

Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Gottesdienst und Migration

(außerdem: Beiträge zum digitalen Abendmahl)

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Gottesdienst und Migration

(außerdem: Beiträge zum digitalen Abendmahl)

LITURGIE UND KULTUR

11. Jahrgang 3–2020

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

JOCHEN ARNOLD

ALEXANDER DEEG

KRISTIAN FECHTNER

JOHANNES GOLDENSTEIN

THOMAS KLIE

MARCEL SASS

HELMUT SCHWIER

Redakteur dieses Heftes:

BENDIX BALKE

Satz:

LINDEN-DRUCK

VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

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

Editorial	4
GUDRUN MAWICK	

THEMA

Deutschland als Migrationsgesellschaft. Eine religionssoziologische Einführung	6
---	---

ALEXANDER-KENNETH NAGEL

Transkulturelle Gottesdienste: Theologische und liturgische Überlegungen im Angesicht von Moria und Black Lives Matter	17
---	----

ANDREA BIELER

Kriterien für einen interkulturellen Gottesdienst	26
--	----

WERNER KAHL

Wo die Liebe hinfällt. Einführung in die Tagung „Interkulturelle Trauungen“	35
---	----

BENDIX BALKE

Zwischen Ausgrenzung und Versöhnung – interkulturelle Ehen als Möglichkeit des Brückenschlags ...	41
--	----

MARIO FISCHER

Evangelisch-muslimische Paare – eine französische Perspektive	50
--	----

AGNES VON KIRCHBACH

☆☆☆

Abendmahl feiern in Zeiten der COVID-19-Pandemie. Eine Krise.	55
--	----

PATRICK TODJERAS

Digitales Abendmahl	84
----------------------------------	----

RALPH CHARBONNIER

LITERATUR

**Victor vom Hoff: Osternachtfeiern als liturgisches Ritual
Die Erschließung der „Herzmitte des Kirchenjahres“ in
ritualtheoretischer Perspektive 100**

ULRICH WÜSTENBERG

**Lutz Friedrichs: Bestatten
(Praktische Theologie konkret 2)..... 101**

ULRIKE WAGNER-RAU

**Martin Dorner: „Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“.
Eine theologisch-empirische Studie zur Vesperkirche.... 103**

DREA FRÖCHTLING

Peter Seewald: Benedikt XVI. Ein Leben 105

MICHAEL MEYER-BLANCK

**Benedikt Kranemann / Jürgen Bärsch (Hrsg.):
Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens.
Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und
kulturelle Kontexte 106**

STEFAN MICHEL

**Peter Schütz (Hg.):
Otto Bartning. Vom neuen Kirchenbau 108**

MARKUS SCHMIDT

Isolde Karle: Praktische Theologie 110

PATRICK FRIES

**Luca Baschera / Ralph Kunz (Hg.) Gerardus van der Leeuw
Liturgik. 111**

MARTIN HEIMBUCHER

**Folkert Fendler: Kundenhabitus und Gottesdienst.
Zur Logik protestantischen Kirchgangs..... 114**

FERENC HERZIG

Autorinnen und Autoren.....117

DIE LITURGISCHE KONFERENZ IST
DANKBAR, WENN SIE IHRE ARBEIT
- INSBESONDERE DIE PUBLIKATION
DER ARBEITSERGEBNISSE - FINAN-
ZIELL UNTERSTÜTZEN. TUN SIE DIES
GERN MIT EINER SPENDE.

UNSER KONTO:

Ev. Bank eG

BLZ: 520 604 10

Konto Nr.: 660 000

IBAN: DE05 5206 0410 0000

6600 00

BIC: GENODEF1EK1

(Bitte Verwendungszweck
angeben.)

Korrespondenz, Manuskripte
und Rezensionsexemplare,
deren Publikation bzw. Be-
sprechung 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

GUDRUN MAWICK

Bereits im Frühjahr 2015 nahm in der Liturgischen Konferenz der Ausschuss „Gottesdienst und Migration“ seine Arbeit auf. Im Herbst desselben Jahres erreichten Zehntausende Geflüchtete Deutschland. Spätestens jetzt war an vielen Orten in Deutschland zu merken, dass das urbiblische Thema von Flucht und Migration leibhaftig in Gottesdiensten zu spüren war. Etliche der neu angekommenen Flüchtlinge nahmen an Gottesdiensten teil – oft ausdrücklich eingeladen. Dabei kamen nicht nur diejenigen Migranten, die einer christlichen Konfession angehören, sondern auch Muslime und Angehöriger anderer Religionen. Waren diese Themen bis dahin eher in spezialisierten kirchlichen Zusammenhängen präsent, so fragten sich jetzt eine große Zahl von Gottesdienstgestaltenden: Wie können wir mit Menschen aus anderen Ländern und Kulturen geistliche Gemeinschaft leben? Was suchen sie, was finden sie in Gottesdiensten? Wie kann jetzt die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausgerichtet werden an alles Volk? Einladend, aber nicht vereinnahmend. Im Zuge dieser Fragen richtete sich der Blick neu auf Menschen, die schon seit vielen Jahren in Deutschland leben, auf die Gemeinden anderer Sprache und Herkunft.

Wegen der plötzlichen Aktualität seiner Thematik nahm die Arbeit des Ausschusses einen untypischen Verlauf. Denn als erstes „Produkt“ ging zum Advent 2015 eine Materialwebsite im Rahmen des EKD Webauftrittes online – weiterhin aktualisiert abzurufen unter <https://www.ekd.de/gottesdienst-materialien-migration-35304.htm>.

Vielfältige Gründe gab es, eine Tagung zu diesem Thema zu verschieben, zuletzt das Corona-Virus. Doch der Vorstand der LK wagte sich mit diesem Thema am 5./6. Oktober 2020 an eine Hybrid-Tagung trotz Pandemie: Die Michaeliskirche wurde zum Tagungsort, mit viel Abstand und Raum für zugeschaltete Teilnehmende auf großer Leinwand.

In dieser Ausgabe sind die drei Hauptvorträge dokumentiert. *Alexander Kenneth-Nagel* stellt unter religionssoziologischen Aspekten Deutschland als Migrationsgesellschaft vor. Gerade die religiöse Orientierung der Zugewanderten der letzten Jahre unterscheidet sich von der der bisherigen Migrant*innen. Erfahrungen aus dem multiethnisch geprägten Berkeley fließen in die theologischen und liturgischen Überlegungen von *Andrea Bieler* zu transkulturellen Gottesdiensten ein. Als Ausgangspunkt betont sie in Zeiten von Moria und „Black lives matter“ die universale Verbindung der Christenheit in der Taufe, die sie zu einer Theologie des „dritten Raumes“ entwickelt. Ein konkretes Beispiel für die Entwicklung eines interkulturellen Gottesdienstes seit 2006 in der Hamburger Gemeinde St. Georg-Borfelde entfaltet *Werner Kahl* im Blick auf Kriterien für einen interkulturellen Gottesdienst: Mittlerweile ist der „Internationale Gospelgottesdienst Hamburg“ einmal im Monat der alleinige Gemeindegottesdienst der evangelisch-lutherischen Gesamtgemeinde geworden. Die Zahl der Mitfeiernden ist dadurch erheblich gestiegen.

Neben den Tagungsbeiträgen bietet diese Ausgabe drei thematisch verwandte Aufsätze zu internationalen Trauungen aus einem Seminar vom Februar 2020. *Bendix Balke*

weist darauf hin, dass von den 10–20 % interkulturellen Eheschließungen vor deutschen Standesämtern nur wenige als christliche Trauung oder interreligiöses Ritual gefeiert werden. *Mario Fischer* bedenkt in acht Thesen interkulturelle Ehen als Möglichkeit des Brückenschlages. Eine französische Perspektive zu evangelisch-muslimischen Paaren bringt *Agnes von Kirchbach* ein.

Allen Beiträger*innen sei sehr herzlich gedankt! Ein ganz besonderer Dank geht an Bendix Balke: Die Organisation der Tagung lag hauptsächlich in seinen Händen und dazu hat er den Löwenanteil der Redaktion dieser Ausgabe von Liturgie und Kultur übernommen.

Vielleicht ermutigt dieses Heft dazu, den Blick im Zusammenhang von Gottesdienst und Migration zu weiten und mutiger zu werden, aktuell und doch traditionsverbunden zu feiern. Aber vor allem miteinander verbunden. Denn Gottesdienste bieten visionäre und gleichzeitig praktikable Möglichkeiten den universalen Frieden zu leben.

☆☆☆

Außerdem finden Sie in diesem Heft zwei Beiträge zum Abendmahl in der gegenwärtigen Situation.

Patrick Todjeras widmet sich den digital vermittelten Abendmahlsfeiern, wie sie im Zuge der Covid-19 Pandemie vielfach praktiziert wurden, und beschreibt die damit verbundenen theologischen Frage- und Problemhorizonte. *Ralph Charbonnier* erörtert, wie sich die Fragen um die Materialität der Abendmahlselemente sowie um die sinnliche Erfahrung von Gemeinschaft im Rückgriff auf das semiotische Theoriemodell von Charles Sanders Peirce so reformulieren lassen, dass die theologische Debatte um digitale Formen der Mahlfeier aus den Aporien der klassischen Topoi geführt wird. Zwei hilfreiche Beiträge zu einer Debatte, die in der Liturgischen Konferenz an und vielen anderen Stellen zurzeit geführt wird. (JG)

Deutschland als Migrationsgesellschaft

Eine religionssoziologische Einführung

ALEXANDER-KENNETH NAGEL

1. Ausgangspunkt: Deutschland als widerstrebendes Einwanderungsland

„Deutschland ist kein Einwanderungsland“, dieser emblematische Satz war in der Koalitionsvereinbarung von Union und FDP aus dem Jahr 1983 zu lesen. Demgegenüber hat Bundeskanzlerin Angela Merkel im Rahmen eines Bürgerdialogs im Jahr 2015 festgestellt: „Deutschland ist ein Einwanderungsland“ und dies wenige Wochen später auch politisch bekräftigt, indem ihre Regierung die Aufnahme zahlreicher Flüchtlinge aus dem Nahen und Mittleren Osten ermöglichte. Hinter dem Ringen um die Bezeichnung steht das Ringen um die Anerkennung einer Tatsache, nämlich, dass Zuwanderung ein wichtiger Teil der deutschen Geschichte geworden ist.

Diese Geschichte lässt sich von den Hugenotten und anderen „Exulanten“ im 17. und 18. Jahrhundert über die sogenannten „Ruhrpolen“, die infolge der fortschreitenden Industrialisierung als Bergarbeiter kamen, bis hin zu den verschiedenen Migrationsströmen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erzählen. Ich möchte hier lediglich einige Wanderungsbewegungen nach 1945 ins Gedächtnis rufen, da sie auch die aktuelle Migrationspolitik maßgeblich prägen:

Da sind zunächst die ca. 12 Millionen Heimatvertriebenen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten, v.a. aus Schlesien und dem Sudetenland. Auch wenn es sich dabei rechtlich und sprachlich um Deutsche handelte, unterschieden sich doch manche ihrer kulturellen Gepflogenheiten und Frömmigkeitsstile von der Aufnahmegesellschaft. Exemplarisch wird dies in einem instruktiven Beitrag von Elisabeth Fendl deutlich, die auf gravierende Unterschiede in der religiösen Alltagskultur zwischen katholischen Heimatvertriebenen und Alteingesessenen hingewiesen hat.¹

Da sind ferner die zahlreichen Arbeitsmigrant*innen, die v.a. in den 1960er-Jahren im Rahmen von Anwerbeabkommen in die Bundesrepublik gekommen sind. An ihrer landläufigen Bezeichnung als „Gastarbeiter“ wird deutlich, dass sie zwar als fungible Arbeitskräfte geschätzt wurden, ein langfristiger Verbleib in Deutschland aber nicht vorgesehen war. Nicht anders verhielt es sich mit den Vertragsarbeiter*innen der DDR. Auch hier galt ein rigides Rückkehrprinzip nach fünf Jahren und die Abschottung von der einheimischen Bevölkerung wurde ausdrücklich befördert.

Und da sind schließlich die drei jüngeren Fluchtbewegungen, beginnend mit den sogenannten „Boatpeople“ aus Vietnam in den 1970er-Jahren. Auch wenn Deutschland

1 Fendl, Elisabeth: Religion, Liturgie und Frömmigkeit sowie ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus volkskundlicher Perspektive, in: Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2012 (= PThE 122), 39–57.

nur etwa 35.000 Boatpeople aufgenommen hat, prägen die Diskussionen aus jener Zeit auch heutige Debatten über Seenotrettung und Flüchtlingsaufnahme im Allgemeinen. Im Zuge der Jugoslawienkriege suchten mehrere Hunderttausend Menschen aus dem ehemaligen Jugoslawien in Deutschland Schutz. Viele von ihnen sahen sich nach 1995 zur Rückkehr gezwungen, ein dauerhafter Verbleib in der Bundesrepublik, die mit den Kosten der Wiedervereinigung und erstarkender Fremdenfeindlichkeit rang, war nur in wenigen Fällen möglich. Im Rahmen der jüngsten Fluchtbewegung, die in den Jahren 2015 und 2016 ihren Höhepunkt erreichte, stellten schließlich mehr als zwei Millionen Menschen in Deutschland einen Antrag auf Asyl. Dabei handelte es sich überwiegend um Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem Nahen und Mittleren Osten.

Gerade die sogenannte „Flüchtlingskrise“ von 2015 hat das oben aufgezeigte zutiefst ambivalente Selbstverständnis der Bundesrepublik als Einwanderungsland noch einmal deutlich gemacht. Im Einklang mit der Rede vom „widerstrebenden Wohlfahrtsstaat“ in den USA möchte ich Deutschland daher als „widerstrebendes Einwanderungsland“ bezeichnen. Der widerstrebende Wohlfahrtsstaat stellt Unterstützung nur zähneknirschend und in minimalem Umfang zur Verfügung, das widerstrebende Einwanderungsland verfügt auch nach mehr als 60 Jahren intensiver und facettenreicher Zuwanderungsgeschichte nicht über eine adäquate politische Gesamtstrategie zum Umgang mit Migration. Noch immer werden Migrant*innen entweder als Träger*innen von Humankapital oder humanitär zu Behandelnde sortiert, eine Unterscheidung, die angesichts der massiven wirtschaftlichen Schäden der Globalisierung in vielen Drittstaaten und den damit verbundenen Verteilungskonflikten zunehmend fraglich geworden ist. Und noch immer liegt der migrationspolitische Fokus auf der Rückkehr und nicht auf der Beheimatung, wie es die neueren migrationspolitischen Instrumente der „Rückkehrberatung“ bzw. der „Zentren für Ankunft, Entscheidung, Rückführung (AnKER)“ deutlich machen.

Eine religionssoziologische Einführung kann sich aber natürlich nicht mit einem Überblick der jüngeren Migrationsgeschichte bescheiden, sondern muss den Zusammenhang von Migration, religiöser Pluralisierung und religiösem Wandel in den Blick nehmen. Dazu ist vorab zu sagen, dass Fragen der liturgischen Praxis in der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religion und Migration bislang weitgehend ausgeblendet worden sind.² Ich werde daher im folgenden Abschnitt zunächst allgemein auf den Zusammenhang zwischen Migration und religiöser Pluralisierung eingehen und daran einige empirische Beobachtungen zu Migration und interkultureller bzw. interreligiöser Öffnung anschließen.

2 Zugleich stellt Migration in der Liturgiewissenschaft bzw. Liturgiegeschichtsforschung eine empfindliche Leerstelle dar, wie die Beiträge von *Kranemann*, *Benedikt*: Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung, in: *Benedikt Kranemann* (Hg.), *Liturgie und Migration*, 9–25, und *Ratzmann*, *Wolfgang*: Religion, Liturgie und Frömmigkeit sowie ihr Beitrag zur Integration von Migranten. Anmerkungen aus evangelischer liturgiewissenschaftlicher Perspektive, ebd. 26–38, deutlich machen.

2. Migration und religiöse Pluralisierung in Deutschland³

Neben dem allgemeinen Trend zur Individualisierung war Migration eine zentrale Triebkraft für die Pluralisierung der deutschen Religionslandschaft. Abbildung 1 bietet einen ersten Eindruck zum religiösen Zuwanderungsprofil der Bundesrepublik im Vergleich mit anderen europäischen Ländern:

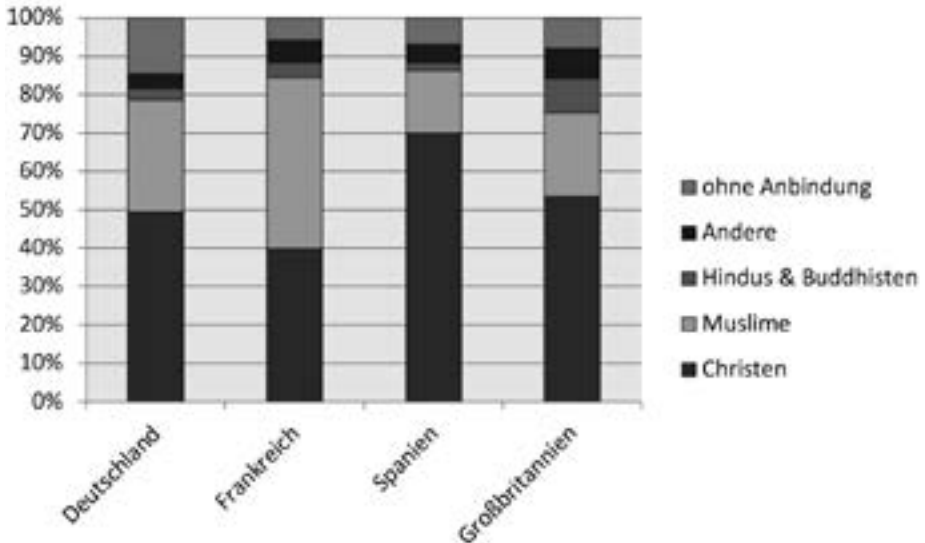


Abbildung 1: Religiöse Zuwanderungsprofile ausgewählter europäischer Länder

Quelle: Eigene Darstellung auf Basis der Pew Global Religion and Migration Database 2010

Die Angaben beziehen sich auf alle lebenden Immigranten im Stichjahr 2010. Dabei zeigt sich schon auf den ersten Blick ein *Muster*, das in den vergangenen Jahrzehnten für die meisten europäischen Länder charakteristisch war: Einer (mehr oder minder ausgeprägten) Mehrheit christlicher Immigrant*innen steht eine substantielle muslimische Minderheit gegenüber. Das einzige Land, in das mehr Muslim*innen als Christ*innen eingewandert sind, ist Frankreich. Ein großer Teil der muslimischen Zuwanderer stammt hier aus den ehemaligen französischen Kolonien in Nordafrika. Analog dazu zeichnet sich Großbritannien durch einen leicht erhöhten Anteil zugewanderter Hindus und Buddhist*innen aus, was sich in diesem Fall als ein Erbe des Commonwealth interpretieren lässt. Auch wenn für die allermeisten Arbeitsmigrant*innen Religion kein vorrangiges Migrationsmotiv war, brachten sie doch ihre religionskulturelle Prägung mit und begannen – spätestens im Rahmen des Familiennachzugs – mit der Gründung eigener Religionsgemeinschaften. Die folgende Abbildung 2 gibt Auskunft

³ Zum Folgenden ausführlicher: *Nagel, Alexander-Kenneth: Religion als Faktor des Zusammenlebens in Einwanderungsgesellschaften. Analyse der Lage und der gesellschaftlichen sowie politischen Herausforderungen in Deutschland*, in: JCSW 58 (1)/2017, 67–90.

über die (gemessen an der Anzahl der Mitglieder oder Anhänger) bedeutendsten religiösen Migrantengemeinden in Deutschland:

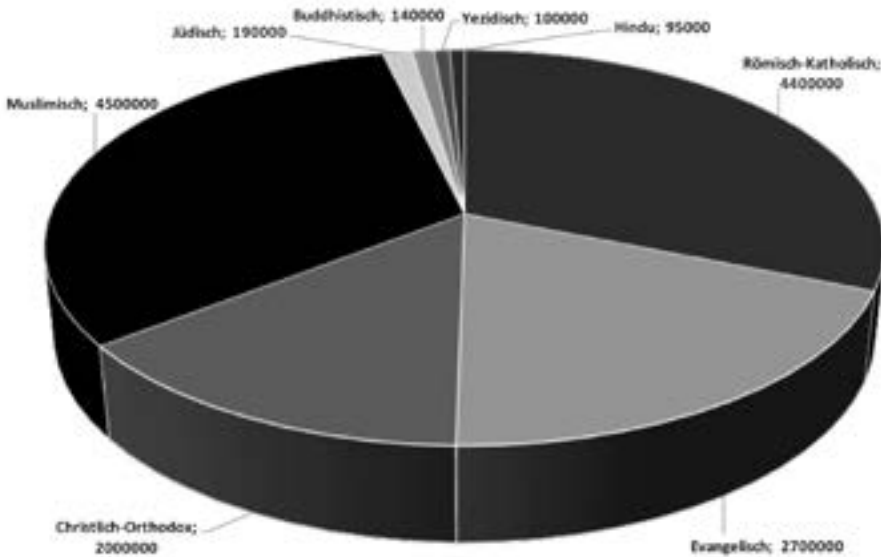


Abbildung 2: Anhänger*innen religiöser Migrantengemeinden in Deutschland
Quelle: Eigene Darstellung anhand der Datensammlung von REMID und weiterer Quellen

Das Kreisdiagramm spiegelt die o.g. Beobachtungen zum religiösen Zuwanderungsprofil insofern wider, als die meisten Einwanderer einer christlichen Tradition zugerechnet werden können. Dazu gehören zunächst insgesamt 4.4 Millionen Katholik*innen mit Migrationshintergrund, von denen ca. 3.5 Millionen in muttersprachlichen Gemeinden organisiert sind. Über die Anzahl von Gemeinden anderer Sprache und Herkunft unter dem Dach der *evangelischen* Kirche gibt es hingegen kaum gesicherte Zahlen. Laut dem Mikrozensus 2011 leben derzeit ca. 2.7 Millionen Protestant*innen mit Migrationshintergrund (inklusive Freikirchen) in der Bundesrepublik.⁴ Eine bedeutende Minderheit innerhalb der Migrationskirchen stellen schließlich die *christlich-orthodoxen Kirchen* mit insgesamt ca. 2 Millionen Mitgliedern. Die Angehörigen der zahlenmäßig größten Gruppen (griechisch-, rumänisch-, serbisch- und russisch-orthodox) sind v.a. als Arbeitsmigrant*innen nach Deutschland gekommen, entweder im Rahmen der Anwerbeabkommen oder im Zuge der jüngeren EU-Arbeitsmigration. Von den zugewanderten *Muslim*innen* gehört die große Mehrheit einer sunnitischen Tradition an. Einem prinzipiell geteilten Bekenntnis stehen hier bislang vor allem landsmannschaftliche Organisationsformen gegenüber. Daneben leben ca. 500.000 Alevit*innen, sowie etwa 200.000 Schiit*innen und 70.000 Alawit*innen (schiitische Sondergruppe)

⁴ Für plausible Schätzungen vgl. Balke, Bendix: Religiöse Zugehörigkeit von Zugewanderten. Zahlen und Hintergründe, in: IKTh 46.1/2020, 112–134.

in Deutschland. Weitere nicht-christliche Minderheiten mit Migrationshintergrund umfassen ca. 190.000 *Jüdinnen und Juden* (überwiegend Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion), ca. 140.000 *Buddhist*innen* aus Vietnam und Thailand, 95.000 *Hindus*, die Mehrheit davon tamilische Bürgerkriegsflüchtlinge aus Sri Lanka und Südindien, sowie mittlerweile ca. 100.000 *Yezid*innen*, deren Anzahl sich in den vergangenen Jahren durch die gewaltsame Vertreibung aus ihren Siedlungsgebieten in Syrien und dem Irak zuletzt deutlich erhöht hat.

Einen Kontrast zu der vorwiegend christlichen Prägung des Einwanderungsgeschehens bildet die jüngere Fluchtmigration, die durch einen deutlich erhöhten Anteil von Muslim*innen gekennzeichnet war (vgl. Abbildung 3).

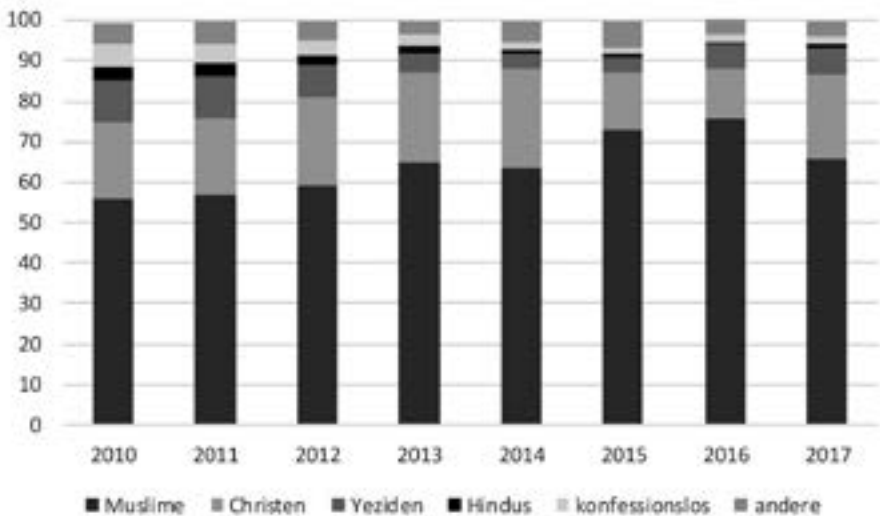


Abbildung 3: Religionszugehörigkeit der Asylersuchenden in %
Quelle: Eigene Darstellung nach Tätigkeitsberichten des BAMF 2010–2017

Die Abbildung führt die Religionszugehörigkeit der Asylersuchenden*innen für die Jahre 2010 bis 2017 auf, die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge erfasst wurde. Es wird deutlich, dass im gesamten Zeitraum mehr Muslim*innen als Christ*innen einen Antrag auf Asyl gestellt haben (im Jahr 2015 waren beinahe drei von vier Asylsuchende Muslim*innen). Dabei handelt es sich allerdings weniger um einen Pfadbruch als um eine temporäre Konjunktur infolge der instabilen politischen Lage im Nahen und Mittleren Osten. Dennoch stellte der erhöhte Anteil von Muslim*innen die traditionell christlich geprägten Unterstützungsstrukturen im Kontext der Flüchtlingsaufnahme vor neue Herausforderungen, denen ich im folgenden Abschnitt nachgehen möchte.

3. Migration und interkulturelle/interreligiöse Öffnung

Angesichts der jüngeren Debatten über Rassismus ist die Fokussierung auf einen „Migrationshintergrund“ als Kategorie sozialwissenschaftlicher Analyse und kirchlichen Handelns begründungsbedürftig geworden. Ein zentraler Kritikpunkt lautet, dass der Fokus auf Migration die Gefahr von Grenzziehung und Zuschreibungen berge und die betreffenden Personen willkürlich auf eine von vielen Identitätsdimensionen limitiere. Diese Anfrage ist im Kern berechtigt und ruft ins Gedächtnis, dass verschiedene Differenzdimensionen wie Religion, Geschlecht oder eben Migration in der sozialen Wirklichkeit immer im Verbund miteinander zu betrachten sind („Intersektionalität“). Die Forderung, den Migrationshintergrund als relevante Kategorie zu den Akten zu legen, schießt allerdings meines Erachtens aus drei Gründen über das Ziel hinaus: Erstens wird dadurch ausgeblendet, dass die Migrationsgeschichte auch ein Ansatzpunkt für positive Identifikation sein kann. Zweitens geraten unter Umständen vorhandene sozioökonomische Schief lagen und Unterstützungsbedarfe aus dem Blick. So kann sich etwa nur jemand in ein kirchliches Ehrenamt einbringen, der wirtschaftlich abgesichert ist. Und drittens weisen neuere Ergebnisse der interkulturellen Psychologie darauf hin, dass gerade eine „farbenblinde“⁵ Praxis zu einer Verschleierung von Diskriminierung führen kann.

Das Verhältnis von Migration und Religion lässt sich systematisch in zwei Richtungen bestimmen.⁶ Zum einen können religiöse Differenzen als *Push-Faktor* für Migration fungieren. Ein gutes Beispiel dafür wären die bereits angesprochenen protestantischen Glaubensflüchtlinge in der Frühen Neuzeit. Auch wenn Religion als Migrationsmotiv heute insgesamt weniger bedeutsam ist, ist die religiöse Verfolgung als Fluchtgrund leider noch immer relevant, wie zuletzt die Ausschreitungen des sogenannten Islamischen Staates gegen Yeziden und Christen im Südirak oder aber die Verfolgungsgeschichte der Ahmadiyya in Pakistan gezeigt haben.

Zum anderen können Migrationserfahrungen religiöse Weltbilder, Praktiken und Gemeinschaftsformen verändern. Statistisch gesprochen ist die Religion hier sozusagen die *abhängige Variable*. Die vorherrschende Sicht in der bestehenden sozial-, religions- und kulturwissenschaftlichen Forschung dazu ist, dass Migration tendenziell zu religiöser Intensivierung führt. Die Grundidee dahinter ist, dass religiöse Bindungen als eine Art „Identitätsanker“ fungieren und insoweit stabilisierend wirken können.⁷ Eine weitere verbreitete Sichtweise stellt auf die religiösen Innovationen bzw. religiöse

5 Civitillo, Sauro / Juang, Linda P.: How to best prepare teachers for multicultural schools. Challenges and perspectives, in: Peter F. Titzmann / Philipp Jugert (Hg.), Youth in Superdiverse Societies. Growing up with Globalization, Diversity and Acculturation, London 2019, 285–301, 287.

6 Dazu ausführlicher Nagel, Alexander-Kenneth: Bedeutung und Wandel von Religion im Migrationskontext, in: Rauf Ceylan / Haci-Halil Uslucan (Hg.), Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora. Sozialpsychologische und religionssoziologische Annäherung an das Diskursfeld Islam in Deutschland, Wiesbaden 2018, 19–39.

7 Lauser, Andrea / Cordula Weißköppel: Einleitung: die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse, in: Andrea Lauser / Cordula Weißköppel (Hg.), Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext, Bielefeld 2008, 7–32, 9f.

„Hybridisierung“ im Migrationskontext ab, bezieht sich dabei aber v.a. auf die religiösen Minderheiten und weniger auf das religiöse Feld als Ganzes.

Demgegenüber wird der Zusammenhang von *Migration und religiöser Relativierung oder Privatisierung* vergleichsweise selten beleuchtet. Dabei gibt es potentiell viele gute Gründe, warum Migrationserfahrungen zur Relativierung bestehender religiöser Prägungen führen können. Diese reichen von praktischen Herausforderungen der religiösen oder konfessionellen Minderheitensituation (Mangel an geeigneten Räumlichkeiten, Geistlichen etc.) über ein wahrgenommenes Rechtfertigungsbedürfnis im Hinblick auf skeptische Anfragen der Aufnahmegesellschaft (z.B. bei Muslim*innen) bis hin zur Flucht als dramatischer Theodizee-Erfahrung eigener Art: Wie konnte Gott zulassen, dass uns dies widerfuhr? Ein möglicher Grund für die Ausblendung religiöser Relativierung zugunsten der Intensivierungsoption könnte in den Aufmerksamkeitskonjunkturen der vergangenen Jahre bestehen, die seit den Anschlägen vom 11. September 2001 einen klaren Akzent auf religiöse Radikalisierung im Migrationskontext gelegt haben.

Zugleich deuten Studien zur Religiosität von Geflüchteten auf *Unterschiede zwischen verschiedenen religiösen Traditionen* hin. So liegt es nahe, dass bei verfolgten religiösen Minderheiten (z.B. Yezid*innen, Christ*innen oder Ahmadiyya) das religiöse Leben im Residenzland zunächst intensiviert wird, da sie erstmals umfangreiche Religionsfreiheit genießen.⁸ Im Unterschied dazu antworten muslimische Geflüchtete auf Fragen zu ihrem religiösen Hintergrund oft apologetisch und grenzen sich von religiösen Terrorismus ab. Ob dies ein Indiz für einen umfassenderen Trend zu religiöser Privatisierung ist, wäre weiter zu untersuchen.

Ich möchte stattdessen im Folgenden das Augenmerk auf *interkulturelle und interreligiöse Erfahrungen* im Kontext gottesdienstlicher und seelsorgerlicher Praxis lenken. Ich greife dazu auf Interviews mit Geflüchteten und mit Mitarbeiter*innen von Flüchtlingsunterkünften zurück. Einige der christlichen Flüchtlinge, v.a. aus afrikanischen Ländern, brachten ihr Befremden über das Verhalten der einheimischen Kirchgänger*innen zum Ausdruck. Exemplarisch wird dies in folgendem Statement einer Frau aus Nigeria deutlich, die es nach Brandenburg verschlagen hatte:

The first time I went to Church here, everybody left their seats when I approached. They were like ... scared of us (lacht). So all these Christians (they call themselves Christians ...) they saw us and then they left ...

Die Interviewpartnerin ist betroffen, dass die anderen Gemeindeglieder sich von ihr distanzieren haben und vermutet, dass sie sich vor ihr bzw. Fremden im Allgemeinen fürchten. Aus ihrer Sicht ist dies eine unchristliche Verhaltensweise. Auch ein Mann aus Togo berichtet, dass er sich in einer deutschsprachigen Gemeinde in Berlin nicht wohlfühlt und dann ganz gezielt nach einer togolesischen Gemeinde umgesehen habe. Anders als im ersten Fall spielten dabei weniger Erfahrungen der Ablehnung

⁸ Vgl. *Worbs, Susanne / Bund, Eva / Böhm, Axel: Asyl – und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland*, in: BAMF-Flüchtlingsstudie 28/2014, 210.

eine Rolle als ein Befremden mit den gottesdienstlichen Formen, das er allerdings nicht weiter ausführt. Seine neue Gemeinde jedenfalls biete „Togo action“.

Ein bewegendes Beispiel für die *Überwindung religiöser Grenzen* stellt hingegen die folgende Vignette eines jungen Mannes aus Guinea dar, den sein Weg über Frankreich in eine niedersächsische Kleinstadt geführt hat:

Eigentlich (bin ich) Moslem, aber, als ich noch in Frankreich war, bin ich einmal in der Kirche gewesen (lacht). Während dieser ganzen Geschichte, die ich dir erzählt habe, war ich richtig am Ende. Da kam ich in diese große Kirche rein und habe angefangen zu beten (lacht), und der Priester war irgendwie in so einer dunklen Ecke gewesen, ne, und der hatte sofort einfach mitgekriegt, dass hier so ein Typ kein Christ ist. Die wissen das, weißt du. Ich war am Beten, ich bete: „Bitte Gott, bitte Gott“, und ich habe auch dabei geweint. Und dann kam er zu mir und hat gesagt: „Mein Sohn, alles gut?“ [...] Und da redet er mit mir und sagt auf Französisch: „Was für ein Problem hast du?“ Und ich sag: „Viele.“ [...] Und er hat seine Hand so auf meinen Kopf gelegt und hat für mich gebetet, aber richtig. Der hat für mich über eine halbe Stunde gebetet. Kannst du dir das vorstellen, dass eine fremde Person so jemandem ... Der hat mich rein gemacht, mir so viel Kraft gegeben, nur für mich, mit soviel, soviel, soviel Worten und Worten und Worten. Dann sagt er am Ende, und das werde ich niemals vergessen: „Gehe hin in Ruhe, Gottes Ruhe, mein Sohn.“ So einfach.

Ich präsentiere die Vignette in ihrer ganzen Länge, weil sie exemplarisch die Chancen einer aufsuchenden seelsorgerlichen Ansprache auf den Punkt bringt. Die persönliche Fürbitte in Verbindung mit der körperlichen Nähe des Handauflegens schaffen eine Verbindung, die über kulturelle und religiöse Grenzen hinausreicht. Für die interkulturelle Öffnung liturgischer Praxis ergibt sich daraus ein Anstoß, den klassischen Wortgottesdienst durch körperliche Praktiken und gemeinsame performative Elemente zu ergänzen. Auch kann es der interkulturellen Verständigung dienen, wenn die liturgischen Elemente selbst (z.B. Segenshandlungen oder die Einsetzung des Abendmahls) in expressiver Körpersprache ausgeführt werden.

Damit ist der Bogen geschlagen zur interkulturellen und interreligiösen Öffnung als Herausforderung für die religiösen Anbieter, also die jeweiligen Pfarrpersonen. Ein evangelischer Pastor mit einem Seelsorgeauftrag für eine große Flüchtlingsunterkunft berichtete im Jahr 2017, dass von den 80 Besucher*innen seines Sonntagsgottesdienstes in der Unterkunft etwa 70 Muslim*innen sind. Zu der Frage, was dies für die Gestaltung des Gottesdienstes bedeutet, stellte er folgende Überlegung an:

Also der Gottesdienst ist schon anders als jetzt in 'ner deutschen Ortsgemeinde. Ich versuche, weil das ja häufig auch Leute sind, die eben nicht Christen sind, die da sitzen, die aber trotzdem immer kommen! Ich wundere mich ja, dass ich einfach nochmal erkläre, mehr sowas wie 'ne religiöse Unterweisung. Also was ist denn Christentum? Wo sind die Gemeinsamkeiten der abrahamitischen Religionen Judentum, Islam, Christentum. Und was sagt der Prophet Mohammed über Jesus? Ne? [...] Und das ist dann auch eher Geschichten von Jesus erzählen, also die ich

nochmal wiedergebe. Nicht auf 'ner Metaebene, sondern sage: Also der Jesus am See Genesareth tat dieses und jenes. Und auch, warum und in welchem Kontext oder warum er die Geldwechsler aus dem Tempel verjagt hat. Diese Geschichten. Die sind ja immer noch sehr eindrücklich, vor allem, wenn Menschen aus etwas archaischeren Strukturen kommen [...]. Dann erschließt sich ja so'n biblischer Text viel leichter! Also das ist 'ne schöne Arbeit und Miteinander in den Gottesdiensten, was man sonst als evangelischer Pastor so häufig gar nicht mehr hat.

Auf die multireligiöse Zusammensetzung reagiert der Pfarrer durch eine Elementarisierung der Predigt, die er stärker bibelkundlich und religionstheologisch ausgestaltet. Die exegetische Rekonstruktion tritt demgegenüber in den Hintergrund. Im Gegenzug betont er, dass die Geflüchteten durch ihre Herkunft aus „archaischeren Strukturen“ einen besonderen Resonanzraum für die biblischen Geschichten haben. Die Vignette schließt mit einer positiven, beinahe nostalgischen Wertung zum besonderen „Miteinander“, das im Kontrast zur akademischen Überladung („Metaebene“) und zwischenmenschlichen Entfremdung eines Gottesdienstes in einer deutschen Ortsgemeinde zu stehen scheint. Das Statement verdeutlicht die Herausforderungen, die sich aus dem o.a. Wandel des religiösen Profils der Fluchtzuwanderung ergeben. Es verweist zugleich auf die Gefahr des „Othering“, die in der Assoziation der Geflüchteten mit archaischen Strukturen zum Ausdruck kommt. Zugleich haben syrische Geflüchtete in Interviews immer wieder beklagt, dass sie von den Deutschen als „unzivilisiert“ behandelt würden, und demgegenüber auf ihren Lebensstandard vor der Flucht hingewiesen.

4. Statt eines Fazits

Wie eingangs erwähnt, stellt das Verhältnis von Migration, Liturgie und interkultureller Öffnung eine empfindliche Leerstelle in der (überschaubaren) sozialwissenschaftlichen Forschung zu Religion und Migration, aber auch in liturgiewissenschaftlichen Debatten dar. Da die vorangegangene deskriptive Darstellung zu Migration und religiöser Pluralisierung weitgehend für sich spricht, möchte ich zum Abschluss statt eines Fazits noch einige weiterführende Überlegungen zum Verhältnis von Migration und Liturgie anstellen. Dabei handelt es sich nicht um ein durchgearbeitetes Modell, sondern eher um Gedankensplitter, die an einzelnen Befunden oder Beobachtungen aus vorliegenden Arbeiten anknüpfen:

In einem luziden Beitrag zum Thema *Kirchenlied und Migration* hat Ansgar Franz die Auseinandersetzungen über die Aufnahme des Liedguts der Heimatvertriebenen innerhalb des Bistums Mainz nachgezeichnet.⁹ Dass diese zum Teil in scharfem Ton geführt wurden, belegt, dass Liturgie nicht nur intensive *Erfahrungen der Gemeinschaft* ermöglicht, sondern auch Befremdungserlebnisse stiften kann. Liturgische Belange können auf diese Weise zur Arena eines umfassenderen Aushandlungsprozesses über

⁹ Vgl. Franz, Ansgar: Kirchenlied und Migration. Der Anhang des Mainzer Gesangbuchs von 1952 „Kirchenlieder unserer Brüder aus dem Osten“, in: Benedikt Kranemann (Hg.), Liturgie und Migration, 157–171 (s. Anm. 1).

Assimilationserwartungen (auf Seiten der Alteingesessenen) und Anerkennungsansprüchen (auf Seiten der Neuankömmlinge) werden.

In einem Arbeitspapier im Rahmen des Forschungsnetzwerks *Migrationskirchen in Niedersachsen* hat Nora Kurzewitz die Beobachtung geteilt, dass innerhalb einer adventistischen Gemeinde „eine Gruppe von fünf russlanddeutschen Frauen, die wenig Deutsch sprechen, sich separat versammelt und nur dann am gemeinsamen Gottesdienst teilnimmt, wenn Abendmahl gefeiert wird“.¹⁰ Auch wenn es sich nur um eine punktuelle Vignette handelt, deutet sie auf eine besondere *liturgische Orientierung* von Migrant*innen hin. Darin mögen tradierte Frömmigkeitsstile zum Ausdruck kommen oder schlicht Sprachschwierigkeiten. In beiden Fällen wäre zu fragen, wie performative Elemente gestärkt und die Schwelle zum Verständnis der Predigt gesenkt werden könnte (z.B. durch Leichte Sprache).

Auch in einem anderen Zusammenhang ist die Sprache wichtig. So haben Arbeiten zu religiösen Migrantengemeinden religionsübergreifend auf die Bedeutung des *Generationswechsels* für liturgischen Wandel hingewiesen. Während die Gründungsgeneration die Gemeinden v.a. auch als muttersprachlichen Raum und Gelegenheit zur Pflege der Herkunftskultur begreift, drängt die zweite Generation zunehmend auf die Übersetzung des gottesdienstlichen Geschehens und anderer Angebote ins Deutsche oder Englische.¹¹ Analog dazu dürfte auch in deutschsprachigen Gemeinden der Generationswechsel mit einer Pluralisierung der Frömmigkeitsstile einhergehen.

Wie bereits angesprochen, ist der *Mangel an liturgisch qualifiziertem Personal* eine Herausforderung für religiöse Migrantengemeinden. In der Praxis ist dies oft mit großen Einzugsgebieten oder einem weiten Turnus gottesdienstlicher Veranstaltungen verbunden. Zugleich könnte diese Situation häusliche Formen oder andere dezentrale Varianten des Gottesdienstes (etwa im Rahmen von Zellgemeinden oder des Hausabendmahls) begünstigen. Natürlich spielen dabei auch unterschiedliche ekklesiologische Selbstverständnisse eine Rolle: Die Leitidee vom „Priestertum aller Gläubigen“ stattet die Laien mit weitreichenden liturgischen Befugnissen aus, während in vielen buddhistischen oder hinduistischen Traditionen die Berechtigung zur Durchführung von Ritualen deutlich stärker (z.B. durch Lineage oder Kastenzugehörigkeit) reglementiert ist. Schließlich, aber nicht zuletzt, drängen neuartige interkulturelle und interreligiöse Konstellationen auf innovative und oft spontane Formen des „*Ritualdesigns*“¹², also der bewussten Formung ritueller Handlungen. Ein gutes Beispiel dafür war ein interreligiöser Entlassgottesdienst für Hauptschüler*innen im Herzen des Ruhrgebiets, in dessen Rahmen in einer abendmahlsähnlichen Handlung Überraschungseier an die (mehrheitlich muslimischen) Schüler*innen ausgeteilt wurden. Diese Ü-Ei-Eucharis-

10 Vgl. Kurzewitz, Nora: Christliche Migrantinnen und Migranten in Niedersachsen. Das Beispiel Stade. https://www.migrationskirchen.uni-osnabrueck.de/wordpress/wp-content/uploads/2018/03/Kurzewitz_Migrationskirchen_März-2018.pdf, 3f. Zuletzt abgerufen am 21.10.2020.

11 Vgl. Weiß, Sabrina: Migrantengemeinden im Wandel. Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen. Bielefeld 2017, 264; Marla-Küsters, Sandhya: Diaspora-Religiosität im Generationenverlauf. Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW, Würzburg 2015, 389.

12 Karolewski, Janina / Miczek, Nadja / Zotter, Christof: Ritualdesign – eine konzeptionelle Einführung, in: Janina Karolewski / Nadja Miczek / Christof Zotter (Hg.), Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale, Bielefeld 2012, 7–28, 15f.

tie sollte offenbar ein besonderes Gemeinschaftserlebnis als Kohorte stiften und die Abgänger*innen für ihren weiteren Lebensweg ermutigen und stärken. Zugleich wurde deutlich, wie selbstverständlich die liturgischen Abläufe in interreligiösen oder interkulturellen Settings an der Mehrheitsreligion orientiert sind.

Wie also kann eine interkulturelle oder gar interreligiöse Öffnung der Liturgie gelingen? Um diese Frage zu beantworten, ist es wichtig, den Zusammenhang von Migration und religiöser Pluralisierung in einen weiteren Kontext von Individualisierung und gesellschaftlicher Differenzierung zu stellen. Daraus ergibt sich die Folgefrage: *Gibt es eine habituelle Engführung zeitgenössischer evangelischer Liturgie und welche systematischen Aufschlüsse produziert sie?* Noch schwieriger ist sicherlich die Frage zu beantworten, inwieweit eine interkulturelle oder sonstige Öffnung der Liturgie überhaupt erstrebenswert ist, zumal ein möglicher Inklusionserfolg häufig durch den Verlust vertrauter Formen und somit durch eine gewisse „Entheimung“ erkauft wird. Mit Niedrigschwelligkeit allein ist es dabei vermutlich nicht getan, denn diese geht zulasten der Erkennbarkeit und bietet nur wenige Anschlussstellen für positive Identifikation. So ist auch vielen Migrant*innen die Bewahrung ihrer religiösen Tradition ein wichtiges Anliegen. Mittelfristig bieten sich daher vielleicht Profilbildungsprozesse als Plattform für interkulturelle und interreligiöse Öffnung an. Der aktuelle Kirchenreformprozess schafft (positiv gewendet) eine Gelegenheit, implizite interkulturelle Konstellationen explizit zu machen. Im Idealfall birgt dies die Chance, von der bloßen Beherrschung internationaler Gemeinden zu einem intensiveren Austausch zu gelangen.

Transkulturelle Gottesdienste

Theologische und liturgische Überlegungen im Angesicht von Moria und Black Lives Matter

ANDREA BIELER

1. Zu Beginn eine Verortung

Ich möchte mit zwei Begebenheiten beginnen, die das Thema des transkulturellen Gottesdienstes verorten. Beide öffnen den politischen Horizont, vor dem ich meine liturgietheologischen Suchbewegungen entwickeln möchte – in einer Welt, die radikal von Flucht und Migration sowie von Rassismus geprägt ist.

Im September 2020 brannte das Flüchtlingslager in Moria auf Lesbos. In Moria zeigte sich die Wirklichkeit, wie sie schon lange existiert, wie durch ein Brennglas: Das europäische Grenzregime hat Europa zu einer Festung werden lassen, die den Tod von Flüchtlingen billigend in Kauf nimmt.¹ Die Flammen verzehrten diesen Ort auf dem europäischen Kontinent, an dem systematisch die Würde von Menschen missachtet wird. Ein Ort, an dem Kinder Suizidgedanken haben und in Apathie verfallen. Ein Ort, an dem die Zäune Löcher haben, die Menschen aber so geschwächt sind, dass sie nicht hindurchschlüpfen, um zu fliehen. Ein Ort, an dem die Genfer Flüchtlingskonvention, auf die sich die europäischen Staaten berufen, nicht mehr eingehalten wird. Eine Art Konzentrationslager mit Europaflagge. Wir sind so miserabel darauf vorbereitet, in einer sich radikal diversifizierenden Welt zu leben, in der Millionen Menschen in Bewegung sind und ihre Heimat verlassen müssen.

Wie wollen und werden wir zusammenleben? Was verbindet uns?

Am 25. Mai 2020 wurde in den USA George Floyd von einem weißen Polizisten getötet. Dieser grausame Mord konnte in den sozialen Medien angeschaut werden und löste eine weltweite Bewegung aus. *Black Lives Matter* wurde zum Slogan, mit dem sich Menschen auch in Europa identifizieren.² Sie thematisieren die Polizeigewalt und den Rassismus im eigenen Land. Für einen kurzen Moment wird schwarzen Menschen Gehör geschenkt, die sich auch in Deutschland nicht sicher fühlen und keine Chance für sich sehen, in der Polizei ein ansprechbares Gegenüber zu finden. Auf einmal werden die rechtsradikalen Netzwerke thematisiert, die die deutsche Polizei schon lange infiltrieren.

1 Vgl. *Ayata, Bilgin*: The Limits of Protection, Prevention and Care. A Miniseries on Refugees in the COVID-19 Pandemic, in: Eurozine 2019, <https://www.eurozine.com/the-limits-of-protection-prevention-and-care> (abgerufen am 1.11.2020).

2 Vgl. *Lebron, Christopher J.*: The Making of Black Lives Matter. A Brief History of an Idea, Oxford 2017.

Wie wollen und werden wir zusammenleben? Was verbindet uns mit George Floyd?

Was bedeutet es, im Angesicht dieser massiven Gewaltphänomene die Frage zu stellen, wie evangelische Gemeinden ihre *weiße*, monokulturelle Ausrichtung aufbrechen können, um in den Rissen, die dann entstehen, transkulturelle Aufbrüche im Gottesdienst zu erproben?

2. Eine andere Art der Tauferinnerung

Mit diesen Fragen im Kopf möchte ich heute mit Ihnen über die Bedeutung transkultureller Gottesdienste nachdenken. Im Angesicht der Ereignisse von Moria und in Erinnerung an George Floyd, Oscar Grant, Michael Brown und die vielen anderen ist es Zeit, dass wir uns erinnern, dass wir getauft sind: Ich bin getauft!³

Die lutherische Theologie lehrt: Mit der Taufe wird an uns ein Herrschaftswechsel vollzogen. Die reformierte Theologie stellt fest: Wir bringen rituell den Wechsel zur Darstellung, der durch Gottes versöhnendes Handeln längst geschehen ist: ein Wechsel vom Machtbereich der Sünde hinein in den Raum der Gnade, in der die Liebe Gottes pulsiert und die Menschen ergreift, durchflutet und verwandelt. Aus dem Machtbereich des Todes, der Destruktion nationalstaatlicher Egoismen sowie dem Dominanzgehabe weißer europäischer Überlegenheitsfantasien werden wir befreit und hineingestellt in den Machtbereich Christi. Dieser Machtbereich ist ein transgressiver Raum, in dem binäre Zuordnungen von drinnen und draußen destabilisiert werden: Von denen, die ganz unverdient die richtigen Papiere haben und so privilegiert in Sicherheit leben, und denen die *sans papier* sind, *undocumented* und als *Illegale* stigmatisiert werden.

In diesem Raum wird die einfache Frage gestellt: Was verbindet uns?

In tauftheologischer Perspektive möchte ich antworten: Die erste Verbindung geschieht dadurch, dass die Glaubenden in der Taufe in den Christusraum hineingestellt werden; in dieser Bezugnahme auf das pulsierende Zentrum der Liebe wird für die Einzelnen eine exzentrische Identität gestiftet: Nicht mehr ich bin's, sondern Christus lebt in mir. Dieses sich selbst Fremdwerden stiftet eine neue Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die eine weltumspannende Dimension hat: in diesem Sinne ist Katholizität zu verstehen. Diese Bezugnahme auf den Messias Jesus schafft Verbindungen, die nicht einfach selbstreferenziell sind, sondern danach drängen, den Kreis der Christ*innen zu verlassen. Diese Verbindungen sind porös und drängen hinaus in die Welt. Eben auch nach Moria und mitten hinein in das Gedenken an George Floyd.

