worden, mag angesichts der vielgestaltigen und kreativen Beiträge der Autorinnen und Autoren eines Besseren belehrt werden. Zwar lässt der Titel des Bandes vermuten, dass er vor allem für die religionspädagogische Arbeit in Kirchengemeinden konzipiert sei, jedoch sind die praxisnahen Angebote genauso für die religiöse Arbeit in Schulen geeignet.

In dem einleitenden Kapitel (5-15) führen Gottfried Orth und Ingrid Wiedenroth-Gabler in die Lebens- und Gedankengeschichte Martin Luthers narrativ ein. Die einfache Sprache und der spannende Erzählstil sind auch schon für jüngere Kinder auf der weiterführenden Schule oder gar für Erwachsene geeignet, die sich an dieses Thema erst einmal grundsätzlich herantasten möchten.

Nach dieser soliden Ausgangsbasis formuliert Gottfried Orth mit seinen „Hinweisen zur zweiten Hälfte der Lutherdekade 2013 bis 2017“ (16-27) Anregungen zu den Jahresthemen „Reformation und Toleranz“ (16-19), „Reformation und Politik“ (19-21), „Reformation – Bild und Bibel“ (22-24) sowie „Reformation und die eine Welt“ (24-27). Seine Impulse gliedert Orth in eine sinnvolle Binnenstruktur („Grundsätzliches“ – „Bedenkenswertes“ – „Perspektive“), die die reine Grundlagenarbeit genauso im Blick hat wie aktuelle Diskussionen und weiterführenden Transfer. Tiefere Reflektionen zu Luthers Standpunkten werden durch die Darstellung von, teilweise kritischen, Positionen u.a. von Jürgen Habermas, Helmut Gollwitzer, Paul Tillich oder gar die eines Josef Beuys ermöglicht. Diese Anregungen lassen sich somit für die kritische Diskussion in Gemeinde- und Schularbeit, für die Planung thematischer Veranstaltungen sowie auch für Gemeindebriefe

und Pfarr- und Dekanatskonferenzen sinnvoll einsetzen (vgl. 16).

In dem Kapitel „Luther mit Kindern“ (28-33) überlegt Gaby Deibert-Dam, wie das Thema „Luther und seine Zeit“ (28) den Jüngsten angemessen nahezubringen sei, und berücksichtigt dabei auch entwicklungspsychologische Erkenntnisse. Da sich ein historisches Bewusstsein bei Kindern erst ab dem 10. Lebensjahr entwickle, sei es besser, „Luther und seine Zeit in kleinen Spielszenen lebendig werden zu lassen“ (28). Dazu gibt die Autorin verschiedene Bausteine zu den Themen „Stoffe und Kleidung“, „Druck und Schrift“, „Farben“, „Heilen“, „Rüstung“, „Spiele“. Diese Aspekte des Lebens im ausgehenden Mittelalter bzw. in der beginnenden Neuzeit könnten, so Deibert-Dam, für Kinder durch die Einbettung in Spielszenen oder auch in anderen Projekten zum ersten Mal erschlossen werden (vgl. 28). Mit einer Auswahl an Rezepten und Liedern rundet die Autorin ihr praxisnahes, methodisch und didaktisch wohl durchdachtes Angebot ab.

Verschiedene ebenso kreative und intermediale Bausteine bietet die Autorin auch in dem anschließenden Abschnitt zur Konfirmandenarbeit (34-40) an. Diese umfassen vor allem die Themenkomplexe zu Martin Luther und seiner Zeit, Daten und Fakten zum Leben des Reformators sowie zu seiner Theologie. Die Impulse sind wiederum auf die besonderen Anforderungen der Altersgruppe von Jugendlichen zugeschnitten und lassen sich für den Konfirmandenunterricht genauso einsetzen wie für eine siebte oder achte Klasse.

Britta Lange-Geck will mit ihrer Impulssammlung zu der Liebes- und Lebensgeschichte von Katharina von Bora und Martin Luther (41-47) speziell Jugendliche, aber auch andere Zielgruppen, wie z.B. Frauenkreise, erreichen. Es ist gut vorstellbar, dass sich gerade für Jugendliche und junge Erwachsene über diese „romantische“ Thematik ein Zugang zum Leben und Wirken Luthers spannungsvoll erschließen lässt. Gelingen gibt die Autorin vielfältige Vorschläge, wie Konfirmand(inn)en und Schüler(inn)en über diese Biografie dazu eingeladen werden, auch über die jeweils ganz eigenen Positionen zu Liebe, Ehe und Partnerschaft zu reflektieren. Künstlerisch aktiv werden können die Konfirmanden bei dem Angebot, in Anlehnung an den berühmten Ring Katharina von Boras und

die Lutherrose, selbst einen Ring oder ein Wap-  
pen zu gestalten, in welchen sich ihre jeweils  
eigenen Wertvorstellungen widerspiegeln (bes.  
44-47).

In dem Themenkomplex „Luther mit Gruppen“  
(48-86) werden verschiedene Methoden vorge-  
stellt, die sich besonders für größere Gruppen  
wie z.B. ganze Gemeinden oder gleich auch  
mehrere Schulklassen z.B. auf religiösen Fahr-  
ten anbieten.

Gottfried Orth nimmt sich Luthers berühmter  
Gesangbuchlieder (48-68) an. Der Autor  
zeigt nicht nur, dass Luthers Theologie in sei-  
nen Liedern erlebbar und erfahrbar wird, diese  
„Teil evangelischer Verkündigung“ (48) sind,  
sondern wird mit dem Ausflug in die Hirnfor-  
schung (49f.) dargelegt, was für eine physisch  
und psychisch heilsame und Menschen zusam-  
menbringende Sache gemeinsames Singen sein  
kann.

