

Zum Inhalt:

Das digitale Zeitalter hat schon längst begonnen und verlangt in einem sich immer schneller steigendem Tempo Zugang in Kernbereiche des kirchlichen Lebens. Zuletzt wurde bei dem Royal Wedding von Prinz Harry und Meghan Markle durch Prediger Michael Curry in aller Öffentlichkeit deutlich, dass auch der Gottesdienst und die Liturgie längst in der digitalen Welt angekommen sind. Was dieser Transformationsprozess aber für Folgen haben wird für die Kirche und die gottesdienstliche Arbeit, beginnen wir gerade erst ansatzweise zu erahnen und zu bearbeiten.

1-2018

Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Liturgie in der digitalen Welt
Liturgy goes digital

Liturgie in der digitalen Welt / Liturgy goes digital

1-2018, 9. Jahrgang, ISSN 2190-1600



1-2018

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Liturgie in der digitalen Welt
Liturgy goes digital

LITURGIE UND KULTUR

9. Jahrgang 1-2018

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

MARCELL SAß

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

Redakteure dieses Heftes:

MARCELL SAß

STEPHAN GOLDSCHMIDT

Satz:

LINDEN-DRUCK

VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

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

Editorial 4
MARCELL SAß UND STEPHAN GOLDSCHMIDT

Nachruf Alexander Völker 5
MICHAEL MEYER-BLANCK

THEMA

**On The Mediation of Mediation of Mediation:
The (Im)possibility of Online Communion and
the Limits of Online Worship** 6
GORDON MIKOSKI

**Über die Mediation der Mediation der Mediation:
Die (Un-)Möglichkeit von Online-Abendmahl** 12
GORDON MIKOSKI

**Die Vermittlung der Vermittlung der Vermittlung –
unterwegs im digitalen Zeitalter** 19
MARCELL SAß

**Unterwegs und zwischendurch statt nur in der
Kammer – internetbasiertes Beten** 25
ANNA-KATHARINA LIENAU

Sublan-Gottesdienste 32
CLAUDIA RUDOLFF

**Gottesdienst unter den Bedingungen mediatisierter
Kommunikation** 37
GERALD KRETZSCHMAR

IMPULSE

**„Ein deutsches Requiem“ von Johannes Brahms
und die Vielfalt seiner Deutungen** 47
HENDRIK MUNSONIUS

Gottesdienst mit der weltweiten Kirche 64
DETLEF LIENAU

LITERATUR

**Manuel Stetter: Die Predigt als Praxis der Veränderung.
Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik** 73

BERNHARD LAUXMANN

**Folkert Fendler, Christian Binder, Hilmar Gattwinkel:
Handbuch Gottesdienstqualität** 74

ANDREA WAUER

**Ilsabe Alpermann, Martin Evang:
Mit Lust und Liebe singen. Lutherlieder in Portraits** 76

KLAUS DANZEGLOCKE

**Corinna Hirschberg, Uwe-Karsten Plisch:
kraft gottes. Handbuch für Liturgie und Gottesdienst** 77

HARALD SCHROETER-WITTKE

**Julia Koll, Uwe Steinmetz: Jazz und Kirche. Philosophie,
theologische und musikwissenschaftliche Zugänge** 78

MARTIN SCHEIDEGGER

**Thomas Gartmann, Andreas Marti (Hg.),
„Der Kunst ausgesetzt“ über den
5. Internationalen Kongress für Kirchenmusik** 80

JOCHEN KAISER

**Gunther Schendel (Hg. im Auftrag des Sozialwissen-
schaftlichen Instituts der EKD): Zufrieden – gestresst –
herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter
Veränderungsdruck** 81

FOLKERT FENDLER

LITERATUR

Autorinnen und Autoren 84

LITURGIE UND KULTUR wird kos-
tenlos abgegeben. Es wird je-
doch um eine Beteiligung an
den Druckkosten in Höhe von
12,00 €/Jahr (bzw. 4,50 €/Heft)
gebeten:

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

Korrespondenz, Manuskripte
und Rezensionsexemplare,
deren Publikation bzw. 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

„... das wird wohl nicht wieder weggehen!“, sagte kürzlich ein älterer Kollege während einer Tagung zu mir. Gemeint war damit das Internet mit allen seinen scheinbar unendlichen Möglichkeiten der Kommunikation und Information. Recht hat er mit seiner Einschätzung. Was das aber für Folgen für unser menschliches Zusammenleben haben wird, beginnen wir gerade erst ansatzweise zu erahnen und zu bearbeiten. Tief und umfassend ist der Transformationsprozess, den wir im Umbruch hin zum digitalen Zeitalter zurzeit erleben. Die Reaktionen auf diesen Wandel sind vielfältig und durchaus auch emotional. Ängste und Sorgen begegnen sich ebenso wie Aufbruchsstimmung und Optimismus.

Auch kirchliches Handeln, liturgisches Feiern und theologische Reflexionen sind angesichts von Digitalisierung und kommunikativen Veränderungen von diesem Prozess betroffen. Grundfragen christlicher Anthropologie und Ekklesiologie stehen zur Debatte, Digitalisierung markiert dabei offensichtlich Chance und Gefährdung zugleich.

Die Liturgische Konferenz hat sich auf ihrer Plenartagung im Herbst 2017 diesen Herausforderungen gestellt und multiperspektivisch sowie durchaus kontrovers diskutiert, was Liturgie im digitalen Zeitalter ausmacht, bereichert oder beschwert. Die vorliegende Ausgabe dokumentiert diesen Prozess und versammelt unterschiedliche Perspektiven, nationale sowie internationale.

Zunächst lotet der Praktische Theologe Gordon Mikoski aus Princeton (USA) die Möglichkeiten und Grenzen von Abendmahlsfeiern im Internet aus. Dass er sich damit einem Thema widmet, das für viele liturgisch Interessierte geradezu einen Tabubruch darstellt, kommt in Marcell Saß' ansonsten sehr wohlwollenden Erwiderung zum Ausdruck, in der er auf die Anfragen an Kirche und Theologie, insbesondere Liturgie und Ekklesiologie hinweist, die das digitale Zeitalter mit sich bringt. Anna-Katharina Linaus Beitrag über das internetbasierte Beten stellt ein Phänomen dar, das sich in einem Raum zwischen stillem Kämmerlein, Unterwegssein und Chatplattform ansiedeln lässt. Ein zweites konkretes Beispiel von Liturgie in der digitalen Welt stellt Claudia Rudolff mit der Darstellung eines neuen Formats vor, den Sublan-Gottesdienst. Den thematischen Teil vervollständigt Gerald Kretzschmar mit einer auf den Gottesdienst zugespitzten Reflexion der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Thesenartig stellt er die Herausforderungen für die Gottesdienstarbeit in einer midiatisierten und mehr und mehr mobilen Gesellschaft dar.

Insgesamt entsteht so ein facettenreiches Bild der Debatte, das gleichwohl nur einen Auftakt markiert – für viele Diskussionen, die es künftig zu führen gilt.

Es folgen als Impulse eine kirchenmusikalisch interessante Deutung des Deutschen Requiems von Johannes Brahms durch Hendrik Munsonius sowie Anregungen für die Darstellung der Ökumenizität der Kirche im Gottesdienst. Anschließend folgen Rezensionen aktueller praktisch-theologischer Publikationen.

MARCELL SAß UND STEPHAN GOLDSCHMIDT

Alexander Völker 1934–2017

Die Liturgische Konferenz in der EKD gedenkt in Freundschaft und Dankbarkeit ihres langjährigen Mitglieds Alexander Völker, der am 7.12.2017 verstarb und am 15.12.2017 in Minden bestattet wurde. Von 1991 bis 2001 war er Vorsitzender der Liturgischen Konferenz. In diese Zeit fällt der Ansatz zu einer umfänglichen Perikopenrevision, die damals noch ihrer Zeit voraus war, von deren materialem Gehalt aber vieles in die neue Ordnung, die zum 1. Advent 2018 in Kraft treten wird, übernommen wurde. Schon 1968 war Alexander Völker in die Konferenz eingetreten, die damals „Lutherische Liturgische Konferenz“ hieß. In seiner Amtszeit als Vorsitzender setzte er sich u.a. für eine Verbesserung des liturgischen Auftretens und Stils ein. Ich erinnere mich noch daran, wie wir 1998 auf seine Initiative hin ein kleines Manifest zur Umsetzung der „Liturgischen Präsenz“ in Umlauf brachten: „Auf das Praktische kommt letztlich alles an!“, sagte er damals bei einem Fachgespräch zur Erneuernten Agenda in Leipzig.

Alexander Völker wurde am 1. November 1934 in Spangenberg in Hessen geboren. Nach dem Studium der evangelischen Theologie in Marburg und Heidelberg war er Vikar in Fulda und wurde im September 1961 in Hofgeismar ordiniert. 1962 wurde er Pfarrer in Korbach, ab 1964 in Windecken, Kreis Hanau. Nach seinem Wechsel in die Westfälische Landeskirche 1968 wurde er Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Buchholz und 1976 Konrektor der Kirchenmusikschule Herford; von 1980 bis 1997 leitete er als Superintendent den Evangelischen Kirchenkreis Minden. Alexander Völker war mit Sibylle Dombois aus Heidelberg verheiratet; das Paar hat zwei Söhne und eine Tochter sowie zwei Enkelkinder.

Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit werden vor allem die großen hymnologischen Arbeiten Bestand haben. Viele Jahre (bis 2011) war er Mitherausgeber des „Jahrbuchs für Liturgik und Hymnologie“ (JLH). Von seinen Publikationen sind der große Artikel „Gesangbuch“ in der theologischen Realenzyklopädie (TRE Bd. 12 [1984], 547–565) und der entsprechende Artikel in der 4. Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (4RGG Bd. 3 [2000], 764–772) weiter maßgeblich. In diesen Artikeln verbinden sich eingehende Quellenkenntnis und ein besonnenes Urteil mit theologischer, hymnologischer und kirchenmusikalischer Kompetenz.

Auch im Ruhestand nahm Alexander Völker gern an den Tagungen der Liturgischen Konferenz teil – auch noch im März 2017. Er war bis zuletzt ein aufmerksamer Predigthörer und immer ein präsender Liturg. Ich sehe ihn noch vor mir als Lektor in der Hildesheimer Michaeliskirche. Sein freundliches Wesen, seine zugewandte Art und sein konstruktiver Stil bei der liturgischen Arbeit werden uns allen im Gedächtnis bleiben. Wir gedenken seiner in herzlicher Verbundenheit. Er möge jetzt schauen, was er geglaubt hat.

Für den Vorstand der Liturgischen Konferenz

MICHAEL MEYER-BLANCK

“On The Mediation of Mediation of Mediation: The (Im)possibility of Online Communion and the Limits of Online Worship”

Princeton Theological Seminary¹

GORDON S. MIKOSKI

I just downloaded a new app for my phone. It is simply called “Confession.” As a Reformed Protestant, I hesitated only for a moment before paying \$1.99 to download this Roman Catholic structured, self-paced spiritual inventory, repentance, and confession. I had to pick a category in order to tailor make the app to my needs. I decided that “priest” was not the right category and “nun” definitely not. In the end, I selected “religious” because that sounded mostly right in my humble opinion. Now, I can confess my sins digitally at any hour of the day or night and anywhere on the planet where there is an internet connection. No one needs to know that I am a Calvinist and my Calvinist friends do not need to know that I am using a Roman Catholic virtual confessional. Just so you know, I added this “Confession” app in a daily prayer folder on my phone that also includes apps for Luther’s Catechisms, the Anglican *Book of Common Prayer*, the Daily Readings from the Greek Orthodox Diocese of America, and my own PCUSA Daily Prayer. My phone is very ecumenical!

We are living through a period of unparalleled technological and cultural transformation. In only a couple of decades, we have passed from the Gutenberg age and have crossed over into the globalized digital age. More and more, we conduct business, get information, look up answers to puzzling questions, and even find intimate partners through electronic means. Computers have shifted in a few decades from monsters that take up a whole room, to desk top wonders, to the privatized device that allows me to customize and access the whole world in my pocket. As everything around us and even inside us shifts, it is inevitable that worship and liturgy has to grapple with the implications of the digital age in theory and practice.

The digital age has come to church in a variety of ways. Some have preached dialogue sermons with mission partners in faraway places using a huge screen above the pulpit. Others have used online media for interactive educational resources. Church newsletters are being replaced by Web postings and e-mail distribution – although many congregations in my country also still send out hard copies for the elderly, at least for a little while more. Through the virtual world of Second Life, I can participate in a digital Presbyterian church for worship, Bible study, and fellowship.² If I get bored or curious,

1 An earlier, less developed version of the arguments put forward here appeared as an editorial in *Theology Today* by the author entitled “Bringing the Body to the Table.” *Theology Today* 67:3 (2010), 255–259.

2 The PC(USA) presence in Second Life can be found at this site: <https://maps.secondlife.com/secondlife/Xenia/51/145/26>. Accessed October 24, 2017.

I can go to Anglican or Orthodox virtual churches and follow along as quiet and unobtrusive as a virtual church mouse. These examples only represent the tip of the iceberg when it comes to the ways in which the digital revolution impacts church and liturgy. The possibilities for rethinking the way we conceive of and practice church, it would seem, are virtually endless.

A former student of mine at Princeton Seminary, Presbyterian pastor Rev. Neal Locke in El Paso, Texas shared with me recently that he now has a 3D camera that he used to record the Easter Sunday service at the church he serves.³ After the “real” service ended, he brought the recording and a Virtual Reality viewer to a nursing home where some of his elder members now reside. He put the VR viewer on one old lady and she was able to experience virtually in sight and sound the Easter Sunday at her home church. It was so real to her that she tried to talk to the virtual person sitting next to her in the pew! I also recently discovered a Methodist pastor who conducted a Communion liturgy for anyone who was following him through a series of Twitter posts.

A number of critical questions, of course, have begun to arise about the limits of social media, Virtual Reality, and the church. In a course I teach, “Teaching the Bible in the Church,” an unexpectedly heated debate arose recently among students about the possibilities and dangers of the use of Second Life as a tool for teaching the Bible and worship. One side argued that this virtual world could enhance educational ministry for the already involved because it would help them to connect with the church in the online part of their lives. This group also held that a digitally engaged ministry might connect with people who might not otherwise ever set foot inside a church building. The opposing voices maintained that too much emphasis given to online realities would fundamentally undermine the reality of church. Why would anyone ever want to come to church when they could simply do churchlike things from the comfort of their own homes (or wherever they happened to have a digital device and an Internet connection)? As for the unchurched who might connect to something churchy in a virtual world, this set of voices was skeptical about the likelihood that such minimal and distant involvement would ever translate into participation in any actual, living, breathing church community.

The questions about the limits of digital media and church were posed rather sharply a few years ago by a Newsweek article from 2008 entitled “Click in Remembrance of Me.”⁴ In it, Lisa Miller posed the question “How can we provide authentic worship through the Web for people who are not part of the church?” The article recounts the story of a couple in Minnesota who gave each other pieces of a bagel and flavored water while participating in an online celebration of Holy Communion originating in Santa Fe, New Mexico. The article also makes reference to two Methodist ministers who have developed Web sites for do-it-yourself Communion. The entire eucharistic liturgy is available online to anyone, anytime, anywhere. All one must do to participate in the celebration of the sacrament is click the prescribed link armed with some form of bread and fruit of the vine. Ostensibly, these Communion-on-demand websites attempt to meet the spiritual needs of those who cannot make it physically to church.

3 Author interview with Rev. Neal Locke, Pastor of First Presbyterian Church, El Paso, Texas, October 20, 2017.

4 <https://www.onfaith.co/onfaith/2008/10/27/click-in-remembrance-of-me/6518>. Accessed October 21, 2017.

Recently, I heard about another instance of virtual Communion in relation to a rather unusual field education placement to a “virtual church” based on New Jersey, the state in which I live. At the appointed day and time (presumably, Sunday morning), digital participants were supposed to sit in front of their computer screens, log on to the appropriate website, be ready to break the specific type of bread from a particular fast food chain, and have at the ready some of a widely available vitamin water. (The reason that every online participant had to have certain brands of bread and vitamin water is unclear.) The presider went through the eucharistic liturgy in real time and instructed the online communicants to do the appropriate things in the appropriate sequence at the appropriate times. The presider and the untold numbers of digital participants partook of the elements simultaneously in digital community. In writing up the field education self-appraisal, the student who had been working in the placement wanted to know whether or not what had taken place was actually Communion. That is an excellent question!

Again, my former student, the Rev. Neal Locke, shared with me in some detail how online Communion works at the Presbyterian Church (USA) of Second Life.⁵ After considerable theological exploration, discussion, and consultation with the Office of Theology and Worship at Presbyterian Church headquarters, the Presbyterian community that gathers in Second Life and the Office of Theology and Worship determined that they could have digital Communion. The virtual sacrament had to be authorized by an appropriate actual church board and could be celebrated four times per year. Because PCUSA polity allows for the elements to be adjusted for cultural context (for example, rice cakes instead of wheat bread in Japan), the elements in Second Life digital Communion consist of “bits and bytes” instead of bread and wine. Participants engage in the event through their avatars and do not have actual bread and actual wine in front of them along with their computer screens. With the push of a button, the strictly orthodox Presbyterian Communion liturgy activates and the virtual presider prays and says the words of institution, followed by virtual distribution of the elements to the avatars. Rev. Locke and the others who attend PCUSA Second Life believe that the event is efficacious for the avatars who partake. They also believe that the event communicates divine presence and grace for the actual humans behind the onscreen avatars since there is an intimate relationship between an avatar and the human being who animates it. Because the avatar is an extension of the human self, the pixels of the bread and the wine communicate grace to both the pixels of the avatar as well as to the person whose identity is extended in the avatar. Again, the question arises: Is this actually Communion?