Ich bin getauft! Sich so zu erinnern impliziert die Arbeit an der dauernden Dekonstruktion von binären Unterscheidungen. Dieser Arbeit gilt es Raum zu geben und die

3 Vgl. Bieler, Andrea: Bodies at Baptism, in: Lizette Larsson-Miller / Walter Knowles (Hg.): Drenched in Grace. Essays in Baptismal Ecclesiology inspired by the Work and Ministry of Louis Weil, Eugene OR 2013, 3–13.

Bedeutung der Grenzziehung zu befragen – insbesondere jene, die daherkommen, als seien sie ganz natürlich und überzeitlich wahr. *Natürlich* erschien zu Zeiten des Apostels Paulus: männlich und weiblich, Jude und Grieche, Freier und Sklave. Auch heute erscheinen manche Grenzen als naturförmig, beispielsweise die europäischen Außengrenzen, die vermeintlich *geschützt* werden müssen. Diese Phänomene bedürfen auch heute einer kritischen Analyse im Hinblick auf die Wirkungen, die sie implizieren. Dabei geht es nicht darum, Grenzziehungen per se zu verdammen, sondern darum, die Wirkung dieser Grenzziehungen in ihrer Gewaltförmigkeit zu verstehen und zu kritisieren.

Wenn Christ*innen sich vergewissern „Ich bin getauft“, erinnern sie sich daran, dass sie zu Christus gehören. In der Bezugnahme auf Christus geschieht Enteignung, Entkleidung, das Untertauchen und Sterben des alten Adam, der im Machtbereich der Sünde, die sich als gewaltförmige Zerstörung zeigt, zuhause ist. Und die Getauften erstehen als neue Kreatur, die von einer anderen Logik des Lebens umfassen sind: Versöhnt mit Gott, befreit von der Macht der Sünde.

Unsere Schwestern und Brüder aus den Pfingstgemeinden verweisen in besonderer Weise auf die transgressive Wirkkraft der Geistkraft, die Menschen in ihnen zuvor unbekanntem Sprachen sprechen lässt, Verstehen stiftet und die zu Wort kommen lässt, die sonst nicht sprechen dürfen: Frauen, Kinder und Alte.

Von Beginn an war diese transgressive Dynamik, die die Ekklesia als Versammlung der Verschiedenen auszeichnet, die dem Messias Jesus anhängen, von Dissonanzen und Konflikten begleitet. Der erste Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth kann als ein Text verstanden werden, in dem diese Reibungen, die auch eine rituelle Dimension haben, diskutiert werden: Konflikte entstehen rund um das Abendmahl, bei der Frage nach der Bedeutung der Beschneidung oder dem Essen von Götzenopferfleisch. Auch das Feiern transkultureller Gottesdienste sollte in einer transgressiven Tauferinnerung gegründet sein. Reibungen, Dissonanzen und Missverstehen gehören zum Zusammenleben in der Ekklesia der Verschiedenen dazu.

3. Ein kritisches Verständnis von Transkulturalität und die Theologie des dritten Raumes

3.1. Zuschreibungspraktiken

Das Konzept der Transkulturalität geht davon aus, dass Individuen nicht einfach Repräsentant*innen klar unterscheidbarer Kulturen sind.⁴ Es gibt im essentialistischen Sinne keine festgefügteten Kulturen, die aus stabilen Zeichensystemen bestehen. Vielmehr kommen Praktiken der Vermischungen, Überlappung und der multiplen Zugehörigkeiten in den Blick. Menschen sind also in verschiedene Kontexte verwoben und in einer globalisierten Welt von unterschiedlichen Einflüssen geprägt. Zugleich aber kann die Fabrikation von Gruppenidentitäten via Fremd- und Selbstzuschrei-

4 Vgl. Welsch, Wolfgang: Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe, Wien 2017.

bungen ein machtvolleres Unterfangen sein. Solche Zuschreibungspraktiken können zu Zeiten hoch potent sein; sie können aber auch ihre Relevanz verlieren.

Zwei Beispiele: Eine vietnamesisch-amerikanische Studentin wird für einen internationalen, ökumenischen Fest-Gottesdienst darum gebeten, traditionelle vietnamesische Kleidung zu tragen. Sie hat keine Ahnung, was das sein könnte, ist sie doch mit Jeans und T-Shirt aufgewachsen. Sie war vier Jahre alt, als ihre Eltern nach Kalifornien kamen. Diese legten keinen Wert auf das Tragen traditioneller Kleidung. So verweigert sie sich dem Ansinnen und kommt so gekleidet, wie sie es gewohnt ist. Der junge vietnamesische Priesteranwärter aus der Jesuitenschule weiß hingegen sofort etwas damit anzufangen, und trägt bei der Prozession ein traditionelles Gewand.

Bei einem festlichen Fernsehgottesdienst in einer Gemeinde in Nordrhein-Westfalen spielt eine indonesische Studentin in einem Gamelan-Orchester mit. Hinterher wird sie von einer Teilnehmerin gefragt, ob sie etwas über das vorgetragene Stück sagen könnte, was sie gespielt habe und ob sie regelmäßig in diesem Orchester mitspielen würde. Sie verneint beide Fragen, mit der Anmerkung, dass ihres Erachtens diese Musik in Indonesien hauptsächlich in der Tourismusbranche gespielt würde.

Insbesondere für Migrant*innen der zweiten Generation sind derlei voraussetzungsreiche Zuschreibungen oftmals schwierig. So schlage ich vor, zunächst von der Wahrnehmung und Zuschreibung von Unterschieden auszugehen und transkulturelle Gottesdienste als solche zu verstehen, in denen sich Menschen als verschieden *wahrnehmen*, z.B. aufgrund der Herkunft, der Sprachen, die sie sprechen, der Migrationsgeschichte sowie ihrer Religiosität und theologischen Überzeugungen. Im Hinblick auf den Gottesdienst geht es um das gemeinsame Singen und Beten von Menschen, die sich gegenseitig als Verschiedene und vielleicht als fremd wahrnehmen.

3.2. Der dritte Raum

Für den transkulturellen Gottesdienst ist es m.E. hilfreich, das Konzept des dritten Raums in Anschlag zu bringen. Meine kleine Tauftheologie, die ich zu Beginn vorgestellt habe, kann als Theologie des dritten Raumes weiterentwickelt werden.⁵

Dieser dritte Raum ist ein Ort des sozialen und liturgischen Experiments, in dem dasjenige, was sich noch nicht in seiner Fülle gezeigt hat, einen Raum bekommt. Dieser Raum liturgischer Potenzialität kann sich auf tun, wenn Menschen mit differierenden liturgischen Vorstellungen, z.B. reformierter und pfingstlicher Provenienz, miteinander Gottesdienste planen und gestalten; oder wenn Menschen mit verschiedenem Aufenthaltsstatus sich jenseits eines diakonischen Rahmens im Gottesdienst begegnen und diesen gemeinsam planen und feiern.

In diesem dritten Raum wird das Wissen derjenigen, die sich besonders intensiv in kulturellen Zwischenräumen bewegen, hochgeschätzt und als Zukunftswissen für die Kirche und auch die Gesellschaft wahrgenommen. Diejenigen, die tiefgreifende Erfahrung mit der Hybridisierung des Lebens gesammelt haben, sind eventuell besonders

⁵ Vgl. Bieler, Andrea: Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum, Stuttgart 2008.

auskunftsfähig, wenn es auch in liturgischer Hinsicht um die Frage geht: Was verbindet uns?

Im dritten Raum wird die Eschatologie als wichtige Glaubensperspektive ins Zentrum der Reflexion und des Feierns gestellt. Was gilt für uns alle schon jetzt im Raum der Gnade, wenn wir gemeinsam unsere Bezogenheit auf Christus reflektieren? Wie hat es sich auch unter uns gezeigt? Und was steht noch aus? Wo sind die Schmerzstellen, die Risse in den Biographien, das Ersehnte, das sich noch zeigen will? Können wir in unseren verschiedenen Weisen, unseren Glauben zum Ausdruck zu bringen, uns näherkommen?

Transkulturelle Gottesdienste können verschiedene Anlässe haben:

- Z.B. wenn Paare sich trauen lassen möchten, die aus verschiedenen Kontexten kommen und eventuell sogar verschiedene Religionen praktizieren;
- wenn sich landeskirchliche Gemeinden und internationale Gemeinden gegenseitig besuchen;
- wenn bewusst auf einzelne oder kleine Gruppen zugegangen wird und eine Einladung zum Gottesdienstbesuch ausgesprochen wird. Dies geschah gehäuft, als 2015/16 vermehrt Flüchtlinge in Deutschland anlandeten und in evangelischen Gemeinden Unterstützung erlebten.
- Und dann gibt es Gemeinden, die ihre Monokulturen verlassen haben und bewusst die Ekklesia der Verschiedenen als zentrale Dimension ihres Gemeindeverständnisses gestalten. In diesen Gemeinden gibt es Elemente, die ich als grenzüberschreitend bezeichnen würde. Und zugleich kann ein Gruppenidentitätsbewusstsein gepflegt werden.

In all diesen genannten Beispielen geschieht m.E. etwas Ungewöhnliches, das dem Mainstream kirchlichen Lebens in vielen evangelischen Gemeinden widerspricht. Aus verschiedenen Milieustudien wissen wir, dass auch Christ*innen das Bedürfnis haben, sich in Gemeinden zu beheimaten, in denen Menschen die eigene Sprache sprechen und ähnliche religiöse Hintergründe und kulturelle Vorlieben miteinander teilen. Beheimatung geschieht dann gemeinsam mit Menschen, die so wie ich kulturell ticken, die so ähnlich aussehen wie ich und in denen ich mich irgendwie wiederentdecken kann. Auch neuere Gemeindeentwicklungsmodelle folgen dieser Logik der Homogenisierung mittels Milieuorientierung, in denen bestimmte Milieus angesprochen werden sollen.

Dies ist sicherlich kein neuer Trend. Die Tendenz zur Monokulturalität, zur kulturellen und sozialen Homogenität scheint dem Protestantismus an vielen Orten in der Welt inhärent zu sein. Die Reformation hat in diesem Zusammenhang ihren Beitrag geleistet: dem Volk aufs Maul zu schauen und entsprechend die Muttersprache als Gottesdienstsprache zu favorisieren, hat vielerorts auch die Tendenz zur Monolingualität verstärkt. Gottesdienste multilingual zu feiern, ist ungewohnt und erscheint als besondere Anstrengung.⁶

⁶ Der Frage, wie das Bedürfnis nach Beheimatung am Ort der Heterogenität mit Menschen, die sich als Verschiedene wahrnehmen, in evangelischen Kirchen entsteht und kultiviert wird, geht seit September

3.3. Vom Borgen und Aneignen im transkulturellen Gottesdienstraum

In jedem Gottesdienst gehen wir auf transkulturelle Zeitreisen. Wir lesen aus Briefen öffentlich vor, die nicht an uns gerichtet waren und einen uns fremden kulturgeschichtlichen Kontext entspringen. Wir beten mit den Worten der Psalmen oder des Unser Vater, die Jahrtausende alt sind. Die Aufgabe von denjenigen, die Gottesdienste gestalten, besteht m.E. darin, in der Beheimatung im Raum der Gnade auch der Spur des Fremden, des Widerständigen und des Nichtverstehens nachzugehen. Dies ist wichtig um sowohl Exotisierung als auch Vereinnahmung zu vermeiden.

Auch das gemeinsame Singen ist fast immer ein transkulturelles Geschehen. Wir borgen Wörter, Klänge, harmonische und disharmonische Tonfolgen und Rhythmen, die einer anderen Zeit und zumeist einem uns fremden sozialen Raum entstammen und geben ihnen eine neue Gestalt im Akt der Aufführung. Dieses Borgen und Aneignen geschieht manchmal in einem neokolonialen Gestus. Diejenigen, die zu einer kirchlichen Dominanzkultur gehören, verleiben sich eine als fremd erlebte Tradition für die eigene Spiritualität, das eigene Wohlbefinden ein. Der Spur des Fremden, des Schmerzes und der Gewalt in Liedern nachzugehen wäre dabei eine wichtige Aufgabe.

An zwei Beispielen möchte ich das verdeutlichen.

Das Prozessionslied *Vamos Todos al Banquete* beinhaltet die Spannung zwischen der Hoffnung, dass sich Gottes Fiesta ereignet und der Erinnerung an das Leiden des salvadorianischen Volkes. Die Hoffnung auf die Fiesta Gottes und die Erinnerung des Leidens werden nebeneinandergestellt. Jorge Lockward verweist auf den historischen Hintergrund:

[Das] Eingangslied der ‚Misa Popular Salvadorena‘ (der salvadorianischen Messe des Volkes) wurde von dem Komponisten Guillermo Cuéllar auf Bitte des Erzbischofs Oscar Romero geschrieben. Der Text dieses Liedes stammt aus Predigten, die Fr. Rutillo Grande gehalten hatte, der erste Priester, der während der Repression der 1970er Jahre in El Salvador zum Märtyrer wurde. Fr. Rutillos Verkündigung von einem ‚Tisch, der groß genug für alle ist‘, sein Vorbild darin, wie er die Bauern von Aguilares organisierte, und der Schrecken seiner Ermordung beeinflussten seinen Freund, den jungen Erzbischof Oscar Romero, der 1980 zum Märtyrer wurde, grundlegend.⁷

Dieses Prozessionslied hin zum Abendmahlstisch ist fröhlich. Es bringt Menschen in Bewegung. Besonders, wenn es begleitet wird von Klanghölzern, dem dunklen und sandigen Klang von Cabanassas, einem Tamburin und Streichinstrumenten, die den schwingenden 4/4 Takt in eine lebendige vorwärtsdrängende Energie verwandeln. In

2020 ein Forschungsprojekt an der Basler Universität nach. Dort werden auch Gottesdienste besonders in den Blick genommen. Das Projekt trägt den Titel: *Conviviality in Motion. Exploring Practices and Theologies in Multiethnic Congregations in Europe*.

⁷ Lockward, Jorge A.: *Tenemos Esperanza. Temos Esperanca. We Have Hope* (The General Board of Global Ministries The United Methodist Church: GBG Music) 2002, 24 (Übersetzung A.B.).

diesen Klängen tauchen die Märtyrer auf, die in El Salvador den Tisch für alle decken wollten. Wenn Christ*innen andernorts sich nun in die Klänge und Rhythmen dieses Stückes hineinfinden, besteht die Frage, wie sie sich in diesem Spannungsfeld der Erinnerung an die Geschichte der Gewalt, die zugleich die Geschichte der Hoffnung ist, bewegen, wie sie sich respektvoll ohne Nichtungsgestus hineinschmiegen.

Die liturgietheologische Auseinandersetzung mit der Haltung, mit der sich Teilnehmende an Gottesdiensten in Deutschland oder in der Schweiz verbinden, wenn sie *Vamos Todos al Banquete* singen, führt hinein in ein Kernthema der christlichen Abendmahlstheologie. In vielen Traditionen wird nämlich mit den sogenannten Einsetzungsworten beim Abendmahl ein spezifischer Erinnerungsraum eröffnet: es geht um die Nacht, in der Jesus verraten bzw. übergeben wurde. Beim Abendmahl geht es um die rituelle Transformation der Gewaltgeschichte, in der eine Verschiebung stattfindet: Die Liturgie führt uns nicht zurück zur Ursprungsszene der Gewalt. Wir werden in unserer Imagination vielmehr hinein in die Nacht geführt, bevor die Gewalt ihren Lauf nahm. Genau dort ist das Mahl situiert.⁸

Ich komme zu meinem zweiten kirchenmusikalischen Beispiel. Die aus Baltimore (USA) stammende und in Deutschland lebende Kirchenmusikerin Flois Knolle-Hicks stellt kritische Fragen im Hinblick auf die Aufführungspraxis der insbesondere in Deutschland äußerst populären Gospelmusik und macht einen Vorschlag hinsichtlich auf die weitverbreitete Rezeption in den Kirchen:

Mich stört es gar nicht, wenn Gospels als ökumenisches Kirchenmusikgut gesungen werden. Wenn sie aber als Ersatz zu einer differenzierten Auseinandersetzung der Gläubigen, der Gemeinde mit ihrer Welt gesungen werden, halte ich sie wegen ihrer banal-religiösen Form für schlechte Kirchenmusik. Mich stört es, wenn sich Sänger und auch Zuhörer wie bei einem Popkonzert verhalten, wenn Gemeinde zum Publikum degeneriert, wenn Rhythmus und die über Verstärker potenzierte Lautstärke Inhalt und musikalische Qualität ersetzen. [...]

Ich bin keine Gospelsängerin à la ‚Sister Act‘. Ich wuchs mit der Kirchenmusik meiner ‚schwarzen‘ Gemeinde inklusive der in ihr lebendigen deutschen Kirchenmusik auf. Ich singe, wenn Text und Musik gut sind. Wir singen in den ‚schwarzen‘ Gemeinden von der Erfahrung der Befreiung, von der Hoffnung und dem Glauben, die in uns sind, von der in Gott begründeten menschlichen Würde. Wir singen von der Erfahrung von Ausbeutung und Unterdrückung auf den Plantagen und vom Rassismus, diesem noch immer fortbestehenden Trauma, das nicht enden will.

Der richtige Weg führt vom Inhalt zur Musik. Im hiesigen Aufgreifen des Musikguts, das diese Freiheit durch Christus meint, gestaltet sich ökumenische, solidarische Geschwisterlichkeit, die die wichtige Verkündigung der durch Christus geschaffenen Freiheit meint. Dazu muss man aber, und das gilt ja für alle Kirchenmusik aller Kirchen und Kulturen, vom textlichen Inhalt zur musikalischen Form fortschreiten und nicht sich in der Warenästhetik flotter Rhythmen verlieren. Dann gibt es kein „Publikum“, sondern nur Gemeinde.

⁸ Vgl. hierzu ausführlich Bieler, Andrea / Schottroff, Luise: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, 219–240.

Ich rate den Deutschen: Verbindet eure eigenen Traditionen des Ringens von Christen um Würde und Freiheit, wie es sich in so vielen Kirchenliedern widerspiegelt, mit den Gospels. Lest beispielsweise Texte von Dietrich Bonhoeffer, meditiert darüber und wenn ihr dann dazu ein Gospel singen wollt und könnt, dann werdet ihr in fast jedem Gospel, auch in den primitivsten und kommerzialisiertesten, jenen Geist finden, der die Felsen zum Schmelzen bringt und die Ketten sprengt, die uns alle in irgendeiner Weise an Falsches und Unfreies binden. Wer blind lebt, dem bleibt der Glauben stumpf und alles Singen stumm – wie eben auch der Gospelsong.⁹

Flois Knolle-Hicks kann sich in der Art und Weise, wie Gospelmusik in vielen Kirchen in Deutschland gesungen wird, nicht wiederfinden. Was für die einen Beheimatung und Gemeinschaft bedeutet, bedeutet für Knolle-Hicks, die lebensgeschichtlich eng mit dieser Musik verbunden ist, Befremden, vielleicht auch Entfremdung.

Ihren Vorschlag, den sie für die spiritueller-politische kirchenmusikalische Bildung unterbreitet, finde ich interessant: „Verbindet eure eigenen Traditionen des Ringens von Christen um Würde und Freiheit, wie es sich in so vielen Kirchenliedern widerspiegelt, mit den Gospels.“¹⁰ Einen Anknüpfungspunkt, der unzulänglich bleiben muss, zu suchen, würde ihres Erachtens ein wichtiger erster Schritt sein, den Brückenschlag auszuprobieren.

3.4. Liturgiedidaktische Überlegungen

Es wäre wünschenswert, wenn sich vermehrt transkulturelle Gottesdienstwerkstätten bilden könnten, die auf Augenhöhe funktionieren, d.h. in denen Gottesdienste gemeinsam geplant werden, der Zwischenraum praktisch ausgelotet wird und auch den Reibungen, dem Missverstehen nachgegangen wird. Transkulturelle Gottesdienste im Anschluss an gegenseitige Gemeindebesuche zu planen kann als Chance zu vertieftem gegenseitigem Verständnis gesehen werden. Das könnte z. B. bedeuten, dass eine diverse Gruppe verschiedene Gottesdienste besucht, und dann zunächst im Selbststudium und anschließend im gemeinsamen Austausch die entstandenen Fragen und auch die Irritationen bespricht.

Liturgische Bildung im Zwischenraum könnte auch darin bestehen, Räume zu schaffen, in denen die leiblichen Dimensionen ritueller Vollzüge gemeinsam erkundet werden können. Wenn jemand damit aufgewachsen ist, das Gebet am Ort der Interiorität anzusiedeln, einer Innerlichkeit, die sich darin ausdrückt, dass beim Beten die Augen geschlossen werden und der Kopf leicht gesenkt ist, lernt die Person einen Gebetshabitus, der sich auch mit einer Glaubenshaltung verbindet. Sich auf das Experiment einzulassen, einmal eine ganz andere Gebetshaltung einzunehmen, aufgerichtet, mit geöffnetem Brustbereich, auseinandergestreckten Armen und geöffneten Augen, kann dazu führen, neue Erfahrungen mit dem Beten zu machen. Wenn eine Person sich

⁹ Knolle-Hicks, Flois: Contra: Gospel in deutschen Kirchen steht für populistische Kosumkultur, in: <https://www.evangelisch.de/inhalte/2889/31-05-2012/pro-contra-gospel-deutschen-gottesdiensten> (abgerufen am 29.10.2020).

¹⁰ Ebd.

nicht vorstellen kann, dass es geistgewirktes Beten unter Zuhilfenahme von zu Papier gebrachten Gebeten gibt, bedarf es wohl eines Austauschs über unterschiedliche Gebetspraxen und Vorstellungen davon, wie die Heilige Geistkraft im Gottesdienst wirkt. Predigten sollten in transkulturellen Gottesdiensten multiperspektivisch angelegt werden und Raum für ganz unterschiedliche Lebenserfahrungen und theologische Überzeugungen geben. In Hamburg-Borgfelde beispielsweise hat sich in den Gospelgottesdiensten eine dialogische Form ausgebildet, die abbildet, dass es für die Verkündigung des Evangeliums der Vielstimmigkeit bedarf.¹¹

In St. Gregory of Nyssa in San Francisco, einer transkulturellen Gemeinde in der episkopalen Tradition, treffen sich jeden Sonntag Menschen aus vielen Nationen im Gottesdienst. Die Predigt wird als Öffnen der Schrift verstanden. Die Prediger*in stellt verschiedene Deutungsmöglichkeiten des biblischen Textes vor, die eigentliche Predigt geschieht dann gemeinsam mit der gesamten Gemeinde.¹²

11 Vgl. hierzu den Beitrag von Werner Kahl in diesem Heft.

12 Zur Gemeinde und zum Gottesdienst von St. Gregory of Nyssa die Website der Gemeinde: <https://www.saintgregorys.org/> (abgerufen am 30.10.2020).

Kriterien für einen interkulturellen Gottesdienst

WERNER KAHL

1. Vorbemerkung

Die gegenwärtige Aufgabe der Kreierung und Reflexion interkultureller Gottesdienste ergibt sich angesichts dreier Gegebenheiten:

Erstens, einer *soziologischen*: Die Bevölkerung Deutschlands ist aufgrund globaler Migrationsbewegungen in kultureller, ethnischer und religiöser bzw. konfessioneller Hinsicht divers geworden und fragmentiert. Durch Menschen in der Migration ist vielfach eine neue Intensität religiösen Lebens und Erlebens in die Gesellschaft eingetragen worden. Dies mag auf manche Einheimischen irritierend wirken, auf andere aber attraktiv. Die benannte Vielfalt wird in der ev. Kirche weithin noch weniger abgebildet als in der röm.-kath. Kirche. Damit sei übrigens nicht gesagt, dass es in der kath. Kirche allgemein zu einem Erfolg des Zusammenlebens der kulturell Verschiedenen gekommen wäre – das Gegenteil ist der Fall.

Zweitens, einer *theologischen*, nämlich die mit dem Evangelium gegebene und im NT reflektierte Überzeugung davon, dass sich der Gott Israels in Jesus Christus *allen* Menschen heilsam zugewendet hat (prägnant Gal 3,28; Apg 10,1–11,18). Dies zog schon im Frühchristentum die naheliegende und notwendige Konsequenz der Gründung transkultureller und multiethnischer Glaubensgemeinden nach sich (vgl. zu Antiochia Apg 11,19–30 und 13,1–3).

Drittens, einer *liturgischen*: Christliche Gottesdienste sind immer schon Resultat und Ausdruck interkultureller Prozesse. Sie vereinigen jüdische, christliche und verschiedene pagane Traditionen. Indem in Gottesdiensten biblische Schriften des Alten und Neuen Testaments aufgerufen und vergegenwärtigt werden, wird Rekurs genommen auf Glaubensäußerungen des Alten Orients bzw. der mediterranen Antike. Dabei sind vielfältige und komplexe Übersetzungs- und interkulturelle Interpretationsprozesse involviert.

Jürgen Habermas hat in seinem bedeutenden zweibändigen Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* von 2019 sowohl auf die produktiven Irritationen „der Vitalität und Fremdheit der religiösen Praktiken von Einwanderungskulturen“ (1,88) hingewiesen als auch auf die *integrative* Aufgabe von Kirche als ihre eigentliche religiöse und zivilgesellschaftlich relevante Funktion. Letzteres leitet er ab vor allem aus der kultischen Handlung des in Christus begründeten Abendmahls. Hier geht es, so Habermas im Anschluss an die Leuenberger Konkordie, um die symbolische Aufnahme der Tischgenossen „in die komplementären Rollen eines schon gestifteten gemeinsamen Lebens“ (2,702). Im Festhalten und dialektisch reflektierten Vergegenwärtigen mythischer Narrative („in sublimierter Form“) insbesondere des Abendmahlsgeschehens sieht Habermas das nicht aufzugebende „religiöse Proprium“ der Kirche gegeben. Es dient der „innerweltlichen Vergegenwärtigung des aus der Transzendenz, also von jenseits der

Welt hereinbrechenden Heilsgeschehens.“ Darin besteht die Funktion „des sakralen Komplexes“, nämlich „zur Erzeugung und Stabilisierung gesellschaftlicher Solidarität beizutragen“ (2,702).

Was Habermas an der Abendmahlsfeier festmacht, gilt insbesondere auch für interkulturelle Gottesdienste: In ihnen wird – unter Bezogenheit auf das Evangelium – die Gemeinschaft der kulturell Verschiedenen in und durch Christus zelebriert und Gott dafür Dank gesagt. Die hier mögliche transkulturelle Erfahrung von gottesdienstlicher Gemeinschaft ist von zivilgesellschaftlichem Belang, insofern hier das Zusammenleben mit einer spirituellen Tiefendimension versehen wird.

2. Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg

Anfang 2006 brachte ich die Idee eines regelmäßig stattfindenden Internationalen Gospelgottesdienstes aus Kassel nach Hamburg mit. Sie wurde vom damaligen ghanaischen Leiter der *African Christian Church*, Pastor Alex Afram, sofort begrüßt.

Eine erste mir wichtig erscheinende Beobachtung an dieser Stelle: Wir kannten einander bereits und schätzten einander als verlässliche Kooperationspartner. Eine solche Konstellation erleichtert die Kreierung interkultureller Gottesdienste als Ausdruck eines gemeinsamen Anliegens.

Bereits zu Pfingsten 2006 konnte der erste Internationale Gospelgottesdienst in der Gemeinde St. Georg-Borgfelde stattfinden. Er wurde bis Dezember 2019 regelmäßig ab 18:00 Uhr am zweiten Sonntag eines jeden Monats gefeiert.¹ Ab Januar 2020 gibt es eine entscheidende Neuerung: Der Internationale Gospelgottesdienst ist an jenen Sonntagen zum alleinigen Gemeindegottesdienst der evangelisch-lutherischen Gesamtgemeinde geworden. Deshalb ist sein Beginn auf 11:00 Uhr gelegt worden. Er wird verantwortet von westafrikanischen Gemeinden (der *African Christian Church* mit fast ausschließlich ghanaischen Mitgliedern; der *Christ Embassadors Ministries* mit hauptsächlich nigerianischen Gemeindegliedern), der *Living Generation Church* (einer Gemeinde hauptsächlich von und mit Kindern afrikanischer Migranten und Migranten; sie gestaltet jeden dritten Gospelgottesdienst mit vor), der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde und der Missionsakademie. Die Gottesdienstbesucherzahl des Internationalen Gospelgottesdienstes ist dadurch noch einmal erheblich angewachsen (März 2020: etwa 300 Besucher*innen). Die Besucher*innen stammen zu etwa gleichen Teilen hauptsächlich aus Deutschland und aus westafrikanischen Ländern. Unter Corona-Bedingungen ist die Teilnehmerzahl auf knapp Einhundert beschränkt. Die Aufzeichnung klickten zuweilen einige Hundert Zuschauende weltweit an.²

Die Besucher*innen des Gottesdienstes kommen zum einen aus der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in St. Georg-Borgfelde und den beiden dort ansässigen afrikanischen Migrationsgemeinden, von denen eine durch Kircheneintritte ihrer Mitglieder integraler Bestandteil der Ortsgemeinde geworden ist. Drei ihrer Mitglie-

1 Vgl. Karl, *Werner*: Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums, in: ZPTh 37,2 (2017), 169–180.

2 www.facebook.com/AfrikaZentrumHH.

der inklusive ihres Pastors sind im Kirchenvorstand der evangelisch-lutherischen Gemeinde vertreten. Zum anderen und wohl zum größten Teil stammen die meisten Gottesdienstbesucher*innen aus dem Großraum Hamburg und darüber hinaus. Die Gottesdienstgemeinde besteht – grob geschätzt – zu etwa 30 % aus Menschen mit einer afrikanischen Migrationsgeschichte und zu 70 % aus Menschen deutscher Herkunft. Vereinzelt sind Menschen aus asiatischen Ländern zugegen. Das Alter der Besucher*innen bewegt sich zwischen etwa 15 und 85 Jahren. Der Großteil dürfte zwischen 30 und 50 Jahre alt sein. Auch bezüglich der sozialen Stratifikation ist eine große Varianz festzustellen: Es kommen Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte, mit und ohne Aufenthaltsgenehmigung, Menschen mit einer Obdachlosengeschichte und solche aus den reichen Stadtteilen, Studierende wie Arbeitslose, Lehrer*innen wie Reinigungskräfte. Die Erfahrung einer gemeinsamen Gottesdienstfeier und herzlichen Begegnung über unterschiedliche gesellschaftliche Grenzen hinweg macht einen Teil des „Zaubers“ des Internationalen Gospelgottesdienstes aus.

Im Folgenden möchte ich anhand einer Beschreibung des Internationalen Gospelgottesdienstes Hamburg Kriterien benennen, die mir für das Gelingen eines interkulturellen Gottesdienstes von Bedeutung zu sein scheinen. „Gelingen“ meint in diesem Zusammenhang, dass sich die Gottesdienstbesucher*innen aus unterschiedlichen Kulturen und Ethnien im Gottesdienst gut aufgehoben fühlen, dass im Gottesdienst das Heil Gottes transparent und spürbar wird und Menschen den Gottesdienst gestärkt verlassen. Selbstverständlich verfügen wir nicht über die Gegenwart des Heiligen Geistes, aber die Organisation eines Gottesdienstes kann es wohl erschweren oder erleichtern, dass sich die versammelte Gemeinde für die Wahrnehmung dieser Gegenwart eher verschließt oder öffnet.

Ein interkulturelles Vorbereitungsteam trifft sich zwischen zwei Gottesdiensten im Büro des Beauftragten für die Zusammenarbeit mit Menschen und Gemeinden afrikanischer Herkunft im evangelisch-lutherischen Kirchenkreis Hamburg-Ost.

Die etwa zweistündigen Auswertungs- und Planungssitzungen sind enorm wichtig für das Gelingen des Projekts. Hier begegnen wir uns auf Augenhöhe und üben interkonfessionelle und interkulturelle Zusammenarbeit ein. Während der Sitzungen erkunden, erklären und gegebenenfalls problematisieren wir untergründige Selbstverständlichkeiten unserer jeweiligen konventionellen Verständnisse von Evangelium und Kirche. Wir machen einander auf mögliche Erwartungshaltungen unserer diversen Gottesdienstgemeinde aufmerksam und einigen uns darauf, wer bzw. welche zwei von uns am angemessensten die Predigt bzw. das Predigtgespräch übernehmen könnten.

Über die Jahre sind so Vertrauen und Verständnis gewachsen. Das trägt Früchte: Im Gottesdienst verstehen wir einander blind und wir können uns voll aufeinander verlassen. Wir achten darauf, dass alle Pastoren*innen beim Gottesdienst Aufgaben übernehmen. Es gibt keine Kompetenz- oder Rivalitätsstreitigkeiten. Ich bin mir sicher, dass die Gottesdienstgemeinde unter uns keine Hauptfigur ausmachen kann.

Wir haben eine Struktur der Liturgie entwickelt, deren einzelne Elemente wir in der Besprechung relativ zügig unter uns aufteilen. Als Beispiel für einen solchen Ablauf füge ich den Gottesdienstplan vom 8. März 2020 ein, als der letzte nicht unter Corona Bedingungen Gottesdienst gefeiert wurde:

165th International Gospel Service 08.03.20 11:00, Erlöserkirche Borgfelde

mit den
„Hamburg Gospel Ambassadors“ (HGA) & The Ministers
& Living Generation Church (LGC)

International Women's Day

Theme: Steh auf, nimm deine Matte und geh / Get up take you mat and walk

Text: John 5:2-9

		ca.
Worship Songs	HGA / Folarin	-10 min
Prayer	Mary Frances	- 1 min
Songs	HGA / Folarin	-10 min
Welcome	Peter & Prince	- 5 min
Greetings	The Ministers	- 5 min
Bible Reading	Engl & dt. (zwei Frauen LGC)	- 3 min
Poetry Slam	LGC (Studentin)	- 5 min
Bible Study	Hanna	- 10 min
Song	HGA / Folarin	- 5 min
Sermon	Hanna & Martina	- 15 min
Songs	HGA / Folarin	- 5 min
Announcements	Verena	- 1 min
Offerings	LGC	- 5 min
Intercessions & The Lord's Prayer	Hanna	- 5 min
Benediction	Uta Gerstner	- 1 min
Songs	HGA	- 5 min
		91 min

Es ist uns wichtig, dass der Chorleiter bei den Besprechungen mit dabei ist, um den Gottesdienst mit zu planen und gemeinsam im Team die Lieder auf das Gottesdienstthema abzustimmen. Das Thema finden wir jeweils gemeinsam. Dabei gehen wir meist von dem für den Sonntag vorgesehenen Predigttext aus. An den halten wir uns, wenn er uns für unsere Gemeindesituation relevant erscheint.

Sollte – wie das in den ersten Jahren des Öfteren der Fall war, jetzt aber nur selten vorkommt – ein auswärtiger Prediger, eine auswärtige Predigerin eingeladen werden, muss er oder sie bei der Vorbereitung mit dabei sein, insbesondere um Erwartungshaltungen abzuklären. (Leichte) Irritationen haben im interkulturellen Gottesdienst

durchaus ihren sinnvollen Platz. Wir wollen aber vermeiden, dass die Gemeinde nachhaltig verstört wird.³

Die Gospelgottesdienste sind zweisprachig gehalten, auf Deutsch und Englisch. Aus beiden Traditionen – charismatisch westafrikanisch und evangelisch deutsch – versuchen wir, Elemente aufzunehmen und in einen Gottesdienstablauf so zu integrieren, dass die Gottesdienstfeier sowohl für charismatisch-pfingstliche Afrikaner*innen und für protestantische, katholische oder freikirchliche Deutsche als auch für weitere internationale Besucher*innen sinnvoll und bereichernd werden kann. Es kann nicht darum gehen, von dem vormaligen theologischen und kulturellen Export im Zeitalter des Paternalismus und Kolonialismus umzuschalten auf einen unkritischen Import im Zeichen einer romantisierenden Verklärung des Anderen. In einer neuen Situation des Zusammenlebens geht es vielmehr darum, auch im Bereich der Kirche Neues zu kreieren bzw. der Formierung notwendig neuer Formen und Ausdrucksweisen Raum zu geben. Dabei lassen wir solche liturgischen Elemente und Glaubensäußerungen außen vor, die allzu kulturspezifisch sind und andere verstören oder allzu stark irritieren könnten, wie z.B. Zungengebet, Geisteraustreibung, vorformulierte Gebete und abgelesene Predigten. Sollte jemand ein Gebet vorlesen wollen oder bricht jemand spontan in Zungenrede aus, so werden wir das nicht zu unterbinden versuchen, sondern wir können das sehr entspannt miterleben. Wir ermutigen nur nicht dazu.

Wir möchten Raum geben für die Erfahrung eines *lebendigen* Gottesdienstes inklusive spontaner Glaubensäußerungen, in dem das Evangelium von der befreienden und heilsamen Nähe Gottes, die Menschen unterschiedlicher Herkunft zu einer Familie macht, transparent wird und durchaus auch körperlich spürbar wird. Ich möchte einige Elemente unseres Gospelgottesdienstes benennen, die dazu beitragen können, dass eine Gottesdienstfeier nach den eben genannten Vorgaben gelingen kann. Dabei müssen nicht immer alle der angeführten Elemente in jedem Gottesdienst vorkommen:

- Es sind – mindestens – zwei *Chöre* bzw. Bands involviert. Im Internationalen Gospelgottesdienst haben wir zunächst eine *Hausband* („The Ministers“) mit drei ghanaischen Sängerinnen der älteren Generation. Sie singen an zwei festen Stellen des Gottesdienstablaufs ganz typische westafrikanische Highlife-Gospels, zuweilen in Twi oder Pidgin-English. Damit begleiten sie die zwei Elemente der Liturgie, die wir aus der afrikanischen Tradition übernommen haben: die Begrüßung und das Einsammeln der Kollekte durch Bewegung hin zum Altarraum. Neben der Hausband ist vor einigen Jahren aus dem Kreis der Gottesdienstbesucher heraus ein herkunftsmäßig gemischter *Gospelchor* (Hamburg Gospel Ambassadors) um den nigerianischen Gospelsänger und Chorleiter Folarin Omishade erwachsen, mit eigener Band professioneller Musiker deutscher und afrikanischer Herkunft. Dieser Chor gibt mittlerweile auch jenseits des Internationalen Gospelgottesdienstes Konzerte in ganz Deutschland. Der Chorleiter bekommt für seine für den Gottesdienst wesentlich wichtige Aufgabe ein festes Honorar gezahlt. Bevor es zur ungeplanten, auf

3 Vgl. das aufschlußreiche Beispiel eines misslungenen interkulturellen Gottesdienstes in *Währisch-Oblau, Claudia: The Missionary Self-Perception of Pentecostal / Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*, Leiden 2009, 301–303.

die Initiative von Gottesdienstbesuchern zurückgehenden Ausbildung eines festen Gospelchors gekommen war, hatten wir *Gastchöre* aus Hamburg und Umgebung eingeladen. Gastchöre einzuladen bedeutete einen beidseitigen Gewinn: Die Gäste konnten ihre Gospelmusik hier in einem kulturell gemischten Gospelgottesdienst einbringen; nicht als exotische Dekoration, sondern als integraler Bestandteil. Gastchöre bringen immer auch ihre eigenen Fans mit in den Gottesdienst. Auch an dieser Stelle die aufschlussreiche Beobachtung einer Irritation: Während die deutschen Gospelchöre Lieder tendenziell bekannte Lieder aus der US-amerikanischen Gospeltradition sangen, präsentieren die Hamburg Gospel Ambassadors afrikanische Gospelmusik der Gegenwart, wie auch praise- und worship songs, wie sie heute weltweit verbreitet sind.

- Das *Leitungsteam* von afrikanischen und deutschen Pastoren betet vorher im Eingangsbereich der Kirche und zieht gemeinsam ein.
- Zu einem *Eingangsglied* sind die Gottesdienstbesucher*innen eingeladen, durch den Kirchoraum zu gehen und einander mit Handschlag oder wie auch immer zu begrüßen. Dazu wird ein einfaches Lied gesungen.
- Zu den Gebeten und Liedern steht die Gemeinde. Die Teilnehmenden sollen sich bewegen können. Wir bevorzugen *Lieder* (vor allem auf Englisch, ab und zu auf Deutsch) mit kurzen und leicht memorisierbaren Texten. Die Texte werden mit einem Overheadprojektor gut lesbar an die Wand geworfen. Gelegentlich wird ein allseits bekanntes traditionelles Kirchenlied (Hymn) aus der deutschen oder englischen Tradition gesungen.
- In den Gottesdienstablauf integriert ist ein *Bibelgespräch* über den anschließend der Predigt zugrunde gelegten Predigttext, der zunächst von Gemeindegliedern auf Deutsch und Englisch vorgelesen wird. Das Verlesen des Predigttextes wird dann zu einer besonderen, produktiven interkulturellen Irritation, wenn die deutsche Fassung etwa von einer Person vorgelesen wird, deren Eltern aus Westafrika stammen und die englische von einer Person mit ihrer Herkunftsfamilie aus Deutschland. Gottesdienstbesucher*innen schließen sich zum Bibelgespräch in Kleingruppen zusammen, und tauschen sich unter einer Leitfrage über den Text einige Minuten lang aus. Danach sind sie eingeladen, die Beobachtungen und Fragen ihrer Gruppe über ein Handmikrofon der Gemeinde mitzuteilen. Die Voten werden durch den dieses Element moderierenden Pastor in die jeweils andere Sprache übersetzt. Die Gemeinde antwortet zuweilen spontan mit „Amen“ oder Klatschen.
- Es ist wünschenswert, dass diese Impulse in der sich anschließenden *Predigt* aufgenommen werden. Dialogpredigten zweier Pastoren aus unterschiedlichen Traditionen haben sich bewährt. Sie lassen die Predigt lebendig werden und stellen sicher, dass Deutsche und Afrikaner gleichermaßen angesprochen werden. Ansonsten übersetzen wir die Predigten nach unterschiedlichen Modi – simultan oder auch abschnittsweise zusammenfassend.
- Ein Element, das wir in Hamburg bisher noch nicht aktualisiert haben: Es wird Raum gegeben für Gemeindeglieder, nach vorn zu kommen und der Gemeinde davon zu erzählen, wie sie die Nähe Gottes in ihrem Leben konkret erfahren haben (*to give witness*). Die Gemeinde antwortet mit „Amen“.

- Die *Kollekte* wird auf „afrikanische“ Weise eingesammelt: Der Kollektenkorb wird vor dem Altarraum aufgestellt, und zu einem Lied werden die Gemeindeglieder eingeladen, nach vorne zu kommen oder zu tanzen, die Kollekte zu entrichten und sich wieder auf ihre Plätze zu setzen.
- In etwa jedem dritten Gottesdienst gibt es die Möglichkeit zur *Individualsegnung*: Während der Gospelchor leise singt, können Gottesdienstbesucher*innen nach vorne kommen. Dort stehen ein deutscher und ein afrikanischer Pastor bzw. Pastorin zusammen. Die Gottesdienstbesucher*innen können sich unter Handauflegung einen persönlichen Segen zusprechen lassen, nachdem sie den Pastoren ihr Anliegen mitgeteilt haben. Wir handhaben das tendenziell so, dass sich der afrikanische Kollege der englischsprachigen und der deutsche Kollege sich der deutschsprachigen Gottesdienstteilnehmer annimmt – es sei denn, eine Person möchte von dem „anderen“ Pastor gesegnet werden –, ein Gebet spricht und dann beide eine Hand auf die Schultern der Person legen und vielleicht ihre Hand halten. Die überwältigende Inanspruchnahme dieses Dienstes gerade auch unter Deutschen war für mich anfangs verblüffend und auch ermutigend.
- Während des Fürbittengebets werden Gemeindeglieder eingeladen, spontan Bitten von ihrem Platz aus laut zu formulieren. Die Gemeinde steht dazu und antwortet mit dem Kehrsvers „O Lord hear my prayer“. Es gibt aber auch Raum für Bitten in der Stille.
- Das Vaterunser wird in den verschiedenen Sprachen gebetet.
- Zum Abschlussegens halten die Teilnehmenden zuweilen spontan einander an den Händen. Insbesondere afrikastämmige Gläubige heben ihrerseits ihre Hände wie zum Segen in Richtung Pastor bzw. Pastorin oder sie öffnen ihre Hände nach oben wie zum Empfang des zugesagten Segens.

Die genannten Elemente tragen dazu bei, dass der Gottesdienst lebendig wird: Menschen stehen auf, singen und bewegen sich. Jede und jeder geht dabei so weit, wie er oder sie vermag. Der Gottesdienst ist auf *Partizipation* hin angelegt. Wir versuchen Pastorenzentrierung zu vermindern. Die Gemeinde soll so weit wie möglich im Mittelpunkt des Geschehens stehen. Dementsprechend tragen die anwesenden Pastoren*innen auch nur bei besonderen Anlässen wie z.B. einer Taufe Talare. Meist tragen sie Collarhemden oder neutrale Kleidung.

Zur Orientierung der Besucher*innen wird ein Handout mit dem Gottesdienstablauf, dem Predigttext und den anstehenden Terminen (Chorprobe, Gottesdienst) verteilt.

3. Reflexion

Internationale Gottesdienste wie der Hamburger Gospelgottesdienst stellen ein für alle Beteiligten auch emotional involvierendes kirchliches Geschehen dar. Es bietet die Möglichkeit der Begegnung mit Menschen anderer kultureller Herkunft, eingebettet in der gemeinsamen gottesdienstlichen Erfahrung einer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit vor Gott. Insofern stellt der Internationale Gospelgottesdienst auch ein besonderes, grenzüberschreitendes Lernfeld dar. So tragen etwa die deutschen Pastoren in ihren Predigten tendenziell stärker als die afrikanischen Kollegen die gesellschafts-

gestaltende Bedeutung des Evangeliums heraus, während Letztere eher auf persönliche Hinwendung zu Christus abheben. Verschiedene Versionen des Christlichen begegnen sich und beginnen einander zu durchdringen. Evangelium kann in all seinen Dimensionen – spirituell, körperlich, gemeinschaftlich – transparent werden. Dabei kann ganz Unerwartetes, Unkalkulierbares geschehen. Aufgrund des Erfolgs des Projekts – zumindest gemessen an der zahlenmäßigen Beteiligung von Gottesdienstbesuchern – hat sich der Kirchenkreis dazu entschieden, das Gottesdienstgebäude nach dem Weggang des letzten Pastors jenes Gemeindebezirks zu halten und zu einem afrikanisch-christlichen Zentrum auszubauen.

Die neue Paulusperspektive, wie sie sich in den letzten vier Jahrzehnten in der englischsprachigen Welt ausgebildet und durchgesetzt hat, leistet die theologische Begründung dieses Projekts (vgl. Gal 3,28).⁴ Danach ging es Paulus bei dem Gedanken der Rechtfertigung primär nicht um die Gewinnung einer individuellen Beziehung zu einem gnädigen Gott, sondern um die durch das Christus-Ereignis möglich gewordene Realität einer *Inklusion* von Juden und Heiden zu einem Volk. Übersetzt in unsere Wirklichkeit bedeutet das zumindest *Erinnerung*, verbunden mit einer *Aufgabe*: Die Erinnerung daran, dass es weltweit notwendig verschiedene Versionen des Christlichen gibt. Sie und ihre Repräsentant*innen sind als solche positiv zu würdigen, und wir können uns auf Augenhöhe begegnen, wenn ich durch die Begegnung mit anderskulturellen Christ*innen zu verstehen und zu akzeptieren lerne, dass auch meine eigene evangelische Tradition historisch gewachsen und somit spezifisch kulturell geprägt ist – also ein Ausdruck kontextueller Theologie. Die damit verbundene Aufgabe besteht darin, da wir aus unterschiedlichen Kulturen und Konfessionen an einem Ort leben, auch als Gläubige zusammenzuwachsen. Die gemeinsame Gottesdienstfeier im Internationalen Gospelgottesdienst ist prägnanter Ausdruck unserer Zusammengehörigkeit als Brüder und Schwestern. Dass es hier zu interkulturellen Missverständnissen kommen muss, liegt auf der Hand. Damit hatte schon Paulus zu ringen.

In diesem Projekt geht es nicht darum, die kulturellen und konfessionellen Unterschiede auszublenden. Sie sind aber nachzuordnen der Einsicht darin, dass wir in und durch Christus zusammengehören.⁵

Separate Gottesdienste von Einheimischen und Neuhinzugekommenen sind noch der sinnvolle Normalfall, zumindest so lange, wie die Realität durch Migranten*innen der *ersten Generation* bestimmt wird, die etwa die hiesige Sprache nicht als Muttersprache sprechen können und die in heimatgemeindlichen Schutzräumen sich ihrer eigenen Identität vergewissern müssen. Diese Gegebenheit ist allerdings durch das Nachwachsen der zweiten Generation, die nicht mehr Zugewanderte, sondern *Einheimische* sind, im Wandel begriffen. In dem Maße, wie wir gesellschaftlich zusammenwachsen, wird es auch gesamtkirchlich zu Transformationsprozessen kommen müssen. Will evangelische Kirche auf lange Sicht auch weiterhin den Anspruch erheben, potenziell für alles Volk bedeutsam zu sein, muss sie sich neu definieren.

4 Vgl. dazu die Beiträge von *Michael Wolter* und *Hendrikus Boers* im Themenheft zu Paulus, ZNT 14 (2004).

5 Vgl. dazu aus jüdisch-neutestamentlicher Perspektive die wichtige Arbeit von *Boyarín, Daniel*: *A radical Jew. Paul and the politics of identity*, Berkeley and Los Angeles, CA 1994.

Aufgrund der Präsenz vieler internationaler Gemeinden in Deutschland besteht die Chance zur *konkret gelebten Ökumene vor Ort*, aber auch zur kirchlichen Mitgestaltung unserer Gesellschaft – im Zeichen des Evangeliums. Der Interkulturelle Gospelgottesdienst Hamburg ist attraktiv vielleicht vor allem für Menschen mit internationalen Erfahrungen, für solche die sich in transkulturellen Übergängen befinden oder für solche, die in cross-kulturellen Partnerschaften leben – bzw. leben wollen. Die Anzahl von Menschen, die in grenzüberschreitenden Bezügen leben, wird in den kommenden Jahren auch in Deutschland sicher weiterhin anwachsen. Internationale Gemeinden können für sie zu einer gemeinsamen spirituellen Heimat werden.

4. Schluss

Der Internationale Gospelgottesdienst Hamburg ist Sehnsuchts- und Erlebnisort einer transkulturellen Glaubensgemeinschaft und Spiritualität. Er ist entwickelt worden von Menschen verschiedener kultureller Herkunft mit je eigenen Migrationserfahrungen, denen monoethnische Gottesdienste zu eng geworden waren und nicht mehr passend erschienen. Der Internationale Gospelgottesdienst wurde nicht *für* andere entworfen, sondern als gemeinsames Anliegen *miteinander*. Vorbereitung und Durchführung des Gottesdienstes setzt eine gewisse Freiheit, Gelassenheit und ein Gottvertrauen bei den Involvierten voraus, Neues auszuprobieren; ganz im Sinne von Psalm 149,1: „Singt dem Herrn ein neues Lied“ – also eines, das sich für Gläubige unterschiedlicher Herkunft gleichermaßen als bedeutsam zu erweisen vermag.

Wo die Liebe hinfällt

Einführung in die Tagung „Interkulturelle Trauungen“

BENDIX BALKE

Das Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik im Michaeliskloster Hildesheim veranstaltete am 12./13. Februar 2020 gemeinsam mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) das Seminar „Wo die Liebe hinfällt. Seelsorge und Trauungen für interkulturelle und interreligiöse Paare“. Unter Leitung von Dr. Jochen Arnold (Michaeliskloster), Bendix Balke (EKD) und Dr. Mario Fischer (GEKE) wurden mehrere Referate gehalten, von denen drei nachfolgend dokumentiert werden.