Derselbe Autor ist es auch, der im anschließen-  
den Kapitel besonders mit Erwachsenen mit  
Martin Luther theologisieren möchte (69-73).  
Gottfried Orth leitet an, wie in drei Teilen, z.B.  
drei Abenden, der „Liebe“ – einem „Zentral-  
wort der Theologie Luthers“ (69) – nachgespürt  
werden kann. Ausgehend von Luthers Ori-  
ginaltexten und auch anderen Impulsen aus der  
Bibel und bekannter Theologen sollen sich die  
Teilnehmer über ihr persönliches Verständ-  
nis von Liebe, Gott und Freiheit heute klarer  
werden. Orth schlägt dazu abwechselnd die  
Methoden der Gruppenarbeit und die Bespre-  
chung im Plenum vor.

In ihrer „Bibel-Übersetzungs-Werkstatt“ (74-  
86) möchte Martina Steinkühler Gruppen die  
besondere und mitreißende Ausdrucksstärke  
der lutherischen Bibelübersetzung sowie die  
Zentralgedanken des christlichen Glaubens  
nahebringen (vgl. 75). Die Konfirmand(inn)en,  
Schüleri(nn)en oder Gemeindeglieder sollen  
sich diese Erkenntnisse durch das Angebot ver-  
schiedener Bausteine, die wichtige Themen wie  
z.B. die „Frauenfrage“ (79f.) oder die „Schöp-  
fungsverantwortung“ (78f.) selbst aneignen,  
reflektieren und auch in ihre heutige Welt über-  
setzen. Durch die Anregung, die Lutherbibel  
mit anderen Bibelübersetzungen zu verglei-  
chen, soll die Besonderheit der lutherischen  
Formulierungen nahegebracht werden.

Abgerundet wird dieser praxisorientierte Band  
durch den Beitrag von David Käbisch und

Patrik Mähling, die intermediale Methoden  
zur Vorbereitung auf eine Exkursion zur Lu-  
therstätte Eisenach geben (87-95). Durch ein  
„Impulsreferat mit Bildern“ lässt sich auf den  
Eisenacher Spuren des Reformators wandeln,  
indem seine dortige Lebensgeschichte vor al-  
lem anhand der vielgestaltigen Denkmäler ab-  
geschritten wird (88-93). In Workshops können  
sich die Teilnehmer mit jener protestantischer  
Erinnerungskultur, deren Entwicklung und  
eventuell deren Problematik, damals und heu-  
te auseinandersetzen. Zum Anlass genommen  
werden hierfür Abbildungen von Lutherdenk-  
mälern aus dem 19. Jahrhundert und umstrit-  
tene Installationen neueren Datums (93f.). Zu-  
letzt geben Käbisch und Mähling Anregungen  
für einen Filmabend, in dessen Vorfeld Verfil-  
mungen von Luthers Lebensgeschichte von den  
fünfziger Jahren bis heute verglichen werden.

Der von Gottfried Orth herausgegebene Band  
überzeugt – wie wohl schon deutlich geworden  
– mit seiner methodischen und didaktischen  
Fülle. Die Materialien, die angeboten werden,  
sind praxisnah, oft sehr kreativ und auch neu-  
artig gestaltet. Schön ist zudem, dass sich die  
einzelnen Bausteine – wenn diese beim ersten  
Ansehen in ihrer Bündigkeit auch manchmal  
etwas verwirren mögen – tatsächlich für ganz  
individuelle Zusammenstellungen der Impulse  
eignen. Den Autoren ist es gelungen, das The-  
ma Martin Luther und seine Theologie ange-  
messenen für Kinder, Konfis und Erwachsene  
in jedweden Bildungszusammenhängen ganz  
bunt zu erschließen. Die Autoren haben sich  
deutlich Gedanken über die Anforderungen  
und Verstehensmöglichkeiten der verschiede-  
nen Altersgruppen gemacht. Betont werden  
muss das reiche digitale Zusatzmaterial in Form  
von Bildern und Kopiervorlagen, welches zu je-  
der Thematik bereitgestellt wird. Erfreulich ist  
insgesamt auch, dass nicht nur eine Methoden-  
flut präsentiert wird, sondern auch dezidiert  
Inhalte, konkrete Daten und Fakten sowie ver-  
schiedene Transfermöglichkeiten für die heu-  
tige Lebenswelt vermittelt werden. Leider sind  
bei der Durchsicht einige Druckfehler aufgefal-  
len. Diese lassen sich bei einer nächsten Auflage  
und erneuter Korrektur bestimmt beheben.

CHARLOTTE LOESCH



Cäcilie Blume:

**Populäre Musik bei Bestattungen. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual.**

Stuttgart 2014.

Anfang und Ende dieser Studie bildet der *Große Zapfenstreich* als ritueller Abschied von scheidenden Bundespräsidenten. In der einleitenden *Serenade* dürfen die Scheidenden bis zu drei Musikstücke wünschen. Dieser Einstieg ist klug gewählt, denn in der Presse wie auch am Stammtisch wird über diese Musikwünsche und ihre Bedeutung philosophiert. Die Musik drückt *etwas* von den Wünschenden aus, was nur schwer in Worte zu fassen, aber atmosphärisch zu spüren ist. Dabei wird gleichzeitig, fast nebenbei, Tod als Abschied eingeführt.