I have reflected for a good while on this question. I do not have a major theological problem with bringing Communion to homebound or immobile people immediately following Sunday morning services in which the sacrament has been celebrated. I also support making services of worship digitally available to people far and wide. I know that if I were far from home and, perhaps, facing difficult circumstances, I would greatly appreciate being able to participate vicariously and visually in a service of worship with my home congregation. To be sure, too, there is great value in Skype-type commu-

5 Locke interview.

nication in real time between people of a faith community. I find it to be a positive thing that there are anonymous online places where people can confess their sins and receive assurance of forgiveness from God – and I like my new app! But I still draw the theological and ecclesial line at the point of online Communion. Why? That proves to be a challenging question to answer because there are several complexities theologically and anthropologically that arise in attempting to answer this question.

First, the question of online Communion raises questions about the nature of the sacrament. As Rev. Locke rightly notes, it is relatively easy to deal with these issues at either end of the liturgical spectrum. Anabaptists and Free Church Protestants maintain that Communion is not a sacrament, but an ordinance. It is simply an audio-visual aid that helps participants to remember what the Lord has done for them in His death and resurrection. Nothing more. That tends to work rather well in a digital environment. On the other end of the spectrum, the Roman Catholic version of sacramental realism emphasizes the utter materiality of the Eucharist. Digital or virtual Communion seems not to work at all for Roman Catholics. For the one, online Communion poses hardly any metaphysical problem; for the other, it is ruled out on the grounds of ecclesial authority as well as on metaphysical grounds – although, I had a conversation with a Catholic priest who was thrilled with the new possibilities for defending transubstantiation afforded by the digital age with its playful talk of presences that are absent and absences that are present. The problem, then, remains a real and vexing one for Lutheran, Reformed, Anglican, Methodist and other mainline Protestant churches.

Visiting with my friend and colleague Rev. Dr. Marcell Saß on a semi-regular basis in Marburg, reminds me only too well of the exasperating intensity and length of the conflict over Communion between Lutherans and the Reformed. It took from 1529 in Marburg until the mid-1990s in the USA for Lutherans and Reformed to be able to agree to disagree in an agreeable manner over differing christological emphases in Holy Communion.⁶ Now, thankfully, the main Reformed and Lutheran bodies in the USA can officially share in Communion and recognize each other's ministers and ministries. While I am exhausted just calling to mind this tortured history of this conflict, I think that Lutherans and Reformed Protestants think about what goes on in Communion as something other than either transubstantiation or mere memorialism. We both believe that in some fashion or another, there is an intensification of encounter with Jesus Christ by the work of the Holy Spirit to the glory of the Father. Both of us would say that while the physical elements of bread and wine in Communion do not “glow in the dark,” their physicality is in some way connected to the spiritual encounter that takes place in the sacrament. We would both affirm with the Apostle Paul in I Corinthians 10.16 that in some fashion or another we have κοινωνία with or participate in the body and blood of Jesus Christ when Communion is celebrated. Of course, by virtue of having faith we would all likely affirm that we encounter the living Christ all the time; yet, in the breaking of actual bread and the pouring of actual wine, we would also likely want to talk about experiencing something of an intensification of that encounter with

6 Keith F. Nickle, Timothy F. Lull, *A Common Calling: The Witness of our Reformation Churches in North America Today: The Report of the Lutheran-Reformed Committee for Theological Conversations, 1988-1992*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.

Christ. By analogy, I always love my wife and I am pretty sure that she loves me. That is a daily fact of our lives. Yet, when I travel it is not enough for either of us to talk by phone or digital media. We still miss the possibility of being in the same space together, eating together, and sharing in the various kinds of intensification of love that arise from the simple multi-sensory facts of embodiment and a shared space-time context. Digital or online Communion raises important questions about embodiment and contextuality in relation to the church and the Christian life. The church cannot be true to itself if it is merely an idea or a series of online images. As a fully human community, the church is a multidimensional reality. Its members' scars, smells, and bodily textures provide three-dimensional richness to their stories and problems. It seems to me that the celebration of the Eucharist – as a practice that expresses something of the core identity of what it means to be church – necessarily involves our real, bodily presence. The Eucharist never takes place in the abstract; it can only be celebrated in particular places and times. In other words, context matters!⁷ In fact, we have evolved to be animals who engage in complex forms of contextual or situated cognition.⁸ As a species, we are hard-wired to read and engage in holistic particularity. The rich and multilayered character of contexts can be flattened into two-dimensional digital images on a computer screen only at the risk of occluding or distorting crucial dimensions of particular matrices of time, space, and cultural configuration. Virtual Communion treats the sacrament as but *one* feature or dimension of any larger holistic context in which we find ourselves. A computer screen is a privately negotiated piece of a context and it is often not shared with others even in the same situation or context. By making both time and space variables, online Communion decontextualizes the sacrament in a way that is oddly docetic and may only work, finally, within a memorialist framework. Deep issues about the embodied character of human existence come to the fore when Communion is dislodged from matrices or situatedness made up of the coincidence of time, space, and the body.

A further dimension of context in relation to the Eucharist is lost when it goes digital: the communal body. In a real church context, one often comes to the Lord's table together with people of all ages and from many different backgrounds – with some of whom one might not ordinarily choose to associate or intermingle. In a fully contextual participation in the sacrament, one encounters and interacts with those whom God has chosen and made part of the fellowship of the church through the waters of baptism. The baptized are called together to the table in all their demographic and embodied complexities. By contrast, in the privacy and selectivity afforded by virtual Eucharist, those who participate in the event in widely disparate physical locations and in times demanded by the user may never really have to deal with other embodied human beings other in any concrete or Christian manner. In short, online communicants can choose with whom they want to interact; in actual church, one usually does not get to make that choice. In an online environment, there would seem to be a strong pull toward select homogeneity rather than the perpetual urgings of a divine call to graced

7 “Context matters!” is surely one of the chief rallying cries of all practical and liturgical theologians.

8 For more on contextual knowing, see, for example, Phillip Robbins and Murat Aydedem eds., *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (New York: Cambridge, 2008).

heterogeneity. Additionally, in online Communion one can serve oneself; in real ecclesial Communion, one is served by and serves others.

Third, and even more deeply, virtual Communion raises important questions about God's communication with humanity. If disembodied communication were a sufficient strategy for relating to the human family, there likely never would have been an Incarnation. God could have continued to communicate with the human family virtually and remotely through a series of voice messages and disembodied holographic images (think burning bushes and still, small voices). From a Christian point of view, the perpetually stunning and all-determinative disruption is that the fullest and most complete disclosure of God's being and disposition came in the form of a physical, human presence in a particular time, place, and culture. Divine accommodation to human capacities involved entering the world in a fully human way: embodied and contextual. Jesus Christ was born of Mary and lived as a Jewish peasant during the first century in a remote, occupied province of the Roman Empire. He was executed as a dangerous subversive of the *pax Romana*. He suffered and bled. His actual body was broken for us and his real blood was poured out for us on Golgotha just outside of the city walls of early first century Jerusalem. He was raised from the dead and appeared to Jewish followers in Jerusalem and Galilee. Among other things that might be said, this narrative of divine revelation is scandalously particular, embodied, and contextual. In other words, Jesus happened bodily. God communicated and still communicates with us primarily through the concrete and cultural embodiment of our crucified, risen, ascended, reigning, and coming Lord Jesus Christ.

Upon further reflection, it seems to me that online Communion so dilutes the radical embodiment of the Gospel as to turn it into a kind of post-modern virtual Gnosticism. If the Incarnation of Jesus Christ in first century Palestine as a Jew is the mediation of God to us and if Communion is a mediation of the mediation through a pneumatologically Christological event, then digital Communion would be something like "a mediation of the mediation of the mediation." At what point does the reality of grace become lost in a three-fold regress of mediation? Both Luther and Calvin held that the ongoing weakness and sinfulness of the church and its individual members requires mainly sacramental mediation to help us to maintain engagement with the central mediation who is Jesus Christ. A further "mediation of the mediation of the mediation" may well leave us either disconnected from the primary divine mediation or with the increasing sense that we really don't even need the sacramental "mediation of the mediation" at all. Either way, it seems to me that something crucial is lost.

In the digital age, it may be the case that the classical debates about the presence of Jesus's body in the Eucharist have been inverted or at least more complicated. The question with which we may now have to wrestle is not solely "In what way is the Lord's body present in the Supper?" Instead, the question increasingly now with which we have to grapple is "In what ways are our bodies present in the Supper?" In the digital age, bringing the body to the Lord's table has as much to do with our bodies as it does with the Lord's.

„Über die Mediation der Mediation der Mediation: Die (Un-)Möglichkeit von Online-Abendmahl¹“

GORDON MIKOSKI (ÜBERSETZUNG: M. SAß)

Ich habe mir gerade eine neue App für mein Mobiltelefon heruntergeladen. Sie heißt schlicht und einfach „Bekenntnis“. Als reformierter Protestant habe ich nur einen kleinen Moment gezögert, bevor ich die \$1,99 bezahlt habe, um dieses römisch-katholisch strukturierte, individuell anpassbare spirituelle Angebot an Buße und Bekenntnis herunterzuladen. Zunächst musste ich eine Kategorie wählen, um die App nach meinen Bedürfnissen anzupassen. Ich entschied, dass „Priester“ wohl nicht die richtige Kategorie wäre, „Nonne“ war es jedenfalls auf keinen Fall. Schließlich wählte ich „religiös“, weil das meiner bescheidenen Meinung nach der Sache am nächsten kam. Nun kann ich meine Sünden zu jeder Tages- und Nachtzeit überall auf der Welt elektronisch bekennen, solange es dort eine Internetverbindung gibt. Dabei muss niemand wissen, dass ich Calvinist bin, und ebenso wenig brauchen meine calvinistischen Freunde zu wissen, dass ich einen römisch-katholischen, virtuellen Beichtstuhl nutze. Übrigens habe ich diese „Bekenntnis“-App einem Ordner für tägliche Gebete auf meinem Telefon hinzugefügt, der auch eine App für Luthers Katechismen, das anglikanische „Book of Common Prayer“, die täglichen Lesungen für die griechisch-orthodoxe Diözese in Amerika und meine eigenen presbyterianischen täglichen Gebete enthält. Mein Mobiltelefon ist sehr ökumenisch.

Wir leben in einer Zeit unvergleichbarer technologischer und kultureller Transformationen. Innerhalb weniger Dekaden haben wir das Gutenberg-Zeitalter verlassen und sind im globalen digitalen Zeitalter angekommen. Zunehmend treiben wir auf elektronische Weise Handel, versorgen uns mit Informationen, suchen nach Antworten auf schwierige Fragen und finden so selbst unsere Liebespartner. Computer haben sich in wenigen Jahrzehnten von großen Monstern, die einen ganzen Raum ausfüllen, über Desktop-Wunder zu privaten kleinen Geräten gewandelt, die mir maßgeschneidert auf meine persönlichen Bedürfnisse die Möglichkeit geben, in meiner Hosentasche Zugang zur ganzen Welt zu haben. Während nun alles in uns und um uns herum sich wandelt, ist es unausweichlich, dass auch Gottesdienst und Liturgie mit den Implikationen des digitalen Zeitalters theoretisch und praktisch ringen.

Das digitale Zeitalter begegnet uns auf vielfältige Weise auch im kirchlichen Kontext. Mancherorts gibt es bereits Dialogpredigten mit Menschen in Partnerkirchen an fernen Orten, bei denen ein großer Monitor über der Kanzel genutzt wird. Gedruckte kirchliche Nachrichten werden durch E-Mail-Verteiler und Internetberichte ersetzt – wobei allerdings meine eigene Gemeinde nach wie vor gedruckte Kopien insbesondere an ältere Menschen versendet, zumindest noch eine Weile lang. In der virtuellen Welt

1 Eine frühere Version dieses Beitrages erschien unter dem Titel *Bringing the Body to the Table*, in: *Theology Today* 67/2010 (H. 3), 255–259.

von „Second Life“ kann ich an einem digitalen presbyterianischen Gottesdienst teilnehmen, an Bibelkursen, und Gemeinschaft haben.² Wenn mir langweilig ist oder ich neugierig bin, kann ich virtuelle anglikanische oder orthodoxe Kirchen aufsuchen und dabei sein, ruhig und unauffällig wie eine kleine Kirchenmaus. Die genannten Beispiele stellen gleichwohl nur die Spitze des Eisberges dar, wenn man darüber nachdenkt, wie die digitale Revolution Kirche und Liturgie tangiert. Die Möglichkeiten des Nachdenkens über die Art und Weise, wie wir Kirche verstehen und gestalten, sind virtuell scheinbar unendlich.

Einer meiner früheren Studenten am Princeton Theological Seminary, der presbyterianische Pastor Neal Locke aus El Paso, Texas, hat mir neulich mitgeteilt, dass er nunmehr eine 3D-Kamera besitzt, mit der er den Gottesdienst in seiner Kirchengemeinde am Ostersonntag aufgenommen hat.³ Nachdem der „reale“ Gottesdienst beendet war, nahm er die Aufnahme samt zugehöriger VR-Brille mit in ein Altenheim, in dem einige seiner älteren Gemeindemitglieder leben. Dann setzte er einer älteren Dame die VR-Brille auf, damit sie auf virtuelle Weise den Ostergottesdienst ihrer Gemeinde sehen und hören konnte. Es fühlte sich für sie so real an, dass sie sogar versuchte, mit der virtuellen Person neben ihr in der Kirchenbank zu reden. Übrigens, neulich habe ich entdeckt, dass ein methodistischer Pastor sogar eine vollständige Abendmahlsliturgie für alle die durchgeführt hat, die ihm bei Twitter folgten.

Nun folgen aus diesen Beobachtungen natürlich kritische Anfragen bezüglich der Grenzen des Zusammenhanges von sozialen Medien, virtueller Realität und Kirche. In einem meiner Seminare zum biblischen Unterricht in der Kirchengemeinde kam es zu einer unerwartet hitzigen Debatte über die Möglichkeiten und Gefahren im Umgang mit der Internet-Plattform „Second Life“, und zwar sowohl für den biblischen Unterricht als auch für den Gottesdienst. Die einen waren der Meinung, dass diese virtuelle Welt gemeindepädagogisch hilfreich ist für die, die bereits mit der Kirche verbunden sind, um ihnen den Kontakt zur Gemeinde auch in ihrer privaten Online-Welt zu ermöglichen. Ebenso wurde betont, dass digitale Formen von Gottesdienst und Gemeindegarbeit den Kontakt zu Menschen herstellen könne, die ansonsten kaum jemals in eine Kirche gehen würden.

Andere Stimmen waren gegensätzlicher Meinung, weil der Online-Realität zu viel Bedeutung beigemessen werde, so dass dies grundsätzlich die kirchliche Realität infrage stelle. Wer würde schon in eine Kirche gehen, wenn er das gleiche einfach auch in der heimischen Umgebung haben könne (oder wo auch immer man ein mobiles Gerät und einen Internetzugang hat)? Dass eher unkirchliche Menschen unter Umständen mit etwas Kirchlichem in der virtuellen Welt verbunden würden, sahen diese Stimmen skeptisch, da aus solch minimalem und distanzierterem Engagement kaum eine Beteiligung in irgendeiner aktuellen, lebendigen und atmenden Kirchengemeinde entstünde. Fragen bezüglich der Grenzen von digitalen Medien und Kirche wurden ziemlich deutlich vor einigen Jahren bereits in einem Artikel in Newsweek mit dem Titel „Click in Remembrance of Me“ aufgeworfen. Darin stellte Lisa Miller die Frage, wie wir im Web

2 Vgl. dazu <https://maps.secondlife.com/secondlife/Xenia/51/145/26>, zuletzt aufgerufen am 24.10.2017.

3 Das Folgende entstand aus einem persönlichen Gespräch mit Neal Locke, Pastor der First Presbyterian Church, El Paso, Texas, 20.10.2017.

einen authentischen Gottesdienst für die, die nicht Teil der Kirche sind, anbieten können.⁴ Im Artikel wird die Geschichte eines Paares aus Minnesota erzählt, die einander Stücke eines „Bagels“ und Wasser mit Geschmack gaben, während es an einer online zelebrierten Abendmahlsfeier in Santa Fe, New Mexiko, teilnahm. Zudem bezieht sich der Artikel auf zwei methodistische Pastoren, die eine Internetseite für die persönliche Abendmahlsfeier erstellt haben. Mittlerweile ist die gesamte Liturgie des Abendmahls für alle online zugänglich, jederzeit und überall. Alles, was jemand tun muss, um am Sakrament teilzunehmen, ist einen Link anzuklicken, der eine Art Brot und Weintrauben zeigt. Anscheinend befriedigt diese Art des Abendmahls auf Abruf die Bedürfnisse vor allem derer, die selbst nicht mehr zur Kirche gehen können.

Neulich habe ich von einer anderen Gelegenheit für eine virtuelle Abendmahlsfeier im Rahmen eines ziemlich ungewöhnlichen Studierenden-Praktikums in einer virtuellen Kirche in New Jersey, wo ich lebe, gehört. An einem festgelegten Zeitpunkt (vermutlich Sonntagmorgen) sollten die „digitalen“ Teilnehmerinnen und Teilnehmer vor ihrem Computerbildschirm sitzen, sich in der entsprechenden Internetseite einloggen, sich sodann bereit halten, um das besondere Brot einer großen Fast-Food-Kette zu brechen und etwas Vitaminwasser zur Hand haben. (Der Grund, warum jeder Online-Teilnehmer eine bestimmte Brotsorte und Vitaminwasser haben sollte, war unklar). Der Liturg gestaltete die Liturgie in Echtzeit und gab den Teilnehmerinnen und Teilnehmern Hinweise, was sie an welcher Stelle in welcher Weise zu tun hatten. Der Liturg und die unbekannt Zahl von digitalen Teilnehmerinnen und Teilnehmern kommunizierten die Elemente gleichzeitig in digitaler Gemeinschaft. Bei seiner Reflexion zu diesem Praktikum an diesem Ort sagte der Student, er wollte wissen, ob dort „wirklich“ Abendmahl gefeiert wurde – eine exzellente Frage.