Nach Kenntnis der Veranstalter beschäftigte sich damit erstmals eine theologische Tagung im deutschen Sprachraum mit wissenschaftlich-theologischen und seelsorglich-praktischen Fragen interkultureller Beziehungen. Bewusst geschah dies im europäischen Horizont.

Der Tagungstitel „Wo die Liebe hinfällt“ zeigt als Ausgangspunkt auf, dass erotische Liebe individuellem Planen und kulturellen Normierungen entzogen ist. Zu allen Zeiten gab es Romeos und Julias, deren Liebe sich trotz Verboten von Familie, Ethnie oder Religion entzündete. In einer individualisierten Gesellschaft treten solche Normierungen gegenüber dem überstarken Gefühl des *Falling in Love* zurück. Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen finden zueinander und wollen ihre Beziehung in dauerhafte Formen überführen.

In der Verschiedenartigkeit der Partner steckt ein Reiz und eine bereichernde Vielfalt. Doch solche Paare begegnen familiären Erwartungen, kulturellen oder religiösen Normen und staatlichen Gesetzen, die ihre Beziehung oft in Frage stellen. Sie erfahren nicht selten, dass ihre Liebe zu Boden fällt und von anderen mit Füßen getreten wird – eine leidvolle Erfahrung. In Beziehungskrisen können ablehnende Reaktionen der Umwelt dazu führen, dass das Paar selbst die Andersartigkeit von Herkunftskultur oder -religion für Belastungen ihrer Beziehung verantwortlich macht. So kann Liebe zerrieben werden oder sich in ihr Gegenteil verwandeln.

Beim Religionsmonitor 2017 gaben 49 % der Christen über 16 Jahren als unangenehm an, wenn ein Muslim in die Familie einheiraten würde – umgekehrt äußerten 24 % der Muslime, dass ein eingehesiratedes christliches Familienmitglied ihnen unangenehm sei.¹

Interkulturelle Paare gehören oft unterschiedlichen Sprachgemeinschaften, Religionsgemeinschaften, Kulturen und Staaten an. Welche dieser Zugehörigkeiten hat dabei dominierenden Einfluss auf die Paare? *Ulrich Schoen*, ehemaliger Mitarbeiter des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) für interreligiösen Dialog, vergleicht in einer breiten Analyse die Ansprüche von Staaten, Kulturen, Sprachen und Religionen auf Individuen und Paare mit doppelten Identitäten und kommt zu einem für Religionen

¹ Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor kompakt, 2019, 5.

alarmierenden Ergebnis: „Der Einzigkeitsanspruch eines Religionsvolkes gegenüber Menschen mit doppelter religiöser Identität erhebt sich [...] ungleich dringender als der Anspruch eines Staatsvolkes gegenüber den Doppelstaatlern und als Anspruch eines Kultur- und Sprachvolkes gegenüber den bi-kulturellen Menschen.“²

Wie können interkulturelle Paare in ihrer Liebe durch Seelsorge und Trauung gestärkt und vor Anfeindungen geschützt werden?

Zehn Prozent der bestehenden Ehen und zwanzig Prozent der aktuellen Eheschließungen in Deutschland sind interkulturell

Die Zahl von Ehen zwischen Personen mit Migrationshintergrund und Personen ohne Migrationshintergrund nimmt in Deutschland nachweisbar zu. Zu dieser Entwicklung tragen (außerhalb von Lockdowns) häufigere Urlaubs-, Arbeits- und Studienaufenthalte im Ausland sowie die stärkere Präsenz von Migrant*innen und Flüchtlingen im Inland bei. Manche suchen gezielt Partner*innen im Ausland, etwa durch spezialisierte Partnervermittlungen. Andere verlieben sich für sie selbst überraschend in Zugewanderte im eigenen Land oder in Einheimische im Ausland.

2019 lebten in Deutschland 1.742.000 Paare in einer Ehe zwischen einer Person mit Migrationshintergrund und einer ohne Migrationshintergrund – 9,5 % aller Ehen in Deutschland. Etwa 700.000 dieser migrantischen Ehepartner*innen haben keine deutsche Staatsbürgerschaft, eine Million besitzen einen deutschen Pass.³

2019 wurde 48.347 Ehen, also jede zehnte Eheschließung (11,6 %) vor einem deutschen Standesamt, zwischen einer Person mit und einer Person ohne deutscher Staatsangehörigkeit geschlossen.⁴ Hinzu kommt etwa die gleiche Zahl von Paaren zwischen Deutschen mit und ohne Migrationshintergrund, die statistisch nicht erfasst wird.⁵

Jede/r fünfte Verheiratete mit Migrationshintergrund ist mit einem oder einer autochthonen Deutschen verheiratet (19,1 %). Bei den in Deutschland geborenen Angehörigen der zweiten Generation liegt der Anteil mit 41,6 % noch erheblich höher.

Unter den Herkunftsländern der Personen mit Migrationshintergrund, die Deutsche ohne Migrationshintergrund geheiratet haben, sind am häufigsten die Länder Polen (261.000), Italien (118.000), Österreich (109.000) und Türkei (95.000) vertreten.

2 Schoen, Ulrich: Bi-Identität. Zweisprachigkeit, Bi-Religiosität, doppelte Staatsbürgerschaft, Zürich 1996, 129-173, 142.

3 Statistisches Bundesamt: Bevölkerung und Erwerbstätigkeit Bevölkerung mit Migrationshintergrund. Ergebnisse des Mikrozensus 2019, Fachserie 1 Reihe 2.2., 2020, 122.

4 Statistisches Bundesamt: Eheschließungen zwischen Deutschen und Ausländern 2019, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Eheschliessungen-Ehescheidungen-Lebenspartnerschaften/Tabellen/eheschliessungen-deutsch-auslaender.html> (alle URL vom 14.11.2020).

5 Die gegenwärtige Definition von Migrationshintergrund des Statistischen Bundesamts lautet: „Eine Person hat dann einen Migrationshintergrund, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren ist“. Frühere Definitionen orientierten sich am Geburtsland der Person und ihrer Eltern.

Das Heiratsverhalten von Männern und Frauen unterscheidet sich: Deutsche Männer bevorzugen Polinen (66 % der polnisch-deutschen Ehen), deutsche Frauen Türken (71 % der türkisch-deutschen Ehen). Bei deutschen Männern folgen Frauen aus Osteuropa (Russland 82%, Rumänien 66 %, Ukraine 88 %), dem Fernen Osten (84 %) und Lateinamerika (73 %) sowie Frankreich (60 %).

Deutschen Frauen tendieren zu Männern aus Italien (70%), USA (60%) Großbritannien (58 %) und Österreich (55 %). Ein Teil dieser Männer waren in Deutschland stationierte Soldaten. Etwa ausgewogen ist das Verhältnis gegenüber Spanien (52% deutsche Ehemänner) und den Niederlanden (54 % deutsche Ehefrauen).

Insgesamt scheint es, dass deutsche Frauen eher im eigenen Land partnerschaftliche Beziehungen anknüpfen, die in Ehen münden. Deutsche Männer gehen öfter als Frauen interkulturelle Ehen ein (in 55% der binationalen Ehen ist der Ehemann deutsch) und lernen sie häufiger im Ausland oder durch spezialisierte Partnervermittlungen kennen.

Bei homosexuellen Eheschließungen hatte 2019 bei 18,8 % der Männer (1279 von 6815 Ehen) und 6,9 % der Frauen (496 von 7206 Ehen) ein Eheteil deutsche und der andere eine nichtdeutsche Staatsbürgerschaft.

In die Überlegungen einzubeziehen wären auch 3.405 heterosexuelle Ehen, in der beide eine nicht-deutsche, aber verschiedene Staatsangehörigkeiten hatten. Dazu wäre an zahlreiche Paare zu denken, die im Ausland leben, aber Bezüge nach Deutschland haben – über sie liegen keine Statistiken vor.

Wenn zehn bis zwanzig Prozent der standesamtlichen Eheschließungen interkulturell sind, wie macht sich dies bei kirchlichen Trauungen bemerkbar? Aus der Traustatik der EKD wissen wir nur, dass 2017 bei 17 % der Trauungen ein Partner keiner christlichen Konfession, 27 % der römisch-katholischen Kirche und 2,7 % einer anderen christlichen Konfession angehörte – Geburtsland und Migrationserfahrungen werden nicht erfasst.

Konfessionsverschiedene Trauungen von Christ*innen

Kirchenrechtlich und liturgisch unterscheiden die Gliedkirchen der EKD bei konfessionsverschiedenen Ehen zwischen einer Trauung mit Angehörigen von Kirchen, die der ACK oder dem ÖRK angehören, und einem Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung in allen anderen Fällen. Seit seiner Einführung 1974 ermöglicht der „Gottesdienst anlässlich einer Eheschließung“ eine Trauhandlung von Evangelischen mit Angehörigen weiterer christlichen Konfessionen, anderer Religionen, mit Freireligiösen, Areligiösen und Ausgetretenen.

Agendarisch geregelt wurden Trauungen mit evangelischer und römisch-katholischer Beteiligung erstmals 1971.⁶ Mit der Kommission der orthodoxen Kirche in Deutschland wurde 2002 die Handreichung „Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen

6 DBK und EKD: Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung, 19951, 32005.

Christen“ erarbeitet. Mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen wurde 2009 eine vergleichbare Vereinbarung getroffen.⁷

Trauungen von Paaren verschiedener christlicher Konfessionen sind für die EKD damit kirchenrechtlich und agendarisch ausreichend geregelt.⁸ Es fehlt an geeigneten Übersetzungen und Praxishilfen.⁹ Pfarrpersonen, die interkulturelle Trauungen vorbereiten, müssen Trauagenden der jeweiligen Herkunftskirchen oder vergleichbare liturgische Texte mit einigem Aufwand auffinden und übersetzen. Einige Fassungen kursieren im Internet. Viele Auslandsgemeinden der EKD vollziehen solche Trauungen zweisprachig oder in der Landessprache und geben mögliche Formulierungen gerne weiter. Es wäre hilfreich, hierfür eine Online-Datenbank zu schaffen, die von Pfarrpersonen im In- und Ausland gefüllt werden könnte. Dies könnte Übersetzungen der UEK- und der VELKD-Trauagende in möglichst viele Sprachen und Trauagenden anderer Kirchen einschließen sowie praktische Vorschläge zur gemeinsamen Trauung.

Es mangelt auch an praktisch-theologischen Reflexionen, inwiefern sich der Kasus Hochzeit verändert, wenn Ehepartner aus verschiedenen Ländern stammen. Hat ein Partner keine EU-Staatsbürgerschaft, muss ein Paar vor der Eheschließung mit dem Standesamt mehrere Monate oder Jahre in Verhandlungen über nötige Dokumente treten. Der Verband binationaler Familien und Partnerschaften fasst solche Erfahrungen so zusammen: „Für Verliebte hängt der Himmel voller Geigen, für Partner verschiedener Staaten hängt er voller Paragraphen.“ Das gibt der Hochzeit den Charakter von „Endlich geschafft“.

Zudem verhalten sich Familien, Freunde und Bekannte der Brautleute häufig skeptisch bis ablehnend gegenüber interkulturellen oder interreligiösen Ehen.¹⁰ In die Gestaltung von Hochzeit und Trauung kann sich ein trotziges „Jetzt erst recht“, ein resigniertes „Leider nicht Eure Traumhochzeit“ oder ein um Einverständnis bemühtes „Kann unsere Liebe Euch nicht überzeugen?“ mischen.

Interreligiöse Trauungen

Sehr viel schwieriger erweist sich, Trauhandlungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen zu gestalten. Eine von zwei Religionsgemeinschaften gemeinsam ver-

7 *Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers*: Ehen zwischen evangelischen und orthodoxen bzw. orientalisch orthodoxen Christen und Christinnen. Hinweise für die pfarramtliche Praxis, Hannover 2012, www.hkd-material.de/media/pdf/33/5d/6f/2267_ehen_zwischen_A5_endfassung_web-1.pdf.

8 Vgl. *Schöpsdau, Walter*: Konfessionsverschiedene Ehe, Bensheimer Hefte 61, Göttingen 1984, ³1995 und *Bräuer, Martin / Hardt, Michael*: Ehe. Ökumenisches Basiswissen, Bensheim 2013. Außerhalb Deutschlands ist die Einstellung gegenüber interkonfessionellen Trauungen weit weniger vom ökumenischen Geist geprägt. Auch innerhalb Europas wird von einigen Kirchen bei der Eheschließung nicht nur die Konversion des Partners gefordert, sondern sogar die (erneute) Taufe in der anderen Konfession. Vgl. das Themenheft „Interconfessional Marriages“, *Review of Ecumenical Studies Sibiu (RES)* 10/3 (2018).

9 Vgl. die zweisprachige Agende für griechisch-orthodoxe Trauungen: *Kallis, Anastasios*: Gottesdienst der Krönung, Münster 2000.

10 *Kunze, Norbert*: Konfliktbearbeitung bei bireligiösen Paaren. In: *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2010, 198–212.

antwortete Zeremonie setzt voraus, dass eine religionsverschiedene Ehe von beiden befürwortet oder zumindest akzeptiert wird.

Es gibt Religionsgemeinschaften, die *strikte Endogamie* (die Heirat innerhalb der gleichen Religion bzw. Gemeinschaft) vorschreiben. Eine Eheschließung kann an die Konversion des andersreligiösen Partners gebunden sein. Die Konversion zur Ermöglichung einer Ehe kann jedoch verweigert oder erschwert werden, um pro-forma-Konversionen zu verhindern.

Beschließt ein solches Paar dennoch zu heiraten, kann dies den Ausschluss aus religiösen, sozialen und familiären Beziehungen nach sich ziehen, wovon auch Angehörige, insbesondere die Eltern der Brautleute betroffen sein können.

Strikte Endogamie findet sich vor allem bei kleineren ethnisch-religiösen Gruppen, bei denen religiöse und ethnische Zugehörigkeit weitgehend zusammenfallen. So sichern sie in einer Diaspora-Situation ihr Weiterbestehen sowie den Verbleib sozialer und materieller Ressourcen (ein wichtiges Argument auch für die Binnenheirat bei Adel und Wohlhabenden), verhindern Gruppenkonkurrenz und verstärken das Wir-Gefühl. Dies gilt für Juden¹¹, Jeziden, Sikhs, Parsen, Samaritaner, Drusen, Karäer, Koppen, Amish und Hutterer sowie viele weitere kleineren ethnisch-religiösen Gruppen.

Daneben gibt es die *bevorzugte oder soziale Endogamie*, die von interreligiösen Eheschließungen abrät und in der Regel in solchen Fällen ebenfalls keine Trauhandlung durchführt.

Bei beiden Formen der Endogamie kann es gelingen, ausgesprochen liberale und interreligiös offene Geistliche zu finden, die entgegen ihrer Tradition solche Paare seelsorgerlich begleiten und unter Umständen zu gemeinsamen Trauhandlungen bereit sind – öffentlich oder im kleinen Kreis.¹²

Das Christentum hat umgekehrt seit dem 4. und 5. Jahrhundert sogar zur Exogamie geraten. Die Forschung erklärt dies mit der Hoffnung auf missionarische Erfolge durch Ehen von Christen mit Angehörigen anderer Religionen sowie der raschen Urbanisierung und Vermischung in der Spätantike.

In einigen Religionen gelten für Männer und Frauen unterschiedliche Regeln:

„Die Eheschließung mit einer Jüdin oder Christin ist einem muslimischen Mann zwar grundsätzlich gestattet (anders im Iran), stößt in vielen Familien jedoch auf Vorurteile und Skepsis. Der umgekehrte Fall, die Ehe eines Christen mit einer Muslimin, ist im traditionellen islamischen Recht nicht zulässig (sie ist nur im türkischen Zivilrecht gestattet). Allerdings ist zu beobachten, dass die tatsächliche Existenz solcher Ehen der islamischen Rechtsfindung Impulse vermittelt.“¹³

Islam und Christentum stellen weltweit die größten Religionsgemeinschaften dar und sind auch in Europa und in Deutschland die am weitesten verbreiteten Religionen. Dadurch bilden sich interreligiöse Ehen besonders häufig zwischen Muslimen und Christen.

11 Plurale Haltungen zur Exogamie im antiken Judentum und frühen Christentum analysiert *El Mansy, Aliyah: Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 7,12–16*, Stuttgart 2016.

12 *Klausner, Abraham J.: Weddings. A Complete Guide to All Religious and Interfaith Marriage Service*, Columbus (Ohio) 1986, 111f. im Blick auf wenige liberale jüdische Gemeinden in den USA.

13 *Affolderbach, Martin/Wöhlbrand, Inken* (Hg.) im Auftrag von VELKD und EKD: Was jeder vom Islam wissen muss, Gütersloh 1990; 82011, 303., https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Muslimische_christl_Zusammenleben.pdf

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben bereits 1997 Seelsorgeleitlinie zu „Ehen zwischen Christen und Muslimen“ verfasst.¹⁴ Das Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau hat 2011 in einer Arbeitshilfe einen Traugottesdienstentwurf mit liturgischer Gastfreundschaft gegenüber Muslimen in einer evangelischen Kirche vorgestellt.¹⁵ Die Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern veröffentlichte 2012 eine Praxishilfe zu christlich-muslimischen Trauungen.¹⁶ Und die Nordkirche beschrieb in einer Arbeitshilfe von 2013 einen Gottesdienst anlässlich einer christlich-muslimischen Eheschließung an einem nichtreligiösen Ort.¹⁷

In der Praxis kommt es bei interreligiösen Eheschließungen sehr selten zu gemeinsamen Ritualhandlungen. Eine solche Anfrage stellt auch für landeskirchliche Beauftragte für den interreligiösen Dialog eine große Ausnahme dar.

Man kann vermuten, dass Personen, die ihren Glauben bewusst leben, sich schwer tun, einen Angehörigen einer anderen Religion zu heiraten. Wenn nur einer der Partner eine religiöse Bindung hat, wird vermutlich der Trauritus dieser Religion gewählt. Wenn beide Ehepartner eine geringe religiöse Bindung haben, hat auch ein religiöses Eheritual wenig Relevanz.

In einer bi-religiösen Ehe können sich Vorbehalte gegenüber der eigenen Religion wie der Religion des Partners verstärken. Oft führt dies dazu, dass Kinder in einer solchen Ehe sehr zurückhaltend religiös sozialisiert werden. Aus konfessionsverbindenden evangelisch-katholischen Ehen wissen wir, dass die Konfessionszugehörigkeit der Kinder eine Belastung für eine gemeinsame Trauhandlung darstellt. Die Frage nach der Religion möglicher Kinder spielt auch bei anderen interkonfessionellen und interreligiösen Ehen eine konfliktive Rolle.

Ein Paar wird eine interreligiösen Trauhandlung nur dann bei Geistlichen anfragen, wenn es damit rechnet, auf Verständnis zu stoßen. Sind christliche Pfarrer*innen für die zunehmende kulturelle und religiöse Vielfalt in Deutschland ausreichend vorbereitet? Sind sie bereit, sich auf Anfrage mit den Trau-Riten und dem Verständnis von Ehe einer anderen Religion vertraut zu machen, möglichst im Austausch mit Beauftragten für den interreligiösen Dialog? Und welche Referenzen an eine andere Religion kann eine christliche Trauung verantwortlich aufnehmen, sofern eine gemeinsame Trauhandlung nicht möglich sein sollte?

Das sind Fragen, zu dem das Seminar „Wo die Liebe hingefällt“ erste Antworten gesucht hat.

14 *KEK und CCEE: Christlich-muslimische Ehen. Eine pastorale Handreichung*, CIBEDO 11 (1997), 1. *Probst, Manfred / Richter, Klemens: Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst*, Freiburg i.Br. 1994, enthält auch Hinweise zur katholischen Trauung mit jüdischen, muslimischen und polytheistischen Partnern, 140–149.

15 *Zentrum Ökumene der EKHN: Lobet und preiset ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens*, Frankfurt: 2011, 34–49; www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/lobet_und_preiset.pdf

16 *Ev.-luth. Kirche in Bayern: Ein überzeugtes „Ja“*. Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen, München 2012, <https://www.bayern-evangelisch.de/downloads/ELKB-Trauung-neu-2014.pdf>

17 *Gute Nachbarschaft leben. Informationen und Beispiele zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs in der Nordkirche*, Hamburg 2013, 41–47

Zwischen Ausgrenzung und Versöhnung – interkulturelle Ehen als Möglichkeit des Brückenschlags¹

MARIO FISCHER

Die folgenden acht Thesen sind als Impulse und Anregung dafür gedacht, was im Horizont kulturverbindender Ehen bedacht werden sollte. Sie sind aus der kirchlichen Praxis gewonnen und wurden vor dem Hintergrund des in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa gepflegten Modells der „Einheit in versöhnter Vielfalt“ reflektiert.

1. Die Trauung als Aufeinandertreffen zweier Familien und ihrer Kulturen ist spannungsgeladen und bedarf einer sensiblen Vermittlung und Gestaltung. Dies gilt im Besonderen für interkulturelle oder interreligiöse Trauungen.

Bei einer Trauung treffen zwei Welten aufeinander. In verschiedenen Details offenbart sich, welche Vorstellungen die Familien haben: von gutem Essen, von guter Kleidung und von guter Musik, kurz: vom guten Leben. Darin zeigen sich zugleich unterschiedliche Milieus. Was z.B. gilt in der Familie als anerkannte traditionelle Hochzeitsbekleidung? Schwarzer Anzug und weißes Brautkleid oder Uniform, Dirndl, Tracht, Sari oder Kimono? In der Weise, wie die Brautleute mit den Erwartungen der Familien umgehen, sie aufgreifen oder sich davon abgrenzen, positionieren sie sich zu ihrer jeweiligen Herkunft.

Was bei jeder Eheschließung gilt (dass bei der Hochzeit zwei Familien aufeinandertreffen, die verschiedene Traditionen mitbringen), das gilt erst recht für die multikulturelle oder multireligiöse Trauung. Es bedarf der sensiblen Klärung, ob und wie Elemente der jeweiligen Traditionen in Kleidung, Musik, Riten, etc. vorkommen oder ob sie zugunsten einer Anpassung an die Umgebungskultur oder eine Hollywood-Mainstream-Hochzeit aufgegeben werden. Gibt es eine gemeinsame kulturelle und / oder religiöse Basis, auf die sich in der Gestaltung der Hochzeitsfeier aufbauen lässt, wenn auch nur als kleinstem gemeinsamen Nenner, oder borgt man sich lieber die Vorstellung einer gelungenen Hochzeit aus gegenwärtig modernen Medieninszenierungen, in deren Mittelpunkt die Einmaligkeit und Besonderheit der je eigenen Liebe steht? Wird ein Druck aufgebaut, dass die Hochzeitsfeier als solche etwas Besonderes und Einmaliges werden soll, so gerät dabei nicht selten die Einmaligkeit und Besonderheit des Paares aus dem Blick und es bedient sich einer Formensprache, die nur repräsentiert, was in der entsprechenden Peer-Group gerade modern ist. Da die mediale Traumhochzeit vorrangig eine Selbstinszenierung der gemeinsamen Liebe des (Traum-)Paares ist, bleibt für Unterschiedlichkeiten der Partner im Ritual kein wirklicher Raum.

¹ Vortrag beim Seminar zu interkulturellen Trauungen „Wo die Liebe hinfällt“ am 12. Februar 2020 in Hildesheim.

2. Im deutschen Kulturraum wird bei multikulturellen Ehen (leider) mehr Aufmerksamkeit auf die Anerkennung der Ehe durch die Behörden als auf die Anerkennung der Ehe durch die jeweiligen Familien und Kulturräume gelegt. Die kirchliche Traubegleitung bietet Möglichkeiten, dies zu ändern.

Die Einführung der Zivilehe hat in Deutschland die kirchliche Trauung von vielen Zusatzaufgaben befreit. Es ist seitdem Aufgabe des Staates, zu prüfen, ob ein Paar heiraten darf oder ob Hindernisse wie eine noch bestehende Ehe, ein zu naher Verwandtschaftsgrad oder fehlende Ehemündigkeit vorliegen. Pfarrer*innen können sich auf die seelsorgerliche und rituelle Lebensbegleitung des Paares konzentrieren. Durch die vermehrte zeitliche Entkopplung von Standesamt und kirchlicher Trauung sind administrative Fragen, wie die Entscheidung des gemeinsamen Familiennamens, die Beantragung neuer Ausweispapiere oder der Abschluss von gemeinsamen Versicherungen nicht mehr im Horizont von Traugesprächen.

Anders kann sich dies bei interkulturellen Trauungen verhalten. Viele internationale Paare erfahren den Weg bis zur Eheschließung als sehr belastend. Immer wieder müssen sie neue Urkunden, Beglaubigungen und Formulare inklusive Übersetzungen den Behörden vorlegen. Je nach Rechtsraum, aus dem die Ehepartner stammen, kann es lange dauern, bis alle Papiere vorliegen. Unter solchen Bedingungen lässt sich ein Termin für eine Hochzeit nur schwer planen und oft können die geplanten Hochzeitstermine nicht eingehalten werden. Die Paare sehen sich häufig dem Verdacht ausgesetzt, mit der Heirat nur Aufenthaltstitel oder andere Vergünstigungen erschleichen zu wollen. Wenn die Eheschließung dann erfolgt, überwiegen oft Erschöpfung und Erleichterung. Die Heirat wird eher als Erfolg im Kampf gegen die Ämter denn als freudige Entscheidung zu einem gemeinsamen Lebensweg wahrgenommen. Für die kirchliche Begleitung des Paares stellt sich damit die Herausforderung, gerade die anderen Aspekte und Dimensionen des Heiratens und der Ehe gemeinsam herauszuarbeiten. Paare, die von Behörden mit Verdächtigungen konfrontiert wurden, erwarten solche möglicherweise auch beim Traugespräch. Es ist daher beim Ansprechen von Glaubenthemen zu vermeiden, dass dies als Prüfung des rechten Glaubens missverstanden werden könnte.

Ein wichtiger Aspekt der Trauung ist, dass das Paar in der Öffentlichkeit bezeugen kann, dass es nun zusammengehört. Damit dies die Gesellschaft und vor allem die beteiligten Familien respektieren, wird die Trauung öffentlich vollzogen. Die Trennung der beiden Herkunftsfamilien zeigt sich oft am eindrucklichsten in der Sitzordnung im Kirchenraum und bei der anschließenden Feier. Es gibt nur wenige Gelegenheiten, die Zuordnung zu den Herkunftsfamilien im statischen Verlauf der Hochzeitsfeier aufzubrechen. Anders verhält sich dies im dynamischen Verlauf der Feier mit Tanzen, Anschneiden der Hochzeitstorte, Spielen, Brautentführung etc. Es ist sinnvoll auch im Gottesdienst Gelegenheiten zu suchen, die Zuordnung nach Herkunft und Lebensphasen aufzubrechen. Während die Fürbitten oft als ein solches zusammenführendes Element genutzt werden, bei dem Angehörige der verschiedenen Familien interagieren, kann dies bei interkulturellen Traugottesdiensten als unangenehm wahrgenommen werden, da sprachliche Unterschiede noch mehr ins Bewusstsein treten. Die Begeg-

nung der Familien auch im Rahmen der Trauung ist wichtig, um die wechselseitige Anerkennung zu fördern.

3. Wird in der christlichen Ehe die Gleichwertigkeit der Partner betont, so muss dies auch die Gleichwertigkeit der jeweiligen Herkunft und der unterschiedlichen Kulturen einschließen.

Auch wenn wir grundsätzlich davon ausgehen, dass es bei Nationen und Sprachen keinen Vorzug der einen vor den anderen gibt, so zeigt sich doch im täglichen Umgang oft eine (unbewusst) bestehende Rangordnung von Nationen, Völkern und Sprachen. Auch in der Traubegleitung sollte dies reflektiert werden. Es macht sich oft zunächst an der Sprache fest: Sprechen beide Ehepartner jeweils die Sprache des oder der anderen? Ist die gemeinsame Sprache des Paares zugleich die Muttersprache eines oder einer der beiden oder handelt es sich um eine dritte Sprache, z.B. die Sprache des derzeitigen Wohnorts? Bemühen sich beide, die Sprache der anderen zu erlernen oder haben sie es aufgegeben oder nie versucht? Gerade die Begründungen für das Nichtbeherrschen der anderen Sprache geben oft wichtige Aufschlüsse: Wird die andere Sprache nur als zu schwierig oder auch als unbedeutend dargestellt? Oft schwingt hierbei eine nationale Überheblichkeit mit und es sollte thematisiert werden, ob sich diese auch in der Paarbeziehung widerspiegelt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Thema, ob jeweilige Heimatorte für einen gemeinsamen Wohnort in Frage kommen. Sollte ein Partner seine Heimat für die gemeinsame Zukunft aufgeben haben und der andere grundsätzlich ausschließt in den anderen Kulturraum zu ziehen, so ist hohe Sensibilität gefragt, wenn z.B. als Trauspruch gewählt wurde: „Wo du hingehst, da will ich auch hingehen. [...] Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott.“ (Rut 1,16)

4. Eine Trauung soll in vorurteilsgeladenen Zusammenhängen als Möglichkeit des Brückenschlags und der Versöhnung wahrgenommen werden. Wenn noch offene Verletzungen im Bewusstsein der Herkunftsgemeinschaften bestehen, so sollten diese angesprochen werden.

Für alle Völker bestehen Klischees und stereotype Vorurteile. Wenn diese auch in verschiedenen Ländern voneinander abweichen, so ruft doch die Benennung der Adjektive fleißig, faul, pünktlich, spontan, treu oder gelassen unterschiedliche Assoziationen hervor. Auch multikulturelle Paare sind nicht frei von diesen Klischees. Doch in der Regel haben sie gelernt mit diesen Stereotypen gut umzugehen: mit Ironie und Humor. Bei der Hochzeit aber kommen die Großfamilien angereist, die vielleicht noch keinen Kontakt zu der fremden Gruppe hatten und die noch nicht gelernt haben, an diesen Stereotypen zu arbeiten. – Wo kann ein Ort sein, solche Vorurteile anzusprechen? Möglicherweise kann es im Gottesdienst humorvoll aufgegriffen werden, doch dies bedarf besonderer Sensibilität und kann nach hinten losgehen. Zu bedenken ist, dass die Fremdzuschreibungen durch die anderen oft nicht bekannt sind und dadurch die Konfrontation mit einem Vorurteil der anderen Gruppe als Beleidigung aufgefasst werden muss. Besonders schwierig verhält es sich, wenn die Klischees mit Kriminalität verbun-

den sind. Dann wittert man in der anderen Hälfte der Hochzeitsgesellschaft Vertreter der russischen Mafia, der italienischen Camorra, polnische Autodiebe oder deutsche Nazis. Humorvoll lässt sich leichter darauf anspielen, wenn es vermeintliche Charakter- und Kultureigenschaften betrifft, wie heißblütige Spanier, überkorrekte Deutsche etc. Doch auch hier ist zu bedenken, ob durch die Erwähnung ein Aufeinander-Zugehen der beiden Familien erleichtert wird oder ob dadurch nur ein heiterer Effekt erhascht werden soll.

Bestehen zwischen unterschiedlichen Nationen oder Volksgruppen nicht nur bloße Vorurteile, sondern tiefe historische Verletzungen, so ist es gut, im Vorfeld der Trauung eine familiäre Geschichtsaufarbeitung anzugehen. Dort können Fragen zur Sprache kommen wie „Was hat Dein Vater im Kosovo gemacht?“ oder „Was Dein Opa in Polen?“. Wenn die Großfamilien aufeinandertreffen, kommen solche Fragen irgendwann ohnehin auf den Tisch. Da ist es gut, wenn das Ehepaar auch die dunklen Flecken in der eigenen Familiengeschichte kennt und Wege der Versöhnung beschreiten kann.

Von Pfarrer*innen verlangt dies eine hohe Sensibilität für Differenzen und Abgrenzungen im internationalen Kontext. Selbst wenn z.B. ein Brautpaar sich anmeldet, bei dem beide Ehepartner aus Rumänien stammen und evangelisch sind, kann dahinter ein ethnischer Konflikt stehen, wenn nämlich ein Ehepartner reformiert und der andere lutherisch ist. Denn in Südosteuropa sind Konfessionen *identity markers* für nationale Zugehörigkeiten. Wer reformiert ist, gehört in der Regel der ungarischen Volksgruppe an, wer lutherisch ist, der slowakischen oder deutschsprachigen. Und damit befinden sich die Familien mitten in den Nachwehen des Friedens von Trianon. Kulturdifferenzen bestehen nicht nur zwischen Staaten, sondern auch zwischen verschiedenen Volksgruppen. Gerade auch in Hinblick auf Brautpaare aus Afrika ist dies zu bedenken. Überlegungen zur Gestaltung des Gottesdienstes sollten in solchen Fällen immer die Frage miteinschließen, ob es Symbole, Gesten oder Rituale gibt, die in beiden Kulturräumen vertraut sind und die eine Brücke bilden könnten. Vieles lässt sich nonverbal kommunizieren und muss nicht eigens thematisiert werden. Manche solcher Riten verlangen möglicherweise allerdings einer aufgeklärten europäischen Pfarrperson etwas ab. Hier müssen die Geistlichen für sich klären, wie weit sie manche fremden Riten mittragen können.

5. Wird dieser Schritt nicht vollzogen, kann dies bedeuten, dass das Ehepaar aus einer oder beiden Kulturen ausgeschlossen wird bzw. sich für eine der Kulturen entscheiden muss. Ein Bruch mit (einer der) Herkunftsfamilien ist damit unumgänglich und für die Nachfahren wird die Aneignung der unterschiedlichen Herkunftskulturen ausgeschlossen.

Die Frage nach Ehen, die verschiedene Zugehörigkeiten verbinden, stellte sich in Deutschland hauptsächlich bei konfessionsverschiedenen Ehen. Man muss sich bewusst machen, dass noch bis in die 1970er Jahre bei Eheschließungen zwischen Angehörigen der evangelischen und katholischen Kirche die Konversion offen gefordert wurde oder zumindest als Option im Raum stand. Bis heute gilt ein katholischer Ehepartner, der ohne Befreiung von der Formpflicht evangelisch getraut wurde, vor seiner Kirche als unverheiratet.

Dies ist auch bei interreligiösen Eheschließungen ein weitverbreitetes Phänomen. In vielen Fällen wird von muslimischen Eltern das mit einer oder einem Angehörigen anderer Religionen verheiratete Kind weiterhin als unverheiratet angesehen und die Eheschließung grundsätzlich nicht anerkannt. Alternativ kann es auch sein, dass die Eheschließung anerkannt wird und als Bruch mit der Familie verstanden wird. In diesem Fall folgt auf die Eheschließung mit einem Angehörigen einer anderen Religion die Verstoßung aus der Familie. Es ist bezeichnend, dass bei muslimischen Familien die Nichtanerkennung der Ehe häufiger bei Söhnen üblich ist, während die Verstoßung eher bei Töchtern praktiziert wird. Hier ist zu beachten, dass in vielen Kulturen bei Ehe-traditionen grundsätzliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen bzw. Söhnen und Töchtern gemacht werden. Man spricht in diesem Zusammenhang von asymmetrischer Endogamie. Während muslimische Männer traditionell Frauen heiraten dürfen, die den Schriftreligionen angehören, ist dies muslimischen Frauen verwehrt.² In diesem Zusammenhang ist besonders zu beachten, was es heißt, wenn eine der Familien nicht an der Hochzeit teilnehmen kann. Handelt es sich dabei lediglich um Reiseschwierigkeiten oder Finanzmangel oder ist es Ausdruck der Ablehnung dieser Eheschließung? Wird die Ehe von einer Herkunftsfamilie abgelehnt, kann dies auch bedeuten, dass die aus der Ehe hervorgehenden Kinder keine Beziehung zu den Großeltern aufbauen können und von der Herkunftskultur des Elternteils ausgeschlossen bleiben. Es kommt glücklicherweise aber auch vor, dass Enkelkinder die Weltsicht der Großeltern verändern.

6. Wenn Paare aus konfliktreichen Kontexten stammen, legt das christliche Eheverständnis nahe, im Traugottesdienst zum Ausdruck zu bringen, dass die Liebe Gräben überwindet und zu Versöhnung einlädt.

Das christliche Eheverständnis, das die Ehe als Bund von dreien versteht, die einander in Liebe zugeneigt sind und zur Versöhnung bereit sein sollen, ist für viele Kulturen attraktiv, ebenso die paulinische Vorstellung, dass sich die Partner gegenseitig unterordnen sollen und zwischen den Geschlechtern keine Rangordnung besteht. Dadurch ist z.B. zu erklären, dass in Japan, wo das Christentum ein Prozent der Bevölkerung ausmacht, mittlerweile die Mehrzahl der Ehen christlich geschlossen werden.³ Auch wenn in den biblischen Lesungen der Traugende die erotische Liebe nicht eigens thematisiert, sondern stärker die Nächstenliebe in den Blick genommen wird, wird die Botschaft transportiert, dass Gottes Liebe allen Menschen (und allen Völkern) gilt. So erscheint die kirchliche Trauung als Fest der Liebe, die Gräben überwindet. Manche Kirchen sehen darin ihren besonderen Auftrag. Die *Augustine United Church in Edinburgh* z.B. ist darauf spezialisiert, Paare aus konfliktreichen Kontexten (z.B. homosexu-

2 Mit der Nichtanerkennung der Heirat des Sohnes erhoffen sich die Eltern, dass er noch eine Muslima heiraten wird. Die Tochter, die einen Nichtmuslim geheiratet hat, kann jedoch nicht mehr in der muslimischen Welt verheiratet werden. Durch die eigenständige Entscheidung zur Eheschließung ist sie zum Handlungs-subjekt geworden und kann so nicht mehr Objekt in möglichen Heiratsplänen der Eltern sein.

3 https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Alltag/Familie (aufgerufen am 28.10.2020). Waren es 1998 53 % aller Ehen in Japan, die nach christlichem Ritus geschlossen wurden, so waren es 2008 bereits 64 %.

elle Paare oder aus der Konstellation Israel/Palästina) zu trauen. Da eine Versöhnung des größeren Kontextes in solchen Zusammenhängen in naher Zukunft nicht möglich erscheint, werden die Hochzeitszeremonien an einem sicheren Ort im Ausland vollzogen.

7. Interreligiöse Ehen waren auch zu biblischen Zeiten ein Thema. Während sie im Alten Testament als Gefährdung der reinen Gottesverehrung abgelehnt wurden, sah Paulus in ihnen eine missionarische Chance. Eine Akzeptanz anderer Religionen war dabei nicht im Horizont.

Das Alte Testament sah die Endogamie als das ideale Modell der Eheschließung an, da durch die Heirat innerhalb des Volkes Gottes eine homogene Glaubens- und Rechtsgemeinschaft bestehen bleiben sollte. Die sogenannten „Mischehen“ werden daher im atl. Deuteronomismus negativ bewertet und verworfen.⁴ (Vgl. das Mischehen-Verbot in Dtn 7,3f.)

Im dtr Geschichtswerk erfährt das Thema der Mischehen eine besondere Beachtung, was den Verdacht nahelegt, dass sie weit verbreitet waren: In den Königsbüchern werden die Könige Judas und Israels danach bewertet, ob sie allein den in Jerusalem zentralisierten Gotteskult pflegen oder auch andere Kulte an anderen Heiligtümern zulassen. Dabei zeigt sich wiederholt, dass Könige, die fremde Frauen heirateten – wie z.B. Ahab, der die Phönizierin Isebel zur Frau nahm (1 Kön 16,31) – dazu neigten, ihren Frauen die eigene Religionsausübung zu gewähren und sich selbst dieser anzuschließen. Auch König Salomo wurden seine Frauen aus fremden Völkern zum Verhängnis, da sie „sein Herz fremden Göttern zuwandten, so dass sein Herz nicht ungeteilt bei JHWH, seinem Gott war.“ (1 Kön 11,4). Sollte die Auflösung der Mischehen so stattgefunden haben, wie sie in Esra 10,1–3 geschildert wurde, so wären alle fremdländischen Frauen und die von ihnen geborenen Kinder fortgeschickt worden.⁵

Dass dies wirklich geschehen sein mag und dass ein solch grausames Verständnis der Endogamie mit schlimmen menschlichen Schicksalen einhergeht, lässt sich erahnen, wenn man sich vor Augen führt, dass der oberste geistliche Rat der Jesiden im Jahr 2019 entschied, die Kinder der Jesidinnen, die von IS-Kämpfern vergewaltigt wurden, nicht in die Gemeinschaft aufzunehmen. Den Frauen blieb nur die Wahl zwischen der jesidischen Gemeinschaft und ihren Kindern.

Endogame Kulturen, wie das Volk Israel, versuchen durch die Sanktionierung von Ehen mit Angehörigen fremder Völker und Kulte die Reinheit des eigenen Volkes zu bewahren. Besonders fremden Frauen wurde dabei vorgehalten, dass sie das Volk zum Dienst an fremden Göttern verführen.

4 Viele narrative Texte des AT hingegen berichten wertfrei von den nicht aus Israel stammenden Ehefrauen biblischer Protagonisten. Das Buch Rut ist als klare Stellungnahme gegen die Mischehepolemik des Deuteronomismus zu verstehen. Vgl. *El Mansy, Aliyah: Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte von 1 Kor 7,12–16*, Stuttgart 2016. (Diesen Hinweis verdanke ich Bendix Balke.)

5 In all diesen Fällen sind Frauen nur Objekte der Rechtstraditionen. Anders verhält es sich, wo Frauen in narrativen Texten selbst als Handlungssubjekte auftreten, wie z.B. bei Rahab in Jericho (Jos 2,6), die allerdings nach atl. Tradition auch nicht mit einem Israeliten verheiratet war. Erst bei Mt 1,5 wird sie als Frau des Salmon und Vater des Boas in den Stammbaum Jesus eingeführt. In den atl. Genealogien (Rut 4,21; 1 Chr 2,11) wird sie nicht erwähnt.

Für die ersten Christ*innen bedeutete ihre Taufe und ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde oft einen Bruch mit der Herkunftsfamilie. Die Soziologie spricht bei solcher Entfremdung aus einer Herkunftsgruppe von „Devianz“. Folglich begründete und strukturierte Paulus seine Gemeinden nach dem Modell der Familie.⁶ Durch die Taufe gelten alle Gläubigen als Zugehörige zur großen Familie Gottes. Sie erkennen sich als Schwestern und Brüder an und unterscheiden nicht mehr nach den überkommenen binären Vorstellungen in Juden und Heiden, in Griechen und Barbaren. Doch zugleich wird eine neue Grenze aufgezo- gen zwischen den Christusgläubigen und dem Rest der Menschheit. Zahlreiche Christusgläubige lebten allerdings bereits in Ehen mit Partnern, die sich nicht zu Christus bekannten. Paulus empfahl diesen Paaren weiterhin zusammenzuleben, sofern der nichtchristliche Partner dies auch wolle (1 Kor 7,12–16). Sollte der nichtchristliche Partner hingegen die Scheidung wünschen, sollte sich der christliche Partner dem fügen. Interessant ist, dass Paulus die Entscheidung über den Fortbestand der Ehe dem nichtchristlichen Partner überlässt und hier keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen macht, sondern explizit beide Fälle erwähnt. Die Kinder aus der Ehe sieht Paulus grundsätzlich als geheiligt an und hofft, dass das weitere Zusammenleben der Ehepartner dazu führen wird, dass beide sich zu Christus bekennen und gerettet werden.

Wenn auch Paulus Herkunftsgrenzen in Christus überwunden sah, blieb es doch auch im Christentum der übliche Fall, dass Ehen innerhalb der eigenen Gemeinschaft (Volk, Sprachgruppe etc.) geschlossen wurden. Um Eheschließungen innerhalb der großfamiliären Beziehungsgefüge zu verhindern, entwickelte das Christentum über Jahrhunderte in seinem Kirchenrecht ein ausgeklügeltes System von Heiratsverboten, das selbst Ehen mit entfernten Verwandten ausschloss. Im familiären Kontext gebot das Christentum Exogamie.

8. Ein gemeinsamer interreligiöser Traugottesdienst darf nicht zur Vereinnahmung einer Religion durch die andere führen oder zur Austragung von Machtkämpfen der Geistlichen auf Kosten des Brautpaares missbraucht werden. Bestehen solche Gefahren, soll auf einen gemeinsamen interreligiösen Traugottesdienst verzichtet werden.

Fast alle evangelischen Trauagenden im deutschen Sprachraum sehen die Möglichkeit für einen Gottesdienst anlässlich der Eheschließung zwischen einem evangelischen und einem nichtchristlichen Partner vor. Doch gelegentlich wird auch der Wunsch nach einer interreligiösen Zeremonie geäußert.⁷ Diese soll zum Ausdruck bringen, dass sich die Partner auch in ihrer religiösen Dimension ernst nehmen und anerkennen. Dabei ist Verschiedenes zu beachten: Zunächst ist es die Frage nach dem Ort der Zeremonie. Für evangelisch-katholische Trauungen besteht die Vereinbarung, dass das Kirchengebäude darüber entscheidet, in welcher Konfession die Hochzeit stattfindet. Ähnliches wird auch im interreligiösen Zusammenhang zu denken sein. Eine interreligiöse Ze-

6 Vgl. *Kundert, Lukas*: Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlage für eine Schweizer Ekklesiologie, Zürich 2014, 27–34.

7 Vgl. *Fischer, Mario / Friedrich, Martin* (Hg.): Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa. Eine Studie der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Wien 2019, 156.

remonie im eigentlichen Sinne wird nur an einem dritten neutralen Ort möglich sein, da für Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften die Versammlungsräume oder heiligen Orte anderer Religionen oft anstößig sind. Muslime oder Juden werden sich schwertun, eine gemeinsame Zeremonie in einem Kirchenraum abzuhalten, in welchem ein Kreuzifix hängt. Christen wie auch Juden und Muslime werden möglicherweise mit der Vielzahl von Göttinnen und Göttern in einem hinduistischen Tempel ihre Schwierigkeiten haben.

Darüber hinaus bestehen für interreligiöse Trauungen sämtliche Fragen, die für interreligiöse Gebete und Gottesdienste gelten: Adressieren wir in unseren Gebeten dieselbe Gottheit? Verbieten unsere unterschiedlichen Gottesbilder, dass wir gemeinsam beten? Beten wir miteinander oder nebeneinander?

Eine gleichberechtigte interreligiöse Trauung erscheint von diesen beiden Überlegungen her als schwierig. Es ist sicherlich leichter, eine genuin evangelische, sunnitische, jüdische oder buddhistische Ehezeremonie unter Beteiligung eines Geistlichen oder einer Geistlichen einer anderen Religionsgemeinschaft durchzuführen.

Doch auch hier ist viel Sensibilität gefragt. Indem man sich auf das gemeinsame Agieren einlässt, muss man auch bereit sein, die alleinige religiöse Deutungshoheit bei der Hochzeitszeremonie abzugeben. Auf jeden Fall ist zu vermeiden, dass während einer interreligiösen Ehezeremonie die Geistlichen verschiedener Religionsgemeinschaften Machtkämpfe austragen. Dies widerspricht der Intention einer gemeinsamen Feier. Sie würden auf dem Rücken des Brautpaares und der Hochzeitsgesellschaft ausgetragen.

Eine subtile Form der Machtdemonstration im interkonfessionellen und interreligiösen Bereich ist die Vereinnahmung. Eine solche liegt zum Beispiel vor, wenn bei einem jüdisch-christlichen Ehegottesdienst von christlicher Seite der Psalm eingerahmt wird mit der Einleitung, dass dies ein Text sei, den schon Jesus Christus gesprochen habe, und mit der trinitarischen Schlussdoxologie. Damit wird der Psalm letztlich dem Judentum entrissen. Für evangelische Christen wird die Vereinnahmung vermutlich ebenso inakzeptabel sein, wenn ein hinduistischer Brahmane erklärt, er werde das Brautpaar auch im Namen Christi segnen, da dieser ja eine Inkarnation von Krishna und damit letztlich ein Avatar des Gottes Vishnu sei. Ebenso kann es geschehen, dass der Brahmane darauf besteht, auch Maria einen besonderen Platz in der Zeremonie einzugestehen, da die schwarze Madonna nichts anderes als das westliche Bild der schwarzen Göttin Kali sei.

Das Heimtückische an interreligiösen Vereinnahmungen ist, dass die vereinnahmende Person jeweils als tolerant gilt, wohingegen die vereinnahmte Person jeweils als engstirnig angesehen wird, wenn sie sich gegen die Vereinnahmung wehrt. Dass die vereinnahmende Seite der anderen die Deutungshoheit über ihre eigenen Glaubenssätze entreißt und ihr damit Gewalt antut, wird dabei leicht übersehen.

Können diese möglichen Fallen bei einer interreligiösen Ehezeremonie nicht ausgeschlossen werden, so ist es gegenüber der gemeinsamen Zeremonie vorzuziehen, zwei getrennte Feiern abzuhalten. So kann jede Tradition sich selbst treu bleiben. Oft kommt dies auch dem Wunsch der Paare entgegen, in den verschiedenen Herkunftsländern jeweils eine Hochzeitsfeier abzuhalten, damit die Familien und Freundeskreise nicht mit zu hohen Reisekosten konfrontiert werden. Im Traugottesdienst ist dann darauf hinzuweisen, dass noch eine weitere Hochzeitszeremonie durchgeführt wird oder wurde.

Schluss

Eine multikulturelle Trauung stellt Pfarrer*innen vor vielfältige Herausforderungen. Sie bietet aber auch die Chance, die *Vielfalt* der unterschiedlichen Hintergründe und Traditionen des Ehepaares wertzuschätzen, die Trauung im Horizont eines größeren *Versöhnungsgeschehens* zu sehen und Gottes Liebe als die gemeinschafts- und einheits-schenkende Kraft zu feiern. So können kultur- und religionsverbindende Ehen als Verwirklichungen gelebter *Einheit in versöhnter Vielfalt* angesehen werden.

Evangelisch-muslimische Paare – eine französische Perspektive

AGNES VON KIRCHBACH

Der Französische Kirchenbund hat die Aufgabe, neue Fragen für die in ihm zusammengeschlossenen Kirchen zu reflektieren und Arbeitshilfen zu erstellen. Die Kirchenleitungen und Pfarrer*innen der lutherischen, reformierten, baptistischen, adventistischen, mennonitischen und anderen freikirchlichen Denominationen erhoffen sich praktisch-theologische Anregungen, um die eigene Tradition mit dem Neuen so zu verbinden, dass das Evangelische bewahrt bleibt, ohne sich im Überkommenen zu verhasen. Aus diesem Grund beruft der Französische Kirchenbund ständige Kommissionen wie z.B. zu Ethik, Kommunikation, Ökologie, Beziehungen zum Judentum oder zum Islam.

Die *Commission des relations avec l'Islam* ging über mehrere Jahre der Frage nach, wie protestantisch-muslimische Paare begleitet und die religiösen Unterschiede der Partner*innen positiv und konstruktiv bejaht werden können. 2015 hat die *Fédération protestante de France* die Ergebnisse in einem kleinen Buch unter dem Titel „*Couples protestants-musulmans*“ veröffentlicht.

Der Entstehungsprozess war lang und vielfältig. Auf eine an alle Pfarrer*innen versandte Umfrage zur Seelsorge an jungen Paaren, die ihre interreligiöse Wirklichkeit als gewollte Dimension ihres Ehelebens verstehen, gab es nur wenig Rückmeldungen. Aber eines wurde deutlich: Das ungleiche Verständnis von Ehe in den beiden Religionen braucht viel Feingefühl für die konkreten Paare, um weder zu dramatisieren noch zu bagatellisieren, und viel Zeit, Zuhörvermögen und Fragebereitschaft von Seiten der Pfarrer*innen.

Dramatisierung und Bagatellisierung: Diese beiden Positionen kennen die jungen Paare zur Genüge aus der eigenen Familienwelt und von Freunden und Bekannten der gleichen religiösen Tradition. Oft kommt es zu Druck, um religiöse Assimilation zu erzwingen oder einfach alles aufzugeben, entweder die Beziehung oder den Glauben. Gibt es andere Wege?