Die Arbeit hat folgenden Ablauf: Zuerst werden Fragestellung und Methodik dargestellt, dann folgt ein kurzer Überblick, der Bestattungsmusik als Thema der Praktischen Theologie bespricht. Nach einem knappen historischen Gang durch Bestattungsmusiken wird der Bestattungsgottesdienst als Ritual entfaltet. Zwei empirische Studien bilden dann den Hauptteil der Arbeit: eine quantitative Erhebung unter Pfarrer/innen der Württembergischen Landeskirche und eine qualitativ-ethnografische. Diese zweite nimmt die Sicht von Angehörigen und Verstorbene(n) auf und untersucht explorativ populäre Musikwünsche in zehn Bestattungen. Innovativ ist das methodische Vorgehen, insbesondere im qualitativ-ethnografischen Teil. Blume nimmt an den Bestattungen teil, beobachtet diese und spricht in zeitlicher Nähe mit Angehörigen. Obwohl Bestattungen und Trauer sensible Felder sind, zeigt sich hier, dass einige Hinterbliebene es für den Trauerprozess sogar als hilfreich und entlastend erfahren, darüber zu sprechen. Die detaillierten Nacherzählungen der Bestattung in Kombination mit den Interviews sind an sich schon ein wesentliches Ergebnis dieser Forschung. Abschließend werden die Einzelfälle dann miteinander und mit den Ergebnissen der Fragebögen unter Pfarrer/innen verglichen und in eine Theorie der Bestattungsmusik sowie pastorale Praxis eingefügt.

Diese Studie ist insgesamt gelungen und überzeugt im methodischen Vorgehen. Hervorzuheben ist der triangulierte Zugang: Fragebögen für Pfarrer/innen und dann Interviews sowie

teilnehmende Beobachtung. Diese innovative Methodik erhebt Selbstdarstellungsdaten der Trauernden in den Interviews und vergleichend Handlungsdaten aus der teilnehmenden Beobachtung. Eine noch detaillierte komparative Analyse könnte interessante Ergebnisse liefern. Die Untersuchung von Blume ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg, den Wandel der Bestattungskultur in unserer Gesellschaft zu erfassen. Blume diskutiert ausführlich in den beiden methodischen Abschnitten (einmal für den quantitativen, Kapitel 5.1, und dann für den qualitativen Teil, Kapitel 6.2), die Begrenzungen ihrer Studie. So ist der quantitative Teil als Vollerhebung geplant, was aber nicht erreicht wurde, und damit ist sie nicht repräsentativ, sondern es handelt sich um eine *tendenzielle Ausschöpfungsquote*, die aber aufgrund der Konzentration auf eine Berufsgruppe für diese aussagekräftig ist (S. 60). Im qualitativen Teil konnten nur wenige Trauerfeiern und Trauerprozesse im Spiegel von populärer Musik untersucht werden. Das liegt zwar in der Natur der Sache, schränkt aber die Möglichkeit zur Generalisierung ein, was Blume auch betont, indem sie den Ergebnissen nur *tendenziellen* Charakter zumisst (S. 103). Obwohl einige gewollte Voreinstellungen notwendig und sinnvoll sind, beschränken sie die Auswahl an Fällen und die Möglichkeit der Verallgemeinerung: Die Untersuchung fand ausschließlich in der Württembergischen Landeskirche statt. So könnte es sein, dass eine ähnliche Studie im *Sprengel Mecklenburg und Pommern* der Nordkirche zu differierenden Ergebnissen führt. Dann beschränkt sich Blume auf sog. *Populäre Musik*, die zusätzlich noch von den Betroffenen speziell gewünscht sein sollte. Ebenso fokussiert die Aufnahme der Bestattung als Übergangsritual den Blick. Das ist aus theologischer Sicht sinnvoll, wäre aber für die Einzelfallbeschreibungen nicht zwingend notwendig gewesen. Blume nimmt diese Einschränkungen wahr und benennt sie auch, allerdings verlieren sie im Laufe der Auswertung an Bedeutung. D.h. einige Ergebnisse klingen generalisiert, wenn es z.B. in der fallübergreifenden Analyse heißt: „Zweimal wurde Musik zum Eingang ausgewählt, die diesen Schwellenübertritt [in die Trauerhalle, Anm. JK] begleitet und erleichtert“ (S. 241). Hier sind konkret zwei Fälle benannt. In der Reflexion der Ergebnisse heißt es dann: „Zu Beginn unterstützt leichte und ruhige Musik den Schwellenübergang“ (S. 280). Dass diese

Verallgemeinerungen in dieser Studie selbst größtenteils plausibel erscheinen, sollte nicht dazu führen, dass sie sich in der weiteren Rezeption zur Allgemeingültigkeit entwickeln. Die Stärke dieser Untersuchung liegt gerade in ihrem konkreten und regionalen Bezugsfeld, denn dadurch könnten Ergebnisse in die Praxis übersetzt werden.

Nun sollen noch einige Detailbeobachtungen folgen: Die meisten Pfarrer/innen (etwas über 80%) gaben an, dass populäre Musikwünsche 3-10 mal im Jahr an sie herangetragen werden, wobei der Schwerpunkt bei 3-5 Beerdigungen liegt (S. 65). Da leider als Vergleichsgröße die Gesamtzahl der Beerdigungen, die die Pfarrer/innen halten, fehlt, ist schwer einzuschätzen, ob Wünsche häufig geäußert werden.

In einer Fußnote (S. 109) vermerkt Blume, dass ein Interview „nicht berücksichtigt [wurde], da es dem Schema der untersuchten Fälle nicht entsprach.“ Daran wird exemplarisch deutlich, dass Blume offenbar mit einer recht deutlichen theoretischen Voreinstellung die Fälle auswählte und auswertete, was noch einmal ein Hinweis darauf ist, diese Ergebnisse nur vorsichtig zu verallgemeinern. Es wäre doch denkbar, dass viel mehr Menschen „von einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber der Trauerfeiergestaltung geprägt“ sind!