Mein ehemaliger Student Pastor Neal Locke gab mir sodann detaillierte Informationen, wie Abendmahlsfeiern in der Presbyterian Church USA in „Second Life“ ablaufen.⁵ Nach einer tiefgehenden theologischen Erörterung, Diskussion und Beratung mit der Abteilung für Theologie und Gottesdienst in der Zentrale der presbyterianischen Kirche wurde beschlossen, dass die presbyterianische Gemeinde, die sich in Second Life versammelt, digital Abendmahl feiern könne. Das virtuelle Sakrament muss von einer aktuellen Gemeindeleitung bestätigt werden und kann vier Mal pro Jahr gefeiert werden. Da die PCUSA es grundsätzlich ermöglicht, die Elemente kontextuell und kulturell anzupassen (z.B. mit Reiskuchen statt Weißbrot in Japan), bestehen die Elemente in Second Life aus „bits und bytes“ statt aus Brot und Wein. Teilgenommen wird jeweils durch den persönlichen Avatar, ohne jedoch wirklich Brot und Wein vor dem Monitor zu sich zu nehmen. Auf Knopfdruck wird eine sehr orthodoxe presbyterianische Liturgie gestartet, und der virtuelle Liturg betet und spricht die Einsetzungsworte, gefolgt von einer virtuellen Austeilung an die Avatare. Pastor Locke und andere, die die PCUSA in „Second Life“ besuchen, glauben, dass diese Art der Abendmahlsfeier für die teilnehmenden Avatare durchaus wirksam ist. Ferner sind sie überzeugt, dass göttliche Präsenz und Gnade für die Menschen hinter den Avataren vermittelt wird,

4 <https://www.onfaith.co/onfaith/2008/10/27/click-in-remembrance-of-me/6518>. Zuletzt aufgerufen am 21.10.2017.

5 Interview mit Neal Locke.

weil eine intensive Beziehung zwischen Avatar und dem Menschen, der diesen steuert, besteht. Da der Avatar eine Erweiterung des menschlichen Selbst darstellt, wird durch die Bilder von Brot und Wein Gnade sowohl an das Bild des Avatars als auch an die Person vermittelt, deren Identität in den Avatar hinein ausgeweitet ist. Gleichwohl entsteht erneut die Frage: Ist das eigentlich Abendmahl?

Über diese Frage habe ich eine ganze Weile nachgedacht. Ich habe kein großes theologisches Problem damit, Abendmahl direkt nach dem Gottesdienst, in dem das Sakrament gefeiert wurde, an Menschen auszuteilen, die ans Haus gebunden sind oder nicht mehr mobil. Ebenso unterstütze ich es, dass Gottesdienste digital für Menschen fern und nah zugänglich gemacht werden. Ich weiß, wenn ich weit weg von Zuhause wäre, evtl. in schwierigen Umständen, würde ich es sehr begrüßen, stellvertretend und visuell an einem Gottesdienst meiner Heimatgemeinde teilnehmen zu können. Um es deutlich zu sagen: es ist wertvoll, wenn Gläubige in Echtzeit über Skype miteinander kommunizieren können. Positiv finde ich, dass es anonyme Orte online gibt, in denen Menschen ihre Sünden bekennen und Gottes Vergebung gewiss werden können – darum gefällt mir meine neue App. Allerdings ziehe ich eine theologische und ekklesiologische Trennlinie beim Abendmahl online. Warum? Darauf zu antworten, ist eine Herausforderung, weil hier diverse theologische und anthropologische Komplexitäten auftauchen.

Zuerst entstehen bei der Frage zum Online-Abendmahl Fragen bezüglich der Natur des Sakraments. Wie Pastor Locke zurecht betont, ist es relativ einfach, mit diesen Fragen umzugehen, wenn man sich am Rand des liturgischen Spektrums befindet. Wiedertäufer und (manche) freie evangelische Gemeinden betonen, dass es sich beim Abendmahl gar nicht um ein Sakrament handelt, sondern um eine Ordnung (einen Ritus). Es handelt sich lediglich um eine audio-visuelle Hilfe, die es den Teilnehmenden ermöglicht, sich daran zu erinnern, was der „Herr für sie durch seinen Tod und Auferstehung getan hat“. Nicht mehr. Das scheint auch in einer digitalisierten Umgebung zu funktionieren.

Auf der anderen Seite des liturgischen Spektrums betont die römisch-katholische Variante des sakramentalen Realismus die völlige Materialität der Eucharistie. Daher scheint Online-Abendmahl für die römisch-katholische Kirche insgesamt nicht zu funktionieren. Für die einen wirft das Online-Abendmahl also keine metaphysischen Probleme auf; für die anderen ist es aufgrund kirchlicher Autorität sowie metaphysischen Gründen ausgeschlossen – gleichwohl hatte ich ein Gespräch mit einem katholischen Priester, der begeistert war von den neuen Möglichkeiten des digitalen Zeitalters samt seiner spielerischen Rede von abwesender Gegenwart und gegenwärtiger Abwesenheit, um die Transsubstantiationslehre zu legitimieren. Das Problem aber bleibt ein reales und irritierendes für Lutheraner, Reformierte, Anglikaner, Methodisten und andere Hauptströmungen des Protestantismus.

Halbwegs regelmäßige Besuche bei meinem Freund und Kollegen Marcell Saß in Marburg erinnern mich nun nur zu gut an die ärgerliche Intensität und Dauer des Konfliktes um das Abendmahl zwischen Lutheranern und Reformierten. Es dauerte in den USA von 1529 bis in die Mitte der 1990er Jahre bis Lutheraner und Reformierte endlich in der Lage waren, sich in einer angemessenen Weise zu einigen, dass sie sich nicht einigen können bezüglich der unterschiedlichen christologischen Schwerpunkte beim

Heiligen Abendmahl.⁶ Nunmehr, dankenswerter Weise, gewähren sich die wesentlichen lutherischen und reformierten Kirchen in den USA offiziell Abendmahlsgemeinschaft und erkennen die jeweils anderen Pfarrer/innen und Gottesdienste an. Obwohl es anstrengend ist, sich die quälende Vergangenheit dieses Konfliktes in Erinnerung zu rufen, bin ich überzeugt, dass sowohl Lutheraner als auch Reformierte beim Abendmahl an etwas anderes denken als Transsubstantiation oder reine Erinnerung. Beide glauben in der einen oder anderen Weise, dass es dabei zu einer Steigerung der Begegnung mit Jesus Christus, vermittelt durch den Heiligen Geist, kommt, um Gott, den Vater, zu verherrlichen. Ebenfalls würden wohl beide sagen, dass, obwohl die physischen Elemente Brot und Wein beim Abendmahl nicht (von sich aus) „in der Dunkelheit leuchten“, ihre Materialität in gewisser Weise eng verbunden ist mit der spirituellen Begegnung, die sich im Sakrament ereignet. Beide würden wohl mit dem Apostel Paulus (1. Kor 10,16) zugestehen, dass wir in der einen oder anderen Weise κοινωνία (Teilhabe) haben, und zwar mit und durch Teilhabe an Leib und Blut Jesu Christi während der Feier des Abendmahls. Natürlich würden wir alle kraft des Glaubens wahrscheinlich zustimmen, dass wir dem lebendigen Christus allezeit begegnen können. Allerdings müssen wir beim Brechen des tatsächlichen Brotes und Ausgießen des tatsächlichen Weines ebenso über eine Intensivierung der Begegnung mit Christus reden. Um es mit einer Analogie zu sagen: Ich liebe meine Frau und bin ziemlich sicher, sie liebt mich ebenfalls. Das ist eine alltägliche Tatsache in unserem Leben. Wenn ich nun aber reise, ist es schlicht nicht genug für uns, lediglich zu telefonieren oder soziale Medien zu nutzen. Wir vermissen dabei die Möglichkeit, gemeinsam im selben Raum zu sein, zusammen zu essen und die vielfältigen Arten der Intensivierung von Liebe, die von schlichten multi-sensorischen Grundlagen von Leiblichkeit und dem gemeinsamen Aufenthalt im selben Raum-Zeit-Kontext herrührt.

Digitales bzw. Online-Abendmahl wirft gewichtige Fragen von Leiblichkeit und Kontextualität in Bezug auf Kirche und Christ-Sein auf. Kirche kann sich nicht treu bleiben, wenn sie nur eine Idee oder eine Abfolge von Bildern online ist. Als vollständig menschliche Gemeinschaft bildet die Kirche eine mehrdimensionale Realität. Die Narben, Gerüche und körperlichen Muster ihrer Mitglieder stellen einen dreidimensionalen Reichtum für ihre Geschichten und Probleme dar. Aus meiner Sicht scheint es so, dass das Abendmahl – als eine Praxis, die etwas von der zentralen Identität der Kirche ausdrückt – notwendigerweise unserer realen, körperlichen Präsenz bedarf. Abendmahl wird nicht abstrakt gefeiert, es kann nur zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten gefeiert werden. Anders gesagt: Der Kontext ist wesentlich!⁷ In jedem Fall haben wir uns als Tiere so entwickelt, dass wir komplexe Formen kontextueller oder situativer Wahrnehmung verwenden können.⁸ Als Art sind wir darauf vorprogrammiert, ganzheitlich Partikularitäten zu begreifen und zu bewältigen.

6 Vgl. Keith F. Nickle, Timothy F. Lull, *A Common Calling: The Witness of our Reformation Churches in North America Today. The Report of the Lutheran-Reformed Committee for Theological Conversations, 1988-1992*. Minneapolis, 1993.

7 Sicher sind sich alle praktischen und liturgischen Theologen vor allem darin einig, dass es auf den Zusammenhang ankommt.

8 Vgl. hierzu Phillip Robbins and Murat Aydedem (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, New York, 2008.

Der reichhaltige und vielgestaltige Charakter von Kontexten kann auf zwei-dimensionale digitale Bilder auf einem Computerbildschirm nur mit der Gefahr reduziert werden, wesentliche Dimensionen der besonderen Matrix von Zeit, Raum, und kultureller Konfiguration zu verdecken oder zu stören. Abendmahl virtuell fokussiert das Sakrament mit nur einer Facette oder Dimension eines umfassenden Kontexts, in dem wir uns selbst befinden. Ein Computerbildschirm ist ein privat vermitteltes Stück Kontext und zumeist nicht mit anderen in derselben Situation oder im selben Kontext geteilt. Dadurch, dass sowohl Zeit als auch Raum zu Variablen werden, reißt das Online-Abendmahl das Sakrament auf eigentümlich doketische Weise aus dem Zusammenhang und funktioniert schließlich nur in einer reinen Deutung als Erinnerungsmahl. Tiefergehende Probleme bezüglich des leiblichen Charakters menschlicher Existenz treten zu Tage, wenn Abendmahl von seiner durch Zeit, Raum und Leib bestimmten Matrix bzw. Verortung getrennt wird.

Eine weitere kontextuelle Dimension geht verloren, wenn Abendmahl digital gefeiert wird: leibliche Gemeinschaft. In der realen Kirche kommen Menschen jeglichen Alters sowie vielfältiger Hintergründe zum Tisch des Herrn – mit manchen davon würden diese sich sonst nicht unbedingt zusammenfinden oder mischen. In einer komplett kontextuellen Teilnahme am Sakrament nimmt jemand teil bzw. agiert gemeinsam mit denen, die Gott erwählt und zum Teil der Gemeinschaft der Kirche durch die Taufe gemacht hat. Die Getauften werden am Altar zusammengerufen mit all ihren demographischen und leiblichen Verschiedenheiten. Demgegenüber müssen sich diejenigen, die in der Privatheit und Besonderheit eines virtuellen Abendmahls an sehr unterschiedlichen, nutzergenerierten physischen Orten und Zeiten daran teilnehmen, nicht wirklich mit anderen leiblichen menschlichen Wesen auseinandersetzen. Kurz gesagt: Abendmahlsteilnehmer online können auswählen, mit wem sie teilnehmen wollen. In der tatsächlichen Kirchengemeinde hat man diese Wahl normalerweise nicht. In einer Online-Umgebung scheint eher ein starker Impuls hin zu mehr Homogenität zu begegnen, statt eines andauernden Eintretens für einen göttlichen Ruf nach mehr gesegneter Heterogenität. Hinzu kommt, dass sich beim Online-Abendmahl jeder selbst bedienen kann; beim realen kirchengemeindlichen Abendmahl wird man von anderen bedient. Drittens, und zudem weiterreichend, wirft das virtuelle Abendmahl wichtige Fragen hinsichtlich der göttlichen Kommunikation mit den Menschen auf. Wenn nicht-leibliche Kommunikation eine wirksame Strategie wäre, um sich mit der menschlichen Familie zu verbinden, gäbe es wahrscheinlich keine Inkarnation. Gott hätte mit den Menschen auch weiterhin virtuell und entfernt mit einer Anzahl von Nachrichten und nicht-leiblichen Bildern (z.B. brennende Büsche oder schweigende, zarte Stimmen) kommunizieren können. Aus christlicher Sicht besteht der fortwährende, atemberaubende und alles bestimmende Umbruch darin, dass sich Gott vollständig auf physische, menschliche Form zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Kultur offenbarte. Gott kommt den menschlichen Möglichkeiten entgegen, was ein vollständiges Eintreten in die menschliche Welt bedeutet: leiblich und kontextuell. Jesus Christus wurde von Maria geboren und lebte als jüdischer Bauer während des ersten Jahrhunderts in einer entlegenen, besetzten Provinz des römischen Reiches. Er wurde als gefährliche Bedrohung des römischen Friedens (Pax Romana) hingerichtet. Er litt und blutete. Sein tatsächlicher Körper wurde für uns gebrochen und sein

wirkliches Blut für uns auf Golgatha vergossen, etwas außerhalb der Stadtmauer von Jerusalem im frühen ersten Jahrhundert. Er wurde von den Toten auferweckt und erschien den jüdischen Nachfolgern in Jerusalem und Galiläa. Neben anderen Dingen, die erwähnt werden könnten, ist diese Erzählung der göttlichen Offenbarung auf skandalöse Weise besonders, leiblich und kontextuell. Mit anderen Worten: Jesus geschah leiblich. Gott kommunizierte und kommuniziert nach wie vor mit uns vornehmlich durch die konkrete und kulturelle Verkörperung unseres gekreuzigten, auferstandenen, aufgefahrenen, herrschenden und kommenden Herrn Jesus Christus.

Bei genauerer Betrachtung scheint mir Online-Abendmahl die radikale Verkörperung des Evangeliums in eine Art post-modernen, virtuellen Gnostizismus zu verwässern. Wenn die Menschwerdung Jesu Christi als Jude in Palästina im ersten Jahrhundert die Vermittlung zwischen Gott und uns und wenn Abendmahl die Vermittlung dieser Vermittlung durch ein pneumatologisch-christologisches Ereignis ist, dann wäre Online-Abendmahl so etwas wie die „Vermittlung der Vermittlung der Vermittlung“ (Mediation der Mediation der Mediation). Ab welchem Punkt ginge dann die Wirklichkeit der Gnade verloren in einem dreigliedrigen Rückschritt der Vermittlung? Sowohl Luther als auch Calvin haben betont, dass die andauernde Schwachheit und Sünde der Kirche und ihrer individuellen Mitglieder eine hauptsächlich sakramentale Vermittlung erfordert, um uns zu helfen, die zentrale Vermittlung mit Jesus Christus aufrecht zu erhalten. Eine weitergehende „Vermittlung der Vermittlung der Vermittlung“ (Mediation der Mediation der Mediation) könnte uns entweder unverbunden mit der zentralen göttlichen Vermittlung lassen oder im zunehmenden Gefühl, dass wir eigentlich der sakramentalen „Vermittlung der Vermittlung“ letztlich gar nicht bedürfen. In beiden Fällen scheint mir Wesentliches verloren zu gehen.

Im Zeitalter der Digitalisierung mag es der Fall sein, dass die klassischen Debatten über die Präsenz des Leibes Jesu im Abendmahl sich verkehrt haben oder zumindest komplizierter geworden sind. Die Frage, mit der wir uns abmühen müssen, ist nicht nur, in welcher Weise der Leib des Herrn im Mahl präsent ist: Die drängende Frage, mit der wir ringen, ist vielmehr, in welcher Weise unsere Körper im Mahl präsent sind. Im digitalen Zeitalter hat die Vorstellung, den Leib zum Altar des Herrn zu bringen, ebenso viel mit unseren Körpern zu tun wie mit dem des Herrn.

Die Vermittlung der Vermittlung der Vermittlung – unterwegs im digitalen Zeitalter¹

MARCELL SAß

Im Folgenden werden einige Aspekte aus den Ausführungen von Gordon Mikoski „On the Mediation of the Mediation of the Mediation“ aufgegriffen, die aus meiner Sicht exemplarisch für die Herausforderungen stehen, denen sich Liturgie, (Praktische) Theologie und kirchliches Handeln gegenwärtig und zukünftig stellen müssen.