Die Arbeitsgruppe des Kirchenbundes ging von den Fällen aus, in denen die formelle Konversion des christlichen Partners zum Islam nicht zur Bedingung der religiösen Eheschließung wird.

Der Gruppe war wichtig, verschiedene Gelehrte, Imame und Seelsorger anzuhören, um besser zu verstehen, wie in den unterschiedlichen Traditionen des Islams mit dieser Frage umgegangen wird. Der Islam in schwarzafrikanischen Ländern hat andere Regeln und Auffassungen entwickelt als der nordafrikanische oder asiatische Islam. Aber

auch in evangelikalen Kreisen unserer Kirchen gibt es Erwartungen an einen nicht-christlichen Partner, zu konvertieren oder die Beziehung abzubrechen.

Wie kann man Menschen seelsorglich begleiten, die sich zu einer Ehe gegen das Verbot der eigenen Glaubensgemeinschaft entscheiden, ohne derselben ganz den Rücken kehren zu wollen? Wie stehen Treue und Erneuerung des spirituellen Verständnisses zueinander?

In dem folgenden Auszug finden Sie einige Fragestellungen, die dem interreligiösen Paar (und seiner Umwelt) helfen können, einige Fragen zu reflektieren, ohne die Angst, auch überkommene Klischees anzusprechen. Diese sind so tief in den Kulturen präsent, dass es sich lohnt, sie wahrzunehmen und nach einem anderen Verständnis zu suchen.

Die Fragen werden christlich-muslimischen Paaren in einem seelsorgerlichen Gespräch, etwa zur Vorbereitung ihrer Eheschließung, schriftlich übergeben. Das Paar wird ermutigt, sich zuhause dazu auszutauschen. Die Antworten können bei einem weiteren seelsorgerlichen Gespräch helfen, das gegenseitige Verständnis zu vertiefen.

Hier die Liste der Fragen:

Unsere Unterschiede: Reichtum und Hindernis

Unser jeweiliges Erbe

1. Welches kulturelle und religiöse Erbe unserer jeweiligen Familie schätze ich am meisten, was schätze ich am wenigsten?
2. Wie sehen die Beziehungen zu meinen Eltern heute aus?

Unsere Zukunftspläne

3. Wenn eine*r von uns beiden aus dem Ausland kommt und gerne in sein Heimatland zurückkehren möchte, um dort zu wohnen, würde ich ihm/ihr folgen?
4. Ist es akzeptierbar, dass eine*r von uns beiden einen bestimmenden Platz in unserer Ehe einnimmt, entsprechend den traditionellen Normen seiner Kultur?
5. Wo werden wir leben, wenn wir den Ruhestand erreichen? In Frankreich oder in einem anderen Land?

Rollen

6. Welche spezifische Verantwortung haben Männer und Frauen in unseren jeweiligen Kulturen?
7. Sollte sich in einer interkulturellen Ehe ein Ehepartner dem anderen „unterwerfen“? Welche*r von beiden und warum? Sollen die Aufgaben des täglichen Lebens gleich aufgeteilt werden oder werden die Rollen durch die jeweiligen Herkunftskulturen des Ehepartners bestimmt (Kindererziehung, Verwaltung des Haushaltsbudgets, Hausarbeiten, Einkäufe, Kochen, Einrichtung des Hauses usw.)?

8. Im Bereich der Sexualität des Ehepaares: Sind die Rollen von Anfang an festgelegt? Gibt es die Möglichkeit zur gegenseitigen Zustimmung zu Geschlechtsverkehr?

Kommunikation

9. Wie werden Gefühle und Höflichkeit (den Familien gegenüber) in den jeweiligen Kulturen ausgedrückt?
10. Wie beachten wir die nicht-verbale Kommunikation unserer jeweiligen Kulturen (Gestik, Stimme, körperliche Nähe zu anderen Personen ...)?

Zeit

11. Welches Zeitverständnis herrscht in unseren Kulturen vor?
12. Ist Pünktlichkeit wichtig? Wie reagieren wir auf Unvorhergesehenes?

Geld

13. Wer verwaltet in unseren Herkunftsfamilien das Geld? Werden wir es gemeinsam verwalten? Werden wir ein gemeinsames Bankkonto haben oder getrennte Konten?
14. Planen wir, unsere Familien und unsere Religionsgemeinschaften finanziell zu unterstützen und wenn ja, in welchem Ausmaß?
15. Haben wir ausgerechnet, was unser Glaube für finanzielle Konsequenzen wie etwa Spenden und Unterstützungsgelder hat?

Religion

16. Wenn man eine Person einer anderen Religion heiratet, heiratet man dann auch ihren Glauben?
17. Verliert man Aspekte beider Religionen, um einen Kompromiss im Alltag zu finden?
18. Wenn die Familien sich einer interreligiösen Ehe entgegenstellen, ist ein Glaubensübertritt eine Lösung, um die Familien zu versöhnen?
19. Was wäre in einem solchen Fall die wichtigste Motivation des Glaubensübertrittes?
20. Ist es einfach, unter neuen religiösen Bedingungen zu leben? Würde ein solcher Religionsübertritt von unseren jeweiligen Familien und Religionsgemeinschaften akzeptiert werden oder für opportunistisch gehalten?
21. Haben wir – für den schlimmsten Fall – einen definitiven Bruch mit einer der Familien ins Auge gefasst?
22. Wenn bei uns ein Kind zur Welt kommt: Soll es getauft oder beschnitten werden?
23. Haben wir überlegt, wie wir unsere Kinder religiös erziehen möchten? Ist es denkbar, zwei Religionen weiterzugeben?
24. Zu welchem Gottesdienst werden wir gehen?
25. Wie werden wir in unserer Wohnung unsere jeweilige Religion praktizieren? Ist es denkbar, gemeinsam zu beten und wenn ja, wie?

26. Wie werden wir die jeweiligen religiösen Speisegebote beachten und wer bereitet die Mahlzeiten zu?
27. Welchen Platz gibt es für das Lesen unserer jeweiligen religiösen Texte und welche Art des Lesens praktizieren wir?

Beispiele von Klischees über die Stärken und Schwächen von kulturell verschiedenen Umgebungen

Diese kurze Tabelle soll vorbeugend zum Nachdenken beitragen, denn jede interkulturelle Ehe muss sich mit kulturellen Irritationen auseinandersetzen. Wenn das Ehepaar durch eine Krise geht, können sich solche Kulturelemente in der eigenen Gefühlswelt widerspiegeln.

	Protestantische Seite (westliche Welt)		Muslimische Seite (orientalische Welt)	
	Stärke	Schwäche	Stärke	Schwäche
Einzelperson				
Gemeinschaft				
Religion				
Geld				
Grosszügigkeit				
Sicherheit				
Autorität im Ehepaar				
Erziehung				
Familie				
Platz/Raumverständnis				
Kommunikation zwischen dem Ehepaar				
Gesellschaftliche Kommunikation				
Zeitverständnis				
Ehre				

Das Büchlein des Französischen Kirchenbundes ist bescheiden. Es will keine agendari-
schen Vorschläge machen; diese Aufgabe gehört den Kirchenleitungen. Aber es möchte
dafür werben, dass die Saat der Liebe tiefe Wurzeln schlagen kann und nicht durch
Trockenzeiten oder Eiswinter Schaden erleidet.

Abendmahl feiern in Zeiten der COVID-19-Pandemie. Eine Krise.

PATRICK TODJERAS

1. Vorbemerkungen und Perspektivierung der Fragen

Der Anlass der folgenden Überlegungen liegt auf der Hand, die Corona-Krise. Sie stellt auch die Kirchen vor Herausforderungen. Diese sind vielfältig, komplex ineinander verwoben und lassen sich nicht auf die Schließung kirchlicher Räume und das Verbot gottesdienstlicher Angebote reduzieren.

Wenngleich die Corona-Krise gesellschaftspolitisches Handeln auf den Prüfstand stellt und mancherorts ein regelrechter ‚Vergleich zwischen den Nationen‘ ausgebrochen ist – wer hat früher, schneller, wie reagiert, wer lockert wann und welche Maßnahme der Einschränkung –, so ist dies im Blick auf gemeindliches und kirchenleitendes Handeln im deutschsprachigen Raum nicht zu beobachten. Es ist eher von einem Nebeneinander verschiedener Initiativen und Meinungsbildungsprozesse zu sprechen.¹ Ist das die neue Wirklichkeit einer Kirche in komplexen Situationen? Es scheint so, als ob kirchenleitende Verantwortliche im deutschsprachigen Raum einem vermeintlichen Konkurrenzbedürfnis nicht erliegen würden. Zugleich ist ein gemeinsames Vorgehen auch nicht beobachtbar. In einem Spezialfall gemeindlichen Lebens, genauer gesagt gottesdienstlichen Lebens, nämlich dem Abendmahl, gibt es jedoch jene Kontroversen und Debatten, die zu einer protestantischen Meinungsbildung dazu zu gehören scheinen.² Es gibt eine überschaubare Anzahl von evangelischen kirchlichen Stellungnahmen im deutschsprachigen Raum, die vielerorts durch das sich nähernde Osterfest 2020 ausgelöst wurden. Die Befürchtung, dass eine ‚neue Wirklichkeit der Abendmahlsfeier‘ in der religiösen Praxis entstehen würde, hat öffentlich-kirchliche und akademisch-theologische Äußerungen provoziert.³

In diesem Beitrag werden ausgehend von der aktuellen gelebten Praxis einer digital vermittelten Abendmahlsfeier zentrale Fragestellungen gesammelt, die die Probleme des vorliegenden Sachverhaltes umreißen. Danach werden exemplarisch kirchenleitende Stellungnahmen sowie akademisch-theologische Positionen vorgestellt sowie deren Argumentation nachvollzogen. Dies alles geschieht im Gespräch mit dem reformatorischen Abendmahlsverständnis. Schließlich erfolgt eine abschließende Zusammenführung und Bewertung, außerdem werden offene Fragen gesammelt.

1 Schärfer formuliert es Stephan Schaede. Er sagt: „An Stelle von Koordination tritt in dieser Ausnahmesituation die Zusammenstellung unterschiedlicher Aktivitäten und theologischer Experimente der jeweiligen Landeskirchen.“ <https://zeitzeichen.net/node/8230> am 02.06.2020.

2 <https://www.evangelisch.de/inhalte/168406/08-04-2020/evangelische-theologen-debattieren-ueber-das-online-abendmahl> am 01.05.2020.

3 Hier wird der evangelische deutschsprachige Kontext mit besonderer Berücksichtigung der Landeskirchen in Deutschland betrachtet, der katholische Kontext liegt nicht im Fokus, ebenso wenig der interreligiöse Bereich.

Die leitende Frage lautet, *ob und in welcher Form ein digital vermitteltes Abendmahl angemessen ist*. Die Angemessenheit wird im Blick auf ein reformatorisches Abendmahlsverständnis unter Berücksichtigung der lutherischen Lehrtradition geprüft. Dabei wird schnell deutlich, dass nur indirekt von einer Spurensuche gesprochen werden kann, da zentrale, situative, reformatorische Streitthemen, wie z.B. das Messopferverständnis, im Blick auf die COVID-19-Pandemie sowie im vorliegenden Artikel keine Rolle spielen.

2. Streiflichter gelebter Praxis eines digital vermittelten Abendmahls

Im Folgenden werden zwei Szenen eines digital vermittelten Abendmahls vorgestellt, die den Versuch einer schematischen Darstellung der gesichteten Praxis verfolgen. Obwohl es bisher noch keine statistischen Auswertungen zu Abendmahlsfeiern gibt, lassen sich anhand der beiden Szenen daraus resultierende Fragestellungen und Problemfelder vor Augen führen.⁴ Mit den Adjektiven „digital vermittelt“ wird zunächst ein Abendmahlsvollzug bezeichnet, der computergestützt, medial geschieht.

2.1. Szenen einer digital vermittelten Abendmahlspraxis

Szene 1:⁵ Eine kleine Gruppe von Menschen, bestehend aus der gesetzlich erlaubten, in einem Haushalt zusammenlebenden Personengruppe, feiert das Abendmahl vor einem Bildschirm. Sie feiern und verfolgen einen Abendmahlsgottesdienst mit, der live übertragen wird. In dem Gottesdienst wird das Abendmahl von einer ordinierten Pfarrperson geleitet, eingesetzt und einer kleinen, lokal versammelten Gemeinschaft ausgeteilt (meistens jene, die den Gottesdienst mitgestalten). Die vor dem Bildschirm versammelten nicht ordnungsgemäß berufenen Personen sehen und hören das. Gegebenenfalls lesen Sie eine vor ihnen liegende Anleitung an geeigneten liturgischen Stellen mit, etwa Gebete oder Psalmen. Die vor dem Bildschirm Mitfeiernden werden Teil der Abendmahlsgemeinschaft, digital verbunden, und werden von der ordinierten Person auch als solche angesprochen. Es liegen Brot und Wein vor der ordinierten Person, die das Abendmahl einsetzt, und vor den online Mitfeiernden vor dem Bildschirm. Die Einsetzungsworte werden gesprochen und gelten für beide Orte und alle Elemente. Die online Mitfeiernden nehmen sich / geben einander Brot und Wein.

4 Für die folgende Unterteilung wurden die auf der Plattform Youtube verbreiteten Abendmahlsfeiern gesichtet sowie auf Twitter die Diskurse zur Corona-Krise und Abendmahl besonders in dem Zeitraum der Karwoche und kurz darüber hinaus verfolgt. Beispielhaft: #Abendmahl, #digitales Abendmahl, #digitaleKirche.

5 Beispiele dafür sind etwa die evangelische Mainzer Auferstehungskirche <https://www.evangelisch.de/inhalte/168406/08-04-2020/evangelische-theologen-debattieren-ueber-das-online-abendmahlam04.05.2020> oder der Abendmahlsgottesdienst der Evangelischen Kirchengemeinde Hardheim/Höpfingen. https://www.youtube.com/watch?v=5rhS5WZ1y_Y am 05.05.2020. Vgl. auch <https://beymeister.wordpress.com/2020/03/24/abendmahl-daheim-zusammen/> am 06.05.2020.

Diese Szene ist strukturanalog zu Feiern, die beispielsweise durch eine Audio-Aufnahme vermittelt werden. Siehe dazu beispielhaft die Erzählung: <https://frauauge.blogspot.com/2020/03/das-tut-zu-meinem-gedachtnis.html> am 05.05.2020.

Das lokale Abendmahlsgeschehen wird räumlich überschritten und durch den Abendmahlleitenden digital vermittelt.

Szene 2:⁶ Eine kleine Gemeinschaft, bestehend aus in einer in einem Haushalt zusammen lebenden Personengruppe, feiert das Abendmahl vor einem Bildschirm. Sie feiern und verfolgen einen Gottesdienst mit, der live übertragen wird. In dem Gottesdienst wird das Abendmahl von einer ordinierten Person verantwortet, eingesetzt und einer kleinen, lokal versammelten Gemeinschaft ausgeteilt. Die vor dem Bildschirm versammelten, nicht ordnungsgemäß berufenen Personen sprechen die Einsetzungsworte (gegebenenfalls unter Anleitung) zeitgleich nach oder wiederholen diese mithilfe einer liturgischen Anleitung. Die vor ihnen liegenden Elemente Brot und Wein werden durch die nachgesprochenen Worte vor dem Bildschirm eingesetzt. Die vor dem Bildschirm Mitfeiernden werden Teil der Abendmahlsgemeinschaft. Es liegen Brot und Wein vor den Mitfeiernden. Die Mitfeiernden nehmen sich / geben einander Brot und Wein.

Es gibt ebenfalls Beispiele eines medial inszenierten Abendmahls, d.h. einer Abendmahlsfeier, die übertragen wird und die online Mitfeiernden nicht auffordert, die Handlung nachzuvollziehen bzw. nicht beansprucht, dass die Einsetzungsworte für mehrere Orte gilt, sondern lediglich zur „geistigen Verbundenheit untereinander“ einlädt. Dies wird in den folgenden Überlegungen keine Rolle spielen.

2.2. Gemeinsamkeiten, Unterschiede und viele offene Fragen

Während bei beiden Beispielen eine Live-Übertragung, die Einsetzung des Abendmahls durch eine ordinierte Person (zumindest auf einer Seite des Bildschirms) sowie eine exemplarische Gemeinschaft vorhanden ist, unterscheidet sich im weiteren Verlauf der Fortgang der Feier vor den Bildschirmen. Während in Szene eins die Wirkung der Einsetzungsworte über den lokalen Vollzug hinaus geweitet wird und damit die räumliche Distanz durch die ordinierte Person digital überwunden wird, „aktualisiert“ in Szene zwei eine nicht-ordinierte Person / die Gemeinschaft vor dem Bildschirm die Einsetzungsworte. In Szene zwei wird ein Hybrid des Hausabendmahls vorgestellt, das eine digitale Stütze erfährt. In beiden Beispielen wird von einer Gleichzeitigkeit ausgegangen, d.h. dass nur eine räumliche Trennung, aber keine signifikante zeitliche Trennung überwunden wird.

Die zwei exemplarischen Abendmahlsszenen lassen schnell verschiedene Frage- und Problemhorizonte deutlich werden, die im Folgenden gesammelt und besprochen werden sollen. Wie kann mit der *räumlichen Trennung* in der Abendmahlsfeier umgegangen werden? Die räumliche Trennung betrifft zum einen die Abendmahlsfeier, die auf zwei Orte ‚aufgeteilt‘ wird und zum anderen die feiernde Gemeinde: Wie ‚weit‘ reichen (räumlich) die *Einsetzungsworte* – lassen sie sich digital vermitteln, also Einsetzung ‚hier‘, Kommunion ‚dort‘? Wie ist die räumliche Trennung der *Elemente von Brot und Wein* zu beurteilen – reicht es, dass es die gleichen Elemente sind oder müssen es die-

6 So etwa in der Evangelischen Diözese A.B. Steiermark, Österreich, vollzogen.

selben sein? Muss die *Person*, die konsekriert, im Raum mit der Gemeinde sein? Wie verhalten sich die zwei lokal getrennten *Gemeinschaften* zueinander?

Betrachtet man die Szene vor dem Bildschirm genauer: Gibt es einen Unterschied darin, ob man sich das *Abendmahl nimmt* oder *ob es einem gereicht wird*? Gibt es einen Unterschied darin, ob eine Gemeinschaft vor dem Bildschirm feiert oder ein Einzelner feiert – wie wichtig ist die leibliche Gemeinschaft? Ab wann ist eine Gemeinschaft in vollem Sinn Gemeinde?

Wie ist das Verhältnis zwischen *ordnungsgemäß Berufenen* und dem *Priestertum aller Gläubigen* zu beurteilen? Darf und soll jeder getaufte Christ das Abendmahl einsetzen? Es stellen sich auch Fragen nach der *Überwindung zeitlicher Beschränkungen* – was in den Beispielen nicht thematisiert wurde, jedoch in Zeiten einer digitalen gottesdienstlichen Präsenz ebenso virulent scheint. Was, wenn eine Gemeinschaft zeitlich versetzt (Stunden, Tage, Wochen etc. später) vor dem Bildschirm das Abendmahl feiert (in einer der Varianten wie oben beschrieben), sozusagen ‚nachfeiert‘. Wie ist damit umzugehen?

Darüber hinaus werden grundsätzliche Fragen zu bedenken sein, etwa ob es sich um eine *Notsituation* handle, die ein *Notabendmahl* erfordere.

3. Streiflichter aktueller kirchlicher und akademisch-theologischer Mitteilungen zum Abendmahl

Die folgenden Stellungnahmen sind exemplarische Darstellungen einer Debatte zu diesem Thema, in der verschiedene inhaltlichen Bestimmungen des Abendmahls wahrgenommen werden können und daraus folgende Maßnahmen begründet werden.

3.1. Kirchenleitende Mitteilungen

Zunächst gab es kurz vor Ostern 2020 vonseiten der EKD eine nicht öffentlich zugängliche Handreichung zum Umgang mit dem Abendmahl in der Corona-Krise. Danach wurde in einigen Punkten nachgeschärft und gemahnt, in der theologischen Urteilsfindung nicht zu schnell vorzugehen.⁷

Die von Thies Gundlach verantwortete erste *Handreichung der EKD* sieht fünf Argumente gegen eine digital vermittelte Abendmahlspraxis vor. Erstens wird das Abendmahl – in Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche – nicht als alleiniges Zentrum gottesdienstlichen Geschehens gesehen beziehungsweise nicht als Kriterium einer ‚vollständigen‘ gottesdienstlichen Feier verstanden. Zweitens wird auf die ‚Vollständigkeit‘ des Evangeliums im verkündeten Wort Gottes hingewiesen, es wird gesagt, dass geistlich „niemand gleichsam unterversorgt [bleibt], wenn er oder sie eine längere Zeit allein das Evangelium hört.“⁸ Wesentlich bleibe dabei, dass das Wort Gottes die Wirklichkeit der Kirche schaffe. Drittens wird im Blick auf die Ökumene Rücksicht genommen (besonders im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentags) und auf eine Pra-

7 https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Hinweise%20zum%20Umgang%20mit%20dem%20Abendmahl%20in%20der%20Corona-Krise.pdf am 06.05.2020.

8 Der Text liegt dem Autor vor.

xis verzichtet, die ohne ein ordiniertes Amt geschehe. Dabei wird auf die Tradition des Agapemahls hingewiesen, das statt des Abendmahls gefeiert werden solle. Viertens wird die notwendige physische Präsenz sowohl der Gemeinschaft der Glaubenden als auch von realem Brot und Wein an einem Ort betont. Ein besonderer Akzent der Kritik liegt bei diesem Punkt darin, dass man sich nicht selbst das Abendmahl nehmen könne, genauso wenig, wie man sich selbst taufen könne. Es müsse einem gegeben werden. Fünftens, ein Verzicht des Abendmahls stelle ein Zeichen der Solidarität mit der Gesellschaft in Zeiten des allgemeinen Verzichts (Ausgangsbeschränkung, Einkaufsmöglichkeiten etc.) dar.

Der Autor der Stellungnahme schlägt den Verzicht auf ein digital vermitteltes Abendmahl aufgrund skizzenhafter abendmahlstheologischer (Argumente 1 und 2: Verhältnis zwischen Wortverkündigung und Abendmahl), amtstheologischer (Argument 3), liturgischer (Argument 4) und gesellschaftspolitischer Gründe (Argument 5) vor.

In der nachgeschärften Verlautbarung wird von Hans Ulrich Anke, Thies Gundlach, Horst Gorski und Petra Bosse-Huber (Leiter und Leiterin der EKD Hauptabteilungen) auf drei Fragen eingegangen, bei denen weitere Differenzierungen vorgeschlagen, aber keine finalen Lösungen angeboten werden.

Bei der ersten Frage, was unter einer Notsituation zu verstehen sei, wird einerseits dargestellt, dass die Einschätzung der Kraft des Wortes eine entscheidende Auswirkung auf den Verzicht des Abendmahls hat. Andererseits könne man auf die sinnenfällige Bedeutung des Wortes (also das Abendmahl) beharren. Sie sagen: „Betont man intensiver, dass die Gegenwart Jesu Christi im Wort von Kreuz ausreichend und vollständig gegenwärtig ist, dann lässt man sich leichter auf eine befristete Zeit des Abendmahlfastens ein. Betont man dagegen die Unverzichtbarkeit und Dringlichkeit einer ‚leiblichen Erfahrung‘ der Gegenwart Jesu Christi in Gestalt des Sakraments, wird man eher bemüht sein, eine Abendmahlsfeier zu ermöglichen.“ Eine unverbundene Gegenüberstellung führe aber zu keiner Lösung. Bei der zweiten Frage, wer das Abendmahl einsetzen dürfe, verweisen sie zwar auf die Möglichkeit, sich auf das Priestertum aller Gläubigen zu beziehen – was wiederum von der Einschätzung abhängt, ob es sich um eine Notsituation handle (und nicht mit einer Nottaufe vergleichbar sei, da Menschen nicht sterben). Sie betonen aber, dass eine generelle Öffnung nicht vorstellbar sei, es bleibt bei der Lösung für einzelne Situationen (wie für Gründonnerstag und Karfreitag vorstellbar). Eine Öffnung der Einsetzung des Abendmahls wird mit fehlender liturgischer Übung sowie mit der Schwierigkeit einer ökumenischen Vermittlung begründet. Zudem werden jene unberücksichtigt gelassen, die alleine leben und keine Gemeinschaft hätten, in der sie feiern könnten. In der dritten Frage, nämlich wie die physische Präsenz der Feiernden zu verstehen sei, benennen sie zwei Sichtweisen. Zum einen wird beschrieben, dass die Wirklichkeit des Abendmahls am Vertrauen auf die Zusage Christi hängt und dies die Gemeinschaft schafft. Damit würde ein menschlicher Beitrag, etwa durch eine konkrete Gemeinschaftsbildung relativiert. Zum anderen wird betont, dass die Einsetzungsworte auf eine „räumlich abgebildete, konkrete Gemeinschaft“ zielen. Auch hier kommen die Autor*innen zum Schluss: „Dieser Unterschied kann ausgehalten und ins Gespräch gebracht werden.“

Es folgen Stellungnahmen einzelner Landeskirchen zur Feier des Abendmahls:

Die *Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland* empfiehlt einen Verzicht auf das Abendmahl, folgt der Begründung von Thies Gundlach, und verweist auf das Agapemahl, das gefeiert werden könne.⁹

Die *rheinische Landeskirche* hat für die Dauer der Corona-Krise eine Liturgie bereitgestellt, die auch die Möglichkeit zu einem Hausabendmahl enthält.¹⁰ Das Abendmahl lasse sich aber nicht digital vermitteln. Daneben befürwortet Frank Vogelsang von der Evangelische Akademie im Rheinland die Hausabendmahlspraxis, hinterfragt aber die Praxis eines digital vermittelten Brotbrechens, das nicht möglich wäre.¹¹

Die *hessen-nassauische Landeskirche* hat eine Liturgie für das häusliche „Stärkungsmahl“ ausgearbeitet.¹² Kirchenpräsident Volker Jung sagt über die Leitung des Abendmahls durch eine Person, die nicht zur Sakramentsverwaltung berufen ist: „Dass dies in Notsituationen aufgrund des Verständnisses des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen möglich ist, sieht die Lebensordnung der EKHN vor [...]“.¹³ Einerseits werde die gegenwärtige Situation nicht, wie in anderen Kirchen, als Notsituation gedeutet, so Volker Jung. Andererseits könne einzelnen Personen durch eine Pfarrperson die Beauftragung zur Leitung des Abendmahls „für Zeit und Ort“ gegeben werden. Eine digital vermittelte Abendmahlsfeier sei damit ebenfalls möglich, wenn eine dazu ordnungsgemäß berufene Person Teil der Gemeinschaft vor dem Bildschirm sei. Es wird jedoch das Problem benannt, dass die Konsekration der Elemente digital vermittelt sei und es unklar bleibe, wie sich diese zu dem Brot und dem Wein vor dem Bildschirm verhalte. Die vor dem Bildschirm versammelten Personen nähmen sich Brot und Wein oder gäben sich gegenseitig diese Elemente. Auf Grund der bestehenden Unklarheit sei es empfehlenswert, eine Mahlfeier im häuslichen Rahmen zu feiern, die an das Abendmahl erinnert. Eine Besonderheit der hessen-nassauischen Empfehlungen ist darin zu erkennen, dass Sabrina Bäuerle, Leiterin des Zentrums für Verkündigung, und Doris Joachim, Referentin für Gottesdienst, eine Empfehlung für ein Wandelabendmahl in gottesdienstlichen Räumen für die dort versammelte Gemeinschaft unter den Bedingungen einer Pandemie formuliert haben.¹⁴ In einer solchen Abendmahlsfeier werde allein Brot zur Verfügung gestellt, um die Hygiene-Vorschriften zu beachten.

9 <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/weiterhin-verzicht-auf-abendmahl-stattdessen-geistliche-tischfeier-zu-hause/> am 06.05.2020.

10 <https://theonet.de/2020/04/05/online-abendmahl-ist-keine-schnellloesung-sondern-jetzt-an-der-zeit/> am 05.05.2020.

11 https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=eozxzbcUajw&feature=emb_logo am 06.05.2020.

12 <https://www.zentrum-verkuendigung.de/das-zentrum/projekte-und-themen/corona-pandemie/> am 05.05.2020.

13 https://www.zentrum-verkuendigung.de/fileadmin/zentrum-verkuendigung/Downloaddatenbank/Besondere_Themen_und_Anlaesse/Corona-Pandemie/Abendmahl/20-04-08_Orientierende_ÜberlegungenAbendmahlundMahlfeier_Volker_Jung.pdf am 05.05.2020.

14 https://www.zentrum-verkuendigung.de/service/downloads/download/?tx_filelist_filelist%5Bpath%5D=%2Fzentrum-verkuendigung%2FDownloaddatenbank%2FBesondere_Themen_und_Anlaesse%2FCorona-Pandemie%2F&cHash=ce3644ee8f47f55fd17ea33292fb4cbf am 05.05.2020.

In der *badischen Stellungnahme* raten die Verantwortlichen grundsätzlich von einem medial vermittelten Abendmahl ohne Gemeinde ab.¹⁵ Die fehlende Gemeinde ist das zwingende Argument. Einerseits wird das „stille Mitfeiern“ von Online-Abendmahlsfeiern empfohlen, das dann aber doch geheimnisvoll für den Einen wirklich werde, wenn die Not des Gläubigen groß genug sei. Es heißt dort: „Wo aber ein Gemeindeglied in diesen Wochen isoliert ist, sich nur im Radio, Fernsehen oder Internet der Gemeinschaft der Heiligen verbunden fühlt und während einer (medial inszenierten) Austeilung ein vorbereitetes Stück Brot isst und einen Schluck Wein trinkt, vertrauen wir darauf, dass es diesen Menschen in seinem Glauben stärkt.“¹⁶ Es bleibt unklar, was unter dem geheimnisvollen Vorgang zu verstehen ist und welche Rolle der Vollzug für die Personen vor dem Bildschirm bedeute.

Es wird der Verheißung und dem Zusprechen der Worte „Das Brot des Lebens – der Kelch des Heils – Christus für dich!“ wesentliche Bedeutung zugemessen, die eine geistige Anteilnahme ermöglichen.

Von diesem ungeklärten Vorgehen abgesehen wird in der badischen Stellungnahme das Hausabendmahl empfohlen. Abendmahlsfeiern sollen in die familiären Kontexte am Gründonnerstag integriert und gefeiert werden, allen soll es erlaubt sein: „Ich lade Sie ein, Ihre Gemeinden zu ermutigen mit beiliegender Liturgie zu Hause bei sich am Familientisch am Gründonnerstag das Abendmahl zu feiern, vielleicht vor dem Abendessen oder darin integriert. Der Glaube ist eine Kraft, die sich mitten im Alltag, im Leben der Menschen als wirksam erweist; machen Sie den Menschen in Ihren Gemeinden und Einrichtungen Mut, das für sich mit ihren Angehörigen zu erproben.“ Begründet wird das Hausabendmahl dadurch, dass der betreffende Landesbischof Jochen Cornelius-Bundschuh die COVID-19-Pandemie als Notsituation interpretiert: „[...] für mich handelt es sich nicht um eine öffentliche Handlung, für die eine ordnungsgemäße Berufung notwendig ist, sondern darum, den Glauben in einer Notsituation im häuslichen oder familiären Alltag gemeinsam zu leben und miteinander zu teilen.“¹⁷

Ein Beschluss des Oberkirchenrates der *württembergischen Landeskirche*, verantwortet von Oberkirchenrat Frank Zeeb, untersagt zunächst grundsätzlich eine digital vermittelte Abendmahlpraxis sowie ein in Häusern gefeiertes Abendmahl.¹⁸ Begründet wird dies unter anderem dadurch, dass der Leib Christi durch eine digitale Vermittlung „auseinandergerissen“ werde. Ebenso habe eine stiftungsgemäße Einsetzung des Abendmahls durch Ordinierte zu erfolgen, was in den Häusern nicht möglich sei. „Auseinandergerissen“ werden Wort und Zeichen, also die Worte auf der einen Seite des Bildschirms und die Zeichen auf der anderen Seite des Bildschirms. Was zunächst so klingt, prinzipiell kein Abendmahl feiern zu können, wird gegen Ende der Stellungnahme abgeschwächt. Das Hausabendmahl wird ermöglicht. Eine Einsetzung

15 <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?v=173236> am 04.05.2020.

16 <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?v=173236> am 04.05.2020.

17 Ebd.

18 <https://www.elk-wue.de/corona/geistliches> am 04.05.2020. Zum digital vermittelten Abendmahl heißt es: „Wer eine Abendmahlsfeier am Bildschirm verfolgt, ist so dabei, wie wenn jemand bei der Austeilung in der Bankreihe bleibt und im Gebet verbunden ist.“

des Abendmahls durch nicht-ordinierte Personen wird aufgrund der ‚gegenwärtigen Notsituation‘ für Gründonnerstag und Karfreitag, den 9.4. und den 10.4.2020, gestattet. Dafür wird eine liturgische Hilfe zur Hand für die feiernde Gemeinde, in den Familien, gegeben.¹⁹ Innerhalb der württembergischen Landeskirche hat sich bei synodalen Gesprächskreisen Widerstand gegen die Einschätzung, vorwiegend vonseiten den Gruppierungen „Kirche für morgen“ und „Lebendige Gemeinde“, erhoben.²⁰ Die Reforminitiativen fordern, dass die Ausnahmeregelung zum Normalfall werden und meinen, dass eine digital vermittelte Feier göltig sei.

Zuletzt kann noch eine *westfälische Position* genannt werden, die die bisherigen Einschätzungen um eine weitere – eher subjektive – Perspektive ergänzt. Carsten Haese von der Westfälischen Kirche kann sich ein Online-Abendmahl vorstellen und beschreibt dies so: „Es gibt schon einige, die Angst haben, dass da jetzt Dammbürche passieren, dass das Abendmahl unevangelisch gefeiert werden könnte. Und vielleicht haben die Kollegen auch Angst, ihre Pfarrrolle zu verlieren, weil die Leute jetzt Abendmahl zu Hause feiern.“²¹

Margot Käßmann, die ehemalige Ratsvorsitzende der EKD, kann die Debatte um das evangelische Abendmahl nicht so recht nachvollziehen. Für sie ist klar:

„Nach evangelischem Verständnis ist jeder getaufte Christ Bischof, Priester, Papst. Also du kannst auch taufen, du kannst auch das Abendmahl vollgültig feiern im Familienkreis. Ich kann meinen Glauben leben, auch wenn eine Pfarrerin, ein Pfarrer im Moment nicht erreichbar ist.“²²

In dieser knappen Zusammenschau werden vielfältige und unterschiedliche Argumentationslinien sowie unterschiedliche Gewichtungen abendmahlstheologischer Fragen deutlich.

Es zeigt sich, dass die kirchenleitenden Stellungnahmen und Mitteilungen im Blick auf ihre Argumentations- und Begründungsstruktur unterschiedlich ausgeführt sind sowie in ihrer Qualität voneinander abweichen. Davon abgesehen kommen sie zu unterschiedlichen Ergebnissen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie unter dem Druck einer herannahenden (‚befürchteten‘) Abendmahlspraxis im Blick auf das Osterfest 2020 entstanden sind und eine orientierende Funktion einnehmen wollen.

19 Genauer heißt es: „[...] auch wenn keine von der Landeskirche ausgebildeten und ermächtigen Personen im Sinne der Abendmahlsordnung anwesend sind, die die Feier leiten.“ Zur Liturgie siehe: <https://www.kirchefeuermorgen.de/wp-content/uploads/2020/04/Liturgie-für-die-Feier-des-Hausabendmahls.docx-51.40-04-V04-1.1-1.pdf> am 28.05.2020.

20 <https://www.kirchefeuermorgen.de/2020/04/stellungnahme-zum-thema-abendmahlsfeiern/> am 05.05.2020. <https://lebendige-gemeinde.de/aktuelles/mit-einem-klick-zu-brot-und-wein/> und <https://lebendige-gemeinde.de/wp-content/uploads/sites/3/2020/04/2020-04-05-Abendmahl-VideoGottesdienst-Steffen-Kern.pdf> am 05.05.2020.

21 https://www.deutschlandfunk.de/theologie-und-pandemie-abendmahlsstreit-in-corona-zeiten.886.de.html?dram:article_id=475191 am 06.05.2020.

22 https://www.deutschlandfunk.de/theologie-und-pandemie-abendmahlsstreit-in-corona-zeiten.886.de.html?dram:article_id=475191 am 06.05.2020.

Inmitten aufeinanderfolgender kirchenleitender Stellungnahmen haben sich vereinzelt Theologen zu dem Sachverhalt eines digital vermittelten Abendmahls gemeldet, die im Vergleich zu den kirchlichen Stellungnahmen *nicht* zu einer Deutungsvielfalt einer digital vermittelten Abendmahlsfeier neigen.

3.2. Akademisch-theologische Stellungnahmen

Einige wenige Stellungnahmen sind vonseiten *universitärer Theolog*innen* zu vernehmen gewesen. Exemplarisch ist jene des Praktischen Theologen Kristian Fechtner, auf den sich auch kirchenleitende Stellungnahmen beziehen.²³ Kristian Fechtner geht in seiner Stellungnahme „Abendmahlsfasten in widrigen Zeiten“ drei Prüffragen nach: „Was ist möglich? Was ist sinnvoll? Was geht nicht?“²⁴ Er empfiehlt einen Verzicht, da es keine angemessene Möglichkeit gebe, ein digital vermitteltes Abendmahl zu feiern. Zunächst argumentiert er aus liturgiewissenschaftlicher Sicht und sagt:

„Wenn die Besonderheit des Abendmahls darin besteht, dass es als Sakrament (wie die Taufe auch) im Sinne Martin Luthers ein ‚leibhaft Wort‘ ist, dann ist dessen Feier wesentlich eine ‚leibliche Praxis‘, dies in einem doppelten Sinne: Zum einen beruht die Teilnahme am Abendmahl auf der leiblichen Kopräsenz der Mitfeiernden, zum anderen sind die konkreten Elemente, Brot und Wein, auf die sich die Deuteworte beziehen, für die Bedeutung des Geschehens konstitutiv. Der Ritus ist nur dann eine gemeinschaftliche Feier des Abendmahls, wenn für alle Beteiligten die Einheit von Raum, Zeit und leiblichem Zusammensein gilt und erfahrbar wird: Wenn ich an einem anderen Ort und/oder zu einer anderen Zeit und/oder medial zugeschaltet bin, dann nehme ich nicht an dieser Feier teil, auch wenn ich – aber eben durch das Medium getrennt – privatissime zu Hause Brot und Wein zu mir nehme. Ohne ihre leibliche Kopräsenz sind mir die Mitfeiernden eben nicht im Geschehen gegenwärtig; sie bleiben in dem, was ich für mich tue, außen vor.“²⁵

Das zentrale Argument Kristian Fechtners ist deutlich: Es wird die Einheit von Worten, Elementen und Gemeinschaft, also die notwendige räumliche Einheit des Vollzugs betont.

Ähnlich formuliert es die Praktische Theologin Isolde Karle, wenn man ihre Kernthese gegen ein digital vermitteltes Abendmahl betrachtet:

„Die mediale Kirche kann eine Gemeinschaft mit physisch kopräsenten Interaktionspartnern nicht ersetzen, die digitale Seelsorge auch nicht eine Seelsorge, bei der

23 <https://www.ev.theologie.uni-mainz.de/files/2020/04/Fechtner-Abendmahl-online.pdf> am 05.05.2020. So bezieht sich etwa die hessen-nassauische Landeskirche und das Zentrum für Verkündigung darauf.

24 <https://www.ev.theologie.uni-mainz.de/files/2020/04/Fechtner-Abendmahl-online.pdf> am 05.05.2020.

25 Er sagt weiter: „Wo der Ritus des Abendmahls durch ein nicht-personales (Übertragungs-)Medium auseinandergerissen wird, dementiert er, was er geistlich darstellen will: die Gemeinde als Leib Christi.“

man der anderen Person in die Augen schauen, ihre Hand halten oder ein Segensritual durchführen kann.“²⁶

Der Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin nimmt in seinem Beitrag „In, mit und unter“ deutlich mit der Unterüberschrift Stellung: „Ein digital vermitteltes Abendmahl widerspricht dem lutherischen Verständnis“.²⁷ Er warnt davor, ein digital vermitteltes Abendmahl theologisch überzustrapazieren: „Aber digital ist, nur weil es immateriell ist, nicht gleich schon geistig, und schon gar nicht im theologisch qualifizierten Sinne geistlich.“²⁸ Er betont die Materialität des Abendmahlsgeschehens, das es nicht ermögliche, ein geistiges und ein materiales Geschehen zu unterscheiden. Damit bestreitet Volker Leppin, dass es die Möglichkeit eines räumlich getrennten Abendmahlsgeschehens gibt.

„Selbst wo Bildtheorien vor neuplatonischem Hintergrund das Abbild als eine Form der Präsenz des Abgebildeten gesehen haben, kam der Gedanke nicht auf, das abgebildete Abendmahl könne das reale Abendmahl ersetzen.“²⁹

Schließlich weist Volker Leppin darauf hin, dass es zu eigentümlichen kreativen Ausformungen eucharistischen Lebens komme, die theologische Orientierung benötigen.

„Das Abendmahl passt in diese Corona-Welt nicht hinein. Dieses Ärgernis könnte man sehr dürr zusammenfassen: Hygienische Bestimmungen, definiert durch das Robert-Koch-Institut, und implementiert durch die Bundesregierung und die Landesregierungen, machen Abendmahl unmöglich. Wenn Pfarrer und Pfarrerrinnen dagegen Sturm liefen, wäre das durchaus verständlich. Aber was vielfach geschieht, ist das Gegenteil: Evangelische Amtsträger nehmen die Situation zum Anlass, die fremd gewordenen Anteile der lutherischen Abendmahlslehre über Bord zu werfen.“³⁰

Diese drei kritischen und digital vermittelten Abendmahlsfeiern ablehnende Stellungnahmen stehen in Spannung zu der vielfältigen gelebten Praxis und zur Vielfalt an kirchenleitenden Mitteilungen. Ob und in welcher Form ein digital vermitteltes Abendmahl angemessen ist, soll nun weiter erforscht werden. Weiter wird das Hausabendmahl diskutiert, das in kirchenleitenden Stellungnahmen eine Rolle spielt.

26 <https://zeitzeichen.net/node/8218> am 05.05.2020.

27 <https://zeitzeichen.net/node/8223> am 05.05.2020.

28 <https://zeitzeichen.net/node/8223> am 05.05.2020.

29 <https://zeitzeichen.net/node/8223> am 05.05.2020.

30 <https://zeitzeichen.net/node/8223> am 05.05.2020.

4. Der Versuch einer ersten Verständigung. Spurensuche

4.1. Das digital vermittelte Abendmahl – ein Adiaphoron^{31?}

Zunächst liegt die Frage nahe, wie wichtig die Debatte über ein digital vermitteltes Abendmahl überhaupt ist. Die durch die EKD beauftragte Pfarrerin für den digitalen Raum im Kirchenkreis Tempelhof-Schöneberg, Theresa Brückner, bestreitet die Relevanz der Debatte ausdrücklich. Folgender Tweet drückt dies aus:



Es erstaunt, dass eine für den digitalen Raum beauftragte Pfarrerin an den theologischen Fragen einer digital vermittelten Abendmahlspraxis kein Interesse zeigt und an einer Klärung nicht interessiert scheint.

Die Frage nach der ordnungsgemäßen Feier des Abendmahls ist jedoch keine Nebensache, sondern betrifft ein Kernanliegen des evangelischen Glaubens und seiner Identität. Da christologische (die Offenbarung Jesu Christi im Abendmahl betreffende Gründe), soteriologische (das Heil des Menschen betreffende Gründe) sowie ekklesiologische (das Sein der Kirche betreffenden Gründe) Kernthemen damit mitverhandelt und entschieden werden, betrifft die Feier des Abendmahls das evangelische Christsein an sich.³² Daneben ist die Abendmahlslehre auch ein Brennpunkt konfessioneller Auseinandersetzungen.³³ Nach Artikel 7 der Confessio Augustana (CA) dient das Abendmahl als Kennzeichen, um Kirche zu erkennen – neben Wortverkündigung und Taufe.

31 Der Begriff bezieht sich auf den Adiaphorastreit im 16. Jahrhundert, in dem es darum ging, welche religiöse Praxis zum Kern des christlichen Glaubens gehörte.

32 Im Folgenden wird auf Martin Luthers Abendmahlsverständnis Bezug genommen: „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ (1519), WA 2, 742–758. „Vom Missbrauch der Messe“ (1521), WA 8, 482–563. „Gegen die Babylonische Gefangenschaft der Kirche“ (1520), WA 6, 484–573. „Dass diese Worte Christi ‚das ist mein Leib‘ noch feststehen“ (1527) WA 23, 38–320. „Vom Abendmahl Christi“ (1528) WA 26, 241–509.

Zum Gewicht des Abendmahls für den evangelischen Glauben siehe: Slenczka, Notger: In ipsa fide Christus adest – ‚im Glauben selbst ist Christus da‘ (Luther) als Grundlage einer evangelischen Lehre vom Abendmahl und von der Realpräsenz Christi, in: Hermut Löhr (Hg.), Abendmahl (Themen der Theologie 3), Tübingen 2012, 137–193, 137–138.

33 Die innerprotestantischen Debatten wurden in der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 1973 gelöst, Artikel 21 zum Abendmahl.

Was im Sinn der Bekenntnisschriften als ‚rite‘, also als korrekt, gültig vollzogen wird, verdient also durchaus Klärung.

4.2. Was ist beim Abendmahl konstitutiv?

Es soll auf eine grundsätzliche, theologische Perspektive im Blick auf das Verhältnis von Abendmahl und Wortverkündigung hingewiesen werden. Nach lutherischem Verständnis sind die *Predigt* und die *Sakramente* aufeinander bezogen und als *wesenseins* qualifiziert. Sowohl die Predigt als auch Taufe und Abendmahl sind die Verkündigung des Wortes Gottes, sie können theologisch nicht voneinander getrennt werden, sie verkünden den einen Jesus Christus. In beiden ist „totus Christus“ „für uns“. „Das Wort ist sakramental, das Sakrament zugleich werthaft.“³⁴

Gleichzeitig sind die Vollzüge der Sakramente voneinander unterschieden. Während die Taufhandlung einmalig ist, ist das Hören des Wortes und der Empfang des Abendmahls nicht einmalig und bedürfen der Wiederholung. Der Unterschied zwischen Wort und Sakrament besteht nicht in einer sachlichen Differenz, sondern in einer modalen Differenz.³⁵

Seine inhaltliche Bestimmung findet das Abendmahl darin, dass es Handeln Gottes am Menschen ist und rechtfertigungstheologisch verstanden wird.³⁶ Es ist „promissio“, Zuspruch der Sündenvergebung. Für Martin Luther hat das Wort Gottes einen *performativen Gestus*³⁷, den er anhand der Einsetzungsworte verdeutlicht.³⁸ „Die Selbstvergegenwärtigung Christi nach Luthers Verständnis ist Selbstzusage Christi unter in Anspruchnahme von Körperlichem, die daher auch bis ins Körperliche hinein sich auswirkt. Deshalb kann Luther sagen: das Brot ist Christi Leib [...]“.³⁹ Eine Trennung wird abgelehnt.⁴⁰ Der performative Charakter und seine Intention werden deutlich, wenn Martin Luther von Christus als ‚Gabe und Geschenk‘ spricht und damit die fremde Gerechtigkeit Christi als die eigene identifiziert.⁴¹

34 Barth, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung. Gütersloh 2009, 327. Er sagt weiter: „In seiner Frühzeit unterstreicht der Reformator die Sakramentalität des Wortes, in den späteren Jahren die Werthaftigkeit des Sakraments.“

35 Wenz, Gunther: Einführung in die evangelisch Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, 47–51.

36 Leppin „So wie Gott den Menschen allein aus Gnade und allein durch den Glauben rechtfertigt, so ist auch das Abendmahl ganz und gar und ausschließlich ein Handeln Gottes, das der Mensch empfangen darf, und es kann in keiner Weise ein Werk sein. Martin Luther machte dies an der Vorstellung des Abendmahls als eines Testaments fest, das durch die Einsetzungsworte vermacht wird.“ Leppin, Volker „Das Ringen um die Gegenwart Christi in der Geschichte“ (2012), 116.

37 Diese heute anschlussfähige Perspektive muss im Blick auf ihre digitale Vermittlung weiter reflektiert werden. Im Blick auf die gegenwärtige Anschlussfähigkeit, siehe: Karcher, Florian: Die performative Dimension. Performative Religions- und Gemeindepädagogik. in: Heinzpeter Hempelmann / Benjamin Schliesser / Corinna Schubert / Patrick Todjeras / Markus Weimer (Hg.): Handbuch Milieusensibler Kommunikation des Evangeliums. Reflexionen, Dimensionen, praktische Umsetzungen, Göttingen 2020, 183–196

38 WA 23, 151,28ff.

39 Barth, Die Theologie Martin Luthers, 348 (siehe Anm. 34).

40 Wenz, Evangelische Sakramentenlehre, 44 (s. Anm. 35).

41 „2. Galatervorlesung (Kap. 1–4)“ (1531) WA 40/1, 285, 24–286,17.

„Die in der Abendmahlsgemeinde Versammelten werden ‚zu Jüngern gemacht‘. Die Deuteworte haben damit einen performativen – auf eine Veränderung abzielenden – Sinn: Sie sprechen der Gemeinschaft und jedem Glied dieser Gemeinschaft eine Identität zu, nämlich die Identität von Jüngern und Nachfolgern Jesu, die in den biblischen Texten und in der kirchlichen Tradition als Leib Christi, als Gemeinschaft der Heiligen oder als Kirche – Gemeinschaft der Herausgerufenen – apostrophiert wird. Der Zuspruch dieser Identität zielt auf die Übernahme dieses Zuspruchs in ein Selbstverständnis, darauf also, dass sich die Gemeinde und ihre Glieder verstehen als Jüngergemeinschaft und damit als Glieder des Leibes Christi und als ‚Heilige‘ (vgl. die Briefanreden des Paulus).“⁴²

Das Abendmahl ist darin *Sakrament*, dass das Wort Gottes und konkrete Elemente vereint werden.⁴³ Äußere, materiale Zeichen – Brot und Wein – werden mit den gestifteten Einsetzungsworten (CA 13) ‚versprochen‘. Abendmahlstheologisch unbestritten ist, dass Christus „in, mitten und unter“ Brot und Wein gegenwärtig ist und es der konkreten, materiellen Dinglichkeit bedarf.⁴⁴ Zentral ist dabei, dass die *Realpräsenz Christi* (CA 10), die Gegenwart Christi in Brot und Wein, im Gesamtvollzug des Abendmahls, also ‚sub usu‘, gilt. Korsch formuliert: „Darum bleibt ja auch die geistliche Funktion der Elemente auf den Vollzug des Mahles beschränkt; darüber hinaus sind sie nichts als Brot und Wein.“⁴⁵ Die auf die räumliche Situation und den Raum bezogene Präsenz Christi in Brot und Wein war Gegenstand verschiedener inner-reformatorischer Debatten.⁴⁶ Für Luther ließ sich die Spannung der konkreten Ortsgebundenheit Christi in den Elementen und die Ubiquität Christi zusammendenken.

Es sind also drei konstitutive Momente des sakramentalen Geschehens zu benennen: „a) [die] Gegenwart Christi in seinem Leib und seinem Blut; b) diese Gegenwart in Verbindung mit dargereichtem Brot und Wein; c) in Verbindung mit dem Essen dieses Brotes und dem Trinken dieses Weines.“⁴⁷

In der Frage nach der *Gewichtung des Materiellen im sakramentalen Vollzug*, ist auf Martin Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern, für die es auf den Geistbesitz ankam, und mit Zwingli zu verweisen, der einen starken Geist-Materie-Gegensatz betonte.⁴⁸ Für Luther kam es jedoch darauf an, dass sich der Glaube an etwas festhal-

42 Slenczka, *Ipsa Fide*, 163 (s. Anm. 32).

43 Die Stiftung des Sakraments durch Jesus von Nazareth soll an dieser Stelle nicht besprochen werden.

44 Die Stiftung des Sakraments durch Jesus von Nazareth soll an dieser Stelle nicht besprochen werden. Zum Gebrauch der Begriffe siehe: Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 167-173 (s. Anm. 35). Dies gilt für jene, die der Leuenberger Konkordie zustimmen. *Schöne, Jobst: Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament*, Berlin 2020.