Schillernd ist der Begriff der Gemeinschaft: zwischen Angehörigen und verstorbener Person, zwischen den Trauernden, ausgedrückt durch Kleidung und Betroffenheit und natürlich: Die Musik stiftet Gemeinschaft (S. 238). Die Belege für diese allgemeine Aussage werden kumulativ aus unterschiedlichsten Veröffentlichungen zusammengestellt. Überhaupt fällt auf, dass musikwissenschaftliche Analysen, rezeptive Prozesse und wahrnehmungspsychologische Erkenntnisse eher zufällig eingestreut werden, um die schon gewonnenen Erkenntnisse zu verstärken. Beispielhaft wird dies an der Verbindung von Musik und Emotion erläutert. Besonders starke Wirkung in der Trauerfeier wird der Musik zugeschrieben (S. 225). Zwei Fachbegriffe fallen in diesem Zusammenhang, um diesen Effekt zu beschreiben: *SEM* (als Abkürzung für *Strong experiences with/of music*, von Alf Gabrielsson) und *Chill*. Auch wenn damit ähnliche Effekte gemeint sind, sind die Forschungsdesigns different (und werden in der Musikpsychologie häufig als antagonistische Schulen verstanden). Gabrielsson vertritt einen qualitativ-empirischen Ansatz und hat

viele Erzählungen gesammelt, in denen Menschen von ihren beeindruckenden Erfahrungen mit Musik erzählten. Er fragt nach der Bedeutung dieser (außeralltäglichen) Erlebnisse. *Chill* beschreibt eine experimentell-naturwissenschaftliche Ausrichtung, denn es geht um biometrische Messungen, die unabhängig von der jeweiligen Bedeutung für das Individuum nachweisbar sind. *Chill* ist eine (körperliche) Reaktion des Sympathikus.

Nochmals soll betont werden, dass die Arbeit insgesamt überzeugt und gerade in methodischer Hinsicht innovativ ist. Damit wird das Forschungsfeld *Musik im Umfeld von Trauer und Tod* weiter bearbeitet. Gleichzeitig werden aber auch die Forschungsdesiderate sichtbar, z.B. sollte eine Replikationsstudie alle Musik bei Bestattungen in den Blick nehmen. Andere kulturelle Umfelder, z.B. aus östlichen Teilen Deutschlands, wären zu untersuchen. Musikspezifische Analysen der gewünschten Musik sollten einbezogen werden. Ebenso ist die Frage, ob nicht auch Texte gewünscht werden und ob diese dann auch eine emotionale Wirkung zeigen.

JOCHEN KAISER

### Übergänge. Predigt zwischen Kultur und Glauben.

Im Auftrag des Zentrums für evangelische Predigtkultur hg. v. Kathrin Oxen u. Dietrich Sagert, Kirche im Aufbruch Bd. 9, Ev. Verlagsanstalt, Leipzig 2013. ISBN 978-3-374-03329-4.

Im vorliegenden dritten Band des Wittenberger Zentrums für evangelische Predigtkultur wird eine Vielfalt von Beiträgen präsentiert, die aus der Arbeit des Zentrums im Jahre 2012 stammen, also aus den dortigen Homiletischen Fachgesprächen, den Tagen der Predigtkultur, Workshops und – einmalig für dieses Jahr – der Wittenberger Konferenz der Societas Homiletica. Theoretische und praktische Überlegungen, internationale und interdisziplinäre Beiträge sind hier gleich einem Kaleidoskop anregend verbunden. In der Einführung wird auf Benjamins Passagenwerk verwiesen und dadurch der titelgebende Begriff konturiert. Passagen, Übergänge stellen Verbindungen her und sind ebenso Gedankenfiguren, die im Denken dialektisch werden. „Die Dialektik der Passage, des Überganges ... ist eine Dialektik der Öffnung und des Umschlages“ (S.15). Die Herausgebenden verbinden diese Dialektik – in deutlicher Abhebung von der traditionellen Philosophie – mit Einsichten und Beschreibungen des Philosophen und Kulturwissenschaftlers Georges Didi-Huberman. Hier werden Anregungen für den Umgang mit Predigttexten sichtbar (vgl. S.24), vor allem aber wird deutlich, dass Predigt an den Übergängen keine feste Größe darstellt, sondern sich „einer Transformation aussetzen muss, bei der sie sich verändert“ (S.17). Den Chancen solcher Transformationen nachzuspüren, dient der Sammelband, um gemäß der Zielsetzung des Zentrums die evangelische Predigtkultur zu erneuern und die Lust an der Predigt zu fördern (vgl. S.24).

Mit gesellschaftspolitischer Relevanz beschreibt Christoph Fleischmann das Verhältnis von Kapitalismus und Religion. Zu Recht sieht er in den Beispielen sprachlicher Nähe (Credo, Kredit, Schuld, Schulden, Gläubiger, Offenbarung und Offenbarungseid) erste Indizien für die Nähe von Religion und Wirtschaft, warnt aber angesichts der semantischen Verschiebungen vor überzogenen Deutungen einer „Strukturhomologie“ (J. Hörisch). An den Begriffen Gier und Zeit zeigt er Bruch und Wandlungen zwischen Mittelalter und Neuzeit: Die Gier als