1. „I just downloaded a new app for my phone“

Damit ist der Kollege aus Princeton nun ganz und gar nicht allein. Immerhin gehören empirisch gesehen mittlerweile Smartphones mit ihren diversen Möglichkeiten, die weit über das Telefonieren hinausreichen, zur Standardausrüstung der meisten Menschen in der globalen Welt.² Anwendungen herunterladen, um Nachrichten mobil und überall zu lesen, um das Wetter zu prüfen, um in Kontakt mit Freunden zu bleiben, ist für die Mehrheit der Menschen in Deutschland, den USA und in vielen Ländern weltweit eine alltägliche Selbstverständlichkeit. Insbesondere die sog. „digital natives“, also die jungen Menschen, die mit der Normalität des Internets aufgewachsen sind und aufwachsen, die die Vielfalt mobiler Kommunikationsformen virtuos und intuitiv beherrschen. Eindrücklich dokumentiert die seit gut 20 Jahren herausgegebene Fachzeitschrift „Media Perspektiven“ empirisch den medialen Wandel.³ Und auch, wenn die „silver surfer“, d.h. die älteren „digital immigrants“, sukzessive in der Mediennutzung aufholen, so ist insbesondere die nahezu flächendeckende Reichweite und Verbreitung von Smartphones und Internetzugang in der Gruppe der 12- bis 20-jährigen bemerkenswert. Zwar kann nicht davon gesprochen werden, dass Fernsehen und auch Radio als Leitmedien bereits verschwunden sind, dennoch: die Transformation ist beachtlich. Immerhin geben im Gegensatz zur Gruppe der über 50-jährigen viele der 14- bis 29-jährigen an, in signifikantem Umfang Streamingdienste wie Netflix, Amazon oder Maxdome oder Filme bei Youtube zu schauen.⁴ Man muss kein Prophet sein, um zu entdecken, dass diese sich verändernden Sehgewohnheiten traditionelle Fernsehsender vor erhebliche Herausforderungen stellen. Und mehr noch: Forschungen zur Medienwirkung machen in ökopyschologischer Perspektive⁵ darauf aufmerksam, dass

1 Erwidern auf den Hauptvortrag von G. Mikoski während der Plenartagung der Liturgischen Konferenz; der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten und um einige Literaturhinweise ergänzt.

2 Allerdings verbleibt ein „digitaler Graben“ zu vielen Ländern, in denen Menschen keinen oder kaum Zugang zu Informationen des Internets und/oder funktionierenden Kommunikationstechnologien haben.

3 <http://www.ard-werbung.de/media-perspektiven/fachzeitschrift/>.

4 Vgl. dazu die Basisdaten 2016 http://www.ard-werbung.de/fileadmin/user_upload/media-perspektiven/Basisdaten/Media_Perspektiven_Basisdaten_2016_Inhalt_komplett.pdf, 369.

5 Grundlegend hierfür sind die entwicklungspsychologischen Einsichten U. Bronfenbrenners, *The Ecology of Human Development. Experiments in Nature and Design*, 1979.

Medien im Zuge der Entstehung eines sog. „Web 2.0“ durch die Kombination von Information und Produktion mittlerweile gleichsam eine neue, lebensweltlich bedeutsame Topologie hervorgebracht haben und als „Mesomedien“ zutreffend zu charakterisieren sind: Diese „Mesomedien“ vereinen in hohem Maße die Reichweite der klassischen Massenkommunikation mit der Reichhaltigkeit der Individualkommunikation.“⁶

Angedeutet ist damit in der Tat, dass wir es nicht nur mit technologischen Innovationen bzw. Veränderungen, sondern mit einem Transformationsprozess zu tun haben, der alle Bereiche menschlichen Lebens unmittelbar tangiert und verändert. Dass darin Gefahren liegen, wird vielerorts, gerade in kirchlichen Milieus, (über-)betont. Geradezu wohltuend als theoriebewusste Einordnung, aber auch deutliche Anfrage an überkommenes kirchliches Handeln liest sich manch anderen Stimmen zum Trotz daher die „Liebeserklärung an die vernetzte Generation“ des französischen Philosophen Michel Serres.⁷ Sein Büchlein sollte zur pastoraltheologischen Standardlektüre für eine mutige Mitgestaltung gegenwärtiger Transformationsprozesse werden.

2. „In a couple of decades, we have passed from the Gutenberg age ...“

Ordnet man nun die kurz angedeuteten empirischen Beobachtungen in einen größeren Kontext ein, so wird man ohne Zweifel konstatieren müssen, dass wir uns derzeit in einem ähnlichen epochalen Umbruch befinden, wie er mit der Erfindung des Buchdrucks oder auch der sog. „Sattelzeit“ (R. Koselleck) der Aufklärung einherging. Medienwissenschaftler sprechen daher aus guten Gründen von einer „Medien(r)evolution“.⁸ In epistemologischer Perspektive markiert das „Ende des Gutenberg-Zeitalters“ eine dramatische Transformation überkommener Selbstverständlichkeiten: Der Erwerb und die Produktion von Wissen unterscheiden sich signifikant von dem, was noch für meine Generation selbstverständlich erschien; Kommunikation und Partizipation expandieren in bisher nie da gewesener Weise; Lernen und Lehren stehen vor gänzlich neuen Herausforderungen; Wahrnehmungsgewohnheiten wandeln sich, Realität und Virtualität werden in ihrem Verhältnis neu geordnet; unsere Vorstellungen vom Menschen, von Subjekt und Individuum, werden brüchig angesichts von künstlicher Intelligenz oder HCI (Human-Computer-Interaction). Die Irritationen und Verwunderungen, die rund um den auf der Weltausstellung zur Reformation präsentierten Segensroboter⁹ aufkamen, zeigen deutlich, wie substantiell das digitale Zeitalter unsere tradierten Vorstellungen auf die Probe stellt.

Mit den Mechanismen von tiefgreifenden Umbrüchen im Bereich von Wissensordnungen und scheinbaren Selbstverständlichkeiten in der Vergangenheit hat sich wie kaum ein anderer der französische Philosoph Michel Foucault in seinem umfangrei-

6 G. Walsh et.al. (Hg.), Web 2.0, Neue Perspektiven für Marketing und Medien, 2011, 8.

7 M. Serres, Erfindet Euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation, 2013.

8 So z.B. bereits M. Jäckel, Medienwirkungen, 2005. Besonders eindrücklich ist die Grafik zum „Medienzuwachs“ ebd., 23.

9 <https://gott-neu-entdecken.ekhn.de/veranstaltungen-projekte/projekte-der-ekhn/segensroboter-bles-su-2.html>.

chen Werk beschäftigt. Durch seine materialreichen Analysen hat Foucault „das Feld des Sag-, Sicht- und Bearbeitbaren nachhaltig verändert“ und „neue Sichtweisen auf vermeintlich altbekannte Gegenstände“¹⁰ wie Gefängnisse, Geisteskrankheit, Medizin, Sexualität sowie – in Gänze – den Menschen ermöglicht.

Vor allem in seiner „Ordnung der Dinge“¹¹ hat Foucault gezeigt, dass die Wissensordnung („Episteme“) der Renaissance (16. Jahrhundert), Klassik (17. Jahrhundert) und Moderne (seit der franz. Revolution) jeweils spezifischen Regelungsmechanismen unterlag, die die Ausprägungen allen Wissens nicht nur steuert, sondern eben auch das bestimmt, was Menschen für selbstverständlich halten.¹² Die Transformationen von Wissensordnungen erscheinen bei Foucault arbiträr und lassen sich strukturell beschreiben. Mit der Moderne rückt durch die Entstehung der Humanwissenschaften (Foucault nennt als Beispiele dafür C. Darwin, A.W. Schlegel und A. Smith) nun der Mensch in den Mittelpunkt der Ordnung und Regelung allen Wissens; die Beobachtung und Beschreibung des Menschen avanciert gleichsam zum Dreh- und Angelpunkt jeglicher Bedingung von Wissen schlechthin – er ist Subjekt und Objekt allen Wissens zugleich.

Allerdings betont Foucault am Ende seiner „Ordnung der Dinge“ in einem berühmten Absatz, dass die Episteme „Mensch“, die uns so selbstverständlich erscheint, ebenso transformiert werden kann bzw. gar verschwinden könne, wie andere Wissensordnungen zuvor:

„Es ist nicht die Befreiung von einer alten Unruhe, der Übergang einer Jahrtausende alten Sorge zu einem lichtvollen Bewußtsein, das Erreichen der Objektivität durch das, was lange Zeit in Glaubensvorstellungen und in Philosophien gefangen war: es war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwänden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken gerieten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“¹³

Vor dem Hintergrund der zuvor geschilderten empirischen Eindrücke, der wahrgenommenen Transformation von Wissen durch neue Kommunikationstechnologien, der nervösen Unruhe in gesellschaftlichen sowie politischen Kontexten am Ende des Gutenberg-Zeitalters und auf dem Weg in ein neues, digitales Zeitalter erfährt Foucaults Beobachtung aus der Mitte der 1960er Jahre eine brisante Aktualität. Fast scheint es, als beschrieb hier jemand das, was wir im Moment als offenen Prozess hin zu einer grundlegend veränderten Welt erleben. Individuelle Wahrnehmungen und empirische

10 C. Kammler et. al. (Hg.), Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2008, VII.

11 M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, 2003 (zuerst: Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines, 1966).

12 Vgl. zum Folgenden M. Saß, Praktische Theologie, Religionspädagogik und Diskurs, in: ZThK 111 (2), 2014, 208-214.

13 M. Foucault, a.a.O., 462.

Befunde scheinen gleichsam zu bestätigen, was aus Foucaults Perspektive epistemisch höchst bedeutsam ist: Nichts, was wir Menschen für selbstverständlich halten, könnte nicht gleichsam auch ganz anders sein und vor allem werden. Gegenwärtig scheinen wir alle Teil einer epochalen epistemischen Verschiebung zu sein, die wir mitgestalten können, ohne zugleich genau zu wissen, wohin die Reise gehen wird.

3. „The digital age has come to church in a variety of ways”

Dass nun die skizzierten epochalen Umbrüche unserer Zeit erhebliche Konsequenzen und Rückwirkungen auch auf kirchliches Handeln sowie theologisches Denken haben, liegt auf der Hand. Sowohl empirisch als auch epistemisch sind alle Bereiche menschlichen Handelns betroffen, eben auch kulturelle Praxen wie die Religion. Unruhe und Unsicherheit angesichts dessen sind überaus verständlich – zu tiefgreifend erscheint der gegenwärtige Wandel, zu fern von dem, was Tradition und Überlieferung anzubieten scheinen.

Hier hilft ein kurzer Blick in den unauflösbaren Zusammenhang von Religion und Medien. Kurz gesagt: Im Grunde könnte die gesamte Religionsgeschichte als Mediengeschichte geschrieben werden. Denn: Transzendenz braucht stets Vermittlung. Ohne Medialität, sei sie personal oder apersonal, gab und gibt es keine religiöse Erfahrung.¹⁴ Aus guten Gründen kann man etwa die Reformation als ein Medienereignis fassen – immerhin verdankt sich ihre Verbreitung einer technologischen Innovation: dem Buchdruck.¹⁵ Und auch die Liturgie in ihrem Spiel zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen personalem Übertragungsmedium (Liturg/in) und apersonalem Speichermedium (Bibel, Lektionar u.a.) lässt sich unschwer medientheoretisch beschreiben.

Daher wird in der Praktischen Theologie, v.a. durch C. Grethlein¹⁶ mit Nachdruck deren kommunikationstheoretische Grundierung eingefordert, die sowohl dynamisch und offen für den aktuellen medialen Wandel ist als auch inhaltlich orientiert an der bereits den biblischen Schriften inhärenten Medialität, wie sie vor allem im Begriff „Evangelium“ anschaulich wird.¹⁷ Unabhängig davon nun, ob man Grundfragen des Gottesdienstes mit Hilfe der praktisch-theologischen Denkfigur der Kommunikation des Evangeliums (Grethlein) oder im Anschluss an Schleiermacher als „darstellende Mitteilung“ und „mitteilende Darstellung“ versteht¹⁸: die kommunikative Grundstruktur liturgischen Handelns und Feierns ist unauflösbar. Dass Gottesdienst wesentlich als ein kommunikatives Geschehen beschreibbar ist¹⁹, findet übrigens guten Anhalt in Luthers berühmter Äußerung von 1544: „...dass unser lieber Herr mit uns rede durch sein

14 Vgl. dazu grundlegend J. Rüpke, Religion medial, in: J. Malik et al. (Hg.), Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual, 2007, 19-28.

15 Vgl. W. Faulstich, Medien zwischen Herrschaft und Revolte, Göttingen 1998, 143-181.

16 C. Grethlein, Praktische Theologie, 2016.

17 Im Griechischen ist das Verb hierzu grammatisch zwischen „aktiv“ und „passiv“ als Medium gefasst.

18 Vgl. F.D.E. Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1983 (1850), 75.

19 Vgl. M. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 2011, 25.

heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49, 588). Das doppelte „durch“ signalisiert die dem Gottesdienst je eigene, weil notwendige Medialität.

Der gegenwärtige Medienwandel evoziert damit Fragen, ob nicht veränderte Kommunikationsformen und/oder neue Medien für liturgisches Handeln ein bislang unentdecktes Potential haben könnten und sollen. Keineswegs ist diese Frage vorschnell verfallstheoretisch zu fassen, im Gegenteil: gesellschaftlicher Wandel und kirchliches Handeln haben sich von jeher wechselseitig beeinflusst. Und die notwendige Medialität der Religion partizipierte stets an allgemeinen Medieninnovationen und gewann damit an Kraft und Attraktivität, schon weit vor der Verschriftlichung biblischer Texte und weit über die Erfindung des Buchdruckes hinaus bis heute. Epistemische Transformationsprozesse produzierten neue Kontextualisierungsmöglichkeiten für die Kommunikation des Evangeliums; darin liegt eben nicht nur Gefährdung, sondern auch Chance und Zukunft, damals wie heute.

4. ... auf dem Weg ins digitale Zeitalter

Dass nunmehr mit den gegenwärtigen Transformationsprozessen gewichtige Anfragen an Kirche und Theologie, Liturgie und Ekklesiologie einhergehen, betont G. Mikoski zu Recht am Beispiel der Frage der Möglichkeiten und Bedingungen von Abendmahlsfeiern online. Intensiv mit dieser Frage ringend diskutiert er das Verhältnis von Virtualität und physischer Präsenz, von leiblicher Gemeinschaft und digitaler Kommunikation. Und auch wenn er sich mit Hilfe überkommener theologischer Deutungen zur Präsenz Christi im Abendmahl in lutherischer und reformierter Tradition zögerlich zeigt, so spürt man seinen Ausführungen ab, wie wenig er geneigt ist, einseitig und ausschließlich „traditionell“ zu optieren. Dem liegt eine m.E. weiterführende Einsicht zu Grunde, die unmittelbar an die Prognose Foucaults zum „Verschwinden des Menschen“ anschließt. Unabweisbar stellt der gegenwärtige epochale Wandel grundlegende, wesentlich durch die Aufklärung geronnene, Denkfiguren einer (evangelisch-) theologischen Anthropologie infrage. Was ist der Mensch im 21. Jahrhundert? Als Subjekt und Individuum? Kaum verwunderlich, dass wir selbst dieser seit dem späten 18. Jahrhundert ausgeformten anthropologischen Verwurzelung unserer eigenen Fachkultur kaum entrinnen können und die skizzierten digitalen Formierungen von Liturgie durch deren Ent-Körperlichung als Widerspruch gegenüber den Grundlagen christlicher Religion interpretieren. In der Tat ist hier eine für unsere Zeit bemerkenswerte Spannung zu konstatieren, die – nicht nur in Bildungsprozessen, sondern ebenso vor dem Hintergrund der abendländischen Philosophie – unausweichlich scheint: das Verhältnis von Kognition und Leiblichkeit. Damit eröffnet sich das weite Feld körpersoziologischer und leibphänomenologischer Diskurse²⁰ in ihrem Verhältnis zu Digitalisierung und Informationsproduktion mit Hilfe von Algorithmen.

Sinnvollerweise wird etwa die Bedeutung leiblicher Erfahrungen als Grundkonstante des Mensch-Seins ins Feld geführt. Dass dies auch ekklesiologisch relevant ist, dürfte

20 Gut führt hier ein M. Schroer, Soziologie des Körpers, 2005.

unbestritten sein. Allerdings, darauf machen die empirischen Beobachtungen und epistemologischen Schlussfolgerungen aufmerksam, dürfte es kaum hinreichend sein, lediglich Denkmuster wie Subjekt, Individuum u.a. zur Norm zu erklären, da sie letztlich aus einer differentiellen Episteme stammen, deren Transformation wir eben gerade erleben. Gefragt sind, so höre ich G. Mikoskis Ringen in der Frage nach der Möglichkeit von Online-Abendmahl, innovative und kreative Denkfiguren, die den gegenwärtigen Wandel produktiv und zukunftsorientiert zu bearbeiten vermögen. Auf einige Aspekte dessen, was ich zukünftig jenseits von vorbehaltloser Begeisterung für das digitale Zeitalter sowie naiver Ablehnung eben dieser Veränderungen für dringend (neu) klärungsbedürftig halte, sei abschließend kurz hingewiesen:

- a. Die überkommenen anthropologischen Grundlagen liturgischen Handelns müssen neu bedacht und geklärt, ggf. gar behutsam revidiert werden, auch und gerade im Verhältnis von physischer und technisch vermittelter Präsenz. Hier könnte der Dialog mit den sog. Post-Humanist Studies neue Perspektiven eröffnen, ebenso wie eine beherzte Weiterentwicklung der Denkfigur der Kommunikation des Evangeliums im Kontext liturgietheoretischer Forschungen.
- b. Das Verhältnis von Leiblichkeit und Online-Anonymität ist nicht nur eine Frage des Umgangsstils in Internetforen, sondern fordert geradezu zu neuen Klärungen im Bereich unserer Vorstellungen von Subjekt und Identität heraus. Zu fragen wäre, was die Theologie hier Produktives beizutragen hätte.
- c. Auch die, für Gottesdienst ja wichtige, Frage des Verhältnisses von Privatheit und Öffentlichkeit scheint sich gegenwärtig, nicht nur im Kontext von Facebook, zu verändern und braucht theologische Deutungen. Immerhin lebt liturgisches Handeln von Öffentlichkeit; viele Kasualien sind jedoch stark auf Familie und Intimität ausgerichtet. Welche Rolle die Digitalisierung für dieses Spannungsverhältnis spielt, ist bislang wenig aufgeklärt. Dazu gehört auch eine (wohl neu) zu formulierende Theorie des Festes im Zeitalter der Digitalisierung.
- d. Schließlich frage ich mich, ob der Prozess der Digitalisierung nicht auch vollends neue Deutungshorizonte eröffnen könnte, gerade und besonders in Bereichen traditioneller theologischer Denkfiguren wie etwa der Offenbarungstheologie bzw. der Inkarnationslehre, der Trinitätslehre oder auch der Pneumatologie.²¹

21 Anregend sind hier z.B. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 2005, M. Heim, *The Depth of Riches*, 2009, P. Stoellger, *Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums*, in: *Risiko und Vertrauen* 2017, 139-174.