45 *Korsch, Dietrich: Antworten auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin*, Tübingen 2016, 225.

46 Joest dazu: „In Luthers Insistieren auf der leiblichen Gegenwart Christi in den leiblichen Elementen ist ein Motiv zu erkennen, das mit der Grundrichtung seiner gesamten Theologie in engem Zusammenhang steht. Ihm ging es auch an dieser Stelle um Gottes Kondeszendenz in unser Fleisch.“ *Joest, Winfried / von Lüpke, Johannes: Dogmatik II: Der Weg Gottes mit den Menschen*, Göttingen 2012, 217.

47 Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 156 (s. Anm. 35).

48 Leppin, *Gegenwart Christi*, 122f. (s. Anm. 36).

ten könne, im konkreten Sinn. „Das Wort wird gerade nicht als magisches Kraftwort missverstanden, sondern es entfaltet seine Kraft darin, dass es den Glaubenden die im Sakrament gegebene Zusage erschließt und bestätigt.“⁴⁹ Wort und Glaube sind mit dem materialen Element zeitlich und konkret räumlich verbunden. Die Zusage der Gnade Gottes ist leibhaftig, präsent und wird im Vollzug des Abendmahls deutlich. Das heißt, es wird von der Funktion her verstanden, dass es von glaubenden Menschen zeitlich und räumlich konkret empfangen wird. Oswald Bayer formuliert passend:

„Dies geschieht, indem der Herr selbst seinen Leib und sein Blut mit dem Brot, das wir essen, und mit dem Wein, den wir trinken, zu einer Einheit zusammenspricht – nicht etwa das Brot in seinen Leib und den Wein in sein Blut verwandelt, wohl aber die Empfangenden verwandelt [...].“⁵⁰

Das schließt demnach aus, dass es einen Vollzug des Abendmahls gibt, dem nicht der direkte Empfang der Elemente folgt. Das ist also zeitlich konsekutiv zu begreifen. Eine Abendmahlsfeier, die etwa durch mediale Vermittlung beliebig oft abgespielt wird, würde das Ineinandergreifen von Wort, Glaube, Elemente und Empfangen in ihrer konkreten, situativen Bezogenheit auseinanderreißen. Die Gemeinschaft mit Christus, die durch den Empfang der Gaben geschieht, wäre gefährdet. Die Gleichzeitigkeit, die theologisch vorausgesetzt ist, wäre gefährdet.

Der Aspekt des Empfangs muss an dieser Stelle eigens betont werden und die Feier eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, die sich das Abendmahl nimmt kritisiert werden. Einem „sakramentalen Münchhausenprinzip“⁵¹ ist in der hier vorgestellten Logik des Empfangens zu widersprechen.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, der in den frühen Abendmahlsschriften Martin Luthers deutlich hervortritt, ist der *gemeinschaftliche Zusammenhang*, in dem die Abendmahlsfeier steht. Hier geht es nicht um ein spiritualistisches Verständnis von Gemeinschaft, d.h. zum Beispiel das Wissen um die Verbundenheit mit der weltweiten Christenheit, sondern um eine konkrete Gemeinschaft, die als ‚ein Leib‘ beschrieben wird. Luther greift das Bild der Körner auf, die zu einem Brotlaib werden, und zeigt die Konsequenzen für das Abendmahl auf.⁵² In dem, mit dem und durch das Abendmahl wird der Christ „zur Liebe entzündet“.⁵³ „Gemeinschaft und Gütertausch mit Christus führen uns zur Gemeinschaft und Liebe untereinander [...].“⁵⁴ Dies ist nicht in einem abstrakten Sinn gemeint, sondern konkret, also als Tragen der Last des Anderen. Dies hat materiale und leibhafte Züge, wie es etwa in dem Friedensgruß deutlich wird. Im

49 Barth, *Theologie Martin Luthers*, 328 (s. Anm. 34).

50 Bayer, *Oswald: Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 247. Wenz betont: „um des Menschen willen sind die Sakramente eingesetzt“. Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 40 (s. Anm. 35).

51 <https://zeitzeichen.net/node/8230> am 02.06.2020.

52 WA 2, 748,8-26.

53 Seit der Konkordienformel wird die Präsenz Christi mit den Partikeln „in, mit und unter“ beschrieben. Barth, *Theologie Martin Luthers*, 346 (s. Anm. 34).

54 A.a.O., 330.

„Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi und von den Bruderschaften“ (1519) empfiehlt Luther gerade jenen Menschen, die in einer Krise sind, zum Abendmahl zu gehen und sich der Gemeinschaft der Gläubigen anzuvertrauen.⁵⁵ Das Abendmahl erweist darin eine „therapeutische Funktion“, dass Einzelne in die „Gemeinschaft des Heils integriert“ werden und „dabei einerseits Entlastung“ finden, „andererseits ein Betätigungsfeld“ gewinnen.⁵⁶ Christfried Böttrich spricht im Blick auf die neutestamentliche Deutung des Abendmahls von einer „solidarischen Gemeinschaft“.⁵⁷

Wie ist dies nun abbildbar, wenn sich Menschen zu einer Abendmahlsfeier nicht leibhaftig versammeln? Wie verhält es sich um einen Einzelnen vor dem Bildschirm, wie ist er Teil der „Gemeinschaft des Heils“? Müssten andere Teilnehmende sichtbar sein, etwa dadurch, dass man sie audio-visuell „dazu schaltet“? Es zeigen sich Bruchstellen, die nicht ignoriert werden können: Eine fehlende leibliche Gemeinschaft, im Fall einer nicht ordnungsgemäßen Berufung, die Einsetzung des Abendmahls sowie eine auf grundsätzliche Empfänglichkeit des Abendmahls ausgerichtete Feier. Zudem würde das Fehlen einer konkreten Gemeinschaft an die Praxis der Winkelmesse erinnern, die dem Sinn des Sakraments widerstrebt.⁵⁸ Eine solche Praxis würde der Selbstkommunion ähneln und somit als grundsätzlich problematisch erscheinen.⁵⁹

Es bleibt weiterhin die Frage unbeantwortet, wie sich die ‚Gemeinschaft vor dem Bildschirm‘ zu den anderen ‚Gemeinschaften vor den anderen Bildschirmen‘ beziehungsweise zu der Gemeinschaft verhalte, die das Abendmahl digital vermittele? Sollen sie voneinander wissen, um aneinander teilhaben zu können? Müssten die einzelnen Gemeinschaften visuell eingeblendet werden, um sich zumindest zu sehen? Wie kann es geschehen, dass „aller anderen Christen Gebrechen“ sowie „ihre Gestalt und Bedürfnisse“ sichtbar, erfahrbar werden?⁶⁰ Wie wird „eine leibliche Vereinigung und unzerteilte Gemeinschaft der Heiligen“⁶¹ deutlich?

Schließlich ist im Blick auf ein konstitutives Merkmal des Abendmahls zu sagen, dass Martin Luther das Abendmahl als „*gemeindeöffentliche Handlung*“⁶² versteht. Gemeinde und Öffentlichkeit sind konstitutiv. Der Aspekt der Gemeinde wurde bereits besprochen. Im Blick auf die notwendige Öffentlichkeit ist ein Doppeltes zu beachten: Zum einen soll die Abendmahlsfeier öffentlich geschehen und damit zugänglich und erreichbar für getaufte Christinnen und Christen sein. Zum anderen soll die Feier durch ordnungsgemäß Berufene erfolgen. Gleichzeitig garantiert die ordnungsgemäße Beru-

55 WA 2, 745, 1-5. Dietrich Bonhoeffer hat dies in der Formel „Jesus Christus als Gemeinde existierend“ entfaltet. *Soosten, Joachim von (Hg.): Dietrich Bonhoeffer. Werke. Band 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* München 1986.

56 Barth, *Theologie Martin Luthers*, 352 (s. Anm. 34).

57 Böttrich, *Christfried: Kinder bei Tische ...Abendmahl mit Kindern aus neutestamentlicher Sicht*, 2003, in: CRP 56, 9-12.

58 Dies wird in der CA als Missbrauch des Abendmahls verstanden. Siehe auch *Luther, Martin: „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“* (1533), WA 38, 171-256.

59 *Hertzsch, Erich: Die Wirklichkeit der Kirche. Compendium der Praktischen Theologie* Niemeyer 1956, 123.

60 WA 2, 748, 8-26.

61 WA 2, 743, 21f.

62 *Kühn, Ulrich: Sakramente* (1985), 65.

fung eine Öffentlichkeit, wie dies etwa beim Krankenabendmahl exerziert wird. Wenn beide Aspekte der Öffentlichkeit nicht gewährleistet werden könnten, solle man auf das Abendmahl verzichten.⁶³ Dies stellt ein digital vermitteltes Abendmahl zumindest vor die Herausforderung die Öffentlichkeit der Handlung sicherzustellen. Im Blick auf eine ordnungsgemäße Berufung ist also eine digitale Vermittlung des Abendmahls zu debattieren, da nicht geklärt scheint, welches Verständnis der Berufung in einer digitalen Öffentlichkeit gilt. Zugleich ist zu bedenken, welche „Öffentlichkeitsbegriffe“ (theologische, gesellschaftliche, digitale) vereinbar scheinen und welche widersprüchlich. Wie verhalten sich die verschiedenen ‚Öffentlichkeitsbegriffe‘ im digitalen Raum zu den verschiedenen analogen Begriffen und ebenso zu dem theologischen Öffentlichkeitsbegriff? Ein Detail dieser komplexen Sachlage ist die Frage nach der technischen Zugänglichkeit für Personen, die nicht Teil des digitalen Diskurses sind. Das würde etwa Personen betreffen, die aus verschiedenen Gründen keinen Zugang zu Computern haben. Diese Frage stellt sich strukturanalog bei analogen Abendmahlsfeiern dann, wenn jemand nicht mobil ist oder krank ist. Wie soll mit Barrieren zum Zugang umgegangen werden? Diese Fragen bedürfen der weiteren Klärung.

4.3. Wie ist eine räumliche und zeitliche Trennung im Blick auf den Vollzug des Abendmahls zu beurteilen?

Nachdem die konstitutiven Merkmale und Bedeutungshorizonte der Abendmahlsfeier dargelegt wurden, sollen die räumlichen und zeitlichen Trennungen im Vollzug genauer betrachtet werden. Diese Problemhorizonte werden speziell durch eine digitale Vermittlung eröffnet, die sich in den theologiegeschichtlichen Debatten zum Abendmahl nicht finden, wozu jedoch analoge Fragestellungen Hinweise geben können.

Zunächst ist von einem „unbeliebigen Vollzug“⁶⁴ zu sprechen, der sich auf die Einsetzungsworte bezieht. In seinen späteren Schriften zum Abendmahl wendet sich Martin Luther gegen eine symbolische Auffassung der sakramentalen Zeichen⁶⁵ sowie eine Spiritualisierung des Abendmahlsgeschehens, was in der Debatte konzentriert wird, wie die Einsetzungsworte zu verstehen sind. Luther kommt es darauf an, dass in Brot und Wein Christus präsent ist („est“) und wehrt sich gegen den Begriff „significat“ (es bedeutet).⁶⁶

In den Marburger Religionsgesprächen 1529 betont Martin Luther, dass „hoc est corpus meum“ nicht ohne die Aufforderung „nehmt und esst“ zu verstehen ist.⁶⁷ Dies müsse als Einheit verstanden werden und könne nicht auseinandergerissen werden, denn

63 „Grund und Ursach aller Artikel“ (1521) WA 7, 339,21. Vgl. dazu: Barth, *Theologie Martin Luthers*, 340 (s. Anm. 34).

64 Slenczka, *Ipsa Fide*, 162 (s. Anm. 32).

65 „(...) daß lutherische Abendmahltheologie, keinerlei Interesse [hat] an dem Aufweis der symbolischen Bedeutung, die Brot und Wein an und für sich haben könnten (...).“ Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 37 (s. Anm. 35).

66 Hier geht es um eine sprachliche Deutung, eine ontologische und christologische Dimension. Vgl. Leppin, *Gegenwart Christi*, 122f. (s. Anm. 36).

67 WA 30/3, 137,9. Die einwöchige Debatte zwischen Luther, Zwingli, Melancthon, Bucer, Oekolampad und Osiander blieb ohne Ergebnisse.

sonst drohe eine Spiritualisierung der Präsenz Christi und ein christologischer Fehlschluss. In Auseinandersetzung mit Zwingli betont dies Martin Luther. „Das ‚significat‘ [...] reißt eine soteriologische Distanz zwischen Christus und den Kommunikanten auf, die der Verheißung der Einsetzungsworte widerspricht. Es geht um Präsenz des Leibes Christi, nicht um seine Repräsentation.“⁶⁸ Zentral sind also die Einsetzung durch die Schriftworte, die die Elemente und die Bezogenheit auf den Menschen zusammenzuhalten.⁶⁹ Dies ist jedenfalls zeitlich – also im Vollzug – gemeint. Die Einsetzungsworte beziehen sich auf eine konkrete vollziehende Handlung, das heißt, dass Worte, Elemente und das Aufnehmen (das durch den Mund vollziehende Aufnehmen des Leibes und des Blutes Christi) eine Einheit sind, die abgebildet werden. Das Wort Gottes gibt es für Luther nicht abstrakt, sondern immer auf eine bestimmte Situation bezogen. Gunther Wenz sagt dazu: „Denn die elementare Gegenwart Christi im Altarsakrament ist, was sie ist, als Gegenwart für uns.“⁷⁰ Weiter sagt Ernst Kinder: „[...] In den lutherischen Bekenntnisschriften wird die Realpräsenz niemals isoliert und absolut bekannt, niemals statisch als Eigenwert, vielmehr immer unmittelbar auf Essen und Trinken hin [...].“⁷¹ Damit sind für Martin Luther Gottes Worte „Heißelwort“ und „Tätelwort“ zugleich.⁷² Es liegt nahe, dies sowohl zeitlich als auch räumlich als Einheit zu verstehen, also in einem Raum die Einsetzungsworte zu sprechen, die Elemente vor sich zu haben und zu empfangen. Obwohl es in der Geschichte des Abendmahlvollzugs die räumliche Trennungen von Einsetzung und Empfang gab, wie etwa die Reichung der Elemente mit langen Löffeln wegen der Pest,⁷³ erscheint es problematisch, Einsetzungsworte und Vollzug grundsätzlich räumlich und sinnlich zu trennen.⁷⁴ Deutlich wird das etwa auch darin, dass es dieselben Elemente sind, die konsekriert und empfangen werden. Es ist zwar nicht theologisch begründbar, jedoch auf seinen symbolischen Gehalt nachvollziehbar, beim Abendmahl z.B. aus einem Kelch zu trinken. Neben hygienischen Gründen ist, laut Dietrich Korsch, „[f]ür unser modernes Autonomiebedürfnis, mit dem wir Nähe und Distanz regeln, [...] die Nötigung zum Trinken aus einem gemeinsamen Kelch unsympathisch“. Dietrich Korsch macht deutlich, dass es die „am meisten sachentsprechende Form“ wäre, den Wein beim Abendmahl aus einem Kelch zu trinken. Er sagt: „Indem wir uns dem einen Kelch aussetzen, nehmen wir die eigene Individualität aus Jesu Geschichte – so wie alle, die aus ihm trinken. Darum ist es nicht notwendig, daß alle aus einem Kelch trinken – es ist aber die am meisten sachent-

68 Barth, *Theologie Martin Luthers*, 344 (s. Anm. 34).

69 „Für das rechte Verständnis der verba testamenti gilt deshalb folgendes: ‚Indem die Einsetzungsworte die Gabe, die sie zusprechen, sogleich auf ihren Empfang hin zu sprechen, haben sie die Doppelfunktion des die Mahlelemente in Dienst nehmenden Konsekrationswortes und des die Empfänger anredenden Zusagewortes, da sie auf die Gabe aufmerksam machen und zum Glauben rufen.‘“ Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 56 (s. Anm. 35).

70 Ebd., 177.

71 Kinder, *Ernst*: *Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis* (1959), 58. *Siehe auch*: Wenz: *evangelische Sakramentenlehre* (1988), 177 (s. Anm. 35). *Ausführlich* bei: Leppin, *Gegenwart Christi* (s. Anm. 36).

72 WA 26, 282, 16-25.

73 Gienow, *Peter*: *Die Skrophulose. Das vergessene Miasma*, Buchendorf 2007, 128.

74 Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 55-56 und 178-179 (s. Anm. 35).

sprechende Form, das Abendmahl zu feiern.⁷⁵ Mit dem Gebrauch von Einzelkelchen würde eine Vereinzelnung und Individualisierung fortgesetzt. Ob dies ebenso für ein digital vermitteltes Abendmahl übertragen werden kann, kann hier nur angedeutet werden und bedarf weiterer Analyse. Ebenfalls muss gefragt werden, ob die COVID-19-Pandemie eine, der Pest vergleichbare Hürde im Empfang des Abendmahls schafft und dies räumliche Distanz rechtfertigt. In den historischen Beispielen handelte es sich außerdem immer um dieselben Elemente, die eine räumliche Distanz überwinden.

Eine notwendige räumliche Einheit bezieht sich damit vorwiegend auf die Einsetzung des Abendmahls und nicht auf eine eventuelle räumliche Fortschreibung des Vorgangs. Dies gelte nicht nur für ein digital vermitteltes Abendmahl, sondern auch für andere Formen, wie zum Beispiel das Telefonabendmahl. Eine zeitliche Dehnung und die damit verbundene Frage nach der Dauer der sakramentalen Gegenwart zu bestimmen, stehen damit im Widerspruch zur Intention des Sakraments. Der „usus“ („Vollzug / Gebrauch“) hat damit einen Raumbezug, einen Zeitbezug und einen Gemeinschaftsbezug.

Die Tradition die Abendmahlelemente nach dem Gottesdienst jenen zu bringen, die nicht am Gottesdienst teilnehmen können,⁷⁶ reize die räumliche und zeitliche Spannung aus. Ob diese räumliche Dehnung im Blick auf den digitalen Raum übernommen werden kann, muss weiter bedacht werden.

4.4. Priestertum aller Gläubigen – alles erlaubt?

Es bedarf einer Klärung, wie die ordnungsgemäße Berufung (im Gegenüber zur Gemeinde) zum Priestertum aller Gläubigen zu verstehen ist.⁷⁷

Es ist irreführend, Artikel 5 und Artikel 14 der CA gegeneinander auszuspielen.

Das Predigtamt greift das allgemeine Priestertum der Getauften auf und ist der Gemeinde gegeben. Dieses ist von der ordnungsgemäßen Berufung zu unterscheiden. Alle Getauften sind ‚allgemeine Priester‘ (nach 1 Petr 2,9f.), weiter zentral für das Priestertum ist der Glaube, wie Martin Luther formuliert. So müsste man vielmehr vom Priestertum der Getauften und Glaubenden sprechen.⁷⁸ Artikel 14 verhandelt jedoch in speziellem Sinn die ordnungsgemäße Berufung: „publice docere“ und „rite vocatus“.⁷⁹ Es heißt: Niemand soll „in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen ohn ordentlichen Beruf“. Der „geistliche Stand“⁸⁰ gilt für alle Christen gleich, dennoch: Der „Beruf und Befehl macht Pfarrer und Prediger“⁸¹. Zum „Priester“ (also zum Chris-

75 Korsch, Grundfragen christlichen Glaubens, 230 (s. Anm. 45).

76 Lutterbach, Hubertus / Flammer, Thomas (Hg.): Peter Browe, Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, 2019, 119..

77 Vgl. dazu: Leppin, Volker: Priestertum aller Gläubigen. Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche (2017). In diesem Beitrag wird die Praxis eines digital vermittelten Abendmahls nicht im Blick auf die Ökumene besprochen.

78 Ebd., 152.

79 Siehe allgemein: Goertz, Harald (Hg.): Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther Marburg 1997.

80 WA 6, 407, 10–15

81 „Der 82. Psalm ausgelegt“ (1530) WA 31 I, 211,17–20.

tenstand) werden wir geboren (durch die Taufe), zum Diener („minister“) hingegen wird man durch „votatio“ („Berufung“ und andere Begriffe, historisch vornehmlich als „Ordination“ verstanden). Ordination und Beauftragung stellen zwei gleichwertige Ausformungen des geordneten Verkündigungsamtes dar (CA 14), das vom allgemeinen Verkündigungsauftrag (CA5) zu unterscheiden ist.⁸² Beides sind öffentliche Handlungen. Eine öffentliche Einsetzung, also eine ordnungsgemäße Berufung, wahre die Einheit der Kirche, weil geordnet bleibe, was der Dienst der Verkündigung ist. Darüber hinaus schützt dieser Vorgang vor einem „Winkeldasein“.⁸³

Die Begründung einer Unterscheidung hat für Martin Luther eine funktionale Seite, es soll keine Unordnung entstehen.⁸⁴ Die ordnungsgemäße Berufung ist eine spezielle Beauftragung, die Befugnissen und Pflichten entspricht.⁸⁵ Dies ist keine Maßnahme um zu „formieren, sondern zu administrieren“, wie Jürgen Kampmann deutlich herausstellt und auf CA 7 und 14 verweist.⁸⁶ Die ordnungsgemäße Berufung stellt somit keinen Widerspruch zum allgemeinen Priestertum dar. Im Blick auf das Gegenüber von Ordinierten und Getauften und Glaubenden bringt Sabrina Müller die Zuordnung der beiden Seiten auf den Punkt:

„Das Allgemeine Priestertum ist kein Propagandaprogramm gegen die Ordinierten und deren vermeintliche Vormachtstellung, wie gelegentlich behauptet wird. Durch eine solche Entwürdigung des Pfarramts wird das ‚Priestertum aller Glaubenden‘ nicht gestärkt. Das ordinierte Amt steht im Dienst des ‚Priestertums aller Glaubenden‘ [...].“⁸⁷

Diese Sicht, dass der Dienst als Katalysator verstanden werden kann, lässt sich begründet auf alle ordnungsgemäß Berufenen erweitern, wie dies Michael Herbst deutlich macht. Er sagt: „Ich nenne es allerdings heute nur noch ‚einen‘ Katalysator, weil hier endlich die systematische Unterschlagung der anderen kirchlichen Berufe enden muss. Und weil es in der Kirche eben auch andere, auch ehrenamtliche Begabungen gibt, die als Katalysatoren für die Begabungen der Gemeinde zur Verfügung stehen können.“⁸⁸ Wenn an dieser Stelle die wesentliche Unterscheidung mit einer ordnenden Funktion begründet wird, kann dies ebenso angefragt werden. Kritisch könne man fragen, ob

82 Es ist zu bedenken, ob mit „rite vocatus“ nicht nur die Ordination, sondern auch andere Beauftragungsformen gemeint sind, denn sonst wäre die Ordination die einzige Form des Dienstes an Wort und Sakrament in der Gemeinde. Luther versteht den Ausdruck ausschließlich im Sinne der Ordination. Konrad, Dietmar: Der Rand und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche, Tübingen 2010, 188.

83 Wenz, Evangelische Sakramentenlehre, 207–225 (s. Anm. 35).

84 WA 6, 408, 13–17. Wenz dazu: „Zwar kann vermöge des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen grundsätzlich jeder Christ konsekrieren, es soll und darf dies aber nicht jeder.“ a.a.O., 211. Zur Ordnung im kirchlichen Bereich siehe: *Kampmann, Jürgen*: „Lasset alles ehrbar und ordentlich zugehen“ (1 Kor 14,40). Anliegen und Maßstäbe reformatorischer kirchlicher Ordnung, Tübingen 2017.

85 *Härle, Wilfried*: Dogmatik, Berlin/Boston 2012, 586.

86 Kampmann, Anliegen und Maßstäbe, 177 (s. Anm. 84).

87 *Müller, Sabrina*: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019, 23.

88 *Herbst, Michael*: Ordnungsgemäß berufen, regional leiten, mündiges Christsein fördern; in: Pastoraltheologie Band 116, 2017, Nr. 1: 6–12, 10.

das „Ordnungsanliegen der Reformation“ im Blick auf die Vielzahl an kirchlichen Ordnungen – von Jürgen Kampmann als „Ordnung als die unausweichliche und vordringliche Aufgabe der Reformation“⁸⁹ – neu bedacht werden müsse.

Ist aufgrund der gegenwärtigen Krise eine Neubewertung des allgemeinen Priestertums, der ordnungsgemäßen Berufung und des ordinierten Amtes notwendig? Es fällt auf, dass eine ordnungsgemäße Berufung, die nicht in einer Ordination und dem hauptamtlichen Dienst mündet, historisch gesehen, ein junges Phänomen ist und in der Krise entwickelt wurde.⁹⁰ Kann in diesem Zusammenhang die gegenwärtige Krise zu Neubestimmungen beitragen?

Kann die gegenwärtige Lage dazu führen, drängender danach zu fragen, wer für eine Berufung infrage käme und wie ordnungsgemäße Berufungen geschehen können? Meines Erachtens changieren die gegenwärtigen kirchlichen Lösungen in der Sachlage einer ordnungsgemäßen Berufung unsortiert zwischen mehreren Polen. Zum einen verschwindet eine ordnungsgemäße Berufung hinter dem Priestertum aller Gläubigen. Damit wird allen „getauften und glaubenden Priestern“ die Berufung zur Abendmahlsfeier zugesprochen und es erfolgt keine gesonderte Beauftragung. Dies geschieht aktiv, also Gemeinde- und Kirchenleitende thematisieren es und geben die Beauftragung sozusagen „frei“, oder passiv, d.h. Akteur*innen beauftragen sich selbst auf Grundlage des allgemeinen Priestertums. Einerseits hintergeht man damit eine notwendige begriffliche und sachliche Unterscheidung zwischen allgemeinem Priester und ordnungsgemäßigem Beauftragten. Andererseits wird die Beauftragung durch die Gemeinde / Kirche umgangen und es geht damit ein Verantwortungs- und Bezugszusammenhang verloren, wenn eine Selbstbeauftragung stattfindet. Beides ist aus theologischen Gründen problematisch. Zum anderen gibt es Lösungen, in denen Mitarbeiter*innen in der Gemeinde zur Feier des Abendmahls beauftragt werden.⁹¹ Diese Option kann durch eine für Zeit und Ort festgelegte Beauftragung erfolgen, wie es beispielsweise in verschiedenen kirchlichen Mitteilungen zu finden ist. Unklar bleibt, wie die Beauftragung als öffentliche Beauftragung geschieht sowie wie die Leitung des Abendmahls verantwortlich gelehrt und gelernt wird.

Diese zweite Lösung – je nach Ausführung – wäre mit den hier skizzierten Fragen zum Abendmahl vereinbar, da sie den Aspekt der Ordnung berücksichtigt. Damit wäre ein Hausabendmahl, das durch ordnungsgemäße Berufene geleitet wird, vorstellbar. Bisher finden sich in der gegenwärtigen Lage jedoch kaum Überlegungen oder Wege für eine ordnungsgemäße Beauftragung – die auch nur für eine kurze Zeit und Ort erfolgen kann. Die COVID-19-Pandemie hat hier ein Desiderat angezeigt, das von kirchenleitenden Verantwortlichen bearbeitet werden muss. Genügen die analogen und formalisierten Wege einer ordnungsgemäßen Berufung, wie sie bisher in Form von Ausbildungs- und Weiterbildungsformaten angeboten werden (z.B. Lektoren- und Prädikantendienst)?

⁸⁹ Kampmann, Anliegen und Maßstäbe, 179 (s. Anm. 84).

⁹⁰ Dietmar Konrad führt aus, dass der Lektoren- und Prädikantendienst seine Wurzeln in dem Kirchenkampf hat und im Selbstverständnis eng an Barmen IV geknüpft ist. Konrad, Kirchenrecht, 189 (s. Anm. 82).

⁹¹ Ein solches Beispiel ist in der Evangelischen Kirche Perchtoldsdorf bei Wien zu sehen gewesen. <https://evang-perchtoldsdorf.at/images/pdf/Abendmahl-zu-Hause.pdf> aufgerufen am 04.06.20.

4.5. Handelt es sich in der COVID-19-Pandemie um eine Notsituation, die die Praxis eines Notabendmahls erlaubt?

Ob die COVID-19-Pandemie als ‚Notsituation‘ gedeutet werden kann, entzieht sich einer objektiven Beurteilung.⁹² Im Blick auf eine ‚geistliche Notsituation‘ kann aus seelsorglichen Gründen nachvollzogen werden, dass Menschen ihre Situation als Belastung für den Glauben erleben. Im Blick auf eine ‚geistliche Not‘ ist es ratsam, das Abendmahl zu feiern, das steht nicht zur Debatte. In diesem Zusammenhang muss aber gefragt werden, unter welchen Rahmenbedingungen das Abendmahl in einer Notsituation gefeiert werden kann und soll.

Zunächst ist aus reformatorischer Perspektive zu sagen, dass das Abendmahl kein *heilsnotwendiges Sakrament* in einer Notfallsituation ist.⁹³ Das heißt, dass zwar eine Glaubensnot Anlass für die Feier des Abendmahls sein kann, das aber kein heilskontinuierender Anlass sein kann.

Für Martin Luther gibt es drei Handlungen, die in einer lebensbedrohlichen Notsituation heilsnotwendig sind und durchgeführt werden dürfen: die Taufe, die Beichte und die Ordination. Bekannt ist vielen die Nottaufe, die im Falle einer lebensbedrohlichen Situation ein getaufter Christ spenden darf, da sie die individuelle Heilsverheißung des dreieinigen Gottes ist. Als heilsnotwendig sieht Martin Luther ebenfalls die Beichte. Zur Umkehr des Sünders zu rufen und das Gewissen zu entlasten, ist – nicht nur im Notfall – jedem Christen übertragen.⁹⁴ In Vergessenheit geraten ist, dass für Martin Luther auch die Notordination einem getauften Christen in der Notsituation möglich war. Martin Luther hat die Praxis einer Notordination für gerechtfertigt gehalten, um der Bevölkerung die Verkündigung des Wortes Gottes zu ermöglichen.⁹⁵ Damit sollte ermöglicht werden, eine Ordnung und eine nachvollziehbare Beauftragung der Dienste zu ermöglichen, vor allem in Zeiten, in denen die Glaubensausübung gefährdet war.⁹⁶ Alle drei Handlungen beziehen sich auf verschiedene Auslegungen des Begriffs ‚Notsituation‘. Im ersten Fall handelt es sich um eine heilsnotwendige Handlung im An-

92 Die knappen Debatten, wie die gegenwärtige Herausforderung zu interpretieren und zu bezeichnen sei, ob als Krise oder als Katastrophe, weisen auf die Uneindeutigkeit hin und gegenwärtige Klärung ist notwendig. Vgl. dazu <https://science.orf.at/stories/3200671/> am 07.05.2020.

93 „Annotations in aliquot Capita Matthaei“ (1536) WA 38, 494. „Das Abendmahl ist hinsichtlich der ‚Heilsgefahr‘ nicht nötig, es reicht jedoch das Evangelium und die Taufe.“ WA 12, 171, 22f.

94 Für Luther ist die Beichte vielstimmiger als hier angeführt werden kann und bezieht sich auf die Existenz des Christen. „Luther rückt Christsein und Beichte damit unmittelbar zusammen. Wer Christ ist, übt die Beichte, und wer die Beichte übt, ist ein Christ.“ *Zimmerling, Peter: Studienbuch Beichte*, Göttingen 2009, 31.

95 Wenz, *Evangelische Sakramentenlehre*, 214-215 (s. Anm. 35). Notordinationen sind in der gegenwärtigen Lage vermutlich kein drängendes Thema, da es keine theologischen Gründe gibt, die ein Abendmahl gegenwärtig verhindern, sondern hygienische Gründe.

96 Leppin dazu: „Wenigstens für eine – ausdrücklich als solche gekennzeichnete – Notsituation, beim Ausfall der Bischöfe und (was im Falle Leisnigs relevant ist) Äbte, kommt der Gemeinde das Recht zu, selbst als Akteurin in Fragen der Amtseinsetzung aufzutreten. Im Regelfall besitzt sie in den Augen Luthers immerhin das Recht auf Gehör und Zustimmung zur Einsetzung eines Pfarrers.“ Leppin, „Priesterum aller Gläubigen. Amt und Ehrenamt in der lutherischen Kirche“ (2017), 161.

gesicht des Todes, im zweiten Fall handelt es sich um eine persönliche, seelsorgliche Notsituation, im dritten Fall um eine kirchenpolitische Notsituation.

Nur indirekt kann man von den heilsnotwendigen Handlungen auf die Feier des Abendmahls in Notsituationen schließen, da sie einerseits nicht als heilsnotwendig im Angesicht des Todes verstanden wird, jedoch andererseits der Ort ist, an dem die Glaubensnot, die Anfechtung, gelindert wird. Die seelsorgliche Dimension des Abendmahls wird exemplarisch im Krankenabendmahl sichtbar.

Um auf die aufgeworfene Frage zurückzukommen, unter welchen Bedingungen das Abendmahl in einer Notsituation gefeiert werden kann, kann darauf verwiesen werden, dass es im Einzelfall möglich war und ist, mit ordnungsgemäß Berufenen das Abendmahl zu feiern. Die Rahmenbedingungen ließen jedoch nur Ausnahmen zu.

Wenn man eine Notwendigkeit der Abendmahlsfeier begründen will, kann dies nur vor einem seelsorglichen Horizont erfolgen. Präziser lässt sich damit die Frage formulieren: Wie kann die Feier des Abendmahls, die aus seelsorglichen Gründen geboten scheint, unter den Bedingungen der COVID-19-Pandemie erfolgen? Genauer: Ist ein digital vermitteltes Abendmahl (wie in Szene 1 beschrieben) oder ein Hausabendmahl ohne ordnungsgemäße Berufung angemessen? Bei einem digital vermittelten Abendmahl (Szene 1), auch in einer Notsituation, sind die oben genannten konstitutiven Aspekte einer Abendmahlsfeier ungenügend geklärt. Der seelsorgliche Umstand drängt eher zu einem Krankenabendmahl durch ordnungsgemäß Berufene als zu einer Praxis, die auf ungeklärten Fragen baut.

Wie ausgeführt, ist ein (zum Teil digital vermitteltes) Hausabendmahl, das ohne eine ordnungsgemäß berufene Person gefeiert wird, auch in einer Notsituation, in der hier vorgestellten Argumentation nicht zu verantworten. Mit der Freigabe des Abendmahls in die Verantwortung getaufter Christen helfen sich jene, die der Meinung sind, das Abendmahl würde so schmerzlich vermisst, dass ein weiteres Ausharren nicht mehr zu verantworten sei.⁹⁷ Der Aspekt einer ordnungsgemäßen Beauftragung wird dabei aber wenig beachtet.

Weitere Überlegungen zum Hausabendmahl finden sich in dem folgenden Kapiteln 4.6.

4.6. Exkurs: Ist das Hausabendmahl eine angemessene Möglichkeit, das Abendmahl in der COVID-19-Pandemie zu feiern?

Der in Szene 2 beschriebene Vollzug des Abendmahls ist eine Variation des Hausabendmahls, das einzelne liturgische Elemente digital vermittelt. Damit ist das Hausabendmahl als Option in der COVID-19-Pandemie in diesem Zusammenhang zu thematisieren.

⁹⁷ So etwa der Landesbischof der Evangelischen Kirche in Baden, Jochen Cornelius-Bundschuh, in einer Aussendung am 27.03.2020 mit dem Titel „Abendmahl feiern in Zeiten der Corona-Pandemie“. <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?v=173236> am 20.04.20. Durch eine vorbereitete Liturgie sollten die Gemeinden ermutigt werden am Familientisch am Gründonnerstag des Osterfest 2020 das Abendmahl zu feiern. Zur Liturgie des Hausabendmahls: <https://www.ekiba.de/html/media/dl.html?i=246896> am 20.04.2020. Oder die Praxis wie sie z.B. in der Pfarrgemeinde Perchtoldsdorf in Österreich zu beobachten ist. <https://evang-perchtoldsdorf.at/images/pdf/Abendmahl-zu-Hause.pdf> am 04.06.20.

4.6.1. Das Hausabendmahl – reformatorisch begründbar? Eine erste Beobachtung

Martin Luther formuliert in der Vorrede zur Deutschen Messe „drei Weisen“ des Gottesdienstes. 1523 legte er einen überarbeiteten Entwurf für die „Formula missae“ vor, darin wird die Messe weiterhin in lateinischer Sprache gefeiert, inhaltlich steht die Verkündigung des Wortes Gottes im Vordergrund. Sie will er, um der Jugend und der Bildung willen, beibehalten. 1526 folgte seine Liturgie der Deutschen Messe. Hier ging es ihm um die Verständlichkeit für die Bevölkerung und den Öffentlichkeitscharakter. Er verstand diesen Gottesdienst als „öffentlichen Anreiz zum Glauben und zum Christentum“. Gleichzeitig machte er sich Gedanken über eine dritte Weise eines Gottesdienstes, „derer, so mit Ernst Christen sein wollen“. Diese dritte Weise des Gottesdienstes, eine später im Pietismus, etwa durch Philipp Jacob Spener, zwar aufgegriffene Form, ist jedoch für Martin Luther nicht zur Verwirklichung gekommen. Im Pietismus sah man dies durch die Konventikel und Gemeinschaftsstunden verwirklicht. Die „dritte Weise“, sagt Martin Luther, betreffe jene, die „mit Ernst Christen sein wollen“. Diese „Weise“ geschehe nicht öffentlich, sondern so, dass sich Christen

„irgendwo in einem Hause [...] versammeln zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen, und andere christliche Werke zu üben. [...] Hier könnte man auch eine kurze, feine Weise mit der Taufe und Sakramente halten, und alles auf's Wort und Gebet und die Liebe richten. [...] Kurz, wenn man die Leute und die Personen hätte, die mit Ernst Christen zu sein begeherten, die Ordnungen und Weisen wären bald gemacht. Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeinde oder Versammlung ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht die Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viele, die dazu dringen.“⁹⁸

Zentral erscheint der Aspekt, dass es für Martin Luther die vorstellbare Option einer solchen „dritten Weise“ gab, obwohl er es in seinem Kontext nicht realisierte und dieser Gedanke in seinen anderen Werken keine weitere Ausführung erhält. Für Martin Luther ist offensichtlich das Abendmahl im Haus ohne Ordinierte vorstellbar, es sei aber auch hier eine Frage der noch zu leistenden ordnungsgemäßen Berufung.⁹⁹

4.6.2. Das Hausabendmahl – ein Blick auf den Geheimprotestantismus. Eine zweite Beobachtung

Im Folgenden legt die besondere Geschichte des Protestantismus in den österreichischen Erbländern eine Perspektivierung nahe, die aufgrund der Bezeichnung ‚Notsituation‘ nahe liegt – wenn auch nicht vergleichbar in ihrer Dauer, ihren Begründungszusammenhängen, ihrer Bedeutung oder ihrer Gewichtung. Die strukturell vergleichbare Not liegt darin, das Abendmahl nicht feiern zu können.¹⁰⁰

98 „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst“ WA 19, 75, 2-23.

99 Überlegungen für die gegenwärtige Kirche hat beispielsweise Michael Herbst angestellt. *Herbst, Michael: Kirche mit Mission. Gesammelte Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 2013, 58-63.*

100 In der Geschichte gab es immer wieder Situationen, in denen es der Kirche nicht möglich war, das Abendmahl ordnungsgemäß zu feiern. So veränderte man z.B. in Island und Grönland im 14. Jahrhundert die Abendmahlspraxis, da dort kein Wein wuchs und bekam eine Ausnahmegenehmigung aus

Grundsätzlich war es Geheimprotestanten in den österreichischen Erbländern aufgrund des Verbots der Ausübung evangelischen Glaubens nicht möglich, das Abendmahl zu feiern.¹⁰¹ Es blieben ihnen aber fünf Möglichkeiten, das Abendmahl im Kontext der Notsituation, des Verbots und der Verfolgung trotzdem zu feiern:

- „(1) Empfangen der *communio sub utraque* bei ausländischen, evangelischen Pfarrern, die die Geheimprotestanten besuchten,
- (2) das so genannte ‚Auslaufen‘ zu Orten mit *communio sub utraque*,
- (3) Empfangen der *communio sub una* in der römisch-katholischen Messe,
- (4) Verzicht auf das Abendmahl und so genanntes ‚geistliches Empfangen‘
- (5) Emigration an Orte mit *communio sub utraque*.“¹⁰²

Es gibt einige Beispiele, die sich unter Punkt (1) für verschiedene Gegenden im heutigen Österreich nachweisen lassen, jedoch merkt Dietmar Weigl an:

„Es stellt sich die Frage, ob derlei Situationen sich nur zufällig einstellten oder ob die Geheimprotestanten bei Zeiten mit evangelischen Predigern versorgt wurden, d.h. ob diese von ihren Herkunftsorten aus in geheimprotestantische Gegenden geschickt wurden, um mit den Evangelischen vor Ort Gottesdienst zu feiern. Letzteres würde bedeuten, dass das Schicksal der Geheimprotestanten nicht nur im Ausland verfolgt wurde, sondern sie in der Ausübung ihres Bekenntnisses auch unterstützt wurden. Im überlieferten Quellenmaterial finden sich hierfür jedoch keine Hinweise.“¹⁰³

Unter Punkt (2) wurden Gebiete und Orte ausgesucht, an denen das evangelische Bekenntnis erlaubt war.¹⁰⁴ Gleichwohl gilt:

„Die Besuche ausländischer, evangelischer Pfarrer bei den Geheimprotestanten sowie das ‚Auslaufen‘ dürften sich im Leben der Geheimprotestanten weniger häufig ereignet haben. Das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu empfangen, war aufgrund seiner Seltenheit eine Besonderheit für einen Geheimprotestanten.“¹⁰⁵

Rosinen Traubensaft anzusetzen. Als wegen der Pest aber keine Schiffe mehr fuhren, fiel die Messe jahrelang aus. <https://www.ekd.de/kulinarische-geschichte-des-abendmahls-32597.htm> am 28.05.2020.

101 Zu einer detaillierten Besprechung der Abendmahlspraxis bei den Geheimprotestanten siehe: Weigl, Dietmar: Das religiöse Leben der Geheimprotestanten, Wien 2012, 102-120. Dietmar Weigl dazu: „Signifikant ist bei der Durchsicht des Quellenmaterials, dass im Rahmen der gängigen Hausandachten und Zusammenkünfte keine eigenständige Abendmahlspraxis bezeugt ist. Daher ist davon auszugehen, dass ein eigenständiges Abendmahl unter den Geheimprotestanten nicht die Regel war.“ Ebd., 108.

102 Ebd., 113.

103 Ebd., 115. Auch Waltraud Mitteregger erwähnt die von Hof zu Hof wandernden, ausländischen Predikanten. Mitteregger, Waltraud: Verfolgt und anerkannt. Die Geschichte der Evangelischen im Raum Gröbming von der Reformation bis zur Gemeindegründung, Wien 2010, 120.

104 Das sogenannte „Auslaufen“ ist eine feststehende Bezeichnung für Städte, z.B. Wien, die als vierter Stand von den religionspolitischen Bestimmungen ausgeschlossen waren, die die Herren und Ritter für sich erwirkt haben. Sie „liefen aus“ zu den umliegenden Gütern des landsässigen Adels, um Gottesdienste mitzufeiern.

105 Weigl, Geheimprotestanten, 117 (s. Anm. 101).

Unter Punkt (3) wird eine Weise eine *communio sub utraque* beschrieben, die zeigt, dass Protestanten kreativ mit den Herausforderungen ihrer Zeit umgingen, indem sie bei katholischen Abendmahlsfeiern (Feier nur in einer Gestalt) den „Spülkelch“¹⁰⁶, der nicht konsekrierten Wein beinhaltete, erbat. Damit wurde indirekt unter beiderlei Gestalt das Abendmahl gefeiert.

Punkt (4) beschreibt den Verzicht auf das Abendmahl, an dessen Stelle das Lesen in der Bibel oder von Predigten tritt und ein „geistiges Empfangen“ eingeübt wurde. Schließlich meint Punkt (5) die Emigration der evangelischen Bevölkerung aufgrund einer nicht ausgeübten Abendmahlspraxis, was jedoch in seltenen Fällen alleiniger Grund einer Emigration war.

Zusammenfassend kann man der knappen historischen Skizze über die Abendmahlspraxis der Geheimprotestanten ein Doppeltes entnehmen:

1. Das Hausabendmahl war im Luthertum nicht üblich. Martin Luther selbst hat mehrfach auf schriftliche Anfragen, die an ihn gerichtet waren, die häusliche Praxis des Abendmahls dezidiert nicht empfohlen, er hatte es sogar untersagt. „Er verpflichtet die Hausväter dazu, innerhalb ihrer Familien das Wort zu predigen, notfalls sogar die Taufe zu vollziehen, untersagt ihnen aber radikal den eigenverantwortlichen Vollzug des Abendmahls!“¹⁰⁷

Martin Luther erlaubt unter keinen Umständen eine Eucharistiefeier und -einsetzung durch Laien.¹⁰⁸ Exemplarisch schreibt er in einem Brief an Barbara Lißkirchen:

„Aber doch vmbß exempels vnd ander vrsachen willen wil vnd kan ichs nicht raten, Denn mit der weile mocht es yederman so wollen brauchen, das damit die gemeine kirche vnd versamlung verlassen vnd wust wurde, So es doch ein öffentlich vnd gemein bekentnis sol sein.“¹⁰⁹

2. Im Blick auf das Abendmahl sind für Martin Luther die Aspekte der Gemeinschaft und der Öffentlichkeit gewichtig. Er will damit verhindern, dass eine im Verborgenen aufblühende Praxis entsteht.¹¹⁰ Offenbar entsprach eine familiäre Gemeinschaft oder eine Gemeinschaft, die sich im Geheimen traf, nicht seinem Verständnis einer ‚vollständigen‘ Gemeinschaft, da sie nicht öffentlich war. Martin Luthers Rat in einer Zeit, in der eine Abendmahlfeier nicht möglich war, ist, eine ‚intensive Weise des Gebrauchs

106 Hiermit ist ein Kelch gemeint, der Laien gegeben wurde, um die Hostie „hinunter-zu-spülen“.

107 Barth, *Theologie Martin Luthers*, 339 (s. Anm. 34).

108 Vgl. Martin Luthers Brief an Wolfgang Brauer, Pfarrer zu Jessen, vom 30.12.1536: „Dass aber ein Hausvater die Seinen das Wort Gottes lehrt, ist recht und soll so sein [...] aber das Sacrament ist ein offenbarliches Bekenntniß und soll offenbarliche Diener haben [...] Denn es ist gar ein anderes um ein öffentlich Amt in der Kirche und um einen Hausvater über sein Gesinde [...]“. Siehe auch Luthers „Warnungsschrift an Lorenz Castner [...] sich vor Winkelpredigern zu hüten“ vom 11.2.1536: „Sehet euch wohl vor! Beileibe laßt euch nicht bereden, dass ein jeglicher Hauswirth möge das Sacrament in seinem Hause geben. Denn lehren mag ich daheim, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich wäre denn [...]“. Zitiert in *Schöne, Jobst: Anmerkungen zu Luthers Amtsverständnis* (2019), in: *Lutherische Beiträge* 2016-2019, 2019, 81, FN 36.

109 WA 7,167,3-168,11.

110 Weigl, *Geheimprotestanten*, 110 (s. Anm. 101).

des Schriftwortes^c zu pflegen. Exemplarisch ist dies in einem Brief an Kaspar Huber zu lesen:

„Könnt Ihr nichts anderst, so tut, wie die Juden zu Babel gefangen, welche auch mußten ohne Tempel, ohne Gottesdienst, ohne Brauch ihres Mosis, allein sich an Wort benugen lassen 70 Jahr lang. Dann es ist noch nicht zu raten, daß Ihr solltet ein eigenes in Winkeln anfangen. Erduldet solche Anfechtung und tröst Euch dieweil mit Lesen und Lehren des h. Worts und Wünschen und Beten! Wie Daniel zu Babel gegen Hierusalem betet, also auch Ihr, begehend das Sacrament mit Seufzen, bis Gott drein sehe.“¹¹¹

Während diese zwei Punkte Martin Luthers Einschätzung deutlich zu Tage treten lassen, finden sich auch einige wenige Berichte, wie es zu einzelnen Abendmahlshandlungen gekommen ist, dies jedoch ohne damit eine Abendmahlspraxis begründen zu können.¹¹² Der Vollständigkeit halber sollen diese erwähnt werden: Vereinzelt kam es, etwa in Ausnahmesituationen wie bei im Sterben liegenden Evangelischen, zu Abendmahlshandlungen, die belegt sind.¹¹³ Ebenso ist eine Hausabendmahlsfeier 1751 in Oberösterreich bekannt, in der ein aus Pennewang stammender Bauer, Paul Mittermayr, der als Flüchtling im Raum Regensburg lebte, und immer wieder heimlich ins Land kam und im Raum Schwanenstadt als Laienprediger tätig war, angeblich Abendmahlsfeiern gehalten hat.¹¹⁴ Das war in jener Phase, in der die Evangelischen sich sicher waren, dass es zu einer Lockerung oder gar Aufhebung des Verbots evangelischen Lebens kommen könne (öffentliche Hausbegräbnisse etc.) und mit Tolerierung rechneten. Bekanntlich ist es ab 1752 und der beginnenden thesesianischen Verfolgung anders gekommen. Stattdessen legen die „Ortenburger Ratschläge“ von 1756 den Leuten nahe, an den katholischen Messfeiern teilzunehmen:

„Mit dem Abendmahl ist es freylich hart, weil es die Papisten nicht nach der Einsetzung Christi halten, sondern verstimelt haben. Daher, wo es immer möglich und thunlich ist, sollen sie sich heimlich aus dem Land hieher zu uns begeben, um zu Ostern sich mit dem Abendmahl zu stärken. Solte es aber nicht seyn können, so rathen einige unserer Gelehrte, man solle den Wein, der in einigen Papistischen Kirchen nach der Communion gereicht wird, empfangen, dabey einen lebendigen Glauben erwecken, daß er das Bluet Christi werde: oder man könte in Geheim die Worte der Einsegnung darüber sprechen: Nehmet hin [...]“¹¹⁵

111 WA 6, 244f, 6-13.

112 Vgl. dazu: *Scheutz, Martin*: „Geheimprotestantismus und Transmigration im Schatten der Benediktiner von Lambach um die Mitte des 18. Jahrhunderts“. In: *Klaus Landa, Klaus / Stöttinger, Christoph / Wührer, Jakob (Hg.)*: *Stift Lambach in der frühen Neuzeit, Frömmigkeit, Wissenschaft, Kunst und Verwaltung am Fluss*, 2012, 391-427.

113 Weikl, *Geheimprotestanten*, 111-113 (s. Anm. 101).

114 Entnommen aus einem Referat von Günter Merz am 01.05.2013 im Evangelischen Museum Oberösterreich zum Thema „Ortenburg und Oberösterreich“. <https://www.foerderkreis-schloss-ortenburg.de/chronik/vorträge/> am 02.06.2020.

115 Weikl, *Geheimprotestanten*, 218-219 (s. Anm. 101).

Offiziell durften jedoch die Pfarrer den Evangelischen das Abendmahl nicht reichen.

Ausgehend von der Frage in diesem Abschnitt, ob eine Hausabendmahlspraxis angemessen ist, muss dies aus theologiegeschichtlichen (Martin Luther) und kirchengeschichtlichen Gründen (Geheimprotestantismus) differenziert beantwortet werden.