Todsünde wurde zur Wirtschaftstugend (vgl. S.32ff.); die Zeit wird linear, berechenbar und verwertbar (vgl. S.42ff.). In diesen Horizonten wird sogleich deutlich, dass eine Predigt beim Thema Geld und Gier nicht einfach auf individuelle Positionen rekurren sollte und beim Thema Zeit nicht biblische Bilder („Meine Zeit steht in deinen Händen...“) ohne Kenntnis des modernen Zeitempfindens einspielen kann. Weitere Beiträge widmen sich den Herausforderungen der Moderne (Dirk Pilz) und der Säkularisierung (Martin Treml), dem Konzept der Erinnerungsräume (Dirk Pilz über Aleida Assmann) und der Bibel als Literatur (Daniel Weidner) sowie den musikalischen Anregungen durch Begegnungen mit Bachs Ciaccona (BWV 1004) als einer Predigt ohne Worte (Dietrich Sagert). Einblicke in die internationale Homiletik liefern die Impressionen von der Societas Homiletica Tagung in Gestalt einiger kurzer Texte von Tagungsteilnehmern aus Brasilien, USA, Südafrika und des zusammenfassenden Beitrags von Alexander Deeg: „Narren, die predigen, Hörer, die tanzen und Weisheit, die verkündigt wird“ (S.141ff.). Als besonders anregend empfinde ich hier den Vortrag der schwedischen Theologin Kerstin Wimmer, die im Spannungsfeld von Predigt und Abendmahl eine „Poetik des Dialogs“ (S.153ff.) entwirft und die Verbindungen von Spiritualität, Gottesgegenwart und Sprache auslotet. Mit Luther, der gerade auch auf die Mehrsprachigkeit des Gottesdienstes Wert gelegt hat, zeigt Wimmer die spannungsreiche Beziehung zwischen Bekanntem und Fremdem in den Sprachlandschaften, die gerade die Predigt beflügelt. „Die Poetik des Dialogs besteht in der Suche nach Sprachen und Räumen, um einen Bereich für die vielen Dimensionen des Wortes selbst, ausgesprochen oder unausgesprochen, offenzuhalten“ (S.165). Die praktischen Beiträge zeigen ebenfalls eine sehr große und anregende Spannweite. Sie reichen von „Gottesdiensten mit Lebensexperten“ (Thomas Hirsch-Hüffel) über die Predigt-Slams (Bericht von Jasmin El-Manhy und Interview mit dem Poetry-Slamer Bo Wimmer) bis hin zu Fragen der Improvisation (Anne Gidion) und der besonderen Praxis der Bibeinführungen in Taizé (Interview mit Frère Richard). Zum Abschluss bietet Dietrich Sagert eröffnende Perspektiven und zeigt im Anschluss an Benjamin, Didi-Huberman, Agamben, Latour u.a., dass eine veränderte Predigt auch eine (hervor-)gerufene Gemeinschaft benötigt und bil-

det. „Predigen ... heißt: ‚getreu erfinden‘ (Bruno Latour), sich Übergängen auszusetzen, wie dem Übergang zwischen Kultur und Glauben, heißt, vom Leben als Übergang zu erzählen“ (S.311f.).

HELMUT SCHWIER

Michael Meyer-Blanck (Hg.):

**Die Sprache der Liturgie.**

Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e.V., Braunschweig, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2012; 232 S.; 24,00 € ISBN 978-3-374-03079-8.

Der Tagungsband „Die Sprache der Liturgie“ bildet im Dreiklang von *Reflexionen* mit Aufsätzen von Hans-Martin Gutmann, Jochen Arnold und Alexander Deeg, *Impulsen* mit Beiträgen von Erich Garhammer, Andreas Mertin und Holger Milkau und *Praxis* mit Beiträgen von Ilona Nord, Siegfried Eckert und Hiltrud Stärk-Lemaire einen Teil der gegenwärtigen Diskussion um Sprache im Gottesdienst ab. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Michael Meyer-Blanck versammelt der Band die Beiträge einer Tagung des Atelier Sprache in Braunschweig im September 2011.

„Sprache der Liturgie“ ist in den einzelnen Beiträgen durchaus unterschiedlich gefasst und verstanden. So entsteht ein facettenreiches Bild aus verschiedenartigen Annäherungen an das Thema. Die Beiträge zeigen deutlich, wie komplex und nicht selten auch in Spannung zueinander stehend die Anforderungen an liturgische Sprache sind. In seiner Einführung „Die Sprache der Liturgie zwischen Fremdsprache und Muttersprache“ (12-22) weist Michael Meyer-Blanck auf das Gebet als Kern der Liturgie hin – ein Gebet, das aus dem Hören erwächst. Auch alle anderen Sprechakte des Gottesdienstes gelingen nur, wenn sie ebenfalls aus einer betenden Grundhaltung erwachsen. Die Einübung ins Gebet als Bedingung öffentlichen Redens im Gottesdienst begegnet am Schluss des Buches wieder im Beitrag von Siegfried Eckert, der Fulbert Steffensky als seinen „Sprachlehrer“ vorstellt (192-205).

Am tiefsten taucht Jochen Arnold in seinem Beitrag „Eucharistia und promissio!? Die

Sprechakte in der evangelischen Abendmahls-liturgie mit einem Seitenblick in die Ökumene“ (47-94) in die klassische liturgische Sprache ein. Seine differenzierte Beschreibung der Struktur gottesdienstlicher Kommunikation mündet in ein Plädoyer, die unterschiedlichen Sprechakte in der tatsächlichen liturgischen Inszenierung auch deutlich zu machen. Hier sieht er auch eine Aufgabe für die liturgische Aus- und Fortbildung (94).

In welchem Verhältnis steht nun die gebundene Sprache der Liturgie zur Sprache der Predigt? Dieser Fragestellung widmet sich Alexander Deeg in seinem Beitrag „Zwischen Kunst und Bildung, Regression und Progression“ (95-118). Ihm geht es darum, beide Sprachgestalten des evangelischen Gottesdienstes in ihrer Eigenart zu belassen, also weder die Liturgie zu homile-tisieren noch die Predigt zu ritualisieren. Verbunden sind sie darin, dass beide „Sprachfor-men in der Erwartung der Gottesnähe“ (100) sind.