Unterwegs und zwischendurch statt nur in der Kammer – internetbasiertes Beten

ANNA-KATHARINA LIENAU

Ein Gebet kann nahezu überall und zu fast jeder Zeit vollzogen werden. Dies ist freilich keine neue Erkenntnis; zugleich aber erfolgen mit der Nutzung von internetbasierten Diensten und Smartphones Erweiterungen, denen im Folgenden näher auf den Grund gegangen werden und die auf der Grundlage von Forschungsergebnissen zum Beten im Internet¹ reflektiert werden sollen.

1. Die gegenwärtige Situation internetbasierten Betens

1.1 Allgemeines Nutzungsverhalten

Mit der Entwicklung des Internets zu einer Hintergrund- und Trägertechnologie verändert sich auch die Internet- und Mediennutzung in hohem Maße: Insbesondere die Mobilität der Nutzung ist hierbei als neu hervorzuheben.² Laptop, Smartphone, Tablet und Smart-TV ermöglichen eine Nutzung internetbasierter Dienste nahezu überall und zu jeder Zeit. Dies zeigt sich auch in der Nutzungsdauer und den genutzten Diensten. So nutzen 72 % der Deutschen ab 14 Jahren täglich das Internet. Bei den 14 bis 29-Jährigen liegt der Wert sogar bei rund 97 % bzw. den 30 bis 39-Jährigen bei rund 92 %. Vielfach ist den Benutzern dabei gar nicht bewusst, dass sie internetbasierte Dienste verwenden. Aufgrund der in den letzten Jahren günstiger gewordenen Datenvolumen hat sich insbesondere die Nutzung unterwegs und zwischendurch erhöht. Von den knapp zweieinhalb Stunden, die durchschnittlich täglich Medien genutzt werden, entfällt rund eine Stunde auf die individuelle Kommunikation über das Internet (Chatten, E-Mail, Messenger, WhatsApp) und eine und eine viertel Stunde auf „sonstige Internetnutzung“ (kurze Erledigungen, Einkäufe, Spielen, schnelle Suche nach Informationen).³

-
- 1 Vgl. Lienau, *Anna-Katharina*: Gebete im Internet. Eine praktisch-theologische Studie, Erlangen 2009.
 - 2 Vgl. zum Folgenden Koch, *Wolfgang / Frees, Beate*: ARD/ZDF-Onlinestudie 2017: Neun von zehn Deutschen online. Ergebnisse aus der Studienreihe „Medien und ihr Publikum“ (MiP), in: *Media Perspektiven* 9/2017, 434-446, 434ff.
 - 3 Vgl. ebd. 439ff. Auffällig ist hier die nicht immer eindeutig mögliche Zuordnung insbesondere der Nutzung von sozialen Netzwerken (facebook, twitter, instagram usw.) in die Kategorien medialer und individueller Nutzung.

1.2 Internetbasiertes Beten – Typologie

Auch das Spektrum der internetbasierten Dienste, die zum Beten genutzt werden können, hat sich erweitert bzw. verändert. Die Studie zum *Beten im Internet* unterschied vor rund zehn Jahren neun mögliche Angebote:⁴

1. Gebetssammlungen und Informationen über Gebete⁵,
2. Virtuelle Andachtsräume⁶,
3. Anleitungen zum Beten⁷,
4. Gebetsanliegen per E-Mail erhalten (z.B. über Mailinglist)⁸,
5. Gebetsanliegen per E-Mail versenden (z.B. an eine Klostersgemeinschaft)⁹,
6. Gebetsgemeinschaft in virtuellen Anliegenbüchern und auf Gebetswänden (asynchron, teilweise mit Antwort-Möglichkeit)¹⁰,
7. Gebetsgemeinschaft in Online-Communities und Foren (asynchron),
8. Gebetsgemeinschaft im Chat (synchron),
9. Gebetsgemeinschaft in virtuellen Welten.

Insbesondere drei Aspekte zeigen heute aufgrund der oben genannten Entwicklungen deutliche Veränderungen und lassen die Grenzen der Angebote verschwimmen:

- a) Möglichkeiten synchroner Kommunikation,
- b) Verwendung von Backchannel-Funktionen (Antwort-Möglichkeiten) sowie
- c) Umgang mit Öffentlichkeit.

Dies soll anhand von zwei Beispielen verdeutlicht werden.

1.2.1 Beispiel *amen.de*

Amen.de wird sowohl als Internetpräsenz als auch als App betrieben.¹¹ Im Vordergrund steht hier die Gemeinschaft zwischen (sich fremden) Anliegenstreiber_inne_n

4 Vgl. zum Folgenden Lienau, Gebete, 206-217 (s. Anm. 1).

5 Vgl. z.B. <https://www.elk-wue.de/glauben/glaubenstexte/gebete/>, Abruf 23.01.2018.

6 Der 2006 mit dem goldenen *webfish* der EKD ausgezeichnete virtuelle Andachtsraum unter www.frankfurt-evangelisch.de, der 2009 noch als Beispiel angeführt wurde, ist nicht mehr online. Angebote dieses Typus lassen sich gegenwärtig nicht an prominenter Stelle im Internet finden. Dieser Umstand ist angesichts der zunehmend diskutierten und eröffneten öffentlichen Andachtsräume bemerkenswert. Möglicherweise könnte eine nähere Untersuchung ergründen, inwiefern Gebetserfahrungen eines realen Raumes bedürfen.

7 Vielfach lassen sich hier Beispiele zum Beten im Islam finden, zum Teil mit Audio- und Videounterstützung. Vgl. z.B. <http://islamimherzen.de/das-gebet-im-islam-ist-fard-pflicht/>, Abruf 23.01.2018. Vgl. ansonsten z.B. <http://www.bild.de/ratgeber/2010/glaubensfreiheit/fuer-anfaenger-in-zehn-schritten-naeher-zu-gott-vaterunser-rosenkranz-buecher-12044886.bild.html>, Abruf 23.01.2018 oder <https://gebet.bayern-evangelisch.de/beten-als-lebenshaltung.php>, Abruf 23.01.2018.

8 Auch dieser Typus lässt sich gegenwärtig nicht an prominenter Stelle im Internet finden.

9 Vgl. z.B. <http://www.abtei-muensterschwarzach.de/willkommen/gottesdienste/wir-beten-fuer-sie>, Abruf 23.01.2018.

10 Vgl. z.B. <https://gebet.bayern-evangelisch.de/count-gebet.php>, <http://www.kirche-in-not.de/aktuelle-meldungen/2014/12-15-zehn-jahre-virtuelle-kepelle-bei-kirche-in-not>, <http://www.wie-kann-ich-beten.de>, Abruf jeweils 23.01.2018.

11 Vgl. <https://www.amen.de/gebet.php>, Abruf 23.01.2018. Betrieben wird das Angebot durch den freikirchlichen SCM Bundes-Verlag, Witten.

und Beter_inne_n durch die persönliche Fürbitte. Amen.de stellt den Kontakt zwischen ihnen her, wobei die Anonymität – falls gewünscht – gewahrt bleiben kann. So kann jedem/jeder beliebige Nutzer_in ein Gebetsanliegen formulieren und entscheiden, wie lange es Gültigkeit haben soll und ob sie_er Rückmeldungen ermöglichen möchte. Rückmeldungen können durch die Anliegenschreiber_innen selbst (als Update zum Anliegen) oder durch die Beter_innen erfolgen (z.B. als Ermutigungen durch den/die Beter_in). Das Anliegen wird registrierten Nutzer_inne_n per E-Mail bzw. per push in einer App zugesandt, sodass diese – je nach vorheriger individueller Einstellung – eine bestimmte Anzahl von Anliegen in einem bestimmten Zeitraum in ihre persönlichen Gebete aufnehmen können. Im Anschluss kann eine Rückmeldung erfolgen. Laut Angaben der Betreiber sind derzeit ca. 7000 Personen als Beter_innen registriert. Für das Hinterlassen eines Anliegens ist keine Registrierung notwendig. Öffentlich einsehbar sind dabei nur die Rückmeldungen zu Gebeten, sofern es die Nutzer_innen möchten. Meist handelt es sich um Erfahrungen mit der Erhörung der Gebete, so z.B.:

„Ihr Lieben! Ihr wart jetzt einen ganzen Monat in Gedanken bei mir! Dafür möchte ich mich von ganzem Herzen bedanken! Es ist für mich in kleinen Schritten positiv und konstruktiv weitergegangen! Ich wünsche Euch gesegnete und harmonische Weihnachtstage, einen guten Stern ??? für das neue Jahr 2018 und dass Gott Euch beschützen möge! In aufrichtiger Dankbarkeit!“¹²

„Hallo, Ihr lieben Menschen und Beter alle, bin sehr berührt durch Euer Gebet. Es geht mir seit letzter Woche schon sehr viel besser, habe inzwischen schon wieder einges an Aktivität aufnehmen können. Danke!“¹³

„Liebe Geschwister, eure Ermutigungen und Gebete haben mich gestärkt und ich bin froh das ich das Anliegen bei Amen.de eingestellt habe. Herzlichen Dank und Gott segne euch für euren Dienst.“¹⁴

Für Jugendliche bis 20 Jahren wird das Tochterangebot *praybox* bereitgehalten, das nur als App, nicht aber als Internetseite betrieben wird.¹⁵

1.2.2 Beispiel *twitter*

Neben eigens für das Beten vorgesehenen Internetseiten oder Apps werden auch die großen Netzwerk-Plattformen wie beispielsweise *twitter* zum Beten genutzt. Hier sticht insbesondere der Charakter des synchronen gemeinsamen Gebets hervor. So wird beispielsweise unter #twaudes oder #twomplet zum gemeinsamen Morgen- oder Abendgebet eingeladen, an dem jede_r Twitternutzer_in teilnehmen kann. Im abschließenden Fürbittgebet kann jede_r eigene Fürbitten einbringen. So stimmten beispielsweise auf die Aufforderung am 16.01.2018 *„Gott wir bringen vor Dich unsere Fürbitten – die*

12 Beter_in auf <https://www.amen.de/gebet.php?action=joy> am 21.12.2017, Abruf am 18.01.2018. Rechtschreibung und Grammatik beibehalten.

13 Beter_in auf <https://www.amen.de/gebet.php?action=joy> am 18.12.2017, Abruf am 18.01.2018. Rechtschreibung und Grammatik beibehalten.

14 Beter_in auf <https://www.amen.de/gebet.php?action=joy> am 14.12.2017, Abruf am 18.01.2018. Rechtschreibung und Grammatik beibehalten.

15 Vgl. <https://www.praybox.net>, Abruf am 23.01.2018.

ausgesprochenen und die stillen. #twomplet“ verschiedene Nutzer_innen mit ihren Bitten ein:

„Ich bitte für die [...], der es momentan nicht gut geht... #twomplet“

„Vielen Dank!“

„Gerne.<3 #twomplet“

„Für alle, die sich schwer tun mit sich selbst und mit anderen. Für die Müden und Erschöpften, für die Zweifelnden und die Suchenden. #twomplet“

„Amen #twomplet“

„für ein Tweetie. Sei ihr Licht und gibt ihr Kraft. #twomplet“

„Ich bitte dich für [...]. Sei bei ihr mit dem, was sie gerade braucht.“

„für alle, die anderen beistehen #twomplet“

„Hilf uns, dass wir uns nicht im täglichen Alltags-Kleinklein verfangen und dabei den Blick auf das Große und Ganze verlieren. #twomplet“

1.3 Zusammenfassung

Die beiden kurzen Beispiele machen deutlich, dass die gegenwärtige Nutzung internet-basierter Dienste zum Beten die in der Typologie abgegrenzten Möglichkeiten zunehmend in einer Anwendung verbinden. So bietet beispielsweise amen.de eine kurze Anleitung zum Beten (s. 3.), die Möglichkeit, Gebetsanliegen per Mail zu erhalten (s. 4.), Gebetsgemeinschaft über asynchrones Hinterlassen der Anliegen (s. 6.) als auch die Möglichkeit, Rückmeldungen zu diesen zu geben (s. 7.). Da sowohl die Gebete als auch die Antworten der Beter_innen nicht öffentlich einsehbar sind, erfolgt eine gewisse Begrenzung der Kommunikation. Lediglich die Anliegenschreiber_innen können öffentlich darauf aufmerksam machen, welche Erfahrungen sie z.B. mit der Erhörung der Gebete gemacht haben.

Die Nutzung von großen Plattformen wie twitter ermöglicht zusätzlich das gemeinsame synchrone Gebet (8.). Es muss allerdings nicht synchron erfolgen, sondern kann auch asynchron aufgenommen und später kommentiert werden. Darüber hinaus kann das Gebet hier öffentlich oder auch privat kommuniziert werden.

So lässt sich zusammenfassen:

- a) Die Verwendung von *Backchannel-Funktionen* (bei gleichzeitig möglicher Anonymität) ermöglicht eine Gebetsgemeinschaft mit verschiedenen Menschen über einen längeren Zeitraum. Dabei können die Gebetsanliegen (fremder Personen) in die eigenen privaten Gebete aufgenommen sowie gegenseitig Rückmeldung zum Anliegen gegeben werden.
- b) Die Differenzierung zwischen *synchronen* und *asynchronen* Diensten erfolgt zunehmend fließend. Die Nutzung großer Plattformen wie twitter ermöglicht auf einfache Art und Weise synchrones Beten und zugleich Rückmeldung zu den Gebetsanliegen. Hierbei verabreden sich die Beter_innen zu einem festen Zeitpunkt. Dennoch kann auch zu einem späteren Zeitpunkt ein Gebet gesprochen und eine Rückmeldung zu einem bestimmten Anliegen gegeben werden. Obwohl die Gebetsanliegen bei amen.de asynchron vollzogen werden und die Zeit für das Gebet individuell gewählt wird, wird durch das veränderte Nutzungsverhalten (z.B. über push in der amen.de-App) Anliegen und Gebet nahezu synchron verlaufen.

- c) Darüber hinaus findet ein differenzierter Umgang mit *Öffentlichkeit* statt. Persönliche Anliegen werden nicht grundsätzlich öffentlich formuliert, sondern verbleiben wie beispielsweise bei amen.de zwischen den jeweils betroffenen Anliegenschreiber_innen und den Beter_innen.
- d) Beide genannten Beispiele sind mit *mobilen* Endgeräten nahezu jederzeit und überall nutzbar. Begrenzungen durch Datenvolumen oder Netzempfang sind kaum noch anzunehmen.

2. Analyse-Ergebnisse zum persönlichen Beten im Internet

Aufschlüsse über Beter_innen und deren Erfahrungen mit der Nutzung internetbasierter Dienste für ihr persönliches Gebet bietet die Analyse von sechs Leitfadeninterviews aus dem Jahr 2009,¹⁶ die nach der Grounded Theory ausgewertet wurden.¹⁷ Der Blick auf die Beweggründe für die Nutzung, die Erwartungen der Beter_innen und deren habitualisiertes Nutzungsverhalten können die bisherigen Einsichten ergänzen.

2.1 Beweggründe

So ergab die Auswertung der Leitfadeninterviews, dass der stärkste Antrieb für die Suche nach Gebetsmöglichkeiten im Internet aus dem konkreten lebensweltlichen Kontext erwächst. Eine als mangelhaft erlebte Lebenssituation und der Wunsch nach spirituellen Erfahrungen zur Stärkung des persönlichen Glaubens bringen Menschen dazu, auch im Internet nach Möglichkeiten des Betens zu suchen.

Häufig sind sie dabei nicht allein auf der Suche nach der Möglichkeit, zu beten. Sie möchten ihre Gebete zudem in einer Gemeinschaft praktizieren. Die Schilderungen der Befragten zeigen deutlich, dass Menschen, die eine von christlich-religiösen Erfahrungen geprägte Weltsicht haben, bei der Nutzung des Internets diese Weltsicht nicht ablegen, sondern vielmehr den Willen haben, ihren Glauben auch dort ganzheitlich zu leben. Teilweise wünschen und erwarten sie sogar eine Erweiterung ihrer religiösen Erfahrungen. Für sie besteht offensichtlich kaum eine Trennung zwischen realen und virtuellen religiös-spirituellen Erfahrungen.¹⁸

Dieser Befund dürfte sich angesichts der seit 2009 deutlich angestiegenen Dauer und Selbstverständlichkeit in der Nutzung internetbasierter Dienste durchaus verstärkt haben. Ein Blick auf die Untersuchung der MedienNutzerTypen und deren emotionales Profil von 2016 unterstreicht die Ergebnisse.¹⁹ Sie zeigt, dass in der Selbstwahrnehmung bei fast allen Nutzer_innen die Emotionsbereiche *Fürsorge* und/oder *Suche* einen positiven Bezug haben. Insbesondere die MedienNutzerTypen, die sich durch intensive Internetnutzung auszeichnen, wie die Modernen Etablierten und die Zielstrebigen, weisen der

16 Vgl. Lienau, Gebete, 312-384 (s. Anm. 1).

17 Vgl. *Anselm Strauss / Juliet Corbin: Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim 1996. Vgl. auch Lienau, Gebete, 312-324 (s. Anm. 1).

18 Vgl. Lienau, Gebete, 325-331 (s. Anm. 1).

19 Vgl. zum Folgenden *Eckert, Matthias / Eisenblätter, Andrea / Feuerstein, Sylvia / Scholz, Sören: Die MedienNutzerTypen und ihr emotionales Profil*. In *Media Perspektiven* 11/2017, 555-566, bes. 559-563.

Suche in ihrer Selbstbeschreibung eine wichtige Rolle zu. Für die größte Gruppe des MedienNutzerModells, die Familienorientierten, zeigt der Emotionsbereich *Fürsorge* eine überdurchschnittliche Ausprägung. Für sie ist u.a. Gemeinschaft wichtig.