In der hier angeführten Argumentationslinie hängt eine angemessene Abendmahlsfeier an der ordnungsgemäßen Berufung einer Person. In *keinem* Fall soll dies *jeder* getaufte Christ tun. Dies wurde in doppelter Weise nachgewiesen. Es wird aber deutlich, dass Martin Luthers unentschiedene Position hinsichtlich der „dritten Weise“ des Gottesdienstes durchaus sachlogisch als Ausgangspunkt für Überlegungen zum Hausabendmahl herangezogen werden kann. Überlegungen und Wege für eine ordnungsgemäße Berufung, die den Herausforderungen standhalten, wie sie durch die COVID-19-Pandemie gestellt wurden, verdienen weitere Ausführungen.

Die theologischen Bedenken im Blick auf nicht ordnungsgemäße Berufene bei der Hausabendmahlspraxis kamen bereits zur Sprache.

Im Blick auf das Hausabendmahl gibt es noch weitere Bedenken, die in diesem Artikel nicht thematisiert werden. Wenn man etwa die kirchenrechtlichen Vorgaben ernst nimmt, nämlich dass die Einladung zum Abendmahl getauften Christen gilt, ist dies für ein digital vermitteltes Abendmahl ebenso wie für das Hausabendmahl zu bedenken. Wie kann im digitalen Raum mit ungetauften Personen umgegangen werden? Wie gehen wir damit um, dass auch im häuslichen Abendmahlskontext Ungetaufte und dem christlichen Glauben fernstehende Menschen Teil der Hausgemeinde sind? Welche (liturgischen) Hilfen wären dafür notwendig?

Möglicherweise kann als historischer Gewinn des Geheimprotestantismus in der vorliegenden Frage Punkt (4) orientierende Kraft für die Gegenwart entfalten. In diesem wird ein Verzicht vorgeschlagen, ein Abendmahlsfasten, da die Schwere der Verantwortung für die Feier des Abendmahls zu groß sei. Obwohl der Mangel des Abendmahls untragbar sei, sei damit gleichwohl kein Notrecht begründbar.¹¹⁶

5. Bewertung und Ausblick

Wie ist nun die leitende Frage, *ob und in welcher Form ein digital vermitteltes Abendmahl angemessen ist*, zu beantworten? In der hier angeführten Argumentation wurde auf eine Vielzahl von theologischen Frage- und Problemhorizonte hingewiesen (Kapitel 2.2 und Kapitel 4). Der Duktus, der hier verfolgt wird, der aufgrund lutherischer Perspektivierung erreicht wurde, ist, einerseits, dass eine digital vermittelte Abendmahlspraxis (Szene 1) unter der hier vorgenommenen Perspektivierung problematisch und ungenügend geklärt scheint. Hierzu wurde im Abendmahlsgeschehen, speziell der zeitliche und räumliche Zusammenhang von Einsetzung, Worte, Elemente und Empfang betrachtet. Andererseits gibt es für eine Hausabendmahlspraxis (Szene 2) – in Teilen digital vermittelt –, die freigiebig vorgeschlagen wird, inhaltliche Bedenken, die sich vorwiegend um die ordnungsgemäße Berufung sortieren.

¹¹⁶ Vgl. dazu: Wenz, Evangelische Sakramentenlehre, 212 (s. Anm. 35).

Gleichzeitig muss die hier vorgestellte Argumentation im Blick auf ihre Bedingungen der Möglichkeiten geprüft werden, d.h. es ist eine gewisse Ungleichzeitigkeit der ursprünglichen (theologiegeschichtlich verankerten) Argumente und der gegenwärtigen Herausforderungen sowie eine indirekte Passung zu beachten. Aus diesem Grund erfordern die hier angestellten Überlegungen weitere Diskussion, die möglicherweise durch neue Fragestellungen, die sich jenseits der Spannung von Bekenntnis und gelebter religiöser Praxis bewegen. Würde eine andere Perspektivierung, etwa eine Sicht, die Digitalität als Raum wahrnimmt und nicht nur als Kommunikationsmittel, wie es für diesen Beitrag mit dem Stichwort der „digitalen Vermittlung“ festgelegt wurde, das Blatt wenden? Ausgehend von einem lutherischen Verständnis wird der Kirchenraum ‚im Gebrauch‘ geheiligt, also durch das kommunikativ-gottesdienstliche Geschehen. Wie kann ein solches Raumverständnis die vorliegenden Überlegungen erweitern? Oder: Verliert die Frage des asynchronen Feierns vor dem Bildschirm an Relevanz, wenn die Gleichzeitigkeit Christi, etwa in der gottesdienstlichen Anamnese, stärker gedacht wird?¹¹⁷

Eine weitere Anfrage an die hier vorgelegte Argumentation ist angebracht: Es wäre verfehlt, im Blick auf einen seelsorglichen Umgang mit dem Bedürfnis das Abendmahl zu feiern, die seelsorgliche Not einer Person gegen ein hier skizziertes lutherisches Verständnis auszuspielen. Gleichzeitig ist es verkürzt, ein seelsorgliches Anliegen zum Anlass zu nehmen, dogmatische Überlegungen zu ignorieren. Mit Stephan Schaede gesprochen, würde eine „Corona-Dogmatik“ entstehen, die die Gefahr einer „Katastrophentheologie“ beinhalte.¹¹⁸ Es verdient neue Aufmerksamkeit und Vermittlung, dass theologische Positionierung und Orientierung an sich seelsorglichen Charakter haben.

Hinsichtlich der kirchenleitenden Mitteilungen und praktischen Möglichkeiten blieben Fragen und Perspektivierungen unbeantwortet und unbestimmt:

- Wie verhält es sich mit dem Vorschlag, dass ordnungsgemäß berufene Personen Hausgemeinschaften besuchen und das Abendmahl spenden?
- Wie kann ein Abendmahlverzicht gelebt werden? Was bedeutet es, das Abendmahl zu fasten?
- Wie wird deutlich, was ein Agapemahl im Verhältnis zum Abendmahl ist?
- Kann man die Abendmahlelemente aus dem Vollzug der konkreten Abendmahlsfeier hinaustragen und zu lokalen Gemeinschaften bringen?

Ob man in die Hoffnung einstimmen kann, Abendmahl und Digitalität als Chance zu verstehen, bleibt nach den vorliegenden Überlegungen insofern unbeantwortet als zunächst deutlich wird, dass gelebte Praxis und theologische Überlegungen bisher einander wenig vermittelt gegenüber stehen.¹¹⁹ Es werden verantwortete Überlegungen im Blick auf die Praxis notwendig sein sowie ein genaues Wahrnehmen gelebter Praxis,

¹¹⁷ Ich verdanke diese Anregung Johannes Moders.

¹¹⁸ <https://zeitzeichen.net/node/8229> am 02.06.2020.

¹¹⁹ Artikel von Hannes Leitlein, „Abendmahl vor dem Bildschirm“, 22.03.2020. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-03/coronavirus-pandemie-gottesdienste-kirche-online-stream-pfarrer-predigt> am 04.06.20.

um nicht voreilig und fahrlässige Schlüsse zu ziehen. Ein solcher vereinfachter (und problematischer) Schluss ist bei Ralf Friedrich zu sehen, der im deutschsprachigen Raum die Abendmahlsfeier der evangelischen Kirchengemeinde Eppertshausen im Odenwald 2012 erstmals online feierte. Er sagt: „Und ich sage: Lasst uns das nicht aus der theologischen Brille sehen, sondern aus der seelsorgerlichen, spirituellen Brille!“¹²⁰

Die Absicht dieses Artikels ist, das digital vermittelte Abendmahl einer theologischen Beachtung zu unterziehen und weitere Debatten anzuregen.

120 <https://www.evangelisch.de/inhalte/7887/06-09-2012/abendmahl-im-internet-ein-experiment> am 05.05.2020. Erste Auseinandersetzungen sind seit 2007 zu beobachten. Siehe https://www.ekd.de/070610_brok_reimann.htm am 05.05.2020.

Digitales Abendmahl

Orientierungen für eine liturgisch verantwortliche Gestaltung aus semiotischer Perspektive. Ein Versuch.¹

RALPH CHARBONNIER

1. Anlass und Zugang

Gründonnerstag 2020: Wegen der Infektionsgefahr durch das Corona-Virus dürfen zu Gründonnerstag keine öffentlichen Gottesdienste gefeiert werden, erst recht keine Gottesdienste mit Abendmahl, die eine besondere Nähe und meist sogar das Trinken aus einem Gemeinschaftskelch voraussetzen. Insbesondere wegen der Sorgen und Ängste in einer noch nie erlebten Pandemie dieses Ausmaßes ist das Bedürfnis unter Christinnen und Christen groß, das Wort Gottes auch leiblich aufzunehmen. Die Not macht kreativ: In wenigen Wochen werden unterschiedliche Formen eines „digitalen Abendmahls“ entworfen und durchgeführt: Es werden Abendmahlsfeiern in Kirchen gefilmt, die – wie etablierte Fernsehgottesdienste – am heimischen Bildschirm „miterlebt“ werden können, ohne dass die Zuschauenden bzw. Teilnehmenden selbst Brot oder Wein einnehmen. Andere Akteure setzen das Abendmahl in einem konventionellen Setting (Kirchraum, Liturgie, Patene mit Brot oder Oblaten, Kelch mit Wein oder Saft) ein, reichen mit den Spendeworten Patene und Kelch in Richtung Kamera – in der Erwartung, dass die Teilnehmenden an ihren Endgeräten in der häuslichen Situation vorbereitetes Brot und vorbereiteten Saft nehmen und als Leib und Blut Christi zu sich nehmen. Auch abgewandelte „Spende-“worte „Christi Leib für mich gegeben, Christi Blut für mich vergossen“ finden sich. Bei der Wahl der Abendmahls-elemente reicht das Spektrum von „Brot und Wein“ bis „Kuchen und Kaffee“. Manche digitalen Abendmahlsfeiern werden live gestreamt – also zeitgleich gefeiert und miterlebt, andere wiederum an einem Ort aufgezeichnet, so dass sie zeitversetzt an anderen Orten wahrgenommen werden können. Wiederum andere versuchen dem Gemeinschaftsaspekt des Abendmahls dadurch gerecht zu werden, dass sie das Medium einer digitalen Videokonferenz einsetzen. Alle Teilnehmenden können sich optisch und ggf. auch akustisch wahrnehmen und erleben, wie sie aus verschiedenen Orten, ggf. aus verschiedenen Kontinenten, zusammengeschaltet werden, gleichzeitig die Handlungen und Worte des Liturgen oder der Liturgin verfolgen, miteinander beten und anschließend je für sich Brot und Wein/Saft einnehmen. Dabei wird die Gemeinschaft, die

¹ Der Beitrag fußt auf einem Vortrag, der im August 2020 im Rahmen eines informellen Workshops von Referentinnen und Referenten des EKD-Kirchenamtes zum Thema „Digitales Abendmahl“ im Zuge der um Gründonnerstag 2020 geführten Kontroverse um verschiedene Formen digitalen Abendmahls erstellt wurde. Eine Einordnung einer solchen semiotischen Perspektive auf das Abendmahl in den theologiegeschichtlichen und systematisch-theologischen Diskurs um das Abendmahl in evangelischem Verständnis wie auch in die liturgiewissenschaftliche Debattenlage kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.

alle Grenzen überschreitet, als beeindruckend erlebt. Recht nah an der konventionellen Abendmahlspraxis orientiert wiederum sind Vorschläge kirchlicher Arbeitsstellen für ein Hausabendmahl. Das Internet dient in diesen Fällen nur als Verbreitungsinstrument für Anleitungen von Abendmahlsfeiern unter Kopräsenz im häuslichen Rahmen. In vielen der skizzierten Formen wird das Abendmahl von nicht ordinierten oder mit der Durchführung des Abendmahls beauftragten Personen eingesetzt, oftmals verbunden mit dem Hinweis auf die „Notsituation“ der Pandemie.

In einer solchen Gemengelage zeigen sich Charakteristika der Digitalisierung: Einzelne nehmen institutionell tradierte religiöse Praktiken auf und entwickeln sie nach eigenen Vorstellungen weiter, stellen sie in den öffentlichen digitalen Raum, finden Follower, Teilnehmerinnen und Teilnehmer, Zuschauerinnen und Zuschauer, in kleiner oder auch großer Zahl, über landeskirchliche, konfessionelle und nationale Grenzen hinweg. Dies geht sowohl von „Fachleuten“, Pfarrerinnen und Pfarrern oder mit dem Recht zur Abendmahlsdarreichung beauftragten Laien aus, als auch von Christinnen und Christen, die ihr Engagement als Ausübung des Allgemeinen Priestertums aller Gläubigen oder auch als „Experiment“ ansehen und theologische und liturgische Überlegungen (zunächst) nachordnen. „Erlaubnis“ hierfür einzuholen, wird vielfach nicht als notwendig erachtet. Kirchenleitungen erleben Kontrollverlust, lassen im digitalen Raum zu, was sie in konventionellen Settings kritisieren und ggf. unterbinden würden – aus der realistischen Einsicht, dass sich solche Aktivitäten nicht verhindern lassen, sicher auch aus der Achtung heraus, mit welcher hoher Motivation und Kreativität Christinnen und Christen dafür sorgen, in Zeiten von Versammlungsverboten Abendmahl feiern zu können. In der Kürze der Zeit können sich Kirchenleitungen meist nur auf eine Zusammenstellung von aufgeworfenen Fragen und eine weitgehend bewertungsfreie Darstellung unterschiedlicher Interpretationen praktizierter digitaler Abendmahlspraktiken verständigen.² Protagonisten aus dem Raum der „digitalen Kirche“ weisen darauf hin, dass die aufgeworfenen Fragen schon seit vielen Jahren in ihren Foren diskutiert werden, ohne dass sie allerdings von der wissenschaftlichen Praktischen Theologie oder den Kirchenleitungen ernsthaft wahrgenommen worden wären.³ In der Tat waren Ergebnisse einer vertieften Auseinandersetzungen um „Liturgie und Digitalisierung“ liturgischer Fachgesellschaften und der wissenschaftlichen Praktischen Theologie (beider Konfessionen) bislang kaum bis in die kirchliche Praxis vor-

2 Vgl. EKD (Hg.), Hinweise zum Umgang mit dem Abendmahl in der Corona-Krise, veröffentlicht am 3. April 2020, Download: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Hinweise%20zum%20Umgang%20mit%20dem%20Abendmahl%20in%20der%20Corona-Krise.pdf (letzter Aufruf: 19.10.2020).

3 Vgl. *Reimann, Ralf Peter*: Online-Abendmahl ist keine Schnelllösung, sondern jetzt an der Zeit, veröffentlicht am 5. April 2020, Download: <https://theonet.de/2020/04/05/online-abendmahl-ist-keine-schnellloesung-sondern-jetzt-an-der-zeit/>.

gedrungen.⁴ Kurzfristig wurden in theologischen Beiträgen Problemfelder abgesteckt.⁵ Die breite Resonanz und zum Teil scharfen Kontroversen digitaler Abendmahlsfeiern und die fortschreitende Digitalisierung in allen gesellschaftlichen Bezügen sprechen dafür, dass der Klärungsbedarf auch nach einem Abklingen der Pandemie und der damit einhergehenden Abnahme des Handlungsdrucks innerhalb der Kirchen bestehen bleibt und recht bald in wissenschaftlichen Fachkreisen wie in der kirchlichen Praxis zu intensivierten Diskussionen führen sollte. Noch kann man die verschiedenen Abendmahlsformen im digitalen Raum als Experimente ansehen. Doch sie verlangen nach theologischer und liturgiewissenschaftlicher Reflexion. Der Kairos für Diskurs und gemeinsam entwickelte theologische Orientierungen der vielfältigen Landschaft der Formen des Abendmahls ist jedoch nicht beliebig dehnbar. Die folgenden Überlegungen sollen in dieser Hinsicht einen Beitrag zu dieser theologischen Reflexion einer Frömmigkeitspraxis und einer liturgischen Praxis leisten, die aufgrund der Möglichkeiten digitaler Technologie entstanden sind.

Fragen zum digitalen Abendmahl – so lässt sich in erster Näherung sagen – beziehen sich insbesondere auf zwei Zusammenhänge:⁶

Zum einen rücken die Elemente „Brot/Oblaten und Wein/Saft“ in digitalmedialer⁷ Kommunikation auseinander: Diejenigen, die das Abendmahl leiten und die Einset-

4 Hervorzuheben sind hier: Themenheft der Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst „Liturgie und Kultur“ zu „Liturgie in der digitalen Welt“, 8. Jg. 1-2018 mit zwei Beiträgen zum Online-Abendmahl (*Mikoski, Gordon*: Über die Mediation der Mediation der Mediation: Die (Un-)Möglichkeit von Online-Abendmahl, 12–18; *Saß, Marcell*: Die Vermittlung der Vermittlung der Vermittlung – unterwegs im digitalen Zeitalter, 19–24.) sowie *Deeg, Alexander/ Lehnert, Christian* (Hg.), Liturgie – Körper – Medien. Herausforderungen für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft, Leipzig 2019. Insbesondere geht insbes. der Beitrag von Christian Grethlein auch auf Fragen zum digitalen Abendmahl ein: *Grethlein, Christian*: Liturgia ex machina. Gottesdienst als mediales Geschehen, 45–64. Mehrfach werden Bezüge zur Veröffentlichung der katholischen Theologin, Teresa Berger hergestellt: *Berger, Teresa*: @Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds, London/New York 2018.

5 Vgl. *Arnold, Jochen*: Stellungnahme zum Abendmahl in einer besonderen Situation, April 2020, Download: <https://www.michaeliskloster.de/damfiles/default/michaeliskloster2-0/arbeitsbereiche-themen/abendmahl/pdfs-abendmahl/Grundsatzliches/>; *Fechtnner, Kristian*: Abendmahlsfasten in widriger Zeit. Überlegungen zu der Frage, ob man Abendmahl online feiern kann und soll, April 2020, Download: <https://www.ev.theologie.uni-mainz.de/files/2020/04/Fechtnner-Abendmahl-online.pdf>; *Gorski, Horst*: Erinnerung an Leuenberg. Der „Streit ums Abendmahl“ lohnt einen Blick auf ein grundlegendes theologisches Dokument, April 2020, Download: <https://zeitzeichen.net/node/8235>; *Leppin, Volker*: Abendmahl und Agape. Zu den liturgischen Möglichkeiten in der Krise, April 2020, Download: <https://zeitzeichen.net/node/8291>; *van Oorschot, Frederike*: Präsent sein. Ekklesiologische Perspektiven auf das kirchliche Leben unter den Bedingungen des Infektionsschutzes und seiner Folgen, Mai 2020, Download: <https://www.fest-heidelberg.de/wp-content/uploads/2020/05/Pra%cc%88sent-sein-Positionspapier-van-Oorschot.pdf>.

6 Die Fragen, wer ein Abendmahl im digitalen Raum einsetzen darf und ob eine Pandemie-Lage, die das Feiern des Abendmahls unter physischer Kopräsenz sehr schwer oder unmöglich machen, als Notlage gesehen wird, die besondere Kriterien für die Gestaltung digitaler Abendmahlsfeiern möglich machen, werden im Folgenden ausgeklammert. Die grundsätzlichen Fragen zum digitalen Abendmahl gehen über Fragen eines solchen Abendmahls in diesem spezifischen geschichtlichen Kontext weit hinaus. Nur diese grundsätzlichen Fragen sollen im Folgenden betrachtet werden.

7 In medientheoretischer Perspektive ist die *Medialität* der Kommunikation mittels digitaler Technologie das entscheidende Charakteristikum und Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Kommunikati-

zungsworte sprechen, haben anderes Brot, andere Oblaten, anderen Wein, anderen Saft vor sich als die Abendmahlsteilnehmenden in ihrer häuslichen Situation. Die sinnlichen Erfahrungen der Abendmahls Elemente sind jeweils unterschiedliche. Wenn beim Abendmahl die sinnliche Dimension des Evangeliums im Gegenüber zum gesprochenen Wort im Vordergrund steht, stellt sich die Frage, ob gerade diese sinnliche Dimension in digitaler Kommunikation geschwächt wird oder gar verloren geht.

Zum anderen verändert sich bei digitalen Abendmahlsfeiern die Gemeinschaft der Feiernden: Die Teilnehmenden sind nicht an einem Ort zusammen, so dass sie sich nicht zugleich sehen, hören, sprechen, physisch berühren können. Je nach Form des digitalen Abendmahls (Live-Streaming, abrufbares Video, Videokonferenz u.a.) und konkreter Gestaltungselemente nehmen sich die Teilnehmenden gar nicht wahr, oder nur optisch, nur akustisch, ggf. aber auch optisch und akustisch (z.B. im Rahmen einer Videokonferenz), nicht jedoch über Tast- und Geruchssinne. Auf der anderen Seite können in bestimmten Formaten, z.B. einer Videokonferenz, Personen aus unterschiedlichen Kirchengemeinden und unterschiedlichen Orten, aus unterschiedlichen Ländern an einer Abendmahlsfeier teilnehmen, was das Gefühl einer grenzüberschreitenden Gemeinschaft der Christinnen und Christen stärken kann.

In beiden Fällen, bei Fragen um die Materialität der Abendmahls Elemente wie auch bei Fragen um die sinnliche Erfahrung von Gemeinschaft, geht es um das Verhältnis von Geist und Materie und um das Verständnis und die Bedeutung von Leiblichkeit im Abendmahlsgeschehen.

Insofern sollte für die Reflexion des digitalen Abendmahls ein Theorieansatz gewählt werden, der hinsichtlich dieser Aspekte hinreichend komplex ist und Klärungspotential verspricht. Im vorliegenden Beitrag wurde als eine derartige Rahmentheorie die semiotische Theorie des US-amerikanischen Philosophen, Mathematikers und Logikers Charles Sanders Peirce (1839–1914) gewählt. Sie verspricht mit ihrem nicht-dualistischen Ansatz die benötigte Komplexität, die in Formen digitaler Abendmahlsfeiern gegeben ist, hinreichend zu erfassen. Zudem hat sie vielfach Eingang gefunden in theologisch-systematische⁸ und praktisch-theologische⁹ Diskurse, so dass man bei Fragen zum digitalen Abendmahl an diese theologischen Debatten anschließen kann. Hinzu kommt, dass mit der Studie von Martin Vetter „Zeichen deuten auf Gott“ eine Ausarbeitung zum „zeichentheoretische(n) Beitrag von Charles Sanders Peirce zur Theologie

onsformen ohne diese Technologie, nicht die *Digitalität*. Die technische Umsetzung der medialen Kommunikation (digital oder analog) ist zweitrangig. Es kommt allein auf die Funktionalität der Medien an. Trotzdem wird in öffentlichen Diskursen der Sprachgebrauch „digitale Kommunikation“ und in dem hier besonders interessierenden Feld „digitales Abendmahl“ gewählt. Aus diesem Grund soll auch im Folgenden allein von „digitalem Abendmahl“ die Rede sein, auch wenn man genauer von einem „digital-medialen Abendmahl“ sprechen müsste.

- 8 Vgl. *Härle, Wilfried*: Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie, Marburg/Lahn 1999; Ders., (Hg.), *Ethik im Kontinuum. Beiträge zur relationalen Erkenntnistheorie und Ontologie*, Leipzig 2008; dort weitere Literatur.
- 9 Vgl. *Meyer-Blanck, Michael*: Research Report. Semiotik und Praktische Theologie, in: *International Journal of Practical Theology* Vol. 5 (2001), 94–133; Ders., *Gottesdienstlehre*, Tübingen 2011, 18–22 – leider werden die Ausführungen zur Semiotik nicht explizit auf Fragen des Abendmahls angewendet.

der Sakramente¹⁰ vorliegt, die bei den Überlegungen zum digitalen Abendmahl mit großem Gewinn herangezogen werden kann.

Im Folgenden sollen zunächst zentrale Aspekte des Abendmahls – ausgehend von vorherrschenden evangelischen Theologien des Abendmahls und evangelischer Abendmahlspraxis in konventioneller Form, also unter physischer Kopräsenz – skizziert werden (Abschnitt 2). Der Interpretation des digitalen Abendmahls mit Hilfe des semiotischen Theoriemodells Ch. S. Peirce¹¹ (Abschnitt 3) dient zum einen eine kursorische Einführung in wesentliche, in diesem Zusammenhang wichtige Theorieelemente (Abschnitt 3.1), die Anwendung dieser Elemente auf das Abendmahl in konventioneller Form (Abschnitt 3.2) und schließlich die Anwendung dieser Ausführungen auf Formen des digitalen Abendmahls (Abschnitt 3.3). In Abschnitt 4 soll der Ertrag skizziert werden.

2. Zentrale theologische und liturgische Aspekte des Abendmahls

Mit der Taufe gewinnt ein Mensch Anteil am Leib Christi, er oder sie gehört zur *Communio Sanctorum* und wird zugleich Mitglied einer sozialen Gemeinschaft. Mit der Teilnahme an einer Abendmahlsfeier wird diese Teilhabe am Leib Christi erinnert und erfahrbar erneuert. Einladender zu einer solchen Feier ist Christus selbst. Ein jedes Abendmahl erinnert die Teilnehmenden an Mahlzeiten Jesu mit „Zöllnern und Sündern“ (Mt 9, 9–13) wie auch an das letzte Abendmahl mit seinen Jüngerinnen und Jüngern vor seinem Weg nach Golgatha (Mk 14, 12–26). Dem Abendmahl soll ein Sündenbekenntnis vorausgehen, es soll „würdig“ begangen werden (1 Kor 11, 17–34). Mit der Einladung der Menschen, die sich des Sündigseins bewusst sind, wird die Vergebungsbereitschaft des einladenden Christus deutlich (Leuenberger Konkordie Art. 15). Die Elemente des Abendmahls sollen, angeleitet durch die Abendmahlsliturgie als Heilsgaben Christi erfahrbar werden: Brot und Oblaten stehen für den Leib Christi und zugleich für die Verwandlung der Körner zu Mehl, das zu Brot gebacken wird. Wein und Saft stehen für das Blut Christi und sind zugleich Ergebnis der Verwandlung von Trauben. Diese physischen Verwandlungen können als sinnliche Abbilder für das Sterben und Auferstehen Christi verstanden werden.¹¹ Die Einnahme dieser Elemente, mit der Zusage „Christi Leib für Dich gegeben, Christi Blut für Dich vergossen“ oder anderen Spendeworten (*promissio*) und im Glauben (*fides*) vollzogen, macht dieses Mahl zu einem Sakrament, einem Ort, an dem sich Christus finden lassen will.

Wie wird das Abendmahl liturgisch gestaltet?

Gemeinschaftsaspekt: Das vorausgehende Sündenbekenntnis schließt die Bitte um Vergebung von gemeinschaftsschädigender Sünde ein. Mit dem Friedensgruß werden die Versöhnungsbereitschaft und der Gemeinschaftswille ausgedrückt. Durch das Aufstellen in einem Kreis oder Halbkreis um den Altar wird die Gemeinschaft der Teil-

10 Vgl. Vetter, Martin: Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente, Marburg 1999 (MThSt 52).

11 Vgl. Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin/ Boston 2018, 563–566.

nehmenden sinnbildlich. „Aus einem Kelch“ zu trinken, ist ein starker Ausdruck der Gemeinschaft, insbesondere in Zeiten, in denen dies nicht (mehr) der üblichen Tischkultur entspricht. Und wo Abendmahl mit Einzelkelchen gefeiert wird, ist diese Form Ausdruck der Inklusionsbemühung der feiernden Gemeinde gegenüber Menschen, die hygienische Bedenken gegen einen Gemeinschaftskelch geltend machen. Wird mit einem historischen Abendmahlskelch gefeiert, symbolisiert ein solcher Kelch die Gemeinschaft mit den Vorgängergenerationen, die (oftmals am selben Ort) aus diesem Kelch getrunken haben. Abendmahlsteilnehmende stellen sich in diese diachrone Gemeinschaft. Der Gemeinschaftsaspekt wird durch die liturgische Form der Weitergabe der Elemente und dem Zuspruch der Spendeworte verstärkt. Auch der vielfach geübte gemeinschaftliche Händedruck zum Abschluss der Austeilung ist Ausdruck einer besonderen Gemeinschaftserfahrung und Verweis auf die Teilhabe an der *Communio Sanctorum*.

Materialität der Abendmahlelemente und begleitende Worte: Das Evangelium wird durch „Wort und Sakrament“ verkündigt (CA 5 und CA 7). „Wort und Sakrament“ dürfen jedoch nicht dualistisch missverstanden werden, im Sinne von „geistig und materiell“. Vielmehr sind „Wort und Sakrament“ Pole innerhalb der (zusammengehörigen) Polarität von Geistigem und Materiellem. Gesprochene Worte haben einerseits eine Materialität (Schallwellen, deren Resonanz körperlich wahrgenommen werden kann) und benötigen andererseits eine grammatikalische Struktur wie einen semantischen Gehalt. Das Sakrament des Abendmahls wiederum setzt Materie (i.R. Brot/Oblaten und Wein/Saft) voraus und wird begleitet von Einsetzungsworten, die das verheißene Heil in der Teilnahme am Abendmahl erleben lassen. Wort und Sakrament haben eine materielle und eine geistige Dimension. Sie unterscheiden sich „nur“ in der jeweiligen Gewichtung der jeweiligen Dimension: Beim Wort steht die geistige Dimension im Vordergrund, beim Sakrament die materielle Dimension – die jeweils im Hintergrund stehende Dimension bleibt jedoch unverzichtbar, sonst blieben das Wort ungehört und die Elemente Lebensmittel des Alltags. Schon bei der Frage, ob bei einem Abendmahl Brot oder Oblaten gereicht werden sollen, verändert sich diese Polarität von Materialität und Geist: Bei einer Oblate wird kaum noch sinnlich erfahrbar, dass Körner in verwandelter Form vorliegen. Nur die geistige Vorstellung davon, lässt diese Verwandlung noch erleben. Auch bei der Frage, ob Wein oder Saft gereicht werden soll, bedeutet das Reichen von Saft, den Verzicht auf das Schmecken des „Vergorenen“, also eines Verwandlungsschritts des Getränks. Trotz dieser Verschiebungen bei der Betonung der materiellen bzw. geistigen Dimension bei den liturgischen Entscheidungen zur Wahl der Elemente, werden diese Entscheidungen in der konventionellen Abendmahlspraxis anerkannt. Noch weiter werden die Interpretationsspielräume bei den Abendmahlelementen gedehnt, wenn in Kulturen, die kein Brot und keinen „Saft aus Trauben“ kennen, auch andere „Lebensmittel“ zu Elementen für das Abendmahl herangezogen werden, wie es im Zuge der Inkulturation christlicher Sakramente in manchen Ländern im Rahmen der interkulturellen Theologie bedacht werden muss.

Aktive Passivität: Konstitutiv für das Abendmahl ist, dass Christus Einladender ist. Liturgisch drückt sich dieser Charakter u.a. durch die Formeln „Kommt, sehet und

schmecket, wie freundlich der Herr ist“ und auch durch die Spendeworte („...für Dich gegeben/vergossen“) aus. Auf der anderen Seite wird ein „Abendmahlsbegehren“ vorausgesetzt, das als aktiver Anteil der Teilnehmenden an der Feier des Abendmahls angenommen werden kann. Abendmahl ist ein dialogisches, gemeinschaftliches Ereignis. In der liturgiewissenschaftlichen Arbeit noch weitgehend unreflektiert ist – soweit ich sehe – ob die Feier des Abendmahls „für sich selbst“ mit Worten wie „...für mich gegeben/ vergossen“ als Abendmahl seine Wirkung entfalten kann – in Analogie zu Worten (z.B. Segensworten), die auch dialogischen Charakter tragen und die man „sich selbst“ sagen kann und auch darin ihre Kraft entfalten.

Würdige Feier: Eine liturgisch reflektierte Gestaltung der Abendmahlsfeier wird – je nach lokalen Bedingungen – nach Formen suchen, die es leicht machen, hinter der Einnahme von Brot/Oblaten und Wein/Saft sowie begleitenden Einsetzungsworten und Gebeten die Vermittlung von Heil zu erleben. Bei Feiern in Sakralräumen helfen schon diese Räume, ein Mahl nicht als Alltagsmahl, sondern als Heiliges Abendmahl zu erleben. Bei Feiern am Krankenbett im Krankenhaus oder in privaten Wohnungen bleiben nur wenige Möglichkeiten der Gestaltung (z.B. das Anzünden einer Kerze, das Aufstellen eines Kreuzes), die aber meist genügen, das besondere Geschehen performativ zu gestalten. In extremen Notsituationen kann u.U. gänzlich auf abendmahlstypische Gestaltungen verzichtet werden, ohne dass in Frage gestellt wird, dass ein Abendmahl als solches wahrgenommen werden kann, wie aus Erlebnisberichten von Menschen in Kriegssituationen oder Gefangenschaft entnommen werden kann.

Der Blick auf Gestaltungsformen der unterschiedlichen zentralen Aspekte des Abendmahls zeigt, dass auch unter konventionellen Bedingungen (Abendmahl unter Kopräsenz der Teilnehmenden) eine gewisse Bandbreite der Gestaltungsformen üblich und anerkannt ist. Es gibt nicht das „ideale Abendmahl“. Vielmehr geht es darum, eine sach- und zugleich situationsgerechte Form zu finden, durch eine entsprechende Wahl der Gestaltungselemente die Abendmahlselemente in ihrer Sinnlichkeit, die Gemeinschaft, den Einladungscharakter und die Besonderheit der Mahlform erlebbar zu machen. Es unterliegt der liturgischen Reflexion, innerhalb eines Möglichkeitsraums, verantwortbare Gestaltungsformen und deren Grenzen zu formulieren.

3. Interpretation des digitalen Abendmahls mit Hilfe des semiotischen Theoriemodells Ch. S. Peirce¹

3.1 Zentrale Elemente der semiotischen Theorie Ch. S. Peirce¹²

Triadischer Zeichenbegriff: Peirce geht von einem triadischen Zeichenbegriff aus: Ein Zeichen (Repräsentamen), das immer auch eine materiale Dimension haben muss, steht mit einer bezeichneten Sache (Objekt) in Beziehung und erzeugt eine Wirkung (Interpretant). Dabei ist der Interpretant wiederum als Zeichen anzusehen, das in Be-

12 Vgl. einführend in die Semiotik Ch. S. Peirce¹: *Oehler, Klaus*: Charles Sanders Peirce, München 1993 sowie Vetter, Zeichen, 31–146.

ziehung zu einem Objekt und zu einem Interpretanten steht. Zeichen sind somit immer Teil eines unabschließbaren Zeichenprozesses. Diesen Zusammenhang formuliert Peirce in einer klassischen Definition: „Ein Zeichen oder Repräsentamen ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem Zweiten steht, das sein Objekt genannt wird, dass es fähig ist, ein Drittes, das sein Interpretant genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation zu jeder Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, dass der Interpretant selbst ein Zeichen ist, das ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende.“¹³ Mit diesem Zeichenverständnis wird nicht, wie es vielfach im Diskurs um das Abendmahl geschieht, zwischen „Dingen“ und „Dingen, die als Zeichen (oder Symbole) wirken“ unterschieden. Vielmehr haben alle Dinge immer Zeichencharakter. Ob Dinge (Brot/Oblaten und Wein/Saft) Christi Leib und Blut repräsentieren, hängt demnach nicht an ihrem Charakter als Zeichen (oder Symbol), sondern daran, ob sie in einer Zeichenbeziehung zu Christus stehen.

Kosmische Semiose: Zeichen beziehen sich nicht nur auf zwischenmenschliche Kommunikation, sondern sind kosmologisch zu verstehen. Alles, jegliche Wirklichkeit, der Kosmos, ist als Kontinuum und Zeichenprozess zu verstehen (sog. Synechismus)¹⁴, er entwickelt sich evolutionär, per Zufall (sog. Tychismus), per Gesetz bzw. mechanischer Notwendigkeit (sog. Anankasmus) und schöpferisch durch tätige Liebe (sog. Agapismus).¹⁵ Insbesondere die Prinzipien des Synechismus und des Agapismus der kosmischen Semiose lassen das Abendmahl neu verstehen: Der Synechismus, die Vorstellung einer Wirklichkeit als Kontinuum, die Personales und Materiales einschließt und nicht das Personales und das Materiale dualistisch gegenüberstellt, lässt die Seinsmächtigkeit des Materialen (Brot/Oblaten und Wein/Saft) in einem Interpretationszusammenhang mit personalen Interpretationen sehen, wie es für das Abendmahl notwendig ist.¹⁶ Der Agapismus beschreibt die Liebe/Agape als treibende (nicht als zwingende) Kraft der kosmischen Semiose, der Evolution der Wirklichkeit und innerhalb dieses Gesamtrahmens auch die Wahrnehmung und das Erleben des Abendmahls: Gott als Agape¹⁷ ist der Handelnde, wenn Brot/Oblaten und Wein/Saft Christus präsent sein lassen.

Kategorien der Wirklichkeit: Peirce unterscheidet drei Kategorien der Wirklichkeit: Unter „Zweitheit“ versteht er „harte Tatsachen“, z.B. Lichtwellen, die auf eine Netzhaut und akustische Wellen, die auf ein Trommelfell treffen und jeweils unterschiedliche Re-

13 Zitiert nach Vetter, Zeichen, 69.

14 Vgl. Vetter, Zeichen, 139–141.

15 Vgl. Vetter, Zeichen, 141.

16 Martin Vetter rekonstruiert das Sakramentsverständnis von Paul Tillich und kritisiert, dass Tillich bei dem Versuch der Überwindung des protestantischen Personalismus in seiner Rede von der „Seinsmächtigkeit der Natur“ und der Partizipation der Abendmahlsteilnehmenden an der „Selbstmächtigkeit des Seins“ mittels der Abendmahls-elemente als Symbole nicht überzeugt. Insbesondere werde in der Symboltheorie Tillichs zum einen nicht deutlich, was „religiöse Symbole“ von anderen „Zeichen“ unterscheidet und zum anderen, dass die Interpretantenrelation (in diesem Zusammenhang: der Glaube) eine bedeutungskonstitutive Rolle spiele; vgl. Vetter, Zeichen, 249f.

17 Vgl. 1 Joh 4,16b.

aktionen hervorrufen und für Wahrnehmungsurteile unverzichtbar sind. Unter „Erstheit“ versteht er Ideen dessen, was so beschaffen ist, wie es ist, unabhängig von irgend etwas anderem, also unabhängig von konkreten semiotischen Akten. Als Beispiele nennt er ästhetische Qualitäten und Gefühlsqualitäten. Unter „Drittheit“ versteht Peirce die Darstellung der Beziehung zwischen Zweitheit und Drittheit. So wird z.B. Rottheit (Erstheit) erkennbar (Drittheit), wenn es an einem roten Buchumschlag (Zweitheit) sichtbar wird. Das Denken ist für Peirce ein Beispiel von Drittheit bei Personen. Die drei Kategorien führen, bezogen auf Zeichen, zu drei Zeichenklassen:¹⁸ Ein „Ikon“ vermittelt durch Ähnlichkeit Erstheit (unabhängig von Wahrnehmung), ein „Index“ ist als physische Verbindung zwischen Zeichen und Objekt zu sehen (Zweitheit), eine Regel oder Konvention ist ein „Symbol“, vermittelt Drittheit. Nach dieser semiotischen Theorie kann das Abendmahl als die triadische (ikonische, indexikalische und zugleich symbolische) Beziehung zwischen Gott (Erstheit), Brot/Oblaten und Wein/Saft (Zweitheit) und Interpretantenbildung der Abendmahlsteilnehmenden (Drittheit) beschrieben werden.

Erkennen: Erkennen eines Objektes geschieht immer durch ein Medium, ein Zeichen, nie unmittelbar.¹⁹ Das durch ein Zeichen vermittelte Objekt ist das „unmittelbare Objekt“. Daneben gibt es nach Peirce das außersemiotische Element des „dynamischen oder externen Objekts“, das der Semiose nach dem Prinzip des Agapismus eine Ausrichtung gibt – ein in eschatologischer Perspektive wichtiges Element. Ein Erkenntnisprozess setzt das Fühlen eines Sinneseindrucks voraus, zugleich wird der Geist aktiviert.²⁰ Es kommt von einer singulären Wahrnehmung zu einem Wahrnehmungsurteil, einer schlussfolgernden Tätigkeit oder Abduktion (Hypothesenbildung).²¹ Ein sinnlicher Eindruck wird somit zu einer Aussage. Das unmittelbare Objekt (Brot/Oblaten und Wein/Saft) wird hier in einem Zusammenhang mit dem dynamischen Objekt („eschatologisches“ Objekt, Christus) und auch mit einem unverfügbaren, abduktiven Erschließungsgeschehen (Glauben) gesehen.

Interpretant: Der Interpretant ist dreiteilig: emotional, energetisch und logisch.²² Das Gefühl ist als emotionaler Interpretant zu bezeichnen, eine Handlung als energetischer Interpretant, ein Gedanke als logischer Interpretant. Alle drei Interpretantendimensionen sind für ein Abendmahl relevant – es soll emotional wie rational ansprechen und zugleich im Handeln Ausdruck finden.

3.2 Anwendung der semiotischen Theorie Ch. S. Peirce' auf das Abendmahl in konventioneller Form

Konventionelle Abendmahlstheorien bzw. -theologien gehen von Abendmahlselementen aus, die erst durch eine Abendmahlshandlung in einen Zeichenprozess eingebun-

18 Vgl. Vetter, Zeichen, 93–100.

19 Vgl. Vetter, Zeichen, 62–67; 78–81.

20 Vgl. Vetter, Zeichen, 87f.

21 Vgl. Vetter, Zeichen, 86–90.

22 Vgl. Vetter, Zeichen, 103–105.

den werden. Für Peirce dagegen ist alle Wirklichkeit von vornherein zeichenhaft zu denken.²³ Im Zusammenhang des Abendmahls kommt es darauf an, bestimmte Ausschnitte von realer Wirklichkeit als „auf Gott deutend“ bzw. „Gott vermittelnd“ wahrzunehmen. Dies geschieht durch abduktive Interpretantenbildung in aktiver Passivität: Es muss zum Essen und Trinken, das immer wieder im Alltag erlebt wird, ein neues Wahrnehmungsurteil erzeugt werden, das auf der einen Seite bestimmte Gewohnheiten bestätigt (Gemeinschaftsgefühl, sinnliche Erfahrung des Kauens und Schluckens u.a.) und auf der anderen Seite andere Gewohnheiten ablegt (Sattwerdenwollen, schmecken kulinarischer Vielfalt u.a.), so dass die Besonderheit dieses Mahls erkannt werden kann. Brot/Oblaten und Wein/Saft können in ihrer Materialität (Index) und ihrer Zeichenqualität als Ikon (Ähnlichkeit zwischen Zeichen und Objekt) als „Auflösung“ und „Verwandlung“ erfasst werden, womit dieses Geschehen zum Symbol für den Akt des Sterbens und der Auferstehung Christi wird. Einsetzungsworte fungieren als Symbole der Beziehung zwischen Brot/Oblate und Wein/Saft und Christi Leib und Blut. Die Einsetzungsworte werden durch den Feiercharakter des Abendmahls verstärkt. Sie tragen zur Transformation des Sinns von „Brot und Wein/Saft“ zum Wahrnehmungsurteil „Leib und Blut Christi“ bei. Interpretanten, also Wirkungen bei den Teilnehmenden sind Gefühle (emotionaler Interpretantenaspekt), Handlungen (energetischer Interpretantenaspekt) und Gedanken (logischer Interpretantenaspekt). Die Teilnehmenden am Abendmahl deuten die Zeichen auf Gott, weil die Zeichen auf Gott deuten (nach dem semiotischen Prinzip des Agapismus und der Wirklichkeit des dynamischen Objekts, s. Abschnitt 3.1) – diese Objektivität der Sakramente liegt einer subjektiven Deutung im Glauben immer voraus,²⁴ umgeht allerdings nicht die Subjektivität, die abduktive Interpretantenbildung der Glaubenden, die z.B. nach dem Sakramentsverständnis Paul Tillichs nicht rekonstruiert werden konnte. Der von Peirce angenommene Agapismus (schöpferisch tätige Liebe Gottes), der den evolutionären Prozess der Wirklichkeit, die Semiose, leitet, lässt eine eschatologische Perspektive zu: Die Vielzahl von Gemeinschaften, die sich um Brot/Oblaten und Wein/Saft versammeln, sind Fragmente der umfassenden „Gemeinschaft der Heiligen“, die „on the long run“ zur Vollendung kommen soll.²⁵

Mit diesem semiotischen Modell lässt sich auch die Unterscheidung von Wort und Sakrament bei der Kommunikation des Evangeliums beschreiben: Beide Formen der Kommunikation haben ihre materielle Dimension (Zweitheit), beide Formen haben ihre geistige Dimension (Drittheit) und lassen Gott (Erstheit) erleben. Sie unterscheiden sich allerdings in der Bedeutung der verschiedenen Zeichendimensionen (Zweitheit und Drittheit). Der Unterschied zwischen Wort und Sakrament ist nicht absolut, sondern relativ – beide sind als Mischformen hinsichtlich ihrer Materialität und Geistigkeit anzusehen.

²³ Vgl. Vetter, Zeichen, 254–266.

²⁴ Vgl. Vetter, Zeichen, 255f; 264–266.

²⁵ Vgl. Vetter, Zeichen, 266.

3.3 Anwendung der Peirce'schen Semiotik auf Formen des digitalen Abendmahls

Konventionelle Formen des Abendmahls – in Kopräsenz der Teilnehmenden gefeiert – lassen sich, wie beschrieben, treffend im Theorierahmen der Semiotik nach Peirce beschreiben. Selbst in die theologie- und kirchengeschichtlich so wirkmächtige Kontroverse, ob die Abendmahlselemente Christus in einer Gemeinschaft von Gläubigen „nur“ zeichenhaft oder realpräsentisch anwesend sein lassen, kann eine neue, vermittelnde Deutung eingetragen werden.²⁶ Auch die Fragen zu jeweiligen Wirkweisen unterschiedlicher liturgischer Gestaltungselemente (Brot oder Oblate sowie Wein oder Saft als Abendmahlselemente, Gemeinschaftskelch oder Einzelkelch u.a.) lassen sich im Theorierahmen der Semiotik nach Ch. S. Peirce rekonstruieren, so dass Kriterien für eine verantwortliche liturgische Praxis gewonnen werden.

Im Folgenden soll deutlich werden, dass mit denselben Elementen einer derartigen semiotischen Theorie (Ontologie wie Erkenntnistheorie) auch Gestaltungsformen des digitalen Abendmahls erfasst und sachgemäß interpretiert werden können. In dieser Perspektive werden Unterschiede zwischen konventionellem Abendmahl mit Kopräsenz der Teilnehmenden und digitalem Abendmahl erkennbar, so dass darauf Konsequenzen für deren Gestaltungen gezogen werden können. Zugleich aber wird deutlich, dass diese Unterschiede gradueller und nicht grundlegender Art sind, so dass kein Grund zu einer grundsätzlichen Ablehnung aller Formen eines digitalen Abendmahls besteht.

Materialität der Abendmahlselemente: In semiotischer Perspektive ist jedes Abendmahl als Zeichenprozess zu sehen, in diesem Sinne „medial“: Bei einem konventionellen Abendmahl fungieren die Abendmahlselemente als Medien für das Medium Jesus Christus, der als Medium Gottes anzusehen ist.²⁷ Bei einem digitalen Abendmahl schieben sich zwischen die Abendmahlselemente und Christus weitere Zeichenprozesse – eben solche der digitalen Vermittlung zwischen den Abendmahlselementen des Liturgen des Abendmahls auf der einen Seite und den Abendmahlselementen der Teilnehmenden in jeweils anderen physischen Räumen. Die Zeichenprozesse bei einem konventionellen Abendmahl und einem digitalen Abendmahl sind jedoch nicht grundsätzlich andere. Insofern wäre aus liturgischer Perspektive „nur“ zu fragen, welche Gestaltungselemente der jeweiligen Abendmahlsfeier gewählt werden sollen – auch diese Aufgabe einer liturgisch verantwortlichen Gestaltung unterscheidet sich nicht grundsätzlich bei einem konventionellen Abendmahl und einem digitalen Abendmahl. Für die Wahl von Brot und Wein als Abendmahlselemente spricht, dass diese den ikonischen Aspekt der Elemente besonders stark machen, weil sie die größte Ähnlichkeit mit der Verwandlung des Gekreuzigten und Auferweckten Christus haben. Die

26 Eine umfassende semiotisch reflektierte Lehre des Abendmahls in evangelischem Verständnis bleibt als Aufgabe bestehen, wie Martin Vetter in seiner Studie „Zeichen deuten auf Gott“ festhält (Ders., Zeichen, 4). Die Darstellungen der Abendmahlsverständnisse von Karl Barth, Paul Tillich und Wolfhart Panenberg in semiotischer Perspektive in der Studie von Martin Vetter können als erste Beiträge hierzu angesehen werden.

27 Gordon Mikoski nimmt mit dem Titel „Über die Mediation der Mediation der Mediation: Die (Un-)Möglichkeit von Online-Abendmahl“ diesen medialen Charakter des Abendmahls auf (vgl. Anm. 4).

Tatsache, dass der Liturg bzw. die Liturgin ein anderes Brot und einen anderen Wein als die Abendmahlsteilnehmenden an ihren digitalen Endgeräten haben, schwächt die indexikalische Dimension der Abendmahlselemente. Es macht eine Stärke des konventionellen Abendmahls aus, gemeinsam von demselben Brot zu essen, gemeinsam denselben Wein zu trinken, durch das *eine* Brot und den *einen* Becher Anteil an dem *einen* Christus zu haben.²⁸ Doch auch bei konventionellen Abendmahlsfeiern akzeptiert man Schwächungen dieses Zusammenhangs – z.B. wenn im Rahmen von großen Abendmahlsfeiern (man denke an Feiern im Rahmen von Kirchentagsgottesdiensten) mehrere Brote und mehrere Gefäße Wein gereicht werden. Die indexikalische Zeichen-dimension der Abendmahlselemente bei digitalen Abendmahlsfeiern wird gegenüber konventionellen Abendmahlsformen weiter geschwächt, weil die Teilnehmenden in jedem Fall ein anderes Brot und einen anderen Wein einnehmen. Um diese Schwächung zu minimieren, sollten auch Brot/Oblaten und Wein/Saft zum Einsatz kommen und nicht durch anderes Gebäck und nicht durch andere Getränke ersetzt werden, auch nicht, weil mit einem anderen Getränk kein Zusammenhang mehr zu der Abendmahlsszene mit dem „Getränk vom Gewächs des Weinstocks“ (Mk 14, 25) hergestellt werden könnte. Im Fall anderen Gebäcks und anderer Getränke mit ihren jeweiligen Verweisungszusammenhängen zu Alltagsgewohnheiten fiel es den Teilnehmenden noch schwerer, diese Elemente in ihrem Wahrnehmungsurteil als Zeichen in einem Abendmahlkontext zu interpretieren. Hinsichtlich der Interpretantendimensionen (emotional, energetisch, logisch) lassen sich bei konventionellen Abendmahlsformen Unterschiede feststellen, wie auch bei digitalen Abendmahlsformen: Die emotionale Qualität, der emotionale Interpretant des Erlebens bei der Einnahme von Brot ist eine andere als bei der Einnahme einer Oblate – keine bessere oder schlechtere, keine stärkere oder schwächere, sondern eine jeweils andere. Die Verweisungszusammenhänge sind jeweils anders und darum liturgisch zu reflektieren und entsprechend zu gestalten. Ebenso verändert sich die emotionale Interpretantendimension bei digitalen Abendmahlsformen: Sie wird möglicherweise schwächer, weil keine sinnliche Wahrnehmung der Abendmahlselemente mit dem Liturgen oder der Liturgin geteilt werden kann. Darunter kann auch die energetische Interpretantendimension, die Stärke eines Handlungsimpuls leiden.