Quer zu den Beiträgen, die sich der Sprache der Liturgie auf dem Feld des klassisch-traditionel-len Gottesdienstes zuwenden, stehen die Zu-gänge von Hans-Martin Gutmann und Andreas Mertin. In seinem Beitrag „Die Sprache der Milieus und ihre (un)mögliche Überwindung in der Liturgie“ (25-46) unterstreicht Gutmann „den begrenzten Wert der Milieuuntersuchun-gen für die Wahrnehmung der gottesdienstli-chen Liturgie“, was bedeutet, „ihren Wert wahr-zunehmen, ihn aber nicht zu überschätzen“ (26). Im Hinblick auf die Teilnahme an kirch-lichen Angeboten gilt unabhängig von Milieus, dass sie nur dann angenommen werden, wenn Menschen „eine offene und tendenziell positive Haltung zum Glauben schon mitbringen“ (30). An einem Beispiel aus dem Italien des späten 16. Jahrhunderts veranschaulicht Gutmann, dass es immer „die Entfernung zwischen der Alltagskultur der Leute und dem kirchlichen Leben“ gegeben hat (31-35). Zugleich gibt es auch heute eine Aufnahme religiöser Symbol-traditionen, wie hier am Beispiel des Rappers Sido gezeigt wird. Der Autor kommt zu dem Fazit, dass die Leute im Gottesdienst vor allem in ihrem Subjektsein ernstgenommen werden wollen. Das kann gelingen, „wenn wir mit der alltäglichen Lebensrealität der Leute in ihrer Milieuzugehörigkeit und vor allem ihren sozial bedingten Lebenschancen und Ausgrenzungen wertschätzend und zugleich parteilich auf Sei-ten der Armen umgehen“ (45f.).

„Reading the popular. Oder: Was kann die Sprache der Liturgie von der Massenkultur lernen?“ ist der Titel des Beitrags von A. Mertin. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Einsicht, dass „Kommunikation heutzutage visuell orientiert“ (142) ist. Das hat „Rückwirkungen auf die Liturgie, steht sie doch in Konkurrenz zu einer Fülle von synästhetischen Elementen, die ebenfalls mit Botschaften gesättigt und auch Gemeinde bildend sind“ (142). Mertin stellt dann vier Videoclips vor, die er als „popkulturell-liturgische Inszenierungen“ deutet. „Auffallend ist, dass *Syn-Ästhetik* nicht bedeutet, dass Text, Musik und Bild übereinstimmen müssen. Sie können je ihre eigene Botschaft entfalten, eigene Leer-Räume für die Rezipienten öffnen“ (149). Die Liturgie ist ebenfalls auch visuelle Kommunikation. Sie setzt auf Evidenzen. Zu lernen ist von der Massenkultur Experimentierfreudigkeit und Entwicklung zur Professionalisierung (153).

Der katholische Theologe Erich Garhammer befragt in seinem Beitrag „Introibo ad altare Dei“ Stimmen von Literaten zur Sprache in der Liturgie – so der Untertitel. Jan Lurvink, Arnold Stadler und Peter Handke kommen zu Wort. Sein Fazit: „Die Literaten wünschen sich einen Liturgen, der sprachschöpferisch ist und zugleich ein treuer Übersetzer, keinen Theurgen, sondern einen, der ein Liebesverhältnis zur Sprache hat, aber kein Augenblicksschwätzer ist“ (137).

Der ehemalige Dekan der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien, Holger Milkau, geht in einem dritten Impuls einer grundlegenden Dimension der Sprache nach: „Zum Beten und zum Zählen braucht man die Muttersprache“. Das Deutsche und mit ihm die deutschsprachige Liturgie wird hier zur Sprachinsel, die Identität sichert. Doch ist die „Evangelisationsrelevanz“ der Diasporakirche an den Gebrauch des Italienischen gebunden. So entsteht liturgische Zweisprachigkeit.

In der Praxis begehbbare Wege zu einer liturgischen Sprache, die lebensnah und relevant ist, zeigen Ilona Nord und Hiltrud Stärk-Lemaire. Nord untersucht die Gebetsprache in der Reformierten Liturgie, die der Leitlinie folgt, „Simple, fresh, relevant, not too doctrinal in tone or unreal in expression“ – so der Titel ihres Beitrags (171-191). Die Autorin reflektiert diese Bestimmungen und ordnet sie liturgiegeschichtlich und kommunikationstheoretisch ein. Ihre Überlegungen führen schließlich zu

der Frage, wie der Anspruch an das Gebet als öffentlicher Poesie eingelöst werden kann. Für die praktische Ausbildung in Studium und Vikariat schlägt sie die Methode der Slam Poetry vor.

Am Schluss des Buches steht der Beitrag „Die Sprache der Liturgie. Bausteine für eine liturgische Schreibwerkstatt“ von H. Stärk-Lemaire (206-221). Sie fragt zunächst danach, welche Sprache im Vollzug des Gottesdienstes fördert oder hemmt. In der dokumentierten Schreibwerkstatt wird dann sowohl das kreative als auch produktionsorientierte Schreiben angewandt, denn die Arbeit an liturgischen Texten „scheint selber einer Mischform zu bedürfen“ (212).

In der Vielfalt der eingenommenen Perspektiven, die die Autorinnen und Autoren reflektieren, ist ein Band entstanden, der außerordentlich anregend ist. Dabei wird deutlich, dass es keine einfachen Antworten darauf geben kann, was denn eine angemessene liturgische Sprache heute sei. Ich verstehe den Band als eine Mahnung, die eigene Prägung immer wieder bewusst durch andere Perspektiven brechen zu lassen.

ILSABE SEIBT

Peter Zimmerling:

**Beichte. Gottes vergessenes Angebot.**

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014,  
128 S., 14,80 €, ISBN 978-3-374-03738-4.

Das Reden über Schuld ist ein Wandeln auf einem schmalen Grat, zumal wenn es darum geht, Schuld so ins Bewusstsein zu rücken, dass sie verstanden wird als für Menschen unausweichliches und zugleich bedrückend bedrohliches Phänomen. Heikel ist das Reden über Schuld, weil es einerseits Gefahr läuft, banal zu werden – schließlich sind wir alle allzumal Sünder – andererseits weil es schnell in den Ruch gerät, Menschen mit ihrer Schuld klein zu machen und sie zu manipulieren. Wer wie Peter Zimmerling über die Beichte schreibt und damit das Ziel verbindet, zu „zeigen, dass im Bekennen von Schuld und Versagen vor Gott eine Lebenskraft verborgen liegt, die heute weitgehend unbekannt ist“ (S. 6), der muss sich

auf diesen schmalen Grat begeben. Mit dem vorliegenden Büchlein zeigt Peter Zimmerling, dass er auf eine große Erfahrung zurückgreifen kann, die ihn in den meisten Fällen davor bewahrt, sich in der einen oder anderen Richtung zu verlieren. Auch dass die Gefährdungen der Beichte benannt werden, trägt dazu bei.