2.2 Erwartungen

Das, was die Nutzer_innen vom Beten im Internet erwarten, ist individuell geprägt. So gaben die Befragten an, einerseits durch den Wunsch ihr Herz ausschütten zu können und andererseits durch die Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Menschen, denen das Gebet ebenso wichtig ist, angetrieben zu sein. Insgesamt nahm dabei bei allen Befragten die *Fürbitte* eine zentrale Position in der Motivation für das Aufsuchen der Onlineangebote ein. Dabei erwarten die Befragten *Fürbitte* durch die anderen Nutzer_innen. Im Gebet teilen die Nutzer_innen ihre zum Teil bedrückenden Lebensumstände, die ihnen als Widerspruch zu Gottes Heilszusage erscheinen, mit anderen Menschen und erwarten eine anteilnehmende *Fürbitte* und zugleich die letztendliche Erhöhung der Gebete durch Gott. Insbesondere durch die *Fürbitten* der anderen Nutzer_innen erfahren sie zeitnah Zuspruch, während sich die Gebetserhöhung durch Gott möglicherweise erst später einstellt. Wenngleich auf den ersten Blick hier auch quantitative Aspekte eine Rolle spielen, die im Sinne eines Zweck-Mittel-Schemas als „mehr Beten hilft mehr“ verstanden werden könnten,²⁰ zeigt die genauere Analyse der Argumentationsstruktur ein differenzierteres Bild: Dort, wo viele gemeinsam für ein Anliegen beten, hilft es dem, der in Not ist, die Anteilnahme zu spüren. Es geht hier nicht um eine Einflussnahme auf Gott, sondern vielmehr um den Gemeinschaftsaspekt und das gemeinsame Vertrauen auf Gottes lebensförderliches Handeln, das letztlich zu einer Linderung des Leides durch ein Gebet führen kann. Insgesamt lässt sich daher von einer zeitlich vorgeschobenen „Gebetserhöhung“ als Kategorie der Selbsthilfe oder Seelsorge sprechen.²¹

2.3 Habitualisiertes Nutzungsverhalten

Bereits in der Studie von 2009 konnte ein habitualisiertes Nutzungsverhalten ausgemacht werden: Die Befragten suchten ihnen vertraute Internetseiten immer wieder auf und schrieben deren Nutzung zum Teil sogar in ihrem Tagesablauf eine bestimmte Rolle zu. Begründet wurde dies einerseits durch die besondere *Akzeptanz* und die *Offenheit*, die die Befragten beim Beten im Internet erfuhren. Im Zusammenhang mit der Anonymität führte dies dazu, dass die Befragten angaben, sich ohne Angst öffnen zu können und das Beten im Internet als durchaus „*aufrichtiger*“ empfanden. Denn die Menschen stünden sich nicht so nahe, dass sie sich auch noch Gedanken darum machen müssten, ob sie die anderen Onlinebeter_innen mit ihrer Bitte um *Fürbitte* belasten oder gar überforderten und somit gar keine *Fürbitte* erwarten dürften. Auch Selbstdarstellung trete in den Hintergrund.²²

20 Vgl. Haese, Bernd-Michael: Gebet im Internet. Ein kritischer Gang durch das online-Angebot, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 1/2007, 38-46.

21 Vgl. Lienau, Gebete, 332-340 (s. Anm. 1).

22 Vgl. ebd. 348f.

Andererseits führt auch die Erfahrung von Gemeinschaft zu einem habitualisierten Verhalten, wobei gerade dieser Punkt sehr unterschiedliche Begründungszusammenhänge lieferte.²³

Darüber hinaus darf ein letzter dritter Punkt nicht unterschätzt werden. Fast alle Befragten schrieben bereits in der Analyse von 2009 dem Internet einen „praktischen“ und „effizienten“ Aspekt zu. Dies zeigte sich zum einen zeitlich, d.h. durch die Möglichkeit, eine schnelle Antwort (durch andere Nutzer) zu bekommen, zum anderen aber auch durch die Erfahrung, wenig Aufwand betreiben zu müssen. Gegenläufig zu diesem Aspekt der „Effizienz“ standen indes einzelne Aussagen, wonach das Beten im Internet gerade den zeitunabhängigen, gezielt gewählten Raum schaffen könne, den die Beter_innen für das Gebet bräuchten.²⁴

Insgesamt zeigt sich hier eine Flexibilität des Betens im Internet, die seit der Studie von 2009 deutlich zugenommen hat und bei der jeder Nutzer individuell entscheiden kann, wie und in welchem zeitlichem Umfang er die bereitgestellten Angebote nutzt. Gerade diese als von den Befragten als positiv empfundenen Aspekte führen in der Zusammenschau zu einem habitualisierten Verhalten, bei dem das Beten im Internet einen wichtigen Platz in ihrer Lebenswelt einnehmen kann.

3. Fazit

So ergibt sich, dass das Beten mit Hilfe von internetbasierten Diensten keine Besonderheit mehr sein muss; insbesondere für die „digital natives“. Sie ermöglichen ein Beten in Gemeinschaft über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg und kommen damit den Bedürfnissen der Nutzer_innen insbesondere durch die Verbindung von Mobilität, Synchronität und Backchannel-Funktion sowie einem reflektierten Umgang mit Öffentlichkeit zunehmend entgegen. Nach wie vor steht dabei das Fürbittgebet im besonderen Fokus der Beter_innen, das Gefühle des Angenommenseins und der Aufrichtigkeit bei sich völlig fremden Menschen hervorrufen kann. Dies führt zu einer als intensiv erfahrenen – wenn auch kurzzeitigen – sozialen Beziehung,²⁵ die durch die erhöhte Flexibilität und Effizienz, die die mobilen Endgeräte ermöglichen, zusätzlich befördert wird. Ausgehend von der elementaren Kommunikationsform des Betens ermöglichen somit die angesprochenen internetbasierten Dienste eine Kommunikation des Evangeliums in all ihren Modi.²⁶

23 Vgl. ebd. 351-356.

24 Vgl. ebd. 356f.

25 Vgl. zur Bedeutung von Distanz und Unverbindlichkeit im Kontext mediatisierter Kommunikation *Sander, Uwe*: Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1998. Vgl. auch Lienau, Gebete, 375-380 (s. Anm. 1).

26 Vgl. *Grethlein, Christian*: Praktische Theologie, Berlin, Boston 122016, bes. 252ff., 455f. Lienau: Gebete, 380ff. (s. Anm. 1).

Sublan-Gottesdienste

CLAUDIA RUDOLFF

Die Digitalisierung fordert auch die Kirchen heraus, und die Kirchen suchen nach Wegen, im Netz präsent zu sein bzw. kirchliche Angebote dort zur Verfügung zu stellen. Um ein Angebot für Jugendliche bereit zu stellen, die nicht zum normalen Sonntagsgottesdienst ihrer Gemeinde kommen, wurde das Projekt „Sublan-Gottesdienste“ von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) entwickelt. Sublan-Gottesdienste wurden zunächst aus einem Studio heraus als Angebot für Jugendliche digital übertragen. In einem zweiten Schritt aber auch aus einer Kirche einer Kirchengemeinde. Damit zieht digitale Interaktivität in einen traditionellen Gottesdienst ein. Durch die Übertragung des Gottesdienstes ins Internet kommt er nach Auffassung seiner Entwickler auch aus den Kirchenmauern heraus und zu jedem an den Ort, wo die Mitfeiernden gerade sind: Zuhause oder auf Reisen.

Auf der Tagung der Liturgischen Konferenz im Oktober 2017 wurden zwei Formen solcher Sublan-Gottesdienste besprochen: Ein Jugendgottesdienst, der in einem Fernsehstudio gefeiert wurde, sowie ein traditioneller Sonntagsgottesdienst aus der Kirchengemeinde Kriftel. Für beide Gottesdienste ist kennzeichnend, dass sie Beteiligungsmöglichkeiten sowohl für die Besucher als auch für die im Netz Mitfeiernden enthalten. Darauf wird weiter unten ausführlich eingegangen.

Bevor ich nun die Chancen und Grenzen einer solchen Gottesdienstform anhand der Rückmeldungen der Workshopteilnehmenden entfalte, soll zunächst das Projekt selbst beschrieben werden.

Birgit Arndt, Leitern des Medienhauses der EKHN, die das Projekt technisch betreut, beschreibt in einem Vortrag das Projekt in etwa so: „Sublan – der Name setzt sich zusammen aus Sub für Subkultur – d.h. man möchte Menschen erreichen, die man sonst nicht erreicht. Lan steht für WLAN und heißt Verbindung – Verbindung untereinander. Gegründet wurde diese Form des Gottesdienstes in der Jugendkirche St. Peter Frankfurt – als „Zusatzprodukt“ zu den dort stattfindenden LAN-Partys mit Jugendlichen. Sublan ist eine neue Art, Gottesdienste zu feiern: Wem beim Mitfeiern des Gottesdienstes eine Frage, ein guter Gedanke oder ein Zweifel am Gesagten kommt, hält nicht länger still. Er schreibt in sein Smartphone, was ihn gerade beschäftigt. Über die Software, die hinter der Internetseite sublan.tv steckt, erfährt der Prediger/die Predigerin davon und kann direkt auf die Gedanken eingehen. Mit Anfragen und Kommentaren bestimmen die Gäste dabei den Weg der Predigt mit.

Ein Team aus Theologen und Informatikern hat unter dem Namen sublan.tv die Idee in die Tat umgesetzt. Der Gottesdienst im Netz wird mit allen Elementen gefeiert, die ein Gottesdienst hat – aber anders als im normalen Gottesdienst können sich die Nutzer kontinuierlich beteiligen. Die Beteiligungsmöglichkeiten sind in allen Sublan-Gottesdiensten die gleichen: Grüße senden, Fragen und Kommentare an den Prediger, die Predigerin senden, Gebetsanliegen einbringen. Auf der Webseite www.sublan.tv wird

im oberen Teil der Webseite der Gottesdienst „gestreamt“. Im unteren Teil sind dann die interaktiven Elemente zu finden wie Feedback und Input zur Predigt, Input zur Fürbitte, allg. Textbeitrag. In einem Livefeed sind sowohl die fremden als auch die eigenen Beiträge zu sehen. So entwickelt sich der Gottesdienst im Dialog zwischen Predigerin bzw. Prediger und Gemeinde. Diese kann dabei in der Kirche vor Ort sitzen oder sich an jedem anderen Ort befinden. Ein Redaktionsteam begleitet den Gottesdienst. Bei ihm geht alles ein. Sie ordnen die Beiträge und geben sie an die Leiter bzw. den Prediger weiter. In manchen Fällen gibt es auch zum Gottesdienst ein Team von ausgebildeten Online-Seelsorgern. An sie kann man sich wenden, wenn man ein Problem bzw. einen längeren Gesprächsbedarf zum Thema hat.

Pfarrer Rasmus Bertram aus der EKHN hat die Gottesdienste mit einem ehrenamtlichen Team, meist aus Jugendlichen bestehend, gestaltet. Nach Beendigung der Sonderbeauftragung für die Jugendkirche St. Peter war Sublan „heimatlos“. Von Anfang 2015 (bis Ende 2016) wurde die Projektentwicklung und Fertigstellung der Programmierung sowie eine 50 %-Stelle von Rasmus Bertram vom Verein „Andere Zeiten“ finanziert und vom Medienhaus der EKHN in Verbindung mit der Öffentlichkeitsarbeit der EKHN begleitet. Seit 2017 wird die technische Weiterentwicklung, die Durchführung und technische Begleitung von Gottesdiensten in Gemeinden sowie die 50 %-Stelle von Rasmus Bertram zu je 50 % vom Verein „Andere Zeiten“ und der EKHN finanziert. Diese Finanzierung als gemeinsames Pilotprojekt läuft bis Ende 2018. Aktuell laufen Verhandlungen mit dem Gemeinschaftswerk evangelischer Publizistik (Gep) bezüglich einer bundesweiten Fortsetzung des Projekts ab 2019. Das Gemeinschaftswerk hatte das Sublan-Projekt von Anfang an durch intensives Coaching unterstützt.

Ein Gottesdienst wird jetzt mit zwei Kameras gefilmt und live ins Internet „gestreamt“. So kann der Gottesdienst auf der Webseite sublan.tv live miterlebt werden. Über diese Internetseite können Zuschauerinnen und Zuschauer ihre Gedanken und Fragen zur Predigt, aber auch ihre Fürbitten eingeben – so einfach wie eine SMS. Auch Besucherinnen und Besucher des Gottesdienstes vor Ort können sich mit ihrem Smartphone beteiligen. Im Anschluss an die Übertragung kann das Video vom Gottesdienst auch auf ihrer Gemeindeseite als Youtube-Video eingebunden werden. Die Entwickler dieser Form von Gottesdienst gehen davon aus: Mit Sublan, also der Übertragung des Gottesdienstes ins Internet, vergrößern sie die Gottesdienst-Gemeinde, denn Interessierte im Netz können von Zuhause oder auf Reisen mit einem Klick auf die Internetseite www.sublan.tv mitfeiern. Viele Gemeinden konnten die Zahl der Gottesdienstbesucherinnen und -besucher damit deutlich vergrößern, einige sogar verdoppeln.“

Ausgehend von dieser Darstellung des Projektes werden nun Chancen und Grenzen solcher Gottesdienste entfaltet.

Chancen und Grenzen solcher Gottesdienste

Im Focus der Workshop-Teilnehmenden standen die drei Beteiligungsmöglichkeiten in einem Sublan-Gottesdienst.

1. Beteiligungsmöglichkeit „Grüßen“

Sowohl im Anfangsteil des interaktiven Jugendgottesdienstes als auch des interaktiven Gemeindegottesdienstes konnten Gottesdienstbesucherinnen und -besucher von außen Grüße in die Kirche bzw. in das Fernsehstudio senden.

Eine Liturgin forderte die Teilnehmenden im Netz auf, zu schreiben, wo sie herkommen, damit die Menschen im Studio bzw. in der Kirche sehen, wie sich die virtuelle Gemeinde zusammensetzt. Ihre Voten wurden auf einem Whiteboard im Raum sichtbar. Dieser Grussteil soll den Anwesenden im Kirchenraum oder im Studio vermitteln, dass sie eine große Gemeinschaft und mit der im Netz Gottesdienst feiernden Gemeinde verbunden sind. Es waren zum einen Menschen aus der Gemeinde, die aus dem Urlaub grüßten und von ihrem Urlaubsort aus den Gottesdienst mitfeierten. Zum anderen – das trifft besonders auf den Jugendgottesdienst zu – waren es häufig Menschen, die mit dem Gottesdienstteam oder der Gemeinde gut bekannt waren. Die Idee hinter dieser Aktion, den Menschen im Gottesdienst das Gefühl zu geben, dass sie nicht allein feiern, wurde als interessant beurteilt. Dennoch widersprach diesem Gefühl, dass auf dem Bildschirm nur ein halb gefüllter Kirchenraum zu sehen war.

Allerdings kann diese Beteiligungsmöglichkeit für die, die im Netz feiern, dennoch von Bedeutung sein. Sie fühlen sich so von der Gemeinde wahrgenommen, indem auf dem Bildschirm im Gottesdienst ihre Namen eingeblendet werden.

2. Beteiligungsmöglichkeit „Predigt“

Der Predigtteil wurde in beiden Gottesdiensten von zwei Personen gestaltet. Bei dem erwähnten Gemeindegottesdienst aus Kriftel von einer Kirchenvorsteherin und Pfarrer Bertram, in dem Gottesdienst aus dem Studio von zwei Pfarrern. Dazu gehörte immer eine Moderatorin, die die Fragen und Kommentare der Mitfeiernden im Netz und auch im Gottesdienstraum einbrachte. Die virtuelle Gemeinde wurde schon in einem früheren Teil im Gottesdienst aufgefordert, Fragen, Kommentare und Anregungen zum Motto des Gottesdienstes zu senden. Die Idee ist hier, Menschen aktiv ins Predigtgeschehen einzubeziehen. Wer eine Frage, eine Anregung, Zweifel am Gesagten hatte, behielt das nicht länger für sich, sondern schrieb seine Gedanken an das Gottesdienstteam. Die Sublan-Interaktionssoftware anonymisierte und sortierte blitzschnell alle gesendeten Wortbeiträge, die der Pfarrerin bzw. dem Pfarrer an der passenden Stelle auf das Tablet zugestellt wurden. Dadurch konnte in allen Sublan-Gottesdiensten auf die Beiträge eingegangen werden. Die Erfahrungen und Tipps aus den Reihen der Gemeinde bereicherten nach Auffassung der Macher die Predigt. Die Fragen setzten Schwerpunkte. Bei der Besprechung im Workshop wurde Folgendes daran positiv be-

urteilt: Durch die Möglichkeit, seine Fragen einzubringen, ist man mit hoher Aufmerksamkeit dabei. Man ist gespannt, ob die eigene Frage beantwortet wird bzw. ob eigene Anmerkungen vorgestellt werden. Andere wiederum beurteilten dies kritisch, weil der Fragensteller evtl. nur darauf fokussiert war, ob seine Frage aufgenommen wurde und für andere Abschnitte vielleicht keine Aufmerksamkeit entwickelte. An manchen Stellen entstand der Eindruck, dass Fragen nur kurz beantwortet wurden, um noch weitere aufzunehmen. Deshalb waren die Antworten auch nicht in allen Fällen ausreichend. Außerdem fehlte dadurch dem Predigtteil der sog. rote Faden.

Die Grenze einer solchen Gestaltungsmöglichkeit des Predigtteils liegt darin, dass manche in normalen Sonntagsgottesdiensten gern einfach mal zuhören, den Gedanken des Predigers/ der Predigerin folgen, sich etwas zusprechen lassen, um Impulse für das eigene Leben zu erhalten. Natürlich birgt aber das Hören dieses Monologs die Gefahr, dass Thema und Entfaltung nicht ansprechen.