Gemeinschaftsaspekt: Die Gemeinschaftsform eines Mahls „an einem Tisch“ kann als stärkste Verwirklichung des ikonischen und des indexikalischen Zeichenaspektes angesehen werden, weil diese Form am ehesten an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern erinnert. Dieser Aspekt kann in digitalen Formen nur in geringerem Maße umgesetzt werden – am ehesten, indem Teilnehmende auch in ihren jeweiligen Kontexten gemeinsam mit anderen das Abendmahl einnehmen, am wenigsten, wenn Teilnehmende allein durch ein digitales Endgerät mit den anderen Abendmahlsteilnehmenden verbunden sind. Auf der anderen Seite kann bei digitalen Abendmahlsfeiern, bei denen sich Menschen an unterschiedlichen Orten, sogar „von den Enden der Welt“ (Ps 98, 3) beteiligen können, der symbolische Aspekt der weltweiten Gemeinschaft der Christinnen und Christen besonders gut zur Geltung gebracht werden, umfangreicher

28 Vgl. Härle, Dogmatik, 562.

als bei konventionellen Abendmahlsfeiern. Ein solches Erleben kann in besonderem Maße emotionale und energetische Interpretanten bilden. Auch der Effekt, dass Exklusionsmechanismen, die bei konventionellen Abendmahlsfeiern auftreten können (z.B. Hemmungen, in einen „fremden Kirchraum“ einzutreten, Befürchtung, dort „persönlich angesprochen zu werden“) bei digitalen Abendmahlsfeiern reduziert auftreten, entspricht dem Ruf Jesu: „kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid“ (Mt 11, 28). Eine besonders ausgeprägte emotionale Interpretantenbildung lässt sich beobachten, wenn Menschen durch digitale Medien in Abendmahlsfeiern inkludiert werden können, denen die Teilnahme an konventionellen Abendmahlsfeiern, z.B. aus gesundheitlichen Gründen verwehrt bliebe (man denke an die Exklusion von viruserkrankten Menschen in Zeiten der Corona-Pandemie). Umgekehrt ist selbstverständlich zu sehen, dass auch digitale Medien – wie konventionelle „Settings“ auf spezifische Weise inkludieren und exkludieren. Es liegt somit in der Verantwortung des Liturgen bzw. der Liturgin, die jeweiligen Inklusions- und Exklusionsmechanismen der unterschiedlichen Abendmahlsformen zu reflektieren und in der Praxis zu berücksichtigen.

Aktive Passivität: In konventionellen Formen des Abendmahls lässt sich die dialogische Grundstruktur des Abendmahls uneingeschränkt verwirklichen: Ob Brot/Oblaten sowie Wein/Saft von einem Liturgen bzw. einer Liturgin den Teilnehmenden gereicht werden oder ob die Teilnehmenden die Elemente ihren Nachbarn weiterreichen – in beiden Fällen kann das „Empfangen“ der Elemente liturgisch gestaltet werden – i.R. durch die Spendeworte „... für Dich gegeben/vergossen“ und durch das Reichen der Elemente zum Empfangenden. Bei einer digitalen Form des Abendmahls ist dieser Aspekt der aktiven Passivität eigens zu bedenken:²⁹ Die Feier mit mehreren Teilnehmenden auf Seiten des digitalen Endgerätes ist zu bevorzugen gegenüber der Feier, bei der ein Teilnehmer bzw. eine Teilnehmerin allein vor dem Endgerät Platz nimmt. Eine solche Person müsste sich in jedem Fall die Elemente selbst nehmen. Um den Geschenk- und Zuspruchscharakter des Abendmahls zu betonen, sollten trotz digitaler Vermittlung die Spendeworte gesprochen werden. Eine auf die Abendmahls-elemente bezogene Formulierung wie „... für mich gegeben“, verbunden mit einem „sich nehmen“ würden den Zuspruchscharakter des Abendmahls nicht zu erkennen geben.

Feiercharakter des Abendmahls: Im Rahmen konventioneller Abendmahlsfeiern helfen verschiedene liturgische Gestaltungselemente, ein „Mahl“ in der Wahrnehmung der Teilnehmenden zu einem Abendmahl zu transformieren. Dies beginnt bei der Gestaltung des Raums und des Altars oder Tisches (nur mit einem Kreuz, den Abendmahls-elementen und ggf. Blumenschmuck belegt), setzt sich in der Form der Aufbewahrung der Elemente (i.R. wertvolles Abendmahlsgerät, Abdeckung durch ein Tuch) fort. Das Mahl wird eingebettet in einen liturgischen Gesamtverlauf mit entsprechen-

29 Wilfried Härle sieht in der „aktiven Passivität“, dem „sich-von-Gott-bestimmen-lassen“ die Weise, „in der ein Mensch am Entstehen, Bestehen, Wachsen des Glaubens beteiligt ist. Er tut dabei – genau genommen – nichts, sondern lässt etwas an sich und mit sich geschehen. Aber dass er dies geschehen lässt, ist seine persönliche, verantwortliche Beteiligung an dem Geschehen des Glaubens.“ in: Dogmatik, 515 (Hervorhebungen i. Orig.). Ähnlich die Formulierung der „kreativen Passivität“ von Dalferth, Ingolf U. : in: Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011.

den Gebeten, Gesängen und Einsetzungsworten. Die Bewegung der Teilnehmenden wird angeleitet und gemeinsam vollzogen (i.R. zunächst in den Bänken sitzend, zum Altar kommend, einen Kreis oder Halbkreis um den Altar bildend oder an einem Tisch sitzend u.a.). Alle diese liturgischen Vollzüge mit ihren syntaktischen, semantischen, pragmatischen und performativen Aspekten lassen sich semiotisch rekonstruieren. Sie müssen im Fall eines digitalen Abendmahls neu bedacht werden: Bei digitalen Formen des Abendmahls sind die Abendmahlsgäste in höherem Maße gefordert bzw. sie haben größere Freiheiten, die liturgischen Aspekte mitzugestalten. Sie haben im Vorfeld zu entscheiden, welche „Lebensmittel“ sie als Abendmahlselemente besorgen und bereithalten. Sie haben zu entscheiden, ob bzw. wie sie einen Tisch in ihrem häuslichen Umfeld bereiten, der als Abendmahlstisch dienen soll und ob sie weitere Personen zu diesem Abendmahl einladen. Sie haben die Möglichkeit, den Tisch z.B. mit einer Kerze, einem Kreuz und ggf. Blumenschmuck zu versehen – alles Elemente, die in semiotischer Perspektive die ikonischen, indexikalischen und symbolischen Zeichenaspekte aufnehmen bzw. verstärken und den Unterschied zwischen einem Alltagsmahl und einem Abendmahl markieren, ihr Wahrnehmungsurteil, ihre emotionalen, energetischen und logischen Interpretationsaspekte mitbestimmen. Auch die „Rücktransformation“ aus der Abendmahlsfeier in die Alltagswelt, die bei einem konventionellen Abendmahl durch das Abdecken der Abendmahlselemente und das Verlassen des Kirchraums markiert wird, ist in häuslicher Umgebung eigens zu bedenken und zu gestalten. Daneben sind die Teilnehmenden selbst dafür verantwortlich, dass die digitale Technik störungsfrei funktioniert und Störungen von außen (z.B. Telefonanrufe) weitgehend ausbleiben. In der Verantwortung des Liturgen bzw. der Liturgin liegt es, entsprechend der entwickelten Orientierungspunkte für ein Abendmahl eine entsprechende digitale Form (Aufzeichnung eines Abendmahls, Live-Streaming, Videokonferenz, digitale Beteiligung u.a.m.) und liturgische Gestaltungsdetails (Wahl der Abendmahlselemente, Gebete, Lieder, Musik, Form der Darreichung u.a.) zu wählen. Außerdem obliegt es dieser Person, im umfassenden Sinn Regie zu führen – wozu auch gehören kann, Gestaltungselemente in ihrem Sinn explizit zu erläutern, was nötig sein kann, weil es bislang keine weitläufig bekannten und anerkannten liturgischen Formen gibt, die durch Selbstevidenz und wiederholte Praxis „für sich sprechen“.

4. Ertrag

In dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, das Abendmahl – ob in konventioneller Form mit Kopräsenz der Teilnehmenden oder durch digitale Technologie vermittelt – nach der semiotischen Theorie Ch. S. Peirce' zu rekonstruieren. Es wird deutlich, dass eine solche Rekonstruktion sowohl für die hier grob unterschiedenen zwei Formen (konventionell/ digital vermittelt) als auch für viele darunter zu unterscheidenden Formen möglich ist – soweit die skizzierten Orientierungen liturgischer Gestaltung berücksichtigt werden. Die Unterscheidung zwischen konventionellen Abendmahlsformen und digital vermittelten Abendmahlsformen erscheint in diesem semiotischen Theoriemodell nicht als kategorial andersartig als alle anderen Unterscheidungen, die innerhalb dieser Formen denkbar sind und praktiziert werden. In semiotischer Perspektive wird deutlich, dass es nicht die eine „Idealform“ des

Abendmahls gibt, der andere Formen mit unterschiedlichen liturgischen Gestaltungsformen gegenüber stehen, die als schwächer angesehen werden müssen und nur aus pragmatischen Gründen in manchen (Not-)Fällen gewählt werden müssen. Vielmehr ist von zentralen Aspekten des Abendmahls auszugehen, für die sach- und situationsadäquate liturgische Gestaltungselemente und -formen gefunden werden müssen, was liturgische Kompetenz erfordert. Dies gilt innerhalb konventioneller Formen unter Ko-Präsenz der Teilnehmenden z.B., wenn liturgische Gestaltungselemente einer Abendmahlsfeier im Sonntagsgottesdienst in einer Kirche, im Rahmen eines Gottesdienstes eines Kirchentages in einem Stadion oder im Rahmen eines Krankenabendmahls in einem Krankenhaus. Dasselbe gilt im Fall einer digital vermittelten Abendmahlsfeier. Zentrale Herausforderung wird hier sein, wie das reduzierte gemeinsame sinnliche Erleben (kein gemeinsamer Raum, kein Essen vom selben Brot, kein Trinken aus demselben Kelch, keine physische Berührung der Teilnehmenden untereinander u.a.) und wie ein anderes Gemeinschaftserleben (reduziertes sinnliches Erleben, erweitertes Gemeinschaftserleben durch Teilnahme von Menschen an anderen Orten) durch die Gestaltung aufgenommen werden, so dass trotzdem eine Transformation eines Mahles in ein Abendmahl gelingen kann. In dieser semiotischen Perspektive ist nicht erkennbar, dass die Verheißung der Gegenwart Christi in Brot und Wein unter der Zusage (promissio) und im Glauben der Teilnehmenden (fides) nicht auch für Abendmahlsformen gelten soll, die unter Bedingungen einer digital vermittelten Gemeinschaft stattfindet. So wie es bei konventionellen Abendmahlsfeiern eine Bandbreite von Gestaltungsformen gibt, die als sach- und situationsgerecht und hinsichtlich entsprechender liturgischer Kriterien als mehr oder weniger gelungen, ggf. aber auch als inakzeptabel erscheinen, wird es auch sach- und situationsgerechte und hinsichtlich liturgischer Kriterien mehr oder weniger gelungene, ggf. aber auch inakzeptable Gestaltungsformen mit digitaler Vermittlung geben. Zu diesem Ergebnis kommt diese Studie unter Anwendung des Theoriemodells der Semiotik nach Ch. S. Peirce. Es bleibt Aufgabe der Systematischen Theologie, Entscheidungen der Theologie- und Kirchengeschichte unter Aufnahme von Theoriemodellen, die gegenüber den digital-medialen Formen digitaler Abendmahlsfeiern eine besondere Erklärungskraft versprechen (u.a. Semiotik und Medientheorie) auf Formen digitalen Abendmahls zu beziehen.³⁰ Dabei wird kritisch zu prüfen sein, wie weit entsprechende Theoriemodelle das Ergebnis einer Reflexion digitaler Abendmahlsformen präformieren – ebenso kritisch sind theologische Positionen zu reflektieren, die andere philosophische, semiotische oder medientheoretische Theoriemodelle heranziehen und das Ergebnis als theologisches

30 Zu denken ist hier z.B. an folgende Fragen: Fallen digitale Abendmahlsfeiern unter die Bestimmung von CA 7, dass „Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“? Kann das Demonstrativpronomen der Einsetzungsworte „das ist mein Leib“ auch auf ein oder mehrere Abendmahls-elemente bezogen werden, das bzw. die auf den Tischen der Abendmahlsteilnehmenden liegen? Was bewirkt die Nicht-Gleichzeitigkeit von Einsetzung des Abendmahls und Darreichung bzw. Einnahme des Abendmahls das Abendmahls-geschehen? Ist die in den Bekenntnisschriften formulierte Kritik einer räumlichen Differenzierung von gottesdienstlicher Einsetzung des Abendmahls, der Darreichung der Elemente und ihrem Empfang überholt oder korrekturbedürftig? Darüber hinaus ist danach zu fragen, welche Folgen ein zustimmendes Votum für digital-mediale Abendmahlsfeiern für digital-mediale Taufen hat. Alle diese und weitere Fragen sind zudem in ökumenischem Horizont weiter zu bedenken.

Ergebnis präsentieren. Der Liturgiewissenschaft sowie einer kritisch reflektierten liturgischen Praxis bleiben aufgetragen, bewährte und ggf. innovative liturgische Kriterien auf konventionelle wie auf digital vermittelte Formen des Abendmahls zu beziehen. Die semiotische Theorie Ch. S. Peirce' kann auch hier als ein besonders tragfähiges und vielversprechendes Theoriemodell angesehen werden, weil es in der Lage ist, Grundzüge von Abendmahl wie auch von digitaler Medialität in die semiotische Rekonstruktion des Abendmahls einzubeziehen.

Victor vom Hoff

**Osternachtfeiern als liturgisches Ritual
Die Erschließung der „Herzmitte des
Kirchenjahres“ in ritualtheoretischer
Perspektive**Ev. Verlagsanstalt Leipzig, 2020, 304
Seiten, 38,00 €, ISBN 978-3-374-06654-4

In einem Kirchengemeindeblatt gefragt, was sie in diesem von Corona bestimmten Frühjahr besonders vermisst haben, gaben einige die überraschende Antwort: die nächtlich-frühmorgendliche Osterfeier mit dem „Christ ist erstanden“ in der Kirche, in der sich das Licht des Ostermorgens ausbreitet. Ostern erleben als einen Höhepunkt des kirchen-jährlichen Feierns, dem entspricht, dass sich in vielen Gemeinden die Osternachtfeier als gottesdienstliches *highlight* etabliert hat und längst aus dem Schattendasein liturgischen Spezialistentums hinaus getreten ist. Dass die praktisch-theologische Wissenschaft sich vermehrt mit diesem besonderen Gottesdienst befasst, liegt auf der Hand. Nach der Monographie von Jörg Mohn¹, die sich vor allem empirisch vergleichend und nach theatraltheoretischen Konzepten dem Osternachtgottesdienst widmet, legt Victor vom Hoff, Gemeinde- und Citypfarrer in der badischen Stadt Mosbach, hier eine Arbeit vor, die als Heidelberger Dissertation (Betreuer: H. Schwier) entstanden ist und das Osternachtfeiern, einen Begriff von Karl-Heinrich Bieritz aufnehmend als „Herzmitte“ des Kirchenjahres ritualtheoretisch und nach theologischen, anthropologischen und historischen Kriterien untersucht. Osternacht als Ritual – kaum eine andere liturgische Feier scheint geeigneter, unter dieser Betrachtungsweise analysiert und gedeutet zu werden.

Den Gottesdienst unter ritualtheoretischen Gesichtspunkten zu beschreiben, hat in der Liturgik Konjunktur und hat sich seit Werner Jeters Pionierarbeit „Symbol und Ritual“ von 1968 in der Praktischen Theologie unter Einbeziehung außertheologischer Wissenschaften etabliert und fortentwickelt. Im ersten Teil seiner Arbeit geht Victor vom Hoff

ausführlich auf diese Entwicklung ein, stellt die ritualwissenschaftlichen Theorien exemplarisch vor (ritual studies u.a.) und versucht, deren Erkenntnisse für Liturgik und den Gottesdienst fruchtbar zu machen. Dabei ist er sich der Ambivalenz des Ritualbegriffs, der Chancen, aber auch der Begrenztheit, den Gottesdienst als Ritual zu erfassen, durchaus bewusst und führt zu den verschiedenen Positionen zahlreiche Belege an. Als für den Gottesdienst rezipierbar gliedert er die Bedeutsamkeit des Rituals und ihrer Elemente in 7 Kategorien bzw. „Dimensionen“: (anthropologisch, sozio-kulturell, ethisch-dynamisch, transzendent, performativ, strukturell und reflexiv-kritisch) und erläutert diese über die reine Begrifflichkeit hinausgehend an Beispielen und Belegen aus Praxis und theologischer Diskussion. Den Gottesdienst ritualtheoretisch zu erfassen, bedeutet für den Autor, zu seinem Verstehen beizutragen, die Gesamtheit und die Elemente des Gottesdienstes beschreibbar, die in ihm sinnlich erfahrbaren Vollzüge bewusst zu machen und damit die Teilnehmenden in ihrer „Werte- und Handlungsgemeinschaft“ und ihrer „potenziellen Kommunikation mit dem Heiligen“ zu stärken.

Der zweite Teil befasst sich mit der Gestalt der Osternachtfeiern und geht zunächst ausführlich auf ihre geschichtliche Entwicklung ein. Geschichte, so der Autor, kann zwar die Gestalt nicht begründen, wohl aber zu ihrem Verstehen entscheidend beitragen. Die biblischen Wurzeln kommen in den Blick, ebenso das Verhältnis von frühjüdischem Pesach und christlichem Ostern, das nach heutiger Forschung als ein historisches Nebeneinander gewertet wird. Erst in der frühen Kirche sind unter unterschiedlichen theologischen Topoi (Transitus, Verhältnis von Kreuz und Auferstehung) Ansätze für liturgische Ostervigilien erkennbar. Die schon dort begonnene Aufteilung des österlichen Gesamtgeschehens in Triduum, Karwoche und Ostern hat sich durch das Mittelalter hindurch bis in unser heutiges Kirchenjahr hinein festgesetzt, was einige neue Agenden und Entwürfe dazu veranlasst hat, im Rückblick auf die Ursprünge auch Passionselemente in die Osternachtfeier aufzunehmen. Nach dem stetigen Niedergang des Osternachtfeierns im Mittelalter, der Reformations- und nachreformatorischen Zeit, gab es eine Wiederentdeckung zunächst in den katholischen (Parsch, Casel, Guardini), dann den evangelischen (Stählin, Mahrenholz, Ritter) liturgischen Reformbewegungen des 20. Jahr-

1 Mohn, Jörg: Osternacht, Berlin 2018 (Bericht in: JLH 2019, 117f.).

hunderts. Deren Entwürfe und agendarische Ordnungen nehmen unterschiedliche Traditionen auf, haben jedoch keinen normativen Charakter, sondern sind letztlich gestaltungsoffene Neukonstruktionen. Dass ihnen die Grundelemente (Nachtwache mit Lesungen, Lichtritus, Taufe und Taufgedächtnis, Osterverkündigung, Abendmahl) gemeinsam sind, wird im exemplarischen Vergleich einiger „klassischer“ Agenden² und einiger offenerer Entwürfe³ mit jeweils eigenen Schwerpunkten und Strukturen (Anschluss an Kreuzigung und Grablegung, Osternacht elementar, Ganznachtfeier) gezeigt. Eine vom Autor durchgeführte Umfrage an die Pfarrerschaft in Baden zeigt die Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im zeitlichen Ansatz, in der strukturellen und theologisch pointierten Gestaltung, im vielfach gepflegten ökumenischen Miteinander sowie beim gemeinschaftsstärkenden nachliturgischen Osterfeiern auf. Auf eine für das rituelle Verstehen, Erleben und den Mitvollzug der Teilnehmenden aufschlussreiche rezeptive Umfrage wurde leider verzichtet.

Schließlich werden die Grundelemente der Osternachtfeiern ritualtheologisch in den Blick genommen und entfaltet: Von der Dunkelheit zum Licht als gottesdienstlicher Weg und theologische Metapher, die Assoziationen zu persönlichen Erfahrungen ermöglichen; das gemeinsame Wachen und Beten (Vigilfeier mit heilsgeschichtlichen Lesungen und antwortendem Singen und Beten); das Erlebnis der Lichtfeier mit Exsultet, Osterkerze und Lichterverteilung an alle; das Hören auf die Osterverkündigung mit Evangelium, bekennendem Ostergruß und die für den Autor unbedingt zum Ritus hinzugehörige Predigt; die persönliche Aneignung des Ostergeschehens in Taufe und Tauferinnerung; die österliche Christusgemeinschaft im Abendmahl mit seinem eschatologischen Ausblick als Zeichen des endgültigen Durchbruchs des Osterlichts (Morgenstern). Die musikalischen Elemente werden zwar mehrfach genannt, könnten aber in ihrer rituellen Performanz noch weiter entfaltet sein. Den Schluss der Arbeit bildet eine auf die anfänglichen Ritualtheorien bezogene „mehrdimensionale Betrachtung von Osternachtfeiern“,

in der die körperliche, kulturelle, ethische, transzendente, dramatische, strukturelle und reflexiv-kritische Dimension für die Feiern als ganze sowie ihre einzelnen Teile und Elemente dargestellt wird.

Mit ihrer Fülle an Informationen und Einsichten, ihrem Interesse, das Osternachtfeiern anthropologisch zu deuten und gleichzeitig theologisch zu vertiefen, ihrem Anliegen, für eine dem Höhepunkt des Kirchenjahres adäquate Feier zu begeistern, gibt die Arbeit sowohl denen, die schon damit vertraut sind, als auch denen, die damit anfangen wollen, Verstehenshilfe und Orientierung sowie indirekte Anregungen, die sich für die eigene Gestaltung erschließen lassen. Die Monographie mag dazu beitragen, sich der österlichen Existenz unseres Christseins erneut bewusst zu werden – so, wie es die Benediktinerin Aemiliana Löhr vor mehr als 60 Jahren im Blick auf Kol 3,1ff. formuliert hat: „Von der Osternacht muss unser Christenleben geprägt sein; dann wird es seine Wurzeln im Oben haben und im Unten nicht wanken, sondern feststehen und Frucht bringen.“⁴

ULRICH WÜSTENBERG

Lutz Friedrichs

Bestatten (Praktische Theologie konkret 2)

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020,
150 Seiten, 18,00 €,
ISBN 978-3-525-63406-6

Die kirchliche Praxis im Umfeld des Todes ist von den vielfältigen Veränderungen der Religionskultur betroffen. Wie in einem Brennglas konzentriert sich hier, wie kirchliches Handeln herausgefordert ist, sich mit den gesellschaftlichen Transformationen auseinander zu setzen. Die selbstverständliche Dominanz der kirchlichen Akteure, der christlichen Gestaltungsformen und Todesdeutungen gehört der Vergangenheit an. Andererseits ist der Abschied von den Toten, die Begleitung der Trauernden und die Erinnerung an die eigene Sterblichkeit ein Thema, das für Kirchenmitglieder als religiöses Thema von großer Bedeutung ist.

Lutz Friedrichs, Direktor des Evangelischen Studienseminars der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und apl. Professor für

2 Michaelsbruderschaft 1983, Schweiz 1983, Baden 2006, VELKD 2011.

3 Lisa Neuhaus 2018, Arno Schmitt 2016, Nadja Papis-Wüest 2018.

4 *Löhr, Aemiliana*: Die heilige Woche, Regensburg 1957, 204.

Praktische Theologie, hat in der neuen Reihe „Praktische Theologie konkret“ ein Buch zu diesem spannungsvollen Handlungsfeld vorgelegt. Adressat*innen der Reihe sind Pfarrpersonen und andere kirchlichen Mitarbeitenden. Es geht um Wissenschaftstransfer und Anregungen für die Praxis in einem Format, das in den Belastungen des Berufsalltags lesbar und hilfreich ist.

Sechs Teile bündeln übersichtlich die Informationen, Reflexionen und Praxisanregungen.

Im ersten Teil („Situation“) wird ein historischer Rückblick gegeben, gesetzlicher Rahmen und empirische Befunde vorgestellt, gesellschaftliche Entwicklungen beschrieben und kirchliche Herausforderungen skizziert.

Der zweite Teil steht unter dem Titel „Update – neue Ansätze und Aufbrüche“. Länger Bekanntes („Trauergottesdienst als Übergangsritual“, „Milieusensibel bestatten“) mischt sich hier mit Themen, die erst in den letzten Jahren deutlicher ins Bewusstsein rücken wie die Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Bestattung als Dienstleistung und die digitalen Formen des Totengedenkens. Wichtig ist die Akzentuierung der zentralen Rolle der Bestatter*innen und der Notwendigkeit, im Pfarrberuf mit ihnen gut zu kooperieren.

Im dritten Teil – hier liegt der theoretische Kern des Buches – entfaltet Friedrichs die Spannungsfelder, in denen die Bestattung in der Gegenwart diskutiert wird und in denen sich die alte Kontroverse über Bedürfnisorientierung und Verkündigungsauftrag konkretisiert: die Spannung zwischen Amtshandlung und Kasualie, zwischen Intimität in der Begleitung der Trauernden und der Öffentlichkeit des Gottesdienstes, zwischen den Anliegen der Ortsgemeinde und denen der betroffenen Angehörigen, zwischen traditionellen liturgischen Formen und Songs der Popkultur, zwischen Kirchenordnungen und seelsorglichen Anliegen. Insgesamt ist es das Bestreben des Autors, die Spannungen nicht einseitig aufzulösen, sondern die unterschiedlichen Akzentuierungen je in ihren Stärken und Problemen in den Blick zu nehmen. Dabei strukturiert er die Darstellung anhand eines kommunikationstheoretischen Modells von Christoph Thomann und Friedemann Schulz von Thun. Dieses Modell geht aus „von einem gesellschaftlichen Wertewandel von einer ‚Dauer-Distanz-Tendenz‘ hin zu einer ‚Nähe-Wechsel-Tendenz‘“ (60). Friedrichs zeichnet das theologische Verständnis und die

Praxis der Bestattung ein ins Spannungsfeld einer Kommunikation, die – in ihren idealtypischen Randpositionen eines Spektrums – einerseits Traditionsbindung und das Gegenüber der theologischen Deutung betont, andererseits experimentierfreudig ist und das verständnisvolle Eingehen auf die Menschen sucht. Die kirchlichen Akteure müssen sich in diesem Spannungsfeld orientieren und positionieren, handlungsfähig werden und die kritischen Aspekte der jeweils eigenen Praxis reflektieren.

Der vierte Teil gibt „Anregungen für die Praxis“ von Überlegungen zur Aussegnung bis zu gemeindepädagogischen Impulsen, die – wie das ganze Buch – die Begleitung des gesamten Trauerprozesses in den Blick nehmen. Im fünften Teil sind „Zehn goldene Regeln“ zusammengestellt und im sechsten „Besondere Fälle“ von perinatalem Kindstod bis zur Bestattung in der Corona-Pandemie bedacht. Ein Literaturverzeichnis schließt das Buch ab.

Das Buch versammelt unterschiedliche Textsorten: Grundlegende Überlegungen zur impliziten Anthropologie liturgischer Texte (103f.) ebenso wie ein Angebot von Gebeten, kleinen Liturgien oder exemplarischen Ansprachen. Anregungen durch Autor*innen aus der Literaturszene (z.B. Axel Hacke, Robert Seethaler) stehen neben dem Dialog mit praktisch-theologischen Konzepten. Vielfältig regt das Buch dazu an, die eigenen Überzeugungen und Praktiken zu diskutieren und zu verändern. Insgesamt plädiert der Autor dafür, die Geschichten der Verstorbenen und die Bedürfnisse der Angehörigen aufmerksam wahrzunehmen und auch die Bestattung Ausgetretener als ein Werk der Barmherzigkeit zu verstehen. Man solle Raum lassen für das Geheimnis der Toten und „die großen Theologen-Worte“ nicht „gewalttätig zwischen die Normalitäten eines Lebens pressen“ (118). Man kennt von Lutz Friedrichs die sensible kulturhermeneutische Perspektive, die sich hier – überraschend und inhaltlich nicht immer spannungsfrei – mit Aspekten des praktisch-theologischen Konzeptes Christian Grethleins verbindet.

Die „Zehn goldenen Regeln“ – eine Vorgabe der Reihenherausgeber – wären m.E. verzichtbar. Und wenn man Wesentliches auf den Punkt bringen will: Wäre es dann nicht zunächst wichtig, sich den eigene Trauererfahrungen und der Angst vor existenziell beanspruchenden Situationen (so Friedrichs selbst, 108) zu

stellen, ehe man danach fragt, was einen selbst getrötet hat?

Insgesamt ist dies ein zur Auseinandersetzung reizendes Buch, das in gut verständlicher und zugleich differenzierter Form die kirchlichen Akteure auf den Stand der praktisch-theologischen Debatten bringt. Im zentralen dritten Kapitel überzeugt die Orientierung in einem Spannungsfeld als leitende Perspektive der Darstellung, weil sie von unterschiedlichen Positionen her zugänglich ist. Damit ist eine Basis gelegt, auf der sich produktive Diskussionen im Predigerseminar, in der Prädikant*innenausbildung und in den Pfarrkonventen entwickeln können.

ULRIKE WAGNER-RAU

Martin Dörner

**„Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“.
Eine theologisch-empirische Studie zur
Vesperkirche**

Universität Regensburg 2016, 443 Seiten,
ISBN 978-631-67101-6, [https://
epub.uni-regensburg.de/36092/1/MGudN_
Vesperkirche_Online_UR.pdf](https://epub.uni-regensburg.de/36092/1/MGudN_Vesperkirche_Online_UR.pdf)

„Vesperkirchen entspringen dem biblischen Traum vom Reich Gottes. Sie verleihen den Armen eine Stimme“ (7).

Martin Dörner, Gemeindepfarrer, ehemaliger Referent und Projektverantwortlicher im Diakonischen Werk der Ev.-Luth. Kirche in Bayern und gegenwärtiger Religionslehrer und Projektleiter des Netzwerks ‚Diakonisches Lernen‘, versteht Vesperkirchen als „Ereignis [...] im Spannungsfeld von Kirche und Diakonie“ (8) und bringt langjährige Erfahrungen in seine Forschung ein. Für seine Dissertation analysiert er zwei Vesperkirchen in Baden-Württemberg, die Schwenninger Pauluskirche und die Nürtinger Lutherkirche.

Forschungsleitend sind dabei für den Verfasser sechs Themenfelder (8f.): a) Begegnung: Gelingt sie über Milieus hinweg?, b) Teilhabe: Was ist die primäre Intention von Ehrenamtlichen – zu ‚helfen‘ oder auch ein ‚politisches Zeichen‘ zu setzen?, c) Event: „Stehen die Vesperkirchen als öffentlich wahrgenommene Großereignisse mit ‚Eventcharakter‘ im Widerspruch zu ihrem diakonischen Ursprung [...]?“ (8), d) gelebte Religion: Was vermitteln und welchen Stellenwert

haben religiöse Rituale der Vesperkirchen?, e) Theologie: Wie deuten Verantwortliche und Gäste der Vesperkirchen das Angebot (theologisch)?, f) Kirchenraum: Welche Bedeutung kommt dem Essen im Kirchenraum zu?

Die Dissertation ist in drei Blöcke aufgeteilt. Ein **erster Teil** nimmt **theoretische Grundlagen** in den Blick. In das Forschungsfeld wird eingeleitet, allgemeine Ansätze von Vesperkirchen anhand von Broschüren und Thesen eingeführt und exemplarische Vesperkirchen in Stuttgart, Nürtingen und Schwenningen werden vorgestellt und auf Gemeinsamkeiten und Spezifika hin untersucht. Ein theologisches Kapitel geht u.a. auf die Mahlpraxis Jesu, die heutige liturgische Praxis und das Konzept ‚Herberge auf Zeit‘ ein. Soziologisch-kulturanthropologisch orientierte Kapitel werfen einen Blick auf ‚Essen‘ und ‚Gastfreundschaft‘. Des Weiteren bietet der erste Teil eine Analyse von Armutsrisiko in Deutschland und eine kritische Untersuchung von ‚ergänzenden Armutsdiensten‘ wie Tafeln oder Vesperkirchen.

Schwerpunkt des **zweiten Teils** ist in Part a) die vom Verfasser durchgeführte, umfassende Untersuchung. Konzeption; Forschungsmethode und Leitfadentechnik für Gruppengespräche werden ausführlich dargestellt und teilnehmende Beobachtung wird als Ansatz reflektiert. Dokumentiert sind Abläufe und Gesprächsauszüge mit Expert*innen, Gästen und Ehrenamtlichen, darunter auch Schüler*innen. Eine detaillierte Auswertung erfolgt in Part b). Ein **dritter Teil** fasst die Ergebnisse auf die jeweiligen Forschungsfragen hin zusammen.

Unter dem Forschungsfeld **‚Begegnung‘** kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, dass eine milieübergreifende Begegnung in den untersuchten Vesperkirchen als gelungen erlebt wird (392). Gemeinschaftsbedürfnis und der Wunsch nach Gleichbehandlung werden gestillt, neue Sichtweisen und alternatives Verhalten ermöglicht: „Alternatives Konsumverhalten, alternative Gesprächsinhalte, differenzierte Wahrnehmung von Armut oder Entdeckung von Gemeinsamkeiten innerhalb der unterschiedlichen sozialen Schichten“ (392). Konsens sieht der Verfasser auch in der seelsorglichen Bedeutung von Begegnung in den Vesperkirchen als „Hilfe zum Leben“ (393).

Teilhabe-bezogene Resultate der Untersuchung zeigen ein diverseres Bild. Während die theologische Grundlegung der württembergischen Vesperkirchen diese klar auch als ein

politisches Zeichen gegen Armut sieht, spielt dieser Aspekt sowohl bei Ehrenamtlichen als auch bei den Gästen eine eher untergeordnete Rolle. Teilhabe aus Gästeperspektive bedeutet beispielsweise, dass Gäste selbst durch die Einladung anderer durch die Bezahlung von 1 Euro für diese, zu Gastgebenden werden können, dass kulturelle Programme kostenfrei genutzt und alle nach ihren Möglichkeiten zur Finanzierung der Vesperkirche beitragen (400). Aus Perspektive der Ehrenamtlichen geschieht Teilhabe durch die „Form einer anziehenden Kirche“ und durch die „Bereitstellung eines Begegnungsortes“ (402).

Event: Vesperkirchen sind kirchliche Events auf Zeit. Ehrenamtliche beschreiben das Erleben von Gemeinschaft und Flow (407). Sie werden als ethisch-und glaubens-orientiert (408 + 411) wahrgenommen und sehen für sich die Möglichkeit, sich ressourcen- und gabenorientiert in einem Team einzubringen (409). Gleichzeitig werden die Ehrenamtlichen aus Eigen- und Gästeperspektive als werbewirksam und dabei ganzheitlich Handelnde erlebt, die Kirche verwirklichen (410).

Gelebte Religion: bezieht sich auf das Wort zum Tag, das den Essens- und Gesprächsrhythmus für einen Moment durchbricht. Hier hat der Verfasser die Gruppen Prediger*innen und Hörer*innen in den Blick genommen. Eine partielle Übereinstimmung besteht u.a. dabei zwischen den Gruppen, dass „[d]as religiöse Ritual bedeutet, mit Religion in Berührung zu kommen“ (413). Erwartungshaltungen und Bedeutung bezüglich des Worts zum Tag divergieren, zwischen den Gruppen, aber auch unter den Hörer*innen und reichen von Vorfreude bis Neutralität. Dabei wird das Wort zum Tag weder als Störung noch als Druck seitens der Hörenden erlebt. Positiv vermerkt worden seitens der Hörenden ist auch der ökumenische Charakter (416).

Theologie: Hinsichtlich theologischer Deutungen findet der Verfasser einen breiten Konsens zwischen Verantwortlichen und Gästen dahingehend, dass z.B. „die Gemeinschaft des Vesperkirchenmahls bedeutet, der Praxis von Jesus zu entsprechen“, dass das Vesperkirchenmal als „praktiziertes Abendmahl bzw. Kommunikation“ gesehen wird und „bedeutet, einst wie der Zöllner Zachäus in die Gemeinschaft mit Jesus Christus aufgenommen zu werden“ (416). Auch die Rückkehr zur Ursprungsform der Kirche im Vesperkirchenmahl wurde thematisiert (417). Andere Gäste sehen eher einen fließenden

Übergang zwischen gottesdienstlichem und geselligem Essen (417). Das partielle Verständnis von Essen als ‚sozialem Totalphänomen‘ öffnet bei einigen Gästen und Verantwortlichen auch in den politischen Raum hinein: Betont werden in diesem Zusammenhang u.a. das Eintreten für sozialpolitische Reformen, der Bezug auf die Gerechtigkeitsbotschaft Jesu und die Umsetzung des biblischen Gebots der Solidarität (420). Von besonderer Bedeutung auf Seiten der Gäste ist die Möglichkeit der Teilhabe für Menschen mit psychischen Erkrankungen und Herausforderungen: „Die Vesperkirche wird als offener und doch geschützter Raum für die vielen Gäste beschrieben, die sich in seelischer Not befinden. In diesem Sinne könnte durch die Vesperkirche die diakonische Komponente in den Gottesdienst zurückkehren“ (421).

Kirchenraum: Bezüglich der Nutzung des Kirchenraums ergeben sich zwischen Gästen und Ehrenamtlichen Schnittmengen an Konsenseinschätzungen: Kirchenräume haben eine besondere Ausstrahlung, hier zu essen bedeutet Offenheit und ein Essen mit Gott. Kirche und Gaststätte treffen sich in der Raumkombination (423). Kirchenräume werden durch das gemeinschaftliche Essen „normal und menschlich“, ein anderes Verhältnis zum Sakralraum kann sich entwickeln (425).

Dem Verfasser gelingt es auf besondere Weise, Vesperkirchenkonzepte und die daran Mitarbeitenden und Gäste lebendig werden zu lassen: mit ihren Erwartungen, Deutungen und Hoffnungen. Auszüge aus Gruppeninterviews bieten tiefgehende und umfassende Einblicke und werden mit sozial-politischen, diakonischen und praktisch-theologischen Grundsatzen interdisziplinär ins Gespräch gebracht, u.a. unter der Fragestellung Armut und Teilhabe. Mit seiner Veröffentlichung legt der Verfasser eine sehr lesenswerte Dissertation vor, die anregt, Vesperkirchen als ekklesiologisches Grundkonzept zu verstehen und die dazu einlädt, als Vesperkirche ‚Herberge auf Zeit‘ (64) zu werden.

DREA FRÖCHTLING

Peter Seewald

Benedikt XVI. Ein Leben

München 2020, 1184 Seiten,
38,00 €, ISBN 978-3426276921

Der bekannte (und wegen seiner späteren Verbindungen zum Naziregime auch berücksichtigte) Staatsrechtler Carl Schmitt (1888–1985) beschrieb in seiner luziden kleinen Schrift „Römischer Katholizismus und politische Form“ im Jahre 1923 die katholische Kirche als eine Ansammlung von Gegensätzen, als eine *complexio oppositorum*. Sie rühme sich, „alle Staats- und Regierungsformen in sich zu vereinigen, eine autokratische Monarchie zu sein, deren Haupt von der Aristokratie der Kardinäle gewählt wird, und in der doch so viel Demokratie ist, dass ohne Rücksicht auf Stand und Herkunft der letzte Abruzzenhirt [...] die Möglichkeit hat, dieser autokratische Souverän zu werden.“¹ An diese Formulierungen musste ich oft während der Lektüre von Peter Seewalds Biographie über Joseph Ratzinger denken, der als Sohn eines Gendarmen in Marktl am Inn geboren wurde und nach Professuren in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg sowie dem Bischofsamt in München zunächst in das intellektuelle Machtzentrum der römischen Weltkirche vorrückte (Präfekt der Glaubenskongregation ab 1982), bevor er am 19. April 2005 zum unbeschränkten Souverän, zum 265. Papst gewählt wurde. Seewalds Buch schildert den unaufhaltsamen Aufstieg zu einem Intellektuellen von Weltformat und dann schließlich zu einem Machthaber, der sich an die Machtpolitik nicht gewöhnen konnte. Als Papst musste Joseph Ratzinger nicht nur Bischöfe, Patriarchen und Vertreter anderer Religionen empfangen, sondern auch Staatschefs und gekrönte Häupter. Audienzen sowie die vatikanische Innen- und Außenpolitik kosteten Benedikt XVI. besonders viel Mühe, ebenso wie ihm, der im Alter von 78 Jahren ins Amt kam, die immense Verwaltungslast des Pontifikates zusetzte. Nicht zuletzt die Furcht, die geplanten interkontinentalen Reisen (Weltjugendtag im Juli 2013 in Rio de Janeiro) nicht mehr durchsetzen zu können, veranlassten ihn, am 28. Februar 2013 sein Amt aufzugeben.

Das und vieles andere erzählt Peter Seewald mit

Akribie und schöpft dabei aus verschiedenen Quellen, nicht zuletzt aus seinen eigenen zahlreichen Gesprächen, die er im Laufe der Jahre mit Joseph Ratzinger geführt hat, bekanntlich auch nach dem Amtsverzicht.² Der Reiz der nun erschienenen Biographie liegt zweifellos in der großen Offenheit, die der Papst dem Autor entgegengebracht hat und an der man als Leser reichlich Anteil erhält. Das geht hin bis zum Hinweis auf eine sich leise andeutende Liebesbeziehung im Leben des schüchternen jungen Mannes, der übrigens heilfroh war, dass er das Abitur nicht mehr in der Nazizeit ablegen musste, weil da das Fach Sport, sein Angstfach, eine so große Rolle spielte, so dass er fürchtete, durch die Reifepflichtung zu fallen. Das Buch ist gut recherchiert, geschickt erzählt und verzeichnet alle Belege in einem detaillierten Anmerkungsapparat (1083–1132). Trotz des erheblichen Umfangs habe ich es mit großer Aufmerksamkeit und bleibender Spannung gelesen. Die große Sympathie, die sich im Laufe der Jahre offensichtlich zwischen dem Autor und Joseph Ratzinger entwickelt hat, gibt dem Buch die Mitte und den nötigen langen Atem.

Zwei immer wieder geäußerte Meinungen über Ratzingers Lebensweg möchte der Autor revidieren. Die eine ist die Ansicht, er habe die Universität Tübingen wegen der Auseinandersetzungen mit den 1968er Studenten verlassen. Hier lautete Seewalds Sicht der Dinge: Nein, Ratzinger habe schon vorher eine Wende in der Hermeneutik des 2. Vatikanischen Konzils vollzogen. Bei aller theologischen und spirituellen Öffnung der Kirche, die er während des Konzils mit angestoßen hatte, um Kirche und Theologie aus der einseitigen Bindung an den Neothomismus zu lösen, wollte er die Kirche doch gerade nicht als demokratische Organisation verstanden wissen, sondern als in der Geschichte gewordenen Leib Christi, der seiner Bindung an den Herrn treu zu bleiben habe (so wie sich das in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ findet). Und im Übrigen sei er nicht vor den radikalen Auseinandersetzungen geflohen, da die Studenten gar nicht ihn, sondern gerade den progressiveren Hans Küng zum Gegner erkorren hatten. Die zweite Fehleinschätzung ist die Ansicht, Benedikt habe sein Amt aufgegeben aufgrund des spürbaren Vertrauensverlustes, der ihm in der Vatileaks-Affäre klargeworden

1 C. Schmitt 2008 [1923], 11f.

2 Vgl. Benedikt XVI., Letzte Gespräche, mit Peter Seewald, München 2016

sei. Hier ist Seewalds Interpretation besonders plausibel: Benedikt hatte dem Haupttäter vergeben, dieser hatte seine Strafe verbüßt und somit war die Sache Seewald zufolge erledigt. Der Grund für die Demission dürfte schlicht die große körperliche Müdigkeit gewesen sein. Der Unterschied zwischen 78 (zu Beginn des Pontifikats 2005) und 86 Lebensjahren (2013) ist erheblich und ein Weltjugendtag mit der Anforderung einer Woche Dauerkommunikation und zwei Tagen Reise kann für einen so alten Menschen beängstigend sein. Peter Seewald gelingt es überzeugend, die Menschlichkeit Joseph Ratzingers berührend zu zeichnen.

Nicht ganz so glücklich kann man mit der Darstellung von Ratzingers Theologie sein. Um auch hier mit dem Positiven zu beginnen: Seewald stellt das Konservative vor allem als die Treue zum einfachen Glauben des Volkes dar, nicht zuletzt als Verbundenheit mit den eigenen Eltern. Das gilt z.B. für die Wiederzulassung der Tridentinischen Messe von 1570 als „2. Form des Römischen Ritus“ im Jahre 2007: Was seinen Eltern als guten Katholiken ein Leben lang heilig war, das kann – so Benedikt – nicht falsch und in der Kirche verboten sein. Das alles kann man irgendwie nachvollziehen. Unnötig aber ist es, dass Seewald allen Ratzinger-Kritikern den guten Willen und erst recht die gute Argumentation abspricht. Das einseitig abfällige Urteil über die Würzburger Synode, die von 1971–1975 stattfand (574), der Spott über die Protestanten, die sich an der Frage des gemeinsamen Abendmahls „festbeißen“ (657), eine autonomieversessene „Allerweltskirche“ sein wollen (965) und „die große Spaltung“ der lateinischen Welt bedeuten (980) und dann schließlich die Bezeichnung der Liturgiereform als „Fast-Food-Wahn“ (875), der gegenüber die Tridentinische Messe als „Klassik“ bezeichnet wird: Alles das ist Feuilletonkatholizismus der unerfreulichen Sorte. Schade – das hätte nicht sein müssen und die Verteidigung Ratzingers gegen alle theologischen Angriffe erst recht nicht.

Wer Ratzinger als Menschen und als theologischen Schriftsteller schätzt (so wie ich), liest eine solche beabsichtigte Immunisierung gegen alle Kritik mit Unwillen. Das eigentliche Problem, dass Ratzinger eine nachaufklärerische Vermittlungstheologie in anthropologischer Wendung (die deswegen genauso inhaltlich profiliert, ja entschieden sein kann!) nie von innen kennen und schätzen gelernt hat, und

sein negatives Bild der Neuzeit (mit der Verfallsgeschichte Luther – Kant – Harnack) – das kommt nicht vor, und das alles kann man in dem Buch eines Journalisten auch nicht erwarten. Mit diesen Abstrichen kann darum gesagt werden: Peter Seewald hat ein großes und schönes, ein von umfänglicher Sympathie diktiert Buch über Joseph Ratzinger geschrieben.

MICHAEL MEYER-BLANCK

Benedikt Kranemann / Jürgen Bärsch (Hg.):

Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Aschendorff Münster 2018, 667 Seiten, 62,00 €, ISBN: 978-3-402-13186-2, 604 Seiten, 62,00 €, ISBN: 978-3-402-13187-9

Ein aktuelles liturgiegeschichtliches Handbuch stellte lange ein Desiderat dar. Mit dem von den katholischen Liturgiewissenschaftlern Benedikt Kranemann und Jürgen Bärsch in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckner herausgegebenem umfangreichen zweibändigen Überblick kann diese Lücke im Hinblick auf die westlichen Traditionen vorerst als gefüllt angesehen werden, wobei freilich nach wie vor Wünsche offen sind. Insgesamt 20 Autoren aus verschiedenen Konfessionen und Fachrichtungen der Theologie arbeiteten an dem Buchprojekt mit. Zu bedauern ist ein wenig, dass die Liturgien des Ostens und die der jungen Kirchen in Asien weitgehend ausgeklammert wurden. Alle 26 Beiträge zerfallen in einen darstellenden Teil und eine Bibliographie, die durchgehend auf dem neuesten Stand der Forschung ist. Vergleiche zwischen den einzelnen Aufsätzen sind möglich, weil sie durch ein gemeinsames Konzept verbunden sind, das durch den Untertitel der Bände umrissen wird: „Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte“.

Der erste Band zeichnet die liturgische Entwicklung von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert nach. Eingangs umreißen die beiden Herausgeber ihr Konzept einer Liturgiegeschichte, die Teil der Christentumsgeschichte ist (17–33). Sie fühlen sich damit im weitesten Sinn der Kulturgeschichte verpflichtet. Ziel ihrer Darstellung sei, den Wandel der Liturgie zu zeigen, wofür sie einige wichtige Hinweise auf die Forschungsgeschichte bieten. Entsprechend

kommen nach Hinweisen zum historischen Kontext stets auch Ausführungen beispielsweise zur liturgischen Kleidung oder dem Gottesdienstraum vor. Die Darstellung selbst zerfällt in drei Sektionen: Antike, Mittelalter und Neuzeit. Ob die Wahl des Begriffes „Neuzeit“ für das 16. Jahrhundert so glücklich war, mag dahingestellt bleiben.

Die Sektion Antike wird durch den Neutestamentler Michael Theobald eröffnet, der sich den Anfängen und damit durch die Christusanamnese auch der Grundlage des christlichen Gottesdienstes widmet (37–82). Albert Gerhards stellt die „Liturgie in den ersten Jahrhunderten“ dar (83–153). Gerard Rouwhorst blickt in die Liturgiegeschichte des Ostens (155–200), während Martin Klöckener in die des Westens schaut (201–269). Karten zur „Verbreitung orientalischer Riten“ und „Liturgischen Zentren“ (160f.) erhöhen die Anschaulichkeit.

Die „Liturgie im Frühmittelalter“ wird in zwei Abschnitten von Arnold Angenendt (273–292) und Martin Klöckener (293–328) dargestellt, wobei zweiterer auf die Quellen eingeht. Jürgen Bärsch übernimmt den Überblick über das Hochmittelalter (329–376) und Andreas Heinz über „nichtrömische Liturgiefamilien des Westens“ (377–421). Schade, dass die Studie von Mathias Honemann zum Thema „Deutsche Messübersetzungen des Spätmittelalters“ (Wiesbaden 2010) nicht berücksichtigt wurde. Sie gewährt eindruckliche Einblicke in den Umgang mit Liturgie im Vorfeld der Reformation.

Den Neuzeit-Teil eröffnet Benedikt Kranemann mit der Darstellung zu „Liturgien unter dem Einfluss der Reformation“ (425–479). Vielleicht hätte die musikwissenschaftliche Studie von Karl Honemeyer zu Müntzers „Deutscher Kirchenamt“ (Berlin 1974) beachtet werden können. Die nachtridentinische Liturgiereform stellt Winfried Haunerland vor (481–513). Während Jürgen Bärsch über Barock und Konfessionalisierung aus katholischer Sicht schreibt (515–559), zeichnen Paul F. Bradshaw, Klaus Raschzok und Michael Baumann die Entwicklungen bei Anglikanern (561–574), Lutheranern (575–646) und Reformierten (647–667) nach.

Der zweite Band bietet zunächst drei Aufsätze, die thematisch in den ersten Band gepasst hätten, sowie neun Beiträge zum 20. Jahrhundert. Zunächst referieren Héléne Bricout und Gilles Drouin über „Liturgie in Frankreich in der

nachtridentinischen Epoche“ (7–50). In zwei Abschnitten stellt Benedikt Kranemann die katholische Liturgie von der Aufklärung bis 1900 dar (51–82, 83–123).

Hoherfreulich ist die erneute Begegnung mit einem leicht überarbeiteten Aufsatz von Karl-Heinrich Bieritz (1936–2011), der erstmals 2002 erschien. Bieritz stellt darin seine Forschungen zu den „liturgischen Bewegungen im deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert“ zusammen (125–163). In zwei Beiträgen berichtet Winfried Haunerland von den liturgischen Bewegungen in der katholischen Kirche (165–205) und den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Liturgiereform (207–246). Die Reform selbst stellt er gemeinsam mit Jürgen Bärsch am Beispiel der deutschsprachigen Diözesen vor (247–306). Den deutschsprachigen Bereich überschreiten Joachim G. Piepke und Paul F. Bradshaw, die einerseits nach Brasilien (307–342) und andererseits auf die anglikanische Tradition (343–363) schauen. Bradshaw weist auf die Erneuerung der anglikanischen Liturgie ab den 1960er Jahren hin, die weltweite Folgen hatte. Über den Weg zu der gegenwärtigen Gestalt der lutherischen und reformierten Gottesdienste klären Michael Meyer-Blanck (365–397) und Ralph Kunz (399–439) auf. Während sich Meyer-Blanck auf den deutschen Bereich beschränkt, zeichnet Kunz ein Bild großer Vielgestaltigkeit, die für die reformierten Kirchen typisch ist. Einen glänzenden Überblick über die wohl wenig bekannte „Altkatholische Liturgie im 19. und 20. Jahrhundert“ verfasste Urs von Arx (441–481). Ein umfangreiches Glossar liturgischer Begriffe von Christopher Tschorn beschließt die Darstellung (483–502). Ohne die umfangreichen Register wäre die Darstellung kaum als Nachschlagewerk zu benutzen. Es ist möglich nach Bibelstellen (505–512), Namen (513–546) und Sachen (547–602) zu suchen.