Der erste Teil des Buches analysiert den Umgang mit der Schuld in der heutigen Gesellschaft. Am Beispiel der modernen Talkshows im Fernsehen wird aufgeführt, wie sich in diesem Phänomen das Bedürfnis nach Aussprache und Entlastung sowie nach Zuspruch von Identität Bahn bricht. Wohltuend ist hier, dass die Talkshows nicht nur in ihren Schwächen, sondern auch in ihren Chancen und Stärken gewürdigt werden. Angesichts der hohen Zahl an Zuschauern, die an ihnen Gefallen finden, wäre es ignorant, sich darüber hinweg zu setzen. Über Beobachtungen zu Entschuldungsstrategien bis zu den Folgen des Pluralismus und zur Verharmlosung des Gottesbildes führt die Analyse zu dem Ergebnis, dass Menschen heute unter der Übertribunalisierung des Lebens, wie es Odo Marquard beschrieben hat (S.36), leiden. Der Mensch steht vor der Aufgabe, sich stets selbst rechtfertigen zu müssen und mit der Schuld alleine fertig zu werden.

Kundig führt der Autor im zweiten Teil zur Möglichkeit der Beichte. Der Weg zur Beichte führt für ihn über seelsorgerliche Gespräche. Die eigene Praxis ist dem Text abzuspüren. Das Konzept der Geistlichen Begleitung, für die ebenfalls unter anderem regelmäßige Gespräche über einen verabredeten Zeitraum konstitutiv sind, prägt Peter Zimmerlings Verständnis der Seelsorge. Die Nähe zu diesem Konzept zeigt sich auch in der Überzeugung, dass Beichtthörende stets auch selbst Beichtende sein sollten. Vielleicht gründet in diesem Konzept auch seine Vision einer seelsorgerlichen Gemeinde, die im vierten Teil aufgezeigt wird. Sie beruft sich auf das Priestertum aller Gläubigen und damit auf die Überzeugung, dass alle Christenmenschen in Gemeindegruppen, Hauskreisen und auch im Einzelgespräch einander raten und sich trösten können. Hier und da verwischen sich in diesem Abschnitt die verschiedenen Formen der Beichte und der begleitenden Seelsorge. Denn gerade hier ist nicht nur an die Einzelbeichte gedacht. Über solche Angebote der Alltagsseelsorge aber sieht Zimmerling die Chance, auch die Bereitschaft zur Beichte zu fördern und die befreiende Er-

fahrung der Vergebung mehr Menschen zu eröffnen. Trotz der Versicherung, dass all dies nicht zu verordnen sei, bleibt doch die Frage, ob die Vorstellung einer seelsorgerlichen Gemeinde nicht nur in kleineren Gemeinschaften zu erreichen sei und größere Gemeinden, wie sie vielerorts der Normalfall sind, überforderte. In einem Gang durch die Geschichte und das Verständnis der Beichte von ihren Wurzeln im Neuen Testament über Martin Luther bis zu Dietrich Bonhoeffer wird die Einzelbeichte in ihrer Tiefe und ihren Möglichkeiten ausgelotet und zunehmend werden die Verheißung und das Befreiende der Beichte in Farben gemalt, die zur Beichte locken können. Hier wird Vieles in komprimierter Form aufgenommen, was bereits im „Studienbuch Beichte“ zu finden ist (Peter Zimmerling, Studienbuch Beichte, Göttingen 2009).

Peter Zimmerling wirbt in den verschiedenen Abschnitten des Buches jeweils aus unterschiedlicher Perspektive für die Beichte. Er sieht in ihr gemeinschaftsförderndes Potential, weil sie die unterschwelligsten Wirkungen der Schuld eindämmt. Für ihn hat die Beichte eine therapeutische Wirkung, die den Menschen in seiner Persönlichkeit stärkt. Damit verbunden ist die exorzistische Wirkung, weil Schuld und Sünde benannt werden und durch die Absolution ihre Macht gebrochen wird. Für ihn ist Beichte im „Kern Zuspruch des Evangeliums“ (S. 92) und er schätzt sie ähnlich hoch wie Martin Luther. Bei allem bleibt die realistische Wahrnehmung, dass es viel geduldiges Werben von Seiten der Theologie und der Kirche braucht, um die Beichte in den Gemeinden wieder zu beheimen. Allerdings stellt sich die Frage, ob in Zimmerlings Werben für die Beichte nicht noch ein anderes Werben verborgen ist, nämlich das Werben für eine vertiefte christliche Gemeinschaft, in der Menschen gemeinsam Gott suchen, einander stärken und begleiten und dann eben auch in der Beichte als Menschen an Christi statt Vergebung zusprechen. Die Vermutung, dass viele Menschen nach einer solchen vertieften Gemeinschaft suchen, kann ruhig einmal ausgesprochen werden. In jedem Fall zeigt Peter Zimmerling auf, dass in der Beichte die gesamte christliche Identität sichtbar und spürbar wird. Es ist das Verdienst Peter Zimmerlings, hierfür beharrlich zu werben.

JOHANNE HANNEMANN

## NACHT – wie Psalmen und Lieder davon singen

### 21. Interdisziplinäres ökumenisches Seminar zum Kirchenlied 9.–13. März 2015, 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

Vielfältig und vielschichtig ist in der biblischen Tradition das Bild von Tag und Nacht. Vielfältig und vielschichtig sind spätestens seit der Romantik menschliches Erfahren und menschliches Erleben der Nacht. Mehrmals schon hat sich das Kirchenliedseminar mit diesem Thema befasst: Tag und Nacht als Zeit-Erfahrung; Klagegesänge als Nachtgesänge; „Wahnsinn des Glaubens“ und mystische Erfahrung.