3. Beteiligungsmöglichkeit „Fürbitten“

Vor dem Lied oder dem Musikbeitrag wurden in beiden Sublan-Gottesdiensten die Mitfeiernden aufgefordert, ihre Gebetsanliegen zuzusenden. Ein Redaktionsteam ordnete diese und gab sie an die Liturgen weiter. Viele der Gebete und Wünsche an Gott wurden anonymisiert im Fürbittenteil aufgenommen.

Diese Mitmachmöglichkeit wurde im Workshop von vielen als positiv beurteilt. Besonders Teilnehmenden im Netz kann so das Gefühl gegeben werden, ernst genommen zu werden und dabei zu sein. Besonders junge Menschen fühlten sich dadurch wertgeschätzt, wenn ihre Anliegen im Gottesdienst aufgenommen wurden.

Beteiligungsmöglichkeiten erhöhen die Chance, eine Beziehung zum Gottesdienstgeschehen zu finden. Dies belegt auch die bundesweite Konfirmandenstudie „Konfirmandenarbeit erforschen.“¹

Der Abschluss des Fürbittenteils bestand und besteht in allen Sublan-Gottesdiensten mit dem Vaterunser.

4. Abschließende Bemerkungen und offene Fragen

Diskutiert wurde im Workshop v.a. die Frage, ob ein Sublan-Gottesdienst dem evangelischen Verständnis von Gottesdienst entspricht.

In einem Gottesdienst geschieht nach evangelischem Verständnis nichts anderes als das, was Luther bei der Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1544 gesagt hat, nämlich „... als dass unser lieber Herr mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“²

1 F. Schweizer/V. Elsenbast(Hrsg.), Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele-Erfahrungen-Perspektiven, Gütersloh 2009.

2 WA 49, 588.

Im Gottesdienst wird Menschen die Gegenwart Gottes zugesprochen. Durch Gebete und Lieder verhält der Mensch sich zu dieser Zusage.

Insofern entspricht die Feier eines Sublan-Gottesdienstes dem evangelischen Gottesdienstverständnis, zumal auch fast alle wesentlichen liturgischen Stücke vorkommen, gerade auch der Segen am Ende der Feier.

Auch die oben schon zitierte bundesweite Studie zur Konfirmandenarbeit zeigt klar, dass die Zufriedenheit junger Menschen mit dem sonntäglichen Gottesdienst nur dort steigt, wo er jugendgemäße Anteile hat und wo sie aktiv an der Gestaltung des Gottesdienstes beteiligt werden.

Zum Schluss möchte ich die Fragen zusammenfassen, die uns bewegten und nicht abschließend beantwortet werden konnten:

- Erlebe ich Gemeinschaft, wenn ich nur am PC sitze und virtuell mitfeiere?
- Gehört nicht auch zum Gottesdienst der Gang zur Kirche, das bewusste Erleben eines Kirchenraumes, die leibliche Teilhabe?
- Dient ein Gottesdienst nicht auch dazu, zur Ruhe zu kommen, Stille zu erleben? Steht das permanente Interaktiv-Sein dazu nicht im Widerspruch?
- Ermöglicht das Mitfeiern im Internet eines fast traditionellen Sonntagsgottesdienstes wirklich, neue Personengruppen zu erreichen? Oder braucht es dazu nicht völlig neue Formate?

Es bleibt spannend, wie es mit solchen Sublan-Gottesdiensten weitergeht.

Gottesdienst unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation¹

GERALD KRETZSCHMAR

Das kirchliche und religiöse Leben der Gegenwart ist in Bewegung. Mitgliederzahlen und finanzielle Ressourcen sinken. Pfarrinnen und Pfarrer stehen vermehrt vor der Aufgabe, für mehrere Gottesdienstorte zuständig zu sein. Kleine Gottesdienste mit geringer Teilnehmerzahl werden zum Normalfall. Pfarrerrinnen und Pfarrer verspüren immer häufiger das Gefühl einer Schieflage zwischen Arbeitsaufwand für die Gottesdienstvorbereitung einerseits und geringer Resonanz in Bezug auf die Besucherzahlen andererseits. Schließlich erwecken die gestiegenen Mobilitätsanforderungen, die in unserer Gesellschaft an die Einzelne und den Einzelnen gerichtet werden, den Eindruck, dass das kirchliche Leben in besonderer Weise unter der gestiegenen Mobilität zu leiden hat.

Angesichts dieser Entwicklungen stehen schnell schlagwortartige Globalanalysen wie zum Beispiel Traditionsabbruch, Entkirchlichung, religiöse Indifferenz und Säkularisierung im Raum. Implizit unterstellen all diese Formulierungen das Erreichen eines Endpunktes, an dem das kirchliche Leben nach einer längeren historischen Leidens- und Abbauphase nun endgültig zum Erliegen kommt.

Einer solchen Sichtweise stelle ich die Hypothese gegenüber, dass das kirchliche Leben keineswegs schon bald zum Erliegen kommen wird. Vielmehr tut es das, was es wohl schon immer tut: Es ist in einem Wandel begriffen. Es ist in Bewegung, aber es ist nicht zu Ende. So wie sich das Leben, die Lebensformen, die Gesellschaft wandeln, so wandelt sich das kirchliche Leben, das Verhältnis, in dem Menschen zur Kirche stehen, sowie die Teilnahmekonzepte am kirchlichen Leben. Das war schon immer so, und das ist auch ganz normal. Am Beispiel des Themas ‚Gottesdienst‘ möchte ich diesen Gedankengang nun verfolgen.

1. Die Empirie des Gottesdienstes – empirische Befunde der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung

Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft widmet sich besonders intensiv der faktischen Pluralität der Gottesdienstformen, wie sie sich in den vergangenen 40 Jahren herausgebildet hat. Im Folgenden stelle ich zentrale Befunde der KMU V vor.

¹ Vortrag beim Dekanekonvent der Evangelischen Landeskirche in Württemberg vom 7. Juni 2016 in Bad Boll; der Beitrag erscheint demnächst unter dem Titel „Mediatisierte Kommunikation – Konsequenzen für den Gottesdienst“ in *Rosenstock, Roland* (Hg.): *Mediatisierung und religiöse Kommunikation*, Hamburg 2018.

1.1. Beteiligungsmuster am Gottesdienst

Zunächst zur Frage nach diversen Beteiligungsmustern anhand der Kirchgangsfrequenz. Bereits vor mehreren Jahren hat Peter Cornehl festgestellt, dass der Gottesdienstbesuch empirisch wie theologisch unterbestimmt bleibe, wenn man ihn lediglich anhand einer einfachen Skala von ‚oft/seltener/nie‘ betrachte. Vielmehr ließen sich der je eigenen Selbstzuordnung der Teilnahme je eigene Kirchgangsregeln oder Kirchgangssitten zuordnen (z.B. Festtagsgottesdienste, Kasualien usw.). Jan Hermelink, Julia Koll und Anne Elise Hallwaß, die das Gottesdienstkapitel im Ergebnisband der KMU verfasst haben, betonen, dass es ein gewachsenes Bewusstsein der Befragten für die liturgische Praxis jenseits des Sonntagsgottesdienstes gebe. Die Teilnehmerhythmen ‚mehrmals im Jahr‘ sowie ‚ein oder zwei Mal im Monat‘ gehörten stabil zur evangelischen Kirchgangssitte.

Hermelink, Koll und Hallwaß nehmen – ausgehend von den Angaben der Befragten zu deren Kirchgangsfrequenz – mehrere Beteiligungsmuster am gottesdienstlichen Leben in den Blick.

Das erste Beteiligungsmuster bezieht sich auf die Antwortvorgabe *„Jeden Sonntag bis ein Mal im Monat“*. Im Anschluss an Peter Cornehl kann es als *„Kirchgang im Rhythmus des Alltags“* verstanden werden. 35 % der Befragten geben an, in dieser Frequenz an Gottesdiensten teilzunehmen. 97 % von ihnen sagen, dass sie sich der Kirche ‚ziemlich‘ oder ‚sehr‘ verbunden fühlen. 96 % halten den Gottesdienstbesuch für wichtig. Ca. 50 % dieser Gruppe sind über 60 Jahre alt.

Auffallend ist allerdings, dass sich diese Gruppe wohl noch einmal in zwei Teilgruppen untergliedern lässt, nämlich in diejenigen, die angeben, wöchentlich an einem Gottesdienst teilzunehmen und diejenigen, die das im Monatsrhythmus tun. Tendenziell sind diejenigen, die Gottesdienste im Monatsrhythmus besuchen, jünger (39 % unter 45 Jahren) als die wöchentlich Teilnehmenden (26 % unter 45 Jahren). Weiter gehen Wochengänger häufiger alleine zum Gottesdienst als Monatsgeher (28 % bzw. 15 %). Schließlich zeigen die Befunde, dass Wochengänger relativ häufig liturgische Angebote für Suchende und Zweifelnde (24 %) sowie Segnungs- und Salbungsgottesdienste (47 %) besuchen.

Eine weitere Gruppe, gleichsam am anderen Ende der Skala, bilden diejenigen, die angeben, *nie* einen Gottesdienst zu besuchen. Dabei handelt es sich um 22 % der Befragten. Sie sind erheblich jünger als der Durchschnitt: 53 % sind unter 45 Jahren, 32 % unter 30 Jahren. Ihre Bildung ist niedriger als im Durchschnitt, sie wohnen häufiger in Großstädten und gehören zur Gruppe der weniger mobilen Befragten (kaum umgezogen). Sie sind oftmals in einem Wohnumfeld verortet, das religiös-kirchlich ganz unterschiedlich erscheint (nicht katholisch, evangelisch etc. dominiert).

Ein klar konturiertes Beteiligungsmuster lassen schließlich die Befragten erkennen, die angeben, *mehrmals im Jahr* Gottesdienste zu besuchen. Das trifft auf 20 % der Befragten zu. Die Altersstruktur dieser Gruppe entspricht der Altersverteilung der Befragten insgesamt und liegt damit im Durchschnitt. Sowohl der Bildungsgrad als auch die Mobilität (41 % drei Mal und häufiger umgezogen) liegen höher als beim Durchschnitt. 56 % dieser Befragten geben an, der Gottesdienstbesuch sei ihnen eher oder sehr wichtig. Besucht werden Gottesdienste im Rahmen von Kasualien, am Heiligabend (93 %),

aber auch Einschulungsgottesdienste, Familiengottesdienste (33 %) und Gospelgottesdienste prägen das gottesdienstliche Spektrum dieser Gruppe. Musikalische Vorlieben und familiäre Prägungen bestimmen ihr Teilnahmeverhalten.

1.2. Der Gottesdienst als Bewusstseinsphänomen

Welchen Stellenwert spielt das gottesdienstliche Leben im Bewusstsein der Befragten? Der Grund, dieser Fragestellung nachzugehen, besteht in dem Phänomen, dass zwischen der Selbsteinschätzung der Befragten und den offiziellen Zahlen zur gottesdienstlichen Teilnahme eine große Diskrepanz zu herrschen scheint. Hermelink, Koll und Hallwaß weisen darauf hin, dass dem Durchschnittswert der offiziellen Statistik zum Sonntagsgottesdienst von 3,6 % ein Selbsteinschätzungswert von 22 % bei der Antwortvorgabe „Gottesdienstbesuch mindestens 1 Mal pro Woche“ gegenüber steht. Zusätzlich geben 13 % an, ein bis drei Mal im Monat einen Gottesdienst zu besuchen. Somit gibt in der Summe jedes dritte Kirchenmitglied an, mindestens ein Mal im Monat einen Gottesdienst zu besuchen. Weitere Diskrepanzen zwischen offizieller Statistik und Selbsteinschätzung gibt es auch bei den kirchlichen Festtagen im Jahresverlauf.

Wie lassen sich diese Diskrepanzen erklären? Hermelink, Koll und Hallwaß stellen die Hypothese auf, wonach sich das Antwortverhalten der Befragten mit Momenten verbinde, die auf eine weiter reichende Bedeutung des Gottesdienstes jenseits der faktischen ‚realen‘ Teilnahme hinweisen. Sie erwägen zwei Interpretationsmöglichkeiten für diese Befunde. Zum einen hätten die Befragten beim Stichwort Gottesdienst nicht mehr nur den Sonntagsgottesdienst vor Augen, sondern tatsächlich den Gottesdienst im Plural, z.B. Beerdigungen, Schulgottesdienste, Andachten im Altenheim, Familiengottesdienste etc. Zum anderen könne man die Ergebnisse als Beleg für die zentrale Stellung liturgischer Vollzüge betrachten. Die Positionierung des zentralen Praxisfeldes Gottesdienst seitens der Mitglieder sage etwas über das eigene Verhältnis zur Institution Kirche aus. Hier werde eine kirchlich-organisatorische Norm im Sinne einer Parteinahme für den Gottesdienst bejaht. Vielleicht, so Hermelink, Koll und Hallwaß im Anschluss an Peter Cornehl, schlage sich in den Befunden so etwas wie eine symbolische Qualität des Gottesdienstes nieder: „Er repräsentiert das Ganze des Glaubens und ist der Ort, an dem das den Glauben begründende Heilsgeschehen dargestellt und vergegenwärtigt wird. [...] Auf diese Weise hat die partielle Teilnahme symbolische Bedeutung. Sie meint das Ganze.“

So bemerkenswert, und wenn man will, auch erfreulich diese Befunde für die Wahrnehmung und den bewusstseinsmäßigen Stellenwert der gottesdienstlichen Angebote sein mögen, so problematisch können sie sich auf die Praxis des Sonntagsgottesdienstes auswirken. Hermelink, Koll und Hallwaß bemerken dazu kritisch, dass die Diskrepanz zwischen den religiös-normativen und den alltagspraktisch wirksamen Relevanzmustern inzwischen ein Ausmaß erreicht habe, das den Bestand zumindest des ‚ganz normalen‘ Sonntagsgottesdienstes mancherorts gefährde.

1.3. Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst

Wie schon die vierte KMU fragt auch die KMU V nach den Erwartungen an den Sonntagsgottesdienst. Auffallend sind die gegenüber 2002 stark gestiegenen Zustimmungsg-

raten zu den einzelnen Items. Eine gute Predigt und die Vermittlung zuversichtlicher Stimmung werden am häufigsten genannt. Ermittelt man auf statistischem Weg signifikante Erwartungsgruppen zur gottesdienstlichen Praxis, treten drei Gruppen besonders hervor.

Eine *erste* Gruppe betont folgende Merkmale: Klassische Kirchenmusik, Erfahrung vom Heiligen, Mittelpunktstellung Jesu Christi, Hilfe zur Lebensbewältigung, Erfahrung von Gemeinschaft. Ältere Befragte mit hoher kirchlicher Verbundenheit und sehr häufigem Gottesdienstbesuch stehen in einer großen Nähe zu diesen Erwartungen.

Eine *zweite* Gruppe ist gekennzeichnet durch die Merkmale ‚moderne Kirchenlieder‘ und ‚zeitgemäße Sprache‘. Hierfür votieren oftmals jüngere Befragte als der Durchschnitt, die ziemlich oder sehr mit der Kirche verbunden sind und monatlich oder mehrmals im Jahr zur Kirche gehen.

Eine *dritte* Gruppe schließlich weist folgende Merkmale auf: Gute Predigt, Vermittlung von Zuversicht, thematischer Gegenwartsbezug, Anregung zum Nachdenken. Diejenigen, die diese Aspekte stark machen, zeigen keine großen Altersdifferenzen zum Durchschnitt und auch kaum Unterschiede bei Kirchenverbundenheit.

In diesen, so Hermelink, Koll und Hallwaß, stark wortbezogenen und positiv-emotionalen Erwartungen könnte so etwas wie ein Grundkonsens der Evangelischen hinsichtlich der sonntäglichen Praxis ihrer Kirche gesehen werden.

2. Deutungsversuch: Der Gottesdienst unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation

2.1. Zusammenfassung der empirischen Befunde

Die aktuellen KMU-Befunde zeigen das Bild einer Auffächerung der liturgischen Praxis. Das betrifft die Beteiligungsmuster, die Motivlagen sowie die Erwartungen. Bei der gottesdienstlichen Praxis stehen ein hohes inhaltliches Engagement, ein familiär motiviertes Interesse, eine gewohnheitsmäßige Teilnahme und die Ablehnung jeglicher gottesdienstlicher Praxis nebeneinander. Die prägenden Faktoren für die individuelle gottesdienstliche Praxis sind die Verbundenheit mit der Kirche, das Alter und das jeweilige soziale Umfeld. Jenseits des Sonntagsgottesdienstes, bei Kirchgangsformen im Bereich des Möglichen, spielen die familiären und freundschaftlichen Bezüge eine bedeutende Rolle.

2.2. Prämissen der Theorie der mediatisierten Kommunikation

Wie lassen sich die KMU-Befunde zum Gottesdienstthema deuten? Dazu stelle ich die Frage nach den diversen Formen der liturgischen Praxis der Kirchenmitglieder in den übergeordneten Kontext der Frage nach der Kirchenbindung unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft.

Kirchenbindung ist ein Phänomen der sozialen Bindung innerhalb der gesellschaftlichen Großorganisation Kirche. Damit folgt sie den gleichen Kommunikationsmustern, die für die Gesellschaft als Ganze gelten. Damit rücken vor allem Muster mediatisierter

Kommunikation in den Vordergrund. Ein Theorieentwurf des Pädagogen Uwe Sander legt dar, wie genau soziale Bindung in modernen Gesellschaften den Mustern mediatisierter Kommunikation folgt.