Der Ertrag dieser Darstellung liegt darin, dass nun eine Liturgiegeschichte vorliegt, die die Einheitsbilder des 19. Jahrhunderts hinter sich zurücklässt. Seit den Anfängen christlichen Gottesdienstes gab es gleichzeitig eine große Vielfalt von Möglichkeiten, Gottesdienst zu feiern. Dass viele Details gerade für das 16. bis 19. Jahrhundert noch näher erforscht werden könnten, liegt auf der Hand. Im protestantischen Raum wäre beispielsweise nach Traditionsbildungen in einzelnen Territorien oder

Wechselwirkungen zwischen benachbarten Regionen zu fragen.

Den Herausgebern und Bearbeitern ist ein durchweg anregendes und informatives Buch über die Gestalten und Wandlungen des christlichen Gottesdienstes gelungen, das zum ruhigen Lesen einzelner Abschnitte, aber auch zum gezielten Nachschlagen einlädt. Hier und da hätte man sich eine Abbildung, ein Diagramm oder eine Tabelle gewünscht, die die Anschaulichkeit deutlich erhöht hätten.

STEFAN MICHEL

Peter Schütz (Hg.)

**Otto Bartning
Vom neuen Kirchbau**

mit Anmerkungen und Nachworten versehene Neuauflage der 1919 im Bruno Cassirer Verlag erschienenen ersten Auflage, Böhlau Wien / Köln / Weimar 2019, 135 Seiten, 23,99 €, ISBN 978-3-412-51655-0

Otto Bartnings Streit- und Programmschrift „Vom neuen Kirchbau“, im Jahr der Bauhausgründung 1919 erstmals erschienen, liegt hier in einer Jubiläums-Neuauflage vor, welche durch Anmerkungen und Nachworte des Herausgebers sowie der Architekturwissenschaftlerin Sandra Wagner-Conzelmann und des Vorsitzenden der Otto-Bartning-Arbeitsgemeinschaft Kirchenbau, Immo Wittig, kommentiert wird. Die Schrift des jungen Bartning (1883–1959) diskutiert das Verhältnis von Raum und Sakralität auf der Suche nach architektonischen Konsequenzen für den evangelischen Kirchenbau der Moderne. Die Neuauflage erscheint im neuen Drucksatz – die einzige Kritik gleich vorweg: Der neue Satz ist nur schwer lesbar, da zu klein geraten. Positiv: Im neuen Satz ist die Seitenzählung der Erstaufgabe als Randbemerkung aufgenommen.

Bartning folgt dem Leitsatz des Chicagoer Architekten Louis Sullivan (1856–1924) „form follows function“, der auch vom Bauhaus als Prinzip der modernen Architektur rezipiert wurde, und bezieht ihn auf spezifische Weise auf den evangelischen Kirchenbau. Er kommt dabei zu kirchenbauteoretisch und liturgietheologisch bedeutsamen Erkenntnissen. Müssen für Bartning im Kirchenbau Funktion und Form, d.h. dessen inhaltliche Bestimmung und seine architektonische Gestaltung, über-

einstimmen, dann verträgt der protestantische Kirchenbau keine Formen, die seiner Funktion widersprechen. Was aber kennzeichnet die Funktion eines protestantischen Kirchengebäudes? Inwiefern ist es für den Protestantismus nötig und möglich, Sakralräume zu errichten, wenn evangelischer Glaube und Gottesdienst nicht an spezielle Orte, Räume und Zeiten gebunden sein soll? Was bestimmt die Sakralität dieser Räume inhaltlich-theologisch und formal-architektonisch?

In kirchen- und liturgiegeschichtlichen Überlegungen skizziert Bartning theologische Differenzen zwischen einem mittelalterlich-katholischen und einem reformatorischen Kirchenbauverständnis. Während im mittelalterlich-katholischen Sinne der Raum das Gehäuse des Sakralen – Ort des Sakraments, der heiligen Feiern und Reliquien – und damit selbst sakral zu nennen sei, könne in reformatorischer Sicht kein Raum Sakralität beanspruchen. Der Kirchenraum sei nur einer von grundsätzlich vielen möglichen Orten der Gottesbegegnung und des Gottesdienstes. Der protestantische Zugang differenziere sich allerdings in eine radikale und eine konservative Linie. Für das radikale (reformierte) Verständnis stehe die Predigt im Mittelpunkt des Gottesdienstes und kennzeichne den Kirchenraum als Predigt-, Lehr- und Seelsorgehaus (die Kanzel im Zentrum). Dagegen sehe die konservative (lutherische) Sicht in Predigt und Abendmahl als den zwei gleichberechtigten zentralen Vollzügen des Gottesdienstes eine immerwährende Spannung und trage diese Spannung entsprechend im Raum (Kanzel und Altar im Streit um das Zentrum), wenn dieser nicht allein der Lehre, sondern auch der Anbetung, Feier und dem Sakrament diene. Bartning selbst verortet sich, wengleich er auch reformierte Kirchen entworfen hat, auf lutherischer Seite, kritisiert jedoch, dass es in der Geschichte des lutherischen Kirchenbaus so gut wie nie befriedigend gelöst worden sei, eine Predigt- und Feierkirche zu gestalten. Soweit Grundzüge des Bartningschen Referates.

Darüber hinausgehend entfaltet Bartning sein eigenes evangelisches Raumverständnis, dem eine Definition von evangelischer Sakralität eignet, welche maßgeblich wird für seine künftigen Entwürfe und Bauten, die Bartning schließlich berühmt gemacht haben. Sakralität aus evangelischer Sicht liegt für Bartning in der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben. Der evangelische Kirchenraum ist als Versamm-

lungs- und Feierort dieser Gemeinschaft ein heiliger Raum. Nicht die in ihm stattfindenden Vollzüge qualifizieren das Kirchengebäude, sondern die Versammlung derer, die als gerechtfertigte Sünder – als Allgemeines Priestertum – diese Vollzüge tragen.

Bartning gelingt es damit, das protestantische Diktum vom unmöglichen Sakralraum einerseits zu überwinden. Andererseits kann er davon ausgehend überkommene evangelische Kirchenbauformen kritisieren. So zeige der konservative (lutherische) Kirchenbau, dass die Spannung zwischen Predigt und Abendmahl architektonisch nicht ausreichend beherrzt wurde, da Kanzel und Altar so gut wie nie zu gleichberechtigten Polen im Raum angeordnet worden. Hörbar wird vor allem Kritik an seinerzeit maßgeblichen Eisenacher Regulativ. Für Bartning bleibt eine Kirche, die den Altar in Längsrichtung zentralisiert und die Kanzel vorn an die Seite rückt, in ihrer Form ohne evangelische Funktion: Die Formensprache spreche nicht von der Gemeinschaft des Allgemeinen Priestertums. Stattdessen bleibe der konservative Bau „so wesentlich profan, daß er, wenn er eine sakrale Wirkung anstrebt, stets in Gefahr gerät, scheinhaft und unwahr, d.h. pseudosakral zu sein“ (73). Die theologisch motivierte Kritik geht in eins mit der, auch für das Bauhaus üblichen, modernen Kritik an Romantik und Historismus.

Sollen Form und Funktion im evangelischen Kirchenbau übereinstimmen, dann gehören nach Bartning zu dessen Funktion nicht nur die Vollzüge im Raum, sondern zuallererst die angemessene Aufnahme der Gemeinschaft. Nur dann gelinge es, den „baulichen Ausdruck der Religion“ (19) zu gewinnen und einen wirklich sakralen Raum zu erhalten. Den Leitsatz „form follows function“ bezieht Bartning bewusst nicht auf ein funktionales, an gottesdienstlichen und anderen Vollzügen (Predigt, Abendmahl, diakonisches Handeln etc.) ausgerichtetes Verständnis, sondern auf ein sakrales, indem es sich an der Gemeinschaft der Glaubenden orientiert. Wenn „form follows function“ wirklich im evangelischen Kirchenbau eingelöst würde, dann erscheine die Sakralität der Gemeinschaft in der Gestalt des Raumes. Ein Raum, dessen Form wirklich seiner Funktion folgt, wird selbst zur Erscheinung derselben. Für den evangelischen Kirchenraum heißt das, er selbst würde sakral. „Der Bau umgreift nicht nur die Heiligkeit, den Geist der Stätte, sondern er stellt in sei-

ner Wohlgestalt oder in seiner Willensgebärde den Geist der Stätte selbst dar, er ist die Erscheinung, die Form dieses Geistes“ (23).

Die architektonischen Konsequenzen dieser Programmschrift lagen für Bartning zunächst darin, Predigt- und Feiernkirche in zwei verschiedene Gottesdiensträume für ein und dieselbe Gemeinde zu trennen, um den beiden Polen des Gottesdienstes gerecht zu werden. Schon Zeitgenossen kritisierten die fehlende Praktikabilität dieses Ansatzes und Bartning selbst hatte ihn auch nie in Reinform umgesetzt. Doch bereits drei Jahre später im Entwurf seiner „Sternkirche“ (1922) gelang es ihm, Predigt- und Feiernkirche in einem Raum zu differenzieren und diesen Raum als einen Zentralraum als Ausdruck der Gemeinschaft des Allgemeinen Priestertums zu gestalten. Für diesen Entwurf, der ohne die theologischen und architekturtheoretischen Überlegungen der Programmschrift „Vom neuen Kirchbau“ nicht denkbar gewesen wäre, erhielt Bartning in Königsberg die theologische Ehrendoktorwürde.

In heutigen kirchenraum- und gottesdiensttheologischen Diskursen werden die Fragen, ob und wie protestantische Kirchenräume als Sakralräume zu verstehen sind, noch immer diskutiert. Die Frage nach dem Raum ist zuerst die Frage nach dem Gottesdienst: Inwiefern ist der Gottesdienst und sind seine Vollzüge als heiliges Geschehen qualifizierbar? Bartning hatte sich programmatisch gegen ein rein funktionales, d.h. vollzugs- und zweckorientiertes Gottesdienst- bzw. Kirchenraumverständnis gewandt. Theologisch innovativ bindet er Heiligkeit an die geheiligte – d.h. gerechtfertigte – Gemeinschaft der Glaubenden, das Allgemeine Priestertum. Ein Raum, der in seiner Funktion an diese Gemeinschaft gebunden ist, kann selbst heilig werden, wenn seine Form ihr entspricht. Auch unter den Bedingungen einer einhundert Jahre weiter gegangenen Geschichte lohnt es sich, Bartnings Überlegungen für das neue evangelische Interesse an Kirchenräumen und für eine evangelische Gottesdienstlehre zu reflektieren.

MARKUS SCHMIDT

Isolde Karle

Praktische Theologie

Lehrwerk Evangelische Theologie, Band 7,
Ev. Verlagsanstalt Leipzig 2020, 718 Seiten,
58,00 €, ISBN 978-3-374-05488-6

Lehrbücher sollen vieles auf einmal: das Fach umfassend präsentieren, durch Studium und Examen begleiten und die Forschung voranbringen. Ändern sich in anderen Fächern Erkenntnisse eher schnell, scheinen Lehrbücher der Praktischen Theologie darauf angelegt, sich länger am Fachdiskurs zu beteiligen. So entstehen ‚Klassiker‘ mit langer Gebrauchsdauer. Wer mutig genug ist, heute ein Lehrbuch dieses Fachs zu schreiben, findet sich an einer doppelten Messlatte aus den genannten Ansprüchen und jenen ‚Klassikern‘ wieder. Dass Isolde Karle mit ihrem Lehrbuch diese doppelte Messlatte nicht scheut, steht außer Zweifel – sie will „einen Überblick über das Fach Praktische Theologie [...] geben und das Interesse an der Komplexität und Vieldimensionalität der praktisch-theologischen Disziplin [...] wecken“ (XV). Das Fach soll als Lern- und Studienstoff vorgestellt und zum eigenen Denken freigegeben werden, auch zum Austausch mit anderen Denkformen: „Mit einer dezidiert theologischen Selbstreflexion wird das interdisziplinäre Gespräch nicht erschwert, sondern im Sinne eines reziproken Lernens von einander und einer Begegnung auf Augenhöhe bereichert“ (27). Eigenes Denken erfordert auch Schritte zur Seite: will praktische Theologie kirchliche Praxis nicht nur begründen und kritisch dazu anleiten, sondern „Seismograph [sein] für gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungen“ (30), muss sie im Gespräch mit anderen Denksystemen und Diskursen den eigenen Blick schärfen.

Um ihre Sicht aufs Fach gegenstandstheoretisch zu justieren, bewegt sich Karle zunächst auf vertrauten Pfaden: Mit *Kommunikation des Evangeliums* benennt sie dialogisches, christliches Miteinander dies- wie jenseits kirchlicher Strukturen als Leitbegriff ihrer Praktischen Theologie, sie soll die „Kommunikation des Evangeliums nicht nur [...] reflektieren, sondern zugleich [...] fördern und dabei zeitdiagnostische Analysen und theologische Orientierungen konstruktiv auf einander [...] beziehen“ (21). Dies erfolgt unter Bedingungen und Grenzen konkreter *Religion*. Karles zweiter

gegenstandstheoretischer Leitbegriff „symbolisiert und bearbeitet die Unbestimmbarkeit der Welt. Sie pflegt einen Sinn für unlösbar Fragen“ (61) und solche, die „in anderen Funktionssystemen nicht adressiert werden“ (65) – nicht nur in gemeinschaftlichen, christlichen, kirchlichen Formen, sondern in einem unübersichtlichen Terrain zwischen realer und behaupteter Systemrelevanz als „Zuwendung zu den eigenen Sinnbedürfnissen und Identitätsfragen“ (80). Als „Theorie der Praxis“ bzw. „Erarbeitung und Reflexion von Kunstregeln für kirchliches Handeln“ (12) blickt Praktische Theologie auf die „kirchlich zu verantwortenden Formen religiöser Praxis, ohne die außerkirchlichen zu vernachlässigen“ (72). ‚Kunstregeln‘ gehören zur Eigen- und Fremdwahrnehmung aller, die sich aus Berufung und im (Brot-)Beruf mit Praktischer Theologie befassen. Hier kommt Karles dritter, *eigener* gegenstandstheoretischer Leitbegriff ins Spiel, die *Profession des Pfarrberufs*, eine Brücke zu ihrer Habilitationsschrift ‚Der Pfarrberuf als Profession‘ (2001): Zur ‚Kommunikation des Evangeliums‘ als Berufung und Beruf ist ein Bündel an „Wissen, Kompetenz und [...] individuelle[r], berufsethisch reflektierte[r] Handlungsausführung“ (143) nötig. Dies nennt Karle ‚Professionalität‘. Im Pfarramt zeigt sie sich darin, das Evangelium „zu kommunizieren und zu interpretieren“, in „Interaktion und Kommunikation und damit persönliche[r] Glaubwürdigkeit“ (148), als „professionelle Konkretion des einen Predigtamtes und des einen Priestertums, das alle Christinnen und Christen miteinander teilen“ (136), das nicht mehr als asymmetrisches ‚Expertenmonopol‘ gegenüber der Gemeinde zu haben ist, sondern deren „individuellen Vorstellungen, Charismen und Kompetenzen“ (149) auf Augenhöhe begegnen muss. Gerade Menschen mit dem Pfarrberuf als Profession sind mit ihren Stärken und Grenzen „Experten für das brüchige Leben“ (155), in der Begleitung gebrochener Biographien wie in der ‚Selbstsorge‘ und im Anerkennen eigener Verletzlichkeit. Mit den Leitbegriffen *Kommunikation des Evangeliums*, *Religion in der Moderne*, *Profession des Pfarrberufs* entfaltet Karle ‚klassische‘ praktisch-theologische Handlungsfelder: *Homiletik* befragt dabei nicht nur die ‚Textsorte‘ Predigt, mit der „das tägliche Leben im Licht des Evangeliums besser [zu] verstehen“ (236) ist, sondern auch die Predigenden in ihrer Glaubwürdigkeit, ihrer Fähigkeit zur Selbst-

Reflexion und dem Vermögen zu sensiblem Denken und Sprechen. Ähnliches gilt für die *Liturgik*: Zwischen ‚Erlebnisgesellschaft‘ und ‚Fragmentierung‘ wird eine ‚Theorie der Praxis‘ des Gottesdienstes dessen ‚rituelle Dimension‘, dessen zeitliche / örtliche Bedingungen und Adressaten thematisieren. Auch in (post) modernen Zeiten bleibt Glaube „darauf angewiesen, in der Gemeinschaft mit anderen Christinnen und Christen geteilt, erinnert, gepflegt und gefeiert zu werden“ (249). *Poimenik* beschreibt Karle als ‚Theorie der Praxis‘, die das „Erleben und Verhalten von Menschen in der funktional differenzierten Gesellschaft“ (345) interdisziplinär zu verstehen sucht und sich als „Sorge um die Seele“ (405), „religiöse Kommunikation“ (346) und „theologische Seelsorge [...] [profiliert], die religiös sprachfähig und menschenfreundlich“ (420) ist. Sprach- (und Sprech-) Fähigkeit (s.u.) ist auch für „wichtige Ereignisse bzw. Fälle (Kasus) im Leben“ (464), gerade wenn diese religiös ausgedeutet werden wollen. So verfasst Karle eine ‚*Theorie der Praxis‘ der Kasualien* auf theologischen wie humanwissenschaftlichen Erkenntnissen: „Da Kasualien an kritischen Schwellensituationen lokalisiert und damit in vieler Hinsicht besonders existentiell und riskant sind, setzen sie die Professionalität von Pfarrerinnen und Pfarrern voraus“ (485). Gleiches gilt für die *Diakonie*, einer „grundlegende[n] ‚Wesens- und Lebensäußerung‘ der Kirche“ (582) – auch die „helfende Zuwendung zum Nächsten“ (ebd.) gehört zu christlichem Selbstverständnis und Auftrag in der und für die Welt. Bei ihrer ‚Theorie der Praxis‘ diakonischen Handelns hat Karle als stete Herausforderung vor Augen, „die Spannungsfelder von christlicher Identität, Professionalität, ökonomischer Effizienz und einer zunehmenden religiös-weltanschaulichen Pluralität miteinander auszubalancieren und dabei eine Selbstsäkularisierung der Diakonie zu verhindern“ (600). Zuletzt stellt sich für Karle *Medienkommunikation* als „Herausforderung [...] auch für Theologie und Kirche“ (610) dar, so dass Praktische Theologie Chancen, Grenzen und Risiken im Umgang mit Medien und Medienkommunikation zu erkunden und auszuloten hat – bis zur Frage nach einer ‚Medienreligion‘, darin Medien „religiöse Motive und Symbole [rezipieren]“, sie lehnen sich an religiöse Rituale an und erzeugen eine eigene Form von Kosmologie“ (621). Isolde Karle beantwortet die Frage nach der

„Relevanz der Evangeliumskommunikation für die Gegenwart“ (XV) mit realistischem Blick auf Bedingungen und Möglichkeiten eines als ‚Profession‘ verstandenen, theoretisch basierten, praktisch zu gestaltenden ‚Handwerk‘ mit eigenen ‚Kunstregeln‘. Darin liegen Einzigartigkeit und Stärke des Buches: diese ‚Kunstregeln‘ sind als Denk-, Arbeits- und Lebensbasis aller, die aus Berufung und zum (Brot-)Beruf mit Praktischer Theologie unterwegs sind, zu lernen, aber auch je neu zu durchdenken. Weder das Fach noch die es bedenkende Autorin verlangen Unmögliches von den Lesenden: sie werden mit klarer, sensibler Sprache, einer logischen Gedankenführung, Sympathie für das Fach und steter Ermutigung zum (Weiter-) Denken an die Hand genommen. Auch die Verortung Praktischer Theologie in einer Lebenswelt, die nicht mehr fraglos religiös (oder gar kirchlich) gedeutet werden muss, tut Karles Lehrbuch gut – gerade das macht ihr Plädoyer für die Profession des Pfarrberufs besonders glaubwürdig! Manche Detailfragen hätten vielleicht noch Platz in den respektablen 718 Seiten finden können – etwa eine weitere Befassung mit ‚Notfallseelsorge‘ und ‚Kirche in der Stadt‘ sowie eine stärkere Würdigung dessen, dass jene *Kommunikation des Evangeliums* sich nicht nur medial, sondern immer auch mündlich vollzieht und es im Blick auf jene ‚Theorie der Praxis‘ nicht nur auf religiöse *Sprach-*, sondern auch Sprechfähigkeit ankommen wird. Doch können diese Details den insgesamt mehr als überzeugenden Eindruck, den Isolde Karles Lehrbuch hinterlässt, nicht trüben. Das Zeug zum ‚Klassiker‘ des Fachs dieser und noch kommender Tage hat es allemal.

PATRICK FRIES

Luca Baschera / Ralph Kunz (Hg.)

**Gerardus van der Leeuw
Liturgik.**

**Aus dem Niederländischen
übersetzt von Christina Siever**

(Praktische Theologie im reformierten Kontext,
Band 16) Theologischer Verlag Zürich 2018,
302 Seiten, ca. 33,90 € (freier Preis),
ISBN 978-3-290-18174-1

Diese Liturgik des niederländischen Religionswissenschaftlers und Theologen Gerardus van der Leeuw (1890 bis 1950) ist eine Entdeckung. Anders als seine religionsphänomenologischen

Werke ist die 1940 erstmals veröffentlichte „Liturgiek“ van der Leeuws in der wissenschaftlichen Theologie bisher kaum und über die Niederlande hinaus so gut wie gar nicht rezipiert worden. Das schmerzt umso mehr, als van der Leeuw sein Werk im lebhaften Gespräch mit den Protagonisten des liturgischen Aufbruchs nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt. Van der Leeuw zitiert sie gern in ihrer jeweiligen Sprache: Hans Asmussen, Yngve Brilioth, Arthur Cayley Headlem, Arthur Gabriel Hebert, William D. Maxwell, Erik Peterson, Georg Riet-schel, Wilhelm Stählin, Robert Will und andere sind in seinem Entwurf als Gesprächspartner präsent, ohne dass diese Referenzen die Originalität und Stringenz seines Zugriffs auf die liturgischen Fragen beeinträchtigen würden. Wir haben hier das Werk eines Theologen von internationalem Format vor uns. Seine liturgischen Ausführungen gehen an vielen Stellen ungerührt mit Gebräuchen ins Gericht, die als „reformierte“ Tugenden gelten. Seine Alternativvorschläge verraten neben der Leidenschaft für den Gottesdienst die historische und phänomenologische Recherche, die ihnen zugrunde liegt. Und sie atmen ökumenische Weite. Diese Liturgik ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Groninger Professor für Theologie in der Pfarrerausbildung der Nederlandse Hervormde Kerk gehalten hat. Seit den 20er Jahren war van der Leeuw Kopf des *liturgische kring*, eines Zusammenschlusses zur liturgischen Erneuerung, aus dessen Arbeit nicht nur zahlreiche Programmschriften, sondern schließlich eine neue Agende für den Gottesdienst mit Abendmahl (*Eeredienst*, Rotterdam 1934) und 1938 auch ein neues Gesangbuch der Hervormde Kerk (*Psalmen en Gezangen voor de Eredienst*, s'Gravenhage 1938) erwachsen. Die liturgische Bewegung habe deutlich gemacht, dass die reformierten Kirche zu einer „neuen Reformation“ herausgefordert sei, meint van der Leeuw: „Eine reformierte liturgische Bewegung muss zu einem Wiederfinden der Struktur des Gottesdienstes führen, wobei sowohl die Verkündigung als auch die sakramentale Ordnung zur Geltung kommen sollen. Sie kann und muss sich dabei am altkirchlichen Gottesdienst orientieren.“ (20)

In einer kenntnisreichen und instruktiven Einleitung zur deutschen Ausgabe verortet Luca Baschera das Werk van der Leeuws in der Liturgiegeschichte des 20. Jahrhunderts und erklärt die dahinter stehende phänomenologische und theologische Systematik des Autors: seinen in-

karnatorischen Ansatz und die hier angelegte Theologie der Sakramente, die van der Leeuw später noch in seiner letzten zu Lebzeiten publizierten Monographie entfaltet hat (*Sakraments-theologie*, Nijkerk 1949, dt.: *Sakramentales Denken*, Kassel 1959). Dass nun – knapp 80 Jahre nach ihrer Entstehung – auch seine Liturgik in deutscher Sprache erschienen ist, berührt umso mehr, wenn man im Vorwort zur zweiten Auflage von 1946 liest: „Das Schreiben dieses Buches hat mich in den dunklen Monaten nach dem 10. Mai 1940 (also: nach dem Einmarsch deutscher Truppen in den Niederlanden) beschäftigt, getröstet und gestärkt.“

Van der Leeuw gibt der Liturgie eine denkbar starke theologische Begründung: „Liturgie ist eine amtlich festgelegte Form des Verkehrs zwischen Gott und der Kirche. Die Aufgabe der Liturgik ist es, diese Form immer wieder an der Grundform dieses Verkehrs zu überprüfen: an der Fleischwerdung des Wortes.“ (7) Entsprechend rechnet van der Leeuw die wissenschaftliche und praktische Liturgik auch zu den zentralen „dogmatischen“ theologischen Fächern. Bei aller Hochschätzung Calvins und Luthers bedauert er die aus der Reformation resultierende faktische „Reduktion“ des Gottesdienstes auf die Predigt. Vehement wendet er sich gegen eine protestantische Verachtung der Form: „Gott gab unserem Leben in seinem Dienst eine Form. Wer die Formlosigkeit präferiert in der Meinung, dass christliche Freiheit Ungebundenheit und christlicher Glaube Unsichtbarkeit fordert, bedenke dass auch die Formlosigkeit [...] eine Form ist. Nur: es ist die schlechtest denkbare.“ (72)

Die theologische Achse dieser Liturgik ist der Begriff des „Sakraments“, den van der Leeuw in der Fleischwerdung des Wortes in Christus verwurzelt. Die Inkarnation ist das „Ursakrament“ und bildet damit die Grundform allen liturgischen Handelns, dessen Urheber Gott selbst ist. Der Gottesdienst als Ganzer trägt sakramentalen Charakter; er ist Gottes Tat, die durch den Menschen ausgeführt wird, eben: „im Namen Gottes“. (27) Inhaltlicher Kern des Gottesdienstes ist das „unbeschreibliche Gespräch von Schuldbekennnis und Freispruch“ zwischen Gott und Gemeinde. (30) Weil es sich unmittelbar auf die inkarnatorische Erniedrigung Gottes bis zum Kreuzestod bezieht, stellt das Abendmahl das zentrale Sakrament dar. Die Taufe ist diesem sekundär zugeordnet: „als reinigender Zugang zur vollen Gemeinschaft Christi“. (34) Ja, alle liturgischen Handlungen

wie Taufe, Konfirmation, Ordination, Verkündigung, Beichte, Beerdigung sind sakramental definiert durch ihre Beziehung auf den als Gemeinde lebendigen Leib Christi (Kapitel 3).

Von hier aus entfaltet van der Leeuw in einem nächsten Schritt auch die haupt- und ehrenamtlichen Ämter und Dienste in der Gemeinde als Funktionen einer „liturgischen Gemeinschaft“ (Kapitel 4). Das reformatorische Axiom vom Priestertum aller Gläubigen wird in der aktiven Beteiligung am Gottesdienst konkret: „Wer in die Kirche kommt (und dort eine Predigt hört oder sich an den Abendmahlstisch begibt) ist aktiv.“ (43) So strikt sich van der Leeuw gegen die Schwächung des priesterlichen Gedankens im Protestantismus wendet, so sehr nimmt er die reformierte Wiederentdeckung der Eigenheit der verschiedenen Ämter in der Gemeinde beim Wort: das Hirtenamt der Pfarrer, das Ältestenamts der Presbyter, das Diakonat, das Amt der Lektoren und der Küster. Alle Ämter definiert van der Leeuw als „gottesdienstliche“ Ämter. Ausgehend von ihrer besonderen Beteiligung an der Liturgie nehmen sie einen jeweils spezifischen Dienst an der Gemeinde wahr. Dass van der Leeuw dabei im Blick auf altkirchlichen Brauch das Singen im Gottesdienst mit dem Amt der Diakonen verbindet (67), überrascht – und erscheint im Blick auf die dafür notwendigen unterschiedlichen Charismen nun doch als eine historistische Spielerei. Und sein Wunsch, alle Ämter möchten durch eine besondere Amtstracht ausgezeichnet werden (71f.), scheint angesichts der fortgeschrittenen Entzauberung und zunehmenden Verbürgerlichung des kirchlichen Amtes kaum realisierbar – eigentlich schade! Gospelchöre jedenfalls machen es richtig, wenn sie sich bei ihrem Auftritt ohne falsche Scheu vor ihrer Uniformität in Chorgewänder kleiden.

Wenn van der Leeuw die Kirche wesentlich als liturgische Gemeinschaft versteht, verwundert es nicht, dass er auch die Zeiten: die Jahre, die Wochen und die Stunden von der Liturgie her durchstrahlt sieht. Wie er das Kirchenjahr von Ostern her konfiguriert, so sieht er die Woche vom Sonntag und den Tag vom Morgen der Auferstehung her bestimmt. Wie Gottes Offenbarung selbst beansprucht die gottesdienstliche Begegnung zwischen Gott und Mensch neben einer bestimmten Zeit auch einen bestimmten Raum: „Die christliche Kirche ist ein Tempel, keine Synagoge.“ (88) Freilich orientiert sich van der Leeuw bei seinem Modell des liturgischen Raums nicht etwa an einem klassisch

reformierten *temple*, sondern am altkirchlichen Vorbild – und trifft sich dabei mit Prinzipien, die ein Vierteljahrhundert später auch die Liturgiereformen des Zweiten Vatikanischen Konzils geleitet haben. Van der Leeuw sah dies kommen: „An all diesen Dingen bemerken wir mit Freude, dass manche römisch-katholischen Kreise sich genauso tatkräftig in die evangelische Richtung bewegen wie wir uns in die katholische.“ (92) Er wäre wohl enttäuscht, wenn er sehen müsste, dass in evangelischen Kirchen bis heute kaum ein entsprechendes Formbewusstsein wirksam geworden ist. Aber er würde seine theologisch-liturgische Mission heute erst recht fortsetzen.

Van der Leeuws differenzierte Überlegungen zum „liturgischen Ton“ gipfeln in der Einsicht, dass der angemessene Modus der Kommunikation mit Gott der Gesang ist: „Grundsätzlich kann alles gesungen werden, abgesehen von der Predigt.“ (100) Für die Predigt empfiehlt er die ausgewogene Verbindung von „Belehrung“ und „Prophetie“ als doppeltes Erbe der synagogalen Schriftauslegung auf der einen und der hellenistischen Popularphilosophie auf der anderen Seite. (152ff.) Bei seinem sakramentalen Ansatz verwundert es kaum, wenn van der Leeuw fordert, in jedem „Sonntagmorgengottesdienst“ das Heilige Abendmahl zu feiern – und dies in einer Kirche, in der die Abendmahlsfeier in vielen Fällen auf viermal im Jahr beschränkt war (und heute immer noch vielfach ein Schattendasein fristet). Mit Scharfblick urteilt er: „Die abergläubische Hemmung vor der Teilnahme am Abendmahl, die in breiten Kreisen unsere Kirche herrscht, ist nichts anderes als eine reformiert-pietistische Form des Mysteriengottesdienstes.“ (108)

Im historischen Bogen plädiert van der Leeuw dafür, die ursprünglich ebenfalls sakramental orientierten liturgischen Ansätze Luthers und Calvins in der Gestaltung des Hauptgottesdienstes wieder aufzunehmen und fortzuführen. Der gegenwärtig vorherrschende protestantische Predigtgottesdienst hingegen sei ein „Torso“, der nur dann akzeptabel sei, wenn er wenigstens auf das Sakrament *hinweist*, das ihm fehlt. (107) Nicht zuletzt ordnet van der Leeuw die Liturgie jenem unaufhörlichen lebendigen „Gottesdienst“ ein, zu dem die Gemeinde mit allen ihren Gliedern jeden Tag ihres Lebens berufen ist: „De eredienst Gods is nimmer afgelopen – Der Gottesdienst geht niemals zu Ende.“ (157)

Es liegt uns hier eine in vieler Hinsicht muster-

gültige Neuedition dieses gewichtigen und bislang weitgehend unentdeckten Werkes vor: Die von van der Leeuw in der Regel ohne Stellenangabe angeführten Zitate sind samt und sonders verifiziert und bibliographisch nachgewiesen. Respekt! Mit der historisch und theologisch orientierenden Einleitung von Luca Baschera korrespondieren am Ende des Buches ganze vier „Kommentare“: aus römisch katholischer, lutherischer, freikirchlicher und reformierter Sicht (Birgit Jeggler-Merz, Michael Meyer-Blanck, Stefan Schweyer und Ralf Kunz). Alle vier würdigen die Originalität dieser Liturgik als einen Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Liturgie. Jetzt sucht dieses Buch Leserinnen und Leser, die sich in die faszinierende, lebendige und tiefgründende Argumentation dieses Liturgikers aus der reformierten Kirche verwickeln lassen. Freilich hat van der Leeuw die konfessionellen Zuschreibungen einer reformierten Gottesdienstlehre entschlossen hinter sich gelassen – was der von ihm mit Schwung und Biss vertretenen Sache gut tut. Der Übersetzung von Christina Siever hätte man allerdings an der einen oder anderen Stelle ein kundiges Lektorat gewünscht: „Vrijspreek“ ist in der Liturgie „Freispruch“ und nicht „Freisprechung“ (30). Bei der Rangfolge der Ämter meint „bestel“ keine „Fügung“, sondern eine Ordnung Gottes. (44) Der Ordinand wird seine Berufung nicht „mit ganzem Herzen“, sondern „von ganzem Herzen“ (62) bestätigen und die tunlichst einzuschränkenden „toespraken“ sind keine „Ansprachen“, sondern „Grußworte“ (64). Schließlich ist Gott nicht der „Wecker“, sondern der „Erwecker“ des menschlichen Geistes (85). Demgegenüber gelingen aber auch meisterliche Wendungen: „Men wachte zich voor liturgische hebbelijkheden en onhebbelijkheden“ übersetzt Siever gleichermaßen wortspielerisch und präzise: „Man hüte sich in der Liturgie ebenso sehr vor Manierismen wie vor schlechten Manieren.“ (162) Die von van der Leeuw reichlich und trefflich herangezogenen niederländischen Gesangbuchverse hätten meines Erachtens besser gar nicht übersetzt, sondern im Original zitiert werden sollen.

Ceterum censeo: Wer das Werk intensiv studieren möchte, sollte eine holländische Ausgabe antiquarisch erwerben und neben die Übersetzung legen.

MARTIN HEIMBUCHER

Folkert Fendler

Kundenhabitus und Gottesdienst. Zur Logik protestantischen Kirchgangs.

Arbeiten zur Pastoraltheologie,
Liturgik und Hymnologie Band 94,
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2019,
254 Seiten, 70,00 €, ISBN 978-3-525-57132-3

„Der Mensch möchte im Gottesdienst kein Kunde sein, aber er verhält sich wie einer.“ (9) Dieser erste Satz aus dem Vorwort wurde mittlerweile schon häufiger zitiert und soll, wie Folkert Fendler gleich zu Beginn selbst bemerkt, das Ergebnis dieser Studie wiedergeben, mit der Fendler sich im Jahr 2017 an der Stiftungsuniversität Hildesheim habilitiert hat. Fendler untersucht darin das anthropologische Fundament des Kundenbegriffs in gottesdienstlicher Perspektive und damit einen Begriff, der bislang noch nicht theoretisch präzise gefasst wurde. Zudem stellt Fendler eine eigene empirische Studie vor, mit der Merkmale des Kundenbegriffs abgeglichen werden. Leitend ist für Fendler dabei die Erkenntnis, „dass der Kundenbegriff immer wieder Veränderungen unterlag und unterliegt. Der heutige Kundenbegriff hat mit dem der 1970er Jahre nicht mehr viel zu tun. Dennoch ist der 70er-Jahre-Kunde das prägende Kundenbild bis heute. Durch diese Diskrepanz lassen sich viele Fronten und Missverständnisse auflösen bzw. erklären.“ (9) In einem ersten knappen Einleitungskapitel „Die Kunde in der Kirche“ (11–14) markiert Fendler mit den Schlagworten „Säkularisierung, Individualisierung und Traditionsabbruch“ (11) die Defizite, zu denen sich Vermittlungsbemühungen der ‚frohen Kunde von Jesus Christus‘ in der Gegenwart unter dem Sammelbegriff des Kirchenmarketings verhalten müssen. Dabei sieht Fendler zwei Paradigmen, die direkt konträr zueinander stehen: „Kritiker der Übernahme betriebswirtschaftlicher Methoden und Zugangsweisen in der Kirche argumentieren oft vom sogenannten *Auftrag der Kirche* her und kommen in der Regel zu dem Ergebnis, dass Kirchenmarketing mit diesem Auftrag nicht vereinbar sei. Befürworter argumentieren eher von den Bedürfnissen der Menschen her.“ (12) Insgesamt geht Fendler mit ein paar Umwegen in die normativen Diskussionen den empirischen Weg weiter und fragt nach dem Selbstverständnis und nach dem Verhalten

evangelischer Gottesdienstbesucher*innen und Kunden*innen.

Dazu bestimmt Fendler in Kapitel 2: „Was ist ein Kunde?“ (15–22) nach einer unterhaltsamen Einführung in die Ambivalenz des Kundenbegriffs („Der Kunde ist König. Wer möchte daher nicht als Kunde behandelt werden? [...] Der Kunde ist Objekt. Wer möchte daher schon als Kunde behandelt werden?“ [15]) seine Merkmale aufgrund von aktuellen Marketing-Lehr- und Handbüchern: Der Mensch als Kunde hat *Bedürfnisse* und entscheidet über die Wahl der Bedürfnisbefriedigung ausgehend von *Nutzenerwägungen*, die sich aus *Erwartungen* (und *Zufriedenheit*) ergeben. Das zentrale Motiv des *Wahlverhaltens* ist dabei für die gesamten Überlegungen so entscheidend wie ein zweiter Begriff, der für die Differenzierung des gegenwärtigen Kundenbegriffs nötig ist: *Partizipation*, d.h. die Beteiligung des Kunden am Vermittlungsgeschehen der Dienstleistung.

In Kapitel 3: „Der Kunde in der Kirche – normativ“ (23–61) stellt Fendler die theologischen Anfragen nicht zuletzt vonseiten dialektisch orientierter Theologie an marktwissenschaftliche Paradigmen wie vor allem dem der Bedürfnisorientierung vor und versteht sie mehrheitlich als „Sorge um eine Anpassung des Evangeliums an menschliche Bedürfnisse“ und einer entsprechenden um „Verlust der Botschaft“ (36). Kritisch bemerkt Fendler schon hier (vgl. Kapitel 8), dass eine Engführung auf „Wellness“ den Erwartungen der Gottesdienstbesucher*innen nicht gerecht wird und zeigt in einem Überblickskapitel zum Kontext der Diakonie und in fünf Exkursen zu Non-Profit-Organisationen, zum Kulturmarketing, zum Nonprofit-Management, zum Dienstleistungssektor und allgemein zur Kontextabhängigkeit des Kundenbegriffs die Komplexität und Berechtigungen der Erwartungen von als Kunden verstandenen Menschen. Im fünften Exkurs wird, über lediglich drei Absätze zu Pierre Bourdieus Habitusbegriff, zudem der titelgebende und leitende Begriff des „Kundenhabitus“ eingeführt als „schicht- und milieuübergreifendes Phänomen“ (59): „Den Blick auf Gottesdienstbesucher aus der Perspektive des Habitus zu richten, heißt, weniger die Individuen zu betrachten, als vielmehr die sie verbindenden Verhaltens-, Wahrnehmungs- und Bewertungsstrukturen herauszuarbeiten.“ (61) (Dass diese Exkurse nicht unbedingt so verstreut, sondern gut auch ein eigenes und dann vielleicht auch umfang-

reicheres Unterkapitel im 2. Kapitel hätten sein können, gestatte ich mir als Randbemerkung.)

In Kapitel 4: „Der Kunde in der Kirche – empirisch“ (63–92) untersucht Fendler mit den KMU IV und V, der Bayreuther Studie von 2003–2005 und Uta Pohl-Patalongs Studie „Gottesdienst erleben“ vorangegangene empirische Studien hinsichtlich der Erwartungs-, Bedürfnis- und Wahlmerkmale, die darin Befragte erkennen lassen, um dann in Kapitel 5 „Empirische Erkundungen – die Hildesheimer Kundenstudie“ (93–115) Methode, Vorbereitung und Durchführung der Befragung dieser Studie vorzustellen, angelehnt an sechs Hypothesen (vgl. 84) zu Wahlverhalten, Erwartungen (Kern- und Nebennutzen) und Einstellungen mit Blick auf Gottesdienstbesuche. Hinsichtlich der Konzeption und Repräsentativität der Studie ist Fendler ehrlich: Nach einem Pretest wurden Besucher des Deutschen Evangelischen Kirchentags 2013 in Hamburg befragt, über ein Schneeballverfahren per Mail und über gezielte Anschreiben an Pfarrer*innen wurde weiter beworben. So konnten 1915 Fragebögen ausgewertet werden, deren Hintergrund deutlich ist: „Wir haben es mit einer Auswahl offenbar sehr kirchenverbundener Menschen zu tun [...]. Ein solches Sample ist im wissenschaftlichen Sinn ganz sicher nicht als repräsentativ zu bezeichnen.“ (109) Fendler spricht folgerichtig in Kapitelüberschrift 5.2 von „knapp 2000 Gottesdienstkenner[n]“. Auffällig: „Mehr als siebzig Prozent (1244 Personen) sind ehrenamtlich in der Kirche tätig, wodurch die Studie fast zu einer ‚Ehrenamtlichen-Studie‘ wird.“ (111)

In Kapitel 6: „Wahlverhalten, Erwartungen und Einstellungen von Gottesdienstteilnehmenden“ (117–200) wertet Fendler das Datenmaterial entsprechend der Hypothesen aus. Hinsichtlich des Wahlverhaltens wird deutlich, dass die Gottesdienstbesuche mehrheitlich in den Heimatgemeinden selbstbestimmt und seltener nach religiösem „Pflichtgefühl“ (eine grundsätzliche Erörterung des Begriffs nicht nur auf den Spuren Kants wäre dabei durchaus interessant gewesen) erfolgen; besuchen Menschen häufiger Gottesdienste, stellen sie höhere Erwartungen an „Stimmigkeit und Vertrautheit“ (163, vgl. zu anderen „Nebennutzen“ wie Verständlichkeit, „roter Faden“ etc. auch 174 und 204); insgesamt weisen die Gottesdienstbesucher kundentypische Erwartungen insofern auf, dass ihnen Bedürfnis- wie Zielgruppenorientierung wichtig

sind – obgleich sie, wie in Exkurs 6 zu „Kundensemantik und Kundenhabitus“ (195–200) dargestellt, den Kundenbegriff einerseits mit seinen marktwirtschaftlichen Implikationen als Selbst- oder Fremdzuschreibung nicht angemessen finden (vgl. 201), sich gleichwohl aber Professionalität und Qualität wünschen.

Kapitel 7: „Kundenhabitus und Gottesdienst“ (201–211) fasst die Ambivalenz des Kundenbegriffs zwischen Semantik und Faktizität noch einmal zusammen und differenziert zwischen verschiedenen Gruppen wie „Stamm- und Laufkunden“ (203–205) und Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Wohnort u.a. knapp. Zudem vergleicht Fendler hier seinen eigenen Begriff des Kundenhabitus mit dem des „religiösen Akteurs“ (vgl. die Auswertungen der KMU V) und arbeitet Unterschiede und die eigenen Stärken (vor allem die „überindividuelle Perspektive“ [211]) andeutungsweise heraus. (Erneut stellt sich mir hier die Frage, ob es Bourdieu wirklich brauchte, um den Begriff „Kundenhabitus“ einzuführen.)

Im Schlusskapitel 8: „Wohin führt der Kundenbegriff?“ (213–230) deutet Fendler an, welche genuin theologischen Konsequenzen sich aus dem eingangs erwähnten Befund ergeben: Vor allem die Überlegungen zu „Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit im Gottesdienst“ (214–218) und „Gottesdienst zwischen Auftrag und Bedürfnis“ (218–222) reflektieren die Problematik einseitiger Positionierungen als Gefahr der sachlich unangemessenen Vereinfachung. Auch praktische Hinweise finden sich auf den letzten Seiten, etwa zur Etablierung dessen, was in der Nordkirche gegenwärtig (nach Veröffentlichung der vorliegenden Studie) unter dem Arbeitstitel „Kasualagentur“ erprobt wird (vgl. 226) oder die Betonung der Wichtigkeit der Wahlfreiheit, die nicht nur dort erschwert wird, wo auf Gottesdienstplänen die Pfarrperson oder die konzeptionellen Besonderheiten der Gottesdienste nicht erwähnt werden – „Verschleierungspolitik“ (225) nennt Fendler das m.E. zurecht.

So liegt mit dieser Studie eine Untersuchung vor, die anthropologisch orientiert die Bedürfnisse von Gottesdienstbesucher*innen betont und thetisch-theologisch reflektiert. Wie unabdingbar dafür das vorbelastete und auch ausweislich dieser Studie nach wie vor missverständliche Kundenparadigma ist, kann m.E. allerdings gefragt werden.

FERENC HERZIG

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

BENDIX BALKE

Bis Februar 2021 Referent für Gemeinden anderer Sprache und Herkunft im Kirchenamt der EKD, Hannover

bb@bendix-balke.de

DR. ANDREA BIELER

Professorin an der Universität Basel, Institut für Praktische Theologie *andrea.bieler@unibas.ch*

DR. RALPH CHARBONNIER

Theologischer Vizepräsident des Landeskirchenamtes der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers

ralph.charbonnier@evlka.de

DR. MARIO FISCHER

Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Wien

m.fischer@leuenberg.eu

PATRICK FRIES

M. A., Ev. Theologe, Sprech- und Kulturwissenschaftler

patrickfriesma@aol.com

DR. DREA FRÖCHTLING

Prof. für Praktische Theologie und Internationale Diakonie an der Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermansburg

a.froechting@fh-hermannsburg.de

DR. MARTIN HEIMBUCHER

Kirchenpräsident der Evangelisch-reformierten Kirche

martin.heimbucher@reformiert.de

DR. FERENC HERZIG

Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät Leipzig, Institut für Prakt. Theologie

ferenc.herzig@uni-leipzig.de

DR. WERNER KAHL

Apl. Professor an der Universität Frankfurt, Institut für Neues Testament und die Geschichte der Alten Kirche

w.kahl@em.uni-frankfurt.de

GUDRUN MAWICK

Oberkirchenrätin, Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg, Dezernat Gemeindedienst und Seelsorge, Vorsitzende des Ausschusses „Gottesdienst und Migration“ der Liturgischen Konferenz

dezernat1@kirche-oldenburg.de

DR. DR. H.C. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor em. an der Universität Bonn, Praktische Theologie und Religionspädagogik

meyer-blanck@uni-bonn.de

DR. STEFAN MICHEL

Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig *stefan.michel@uni-leipzig.de*

DR. ALEXANDER-KENNETH NAGEL

Professor für Religionswissenschaft an der Universität Göttingen

alexander-kenneth.nagel@sowi.uni-goettingen.de

DR. PATRICK TODJERAS

Wissenschaftlicher Mitarbeiter und stellvertretender Direktor, Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Universität Greifswald

patrick.todjeras@uni-greifswald.de

AGNES VON KIRCHBACH

Pfarrerin der Eglise protestante unie de France, (ehemalige) Beauftragte des Französischen Kirchenbundes für den Islamisch-protestantischen Dialog

avkirchbach@gmail.com

DR. MARKUS SCHMIDT

Professor für Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft an der Fachhochschule der Diakonie in Bielefeld-Bethel

markus-schmidt@fh-diakonie.de

DR. ULRIKE WAGNER-RAU

Prof. em. an der Philipps-Universität Marburg, Institut für Praktische Theologie

wagnerra@uni-marburg.de

DR. ULRICH WÜSTENBERG

Pfarrer, Heidelberg

uwuestenberg@t-online.de

Die praktische Kurzfassung des Perikopenbuchs

- Mit Angaben zu den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahrs
- Gekürzte Fassung des Perikopenbuchs ohne die Bibeltexte
- Herausgegeben im Namen der Liturgischen Konferenz in der EKD

Gottesdienste werden von den Lesungs- und Predigttexten sowie den Wochenliedern mitgeprägt, die ihnen im Laufe des Kirchenjahrs zugeordnet werden. Aber warum wird ein Text an einem bestimmten Sonn- oder Feiertag gelesen?

Dieses Buch bietet allen, die dies genauer verstehen und bei der Gottesdienstvorbereitung nutzen wollen, grundlegende und hilfreiche Hintergrundinformationen:

- Die Text- und Klangräume der Sonn- und Feiertage
- Erklärungen, wie die Klangräume zu aktuellen Fragen und Kontexten aus Politik und Gesellschaft in Beziehung gesetzt werden können
- Hinweise für die gottesdienstliche Gestaltung



Herausgegeben im Namen der Liturgischen Konferenz in der EKD von Stephan Goldschmidt, Michael Meyer-Blanck und Frank Peters
kartoniert, 14,5 × 22 cm, 242 Seiten
ISBN 978-3-7615-6666-4, € 14,99

24. bis 27. November 2021



KULT DES VOLKES

Der Volksgedanke in den liturgischen Bewegungen und Reformen Eine ökumenische Revision

Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft
in Kooperation mit dem Melanchthon-Zentrum Rom und
der Liturgischen Konferenz der EKD

Sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite gab es seit dem 19. Jahrhundert liturgische Erneuerungsbewegungen, die teilweise stark vom Gedanken der Volksliturgie inspiriert waren. Wo liegen die Quellen der Volksidee? Inwieweit wollte man sich gesellschaftlich positionieren? Inwieweit hat der Volk-Gedanke in der präfaschistischen, nationalsozialistischen und Nachkriegszeit zu einer Überformung und Instrumentalisierung herkömmlicher oder vorgeblich wiederentdeckter ekklesiologisch-theologischer Konzepte geführt?

Das sind nur einige der Fragen, die während der Tagung aufgeworfen werden sollen.

Veranstalter: Msgr. Prof. Dr. Stefan Heid (Römisches Görres-Institut), Prof. Dr. Markus Schmidt (Fachhochschule der Diakonie, Bethel) in Kooperation mit dem Melanchthon-Zentrum Rom und der Liturgischen Konferenz der EKD, gefördert von der Fritz Thyssen Stiftung

Ort: Campo Santo Teutonico, Vatikanstadt

Programm, Anmeldung und Kontakt:

[www.goesres-gesellschaft-rom.de/
news-terminen/vortraege-tagungen.html](http://www.goesres-gesellschaft-rom.de/news-terminen/vortraege-tagungen.html)



Melanchthon Zentrum



Fachhochschule
der Diakonie

Fritz Thyssen Stiftung

Zum Inhalt:

Geflüchtete und andere Zugewanderte haben in vielen deutschen Gemeinden einen Weg zum Gottesdienst gefunden. Wie können Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Frömmigkeitsformen gemeinsam ihren Glauben feiern? In dieser Ausgabe sind drei Hauptvorträge der Tagung der Liturgischen Konferenz vom 5. bis 6. Oktober 2020 zum Thema „Gottesdienst und Migration“ dokumentiert. Zudem finden Sie aktuelle Aufsätze zu interkulturellen Trauungen. Das vorliegende Heft weitet den Blick auf Gottesdienst und Migration – auch mit Impulsen aus der weltweiten Ökumene. Ebenfalls in diesem Heft enthalten sind Beiträge zum digitalen Abendmahl.