Diesmal soll der Blick noch einmal näher einsetzen bei der biblischen Sicht: „Gott nannte die Finsternis Nacht“ (Gen 1,5). Aber diese „Finsternis“ ist vor dem ersten Schöpfungswort, welches das Licht ins Leben ruft, schon da, untergründig, „auf der Tiefe“ (Gen 1,2).

„Gott nannte das Licht Tag“ (Gen 1,5) – und Jesus „muss wirken, solange es Tag ist“ (Joh 9,4) – aber die Feier seiner Auferstehung ist eine nächtliche Feier ... und mitten in der Nacht kommt der Bräutigam.

Angesichts der Tatsache, dass sich die Kulturwissenschaft heute intensiv mit dem Thema „Nacht“ beschäftigt, bleibt es sinnvoll, auch der biblischen Sicht des Themenfeldes nachzugehen. Wie von selbst weitet sich dann der Blick hin zu alten und neuen Nacht-Gesängen und zu der Frage, wie diese in der Welt von heute klingen – und vielleicht schaut man dann auch neu auf die Feier der Osternacht, die Heilige Nacht, die Vigil ...

Die interdisziplinäre Arbeit, die vor ökumenischem Horizont geschieht, ist, wie auf den vorhergehenden Seminaren, bestimmt durch den Dreiklang von Wissenschaft, gemeinsamem Singen und gottesdienstlicher Feier.

**Leitung:** Dorothea Monninger, Christa Reich

Ein Informationsprospekt kann ab Oktober angefordert werden beim

Berneuchener Haus Kloster Kirchberg, 72172 Sulz / Neckar;  
Tel.: 07454/883-0; Fax: 07454/883-250; E-Mail: [belegung@klosterkirchberg.de](mailto:belegung@klosterkirchberg.de)

oder beim

Referat für Gottesdienst im Kirchenamt der EKD,  
Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover;  
Tel.: 0511/276-214; Fax: 0511/276-722; E-Mail: [gottesdienst@ekd.de](mailto:gottesdienst@ekd.de)

## Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. DOROTHEE BAUER

Fachbereich Dogmatik an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien

*Dorotheebauer@t-online.de*

CHRISTIAN BINDER

Pfarrer, Referent am EKD-Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst, Hildesheim

*christian.binder.ekd@michaeliskloster.de*

KLAUS DANZEGLOCKE

Pfarrer und Chorleiter i. R., Lehrauftrag an der Hochschule für Musik in Detmold

*ute@danzeglocke.de*

DR. ANSGAR FRANZ

Professor für Liturgiewissenschaft an der katholischen Fakultät im Fachbereich Theologie der Universität Mainz

*ansgar.franz@uni-mainz.de*

ECKHARD GORKA

Landessuperintendent des Sprengels Hildesheim-Göttingen

*eckhard.gorka@evlka.de*

JOHANNE HANNEMANN

Referentin für Gottesdienst und Kirchenmusik in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland

*johanne.hannemann@lka.nordkirche.de*

DR. JOCHEN KAISER

Kirchenmusiker und Liturgiewissenschaftler, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Praktische Theologie der FAU-Erlangen

*KirchenmusikerKaiser@gmx.de*

PD DR. KONSTANZE EVANGELIA KEMNITZER

Assistentin für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau

*konstanze.kemnitzer@augustana.de*

GERD KERL

Pfarrer i. R., stellvertretender Vorsitzender der Liturgischen Konferenz

*gerd.kerl@t-online.de*

DRS. CORNELIS G. KOK

Amsterdam, Theologe und enger Mitarbeiter von Huub Oosterhuis

*KeesKok@denieuweliefde.com*



PROF. MATTHIAS KREUELS

Leiter des Referats „Kirchenmusik“ im Deutschen Liturgischen Institut Trier

*kreuels@liturgie.de*

CHARLOTTE LOESCH (B.A.)

Studentin der Germanistik, Vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft sowie der Evangelischen Theologie. Mitarbeiterin am Lehrstuhl Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn

*charlotteloesch@web.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. H.C. CHRISTA REICH

Kirchenmusikerin und Theologin, Honorarprofessorin an der Evangelisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich Theologie der Universität Mainz

*christareich@gmx.de*

DR. HANNELORE REINER

Oberkirchenrätin der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich

*h.reiner@evang.at*

HELMUT SCHWIER

Professor für Neutestamentliche und Praktische Theologie an der Universität Heidelberg

*helmut.schwier@pts.uni-heidelberg.de*

DR. ILSABE SEIBT

Studienleiterin für Gottesdienst und Prädikantenausbildung im Amt für kirchliche Dienste Berlin

*i.seibt@akd-ekbo.de*

DR. GABRIELE VON SIEGROTH-NELLESSEN

Literaturwissenschaftlerin und Publizistin, Pulheim

*gr.sn@t-online.de*



- Lieder haben zur Zeit der Reformation dem Volk eine Stimme gegeben, haben die Menschen in ihrem Herzen angesprochen und in ihrem Glauben gestärkt.
- Für das **Reformationsjubiläum 2017** sollen in diesem Sinne neue geistliche Lieder entstehen, die auf dem Berliner Kirchentag, im ganzen Jubiläumsjahr und darüber hinaus gesungen werden. Dazu schreiben die Evangelische Kirche in Deutschland und der Deutsche Evangelische Kirchentag gemeinsam einen Liederwettbewerb aus und freuen sich auf eine breite Beteiligung. Die Teilnahmebedingungen und alle weiteren Informationen finden Sie bald online unter:

**[www.ekd.de/liedwettbewerb](http://www.ekd.de/liedwettbewerb) und [www.kirchentag.de/liedwettbewerb](http://www.kirchentag.de/liedwettbewerb)**