Sanders Theorie der mediatisierten Kommunikation setzt bei der Beobachtung an, dass soziale Bindung in modernen Gesellschaften in der Regel einseitig von ihren Defiziten her bestimmt wird. Die vorherrschende Frage lautet: „Was treibt die Gesellschaft auseinander?“ Sander hält dem entgegen: „Was hält die Gesellschaft eigentlich zusammen? Warum geht das eigentlich doch alles besser als gemeinhin angenommen?“ Dafür, dass die Strukturen der modernen Gesellschaft immer wieder beklagt und problematisiert werden, erweise sich ebendiese Gesellschaft doch als erstaunlich stabil. Inmitten der vielfach beklagten Unverbindlichkeit und Bindungslosigkeit moderner Gesellschaften müsse es, so Sander, ebenso ein gerüttelt Maß an Verbindlichkeit und Bindung geben. Sonst wäre das Ganze tatsächlich längst auseinandergefallen.

Für den Zusammenhalt der pluralisierten modernen Gesellschaft macht Sander die Umstellung der gesellschaftlichen Leitkommunikationsform von unmittelbarer auf mediatisierte Kommunikation verantwortlich. Diese mediatisierte Kommunikation ist charakterisiert durch die Faktoren

- Mittelbarkeit,
- geringe wechselseitige Rückkopplung,
- Anonymität und Distanz,
- hochgradige Selektion,
- individuelle Deutungsleistungen auf Rezipientenseite.

Grundmodus der mediatisierten Kommunikation ist die Distanz. Sie eröffnet den Individuen den Freiheitsraum, über das Maß an Nähe und Verbindlichkeit in den unterschiedlichen Kommunikationssituationen frei zu entscheiden. Bestünde diese Möglichkeit nicht, wäre das das Ende des Zusammenhalts einer modernen pluralisierten Gesellschaft. Schließlich garantiert die Distanz als Grundmodus gesellschaftlicher Kommunikation sowohl die Koexistenz unterschiedlicher und zum Teil auch unvereinbarer Interessen der Gesellschaftsmitglieder als auch die Möglichkeit, von Distanz auf Nähe umzuschalten und – zumindest für begrenzte Zeiträume – in größere Nähe zueinander zu treten.

Distanz als Kitt der pluralisierten Gesellschaft – das ist der entscheidende Impuls, der von der Theorie der mediatisierten Kommunikation ausgeht, um die Komplexität moderner Formen der Kirchenbindung und damit auch der liturgischen Praxis wahrnehmen und verstehen zu können.

Doch wie genau erfolgt der Wechsel von Distanz auf Nähe und umgekehrt? Unter den Bedingungen mediatisierter Kommunikation ist der Aufbau von Nähe zunächst nicht gleichbedeutend mit Partizipation in Form persönlicher Präsenz bei kirchlichen Veranstaltungen oder aktiver ehrenamtlicher Mitarbeit. Nähe, oder soziologisch gesprochen Inklusion, wird aufgebaut über *Themen*. Menschen, die sich in einer Nähe zur Kirche sehen und sich ihr verbunden fühlen, orientieren sich an bestimmten Themen, für die die Kirche ihrer Ansicht nach steht.

Auf der Ebene von Themen existieren im Fall subjektiv empfundener Verbundenheit Schnittmengen zwischen Themen, die den Menschen auf Grund biografischer Hintergründe und je aktueller Lebenssituationen wichtig sind, und dem Themenspektrum,

für die das weite Netz kirchlicher Kommunikation steht. Je nach individueller Themenpräferenz werden aus dem kirchlichen Themenspektrum ein Thema oder mehrere Themen aufgegriffen (*inkludiert*), andere dagegen bleiben unberücksichtigt, sie bleiben unbeachtet (*exkludiert*).

Physische Präsenz, d.h. der Besuch kirchlicher Veranstaltungen oder bestimmter Formen des Engagements in der Kirche, können – je nach Interesse und Bedürfnislage – auf die inhaltliche Anknüpfung an ein Thema folgen. Um von Bindung zu sprechen, sind solche intensivierten Formen der thematischen Anknüpfung jedoch nicht erforderlich.

2.3. Die liturgische Praxis im Kontext mediatisierter Kommunikation

Im Zusammenhang mit der je eigenen Kirchenbindung messen die Kirchenmitglieder dem Thema Gottesdienst eine auffallend hohe Bedeutung bei. Auf einer allgemeinen Ebene schlägt sich das in den Befunden zu den Erwartungen an die Kirche nieder. Neben Erwartungen, die das diakonische Engagement der Kirche betreffen, erzielt die Erwartung, die Kirche solle „Gottesdienste feiern“, die höchsten Zustimmungswerte. Aber auch die differenzierten Befunde zum Gottesdienstthema unterstreichen seine hohe Bedeutung. Nur 22 % der Befragten geben an, nie einen Gottesdienst zu besuchen. Alle anderen geben an, einer je eigenen Logik und je eigenen Bedürfnissen folgend Gottesdienste zu besuchen.

Die zum Teil erstaunlich hohen Werte zur subjektiven Selbsteinschätzung der Teilnehmezahlen stützen die hohe Bedeutung des Gottesdienstes für das Verständnis der je eigenen Kirchenbindung zusätzlich. Jan Hermelink, Julia Koll und Anne Elise Hallwaß sprechen in diesem Zusammenhang von der symbolischen Bedeutung des Gottesdienstes. Ganz grundsätzlich kann schon auf dieser Grundlage der Gottesdienst als sehr bindungsrelevantes Thema unter den Bedingungen mediatisierter Kirchenbindung verstanden werden.

Doch warum ist das so? Auch hier bietet der Blick auf die Merkmale mediatisierter Kommunikation Erklärungsmöglichkeiten.

Das gottesdienstliche Angebot hat sich in den vergangenen 40 Jahren in einem erheblichen Umfang erweitert und ausdifferenziert. Dieser Prozess der Erweiterung und Ausdifferenzierung wird von den Mitgliedern offenbar so bewusst wahrgenommen, dass sie auch die Teilnahme an Gottesdiensten jenseits des Sonntagsgottesdienstes als vollwertigen Gottesdienstbesuch auffassen. Dazu zählen im Bewusstsein der Mitglieder wohl auch die diversen Kasualgottesdienste. Anders wären die hohen Werte bei der subjektiven Selbsteinschätzung des Gottesdienstbesuchs nicht zu erklären.

Damit eröffnet sich den Kirchenmitgliedern aus dem Grundkommunikationsmodus der Distanz heraus ein weites und vielfältiges gottesdienstliches Angebot, das zahlreiche Themen als bindungsrelevante Anknüpfungspunkte vorhält. Aus dem Spektrum der wesentlichen Merkmale mediatisierter Kommunikation kommen an dieser Stelle die Aspekte der *Mittelbarkeit* und der *hochgradigen Selektion* besonders zum Tragen. Die Aufmerksamkeit für eines oder mehrere gottesdienstliche Angebote ist thematisch *vermittelt* und damit das Ergebnis einer ganz bewussten, thematisch orientierten Auswahl (Selektion). Biografie- und familienrelevante Themen, gemeinwesenorientierte

Themen, aber auch Themen wie Musik, individuelle religiöse Sinnsuche und viele mehr haben ihren Ort in der Bandbreite gottesdienstlicher Angebote.

Das Interesse für ein gottesdienstliches Angebot und dann ggf. die Entscheidung, an diesem teilzunehmen, verdanken sich nicht nur dem thematischen Aspekt. Auch die *zeitliche* Dimension dürfte hier eine wichtige Rolle spielen. Die Breite des gottesdienstlichen Angebotes steht für ein großes Spektrum möglicher *Veranstaltungszeiten*. Die individuelle Entscheidung für ein gottesdienstliches Angebot kann neben dem Aspekt der thematischen Passung zusätzlich dem Aspekt der *zeitlichen* Passung Rechnung tragen. Nicht zuletzt der zeitliche Spielraum, den die Kirche mit ihrer gottesdienstlichen Angebotspalette abdeckt, ermöglicht die individuellen Beteiligungslogiken, die die KMU-Befunde abbilden.

Schließlich folgt das gottesdienstliche Angebot der Kirche im Hinblick auf die Aspekte *geringer wechselseitiger Rückkopplungserwartungen* und *individueller Deutungsleistungen* den Merkmalen mediatisierter Kommunikation. Die Mehrzahl der landeskirchlichen gottesdienstlichen Angebote baut nicht auf Formen intensiver kommunikativer Rückkopplung während eines Gottesdienstes. Stattdessen gestalten sich nahezu alle Gottesdienste als dichter Zeichen- und Symbolraum, der individuelle Deutungsleistungen auf Rezipientenseite automatisch und zwangsläufig zulässt.

Fasst man diese Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der Empirie der liturgischen Praxis, wie sie sich in den KMU-Ergebnissen, aber auch in alltäglichen Beobachtungen von Pfarrerinnen und Pfarrern niederschlägt, und den Bedingungen moderngesellschaftlicher mediatisierter Kommunikation zusammen, kann man die These formulieren, dass sich das gottesdienstliche Leben in der Kirche bereits recht gut auf die Bedingungen moderner mediatisierter Kommunikation eingestellt hat.

Das gilt in zweierlei Hinsicht. Seitens der *kirchlichen Organisation* wird eine breite Palette gottesdienstlicher Angebote vorgehalten, die eine Vielzahl an individuellen Bindungs- und Partizipationsformen bieten. Aber auch seitens der *Kirchenmitglieder* wird dieses breite gottesdienstliche Angebot bewusst wahrgenommen und genutzt.

3. Konsequenzen für das gottesdienstliche Leben – 10 Thesen

These 1: Die Rede von dem Gottesdienst als *dem* Konstitutivum der Gemeinde ist weit verbreitet. Aus empirischer Perspektive bedarf diese Aussage der Differenzierung. Im Blick auf die Kirchenbindung der Mitglieder spielt das Thema Gottesdienst wohl eine sehr wichtige Rolle. Aber neben dem gottesdienstlichen Leben der Kirche sind das diakonische Engagement und die Vermittlung christlicher Werte konstitutiv für die Kirchenbindung.

These 2: In Bezug auf das Thema Gottesdienst als *einem* Konstitutivum der Gemeinde kann aus empirischer Sicht nicht von *dem* Gottesdienst gesprochen werden. Der Gottesdienst wird von der kirchlichen Organisation im *Plural* angeboten und von den Mitgliedern im *Plural* wahrgenommen. Somit ist es treffender, vom gottesdienstlichen Leben als einem Konstitutivum der Gemeinde zu sprechen.

These 3: Ebenso ist die Rede von *der* Gemeinde präzisierungsbedürftig. Schon die Tatsache, dass der Gottesdienst angemessen nur im Plural als breit angelegtes gottesdienstliches Leben verstanden werden kann, weist auf eine plurale Struktur innerhalb der Größe Gemeinde hin. Die Gemeinde beinhaltet eine Vielzahl verschiedener Bindungsformen, Frömmigkeits- und Beteiligungsprofile. Mit 1.500 bis 2.500 oder noch mehr Mitgliedern, aber auch schon mit wesentlich weniger Mitgliedern, kann – zumindest in Westdeutschland – jede Kirchengemeinde vor Ort als Großorganisation im lokalen Kontext begriffen werden. In einem *geistlich-ideellen Sinn* ist die Rede von der Gemeinde (Christi) angemessen. In empirischer Sicht ruft die Rede von *der* Gemeinde das Missverständnis hervor, es gäbe die Gemeinde als in sich homogene Gruppe oder Gemeinschaft.

These 4: Wenn von *dem* Gottesdienst gesprochen wird, ist bislang in der Regel der Gottesdienst am Sonntagmorgen gemeint. Die Pluralisierung des gottesdienstlichen Lebens hat dazu geführt, dass der Gottesdienst am Sonntagmorgen *eine* gottesdienstliche Veranstaltung *in einer Reihe* vieler weiterer gottesdienstlicher Veranstaltungen ist. Jede gottesdienstliche Veranstaltung steht für ein spezifisches Thema und richtet sich an eine bestimmte Zielgruppe.

These 5: In der Alltagswahrnehmung an ganz ‚normalen‘ Sonntagen handelt es sich beim Sonntagsgottesdienst um einen Zielgruppengottesdienst für ältere Herrschaften. Das sollte in der Praxis wahrgenommen, akzeptiert und bei der Gestaltung der Gottesdienste ganz bewusst berücksichtigt werden.

These 6: Auch wenn der Sonntagsgottesdienst auf der Ebene faktischer Beteiligung nicht als Konstitutivum der Gemeinde betrachtet werden kann, hat er im Spektrum der gottesdienstlichen Angebote insgesamt eine besondere Bedeutung. Symbolisch steht er im öffentlichen Bewusstsein für das gottesdienstliche Leben der Kirche insgesamt. Das Läuten der Glocken am Sonntagmorgen stellt die Option in den Raum einer lokalen Öffentlichkeit, vor Ort zu einer verlässlichen Zeit und in einem verbindlich festgelegten Raum einen Gottesdienst besuchen zu können. In einem weiteren Sinn dürfte die Feier des Sonntagsgottesdienstes vor Ort das lokalgesellschaftliche Wissen um die Existenz eines kirchlichen Lebens vor Ort im Bewusstsein halten.

These 7: Auf Grund ihrer symbolischen Bedeutung sollten Sonntagsgottesdienste, solange es irgendwie praktikabel ist, möglichst flächig und regelmäßig angeboten werden. Das Bewusstsein um die symbolische Bedeutung dieser Gottesdienstform einerseits und um deren faktischen Zielgruppencharakter andererseits kann helfen Sonntagsgottesdienste angemessen zu handhaben: Als Gottesdienst einer mehr oder minder kleinen Gruppe, leistet er einen Dienst für alle Kirchenmitglieder des Gebietes einer Kirchengemeinde.

These 8: Ein breit angelegtes gottesdienstliches Leben ist ein wichtiges Konstitutivum für das kirchliche Leben einer Kirchengemeinde im Allgemeinen und die je individuelle Kirchenbindung der Mitglieder im Speziellen. Wie können Pfarrerrinnen und Pfar-

rer dieser Anforderung Rechnung tragen? Faktisch gibt es bereits in jeder Kirchengemeinde ein recht breit angelegtes gottesdienstliches Leben. Schließlich werden nicht nur klassische Sonntagsgottesdienste gefeiert, sondern auch zahlreiche Kasualgottesdienste jenseits des Sonntags. Dazu können gemeinwesenorientierte Gottesdienste treten wie zum Beispiel bei Dorf- und Stadtteilsten, Gottesdienste zu Vereinsjubiläen, aber auch neue Kasualgottesdienste (diverse Schulgottesdienste, Ehejubiläen, Konfirmationsjubiläen) sowie besondere musikalische Gottesdienste und diverse thematisch orientierte Zielgruppengottesdienste. Sind in einer Kirchengemeinde oder in einem Pfarramt, das für mehrere Kirchengemeinden zuständig ist, mehrere Kirchengebäude vorhanden, besteht die Chance, dem Zweck eines Gottesdienstes und der jeweiligen Zielgruppe entsprechend den passendsten Gottesdienstraum zu wählen und zu ‚bespielen‘.

Ein erster Schritt, die gebotene Ausdifferenzierung des gottesdienstlichen Lebens nicht als Bedrohung, sondern als Gestaltungsaufgabe mit positiven Zukunftsperspektiven für die Kirche Jesu Christi wahrnehmen zu können, ist der Blick auf all das, was in einer Kirchengemeinde bereits jetzt gottesdienstlich angeboten wird.

Dabei darf die Breite des gegebenen gottesdienstlichen Spektrums nicht abgewertet werden, indem man den Sonntagsgottesdienst als den *eigentlichen* Gottesdienst betrachtet, zu dem irgendwann einmal am besten alle Gemeindeglieder kommen sollten. Wenn *jeder* gefeierte Gottesdienst als vollwertiger Gottesdienst und konstitutives Element des gemeindlichen Lebens begriffen wird, ist das ein wichtiger Schritt, ein relativ breites gottesdienstliches Angebot realistisch handhaben zu können.

Eine konsequente Zielgruppenorientierung und ein bewusster Umgang mit den eigenen Kräften sind weitere Voraussetzungen dafür. In diesem Zusammenhang kommt es ganz wesentlich auf den Mut zu kräfteschonenden Routinisierungen an, die es ihrerseits erlauben, projektbezogene Kräfte zu investieren.

These 9: Gute Predigten sind wichtig – in jedem Gottesdienst. Das zeigen die empirischen Befunde der KMU ganz unmissverständlich. Für die Handhabung eines breiten gottesdienstlichen Lebens in homiletischer Hinsicht plädiere ich für zweierlei.

Zum einen sollte jeder Predigt ein klares Bild der Zielgruppe vor Augen stehen, auf die sich ein gottesdienstliches Angebot bezieht. Das ist die Voraussetzung dafür, die Hörsituation präzise thematisieren und dem sich in der Predigt mitteilenden Wort Gottes einen Raum eröffnen zu können.

Zum anderen gilt auch für die Predigt eine ressourcenbewusste Arbeitsweise. Nicht für jeden Gottesdienst muss eine Predigt neu geschrieben werden. Überhaupt muss nicht jede Predigt selbst geschrieben werden. Natürlich gehört es zu den Kernkompetenzen von Pfarrern und Pfarrerinnen, gute Predigten schreiben zu können. Daneben zählt es aber auch zu den Kernkompetenzen von Pfarrern und Pfarrerinnen, Gottesdienste so zu gestalten, dass die Besucherinnen und Besucher einen positiven Zugang zu einem Gottesdienst finden können. Vor einer vermeintlich unhintergehbaren Selbstverpflichtung, jede Predigt neu erfinden und selbst schreiben zu müssen, sollte der Mut stehen, auf Gutes, Bewährtes und Hilfe Bietendes zurückzugreifen, das zu dem jeweiligen gottesdienstlichen Angebot, zur entsprechenden Zielgruppe und zur eigenen Person des

Predigers bzw. der Predigerin passt – sei es selbst geschrieben oder von anderen übernommen.

These 10: Und wie begreift man schließlich die Gemeinde? Das gottesdienstliche Leben in seiner Pluralität führt die soziale Binnenpluralität der Gemeinde vor Augen. Als soziales Phänomen tritt die Gemeinde als eine *Netzwerkstruktur* in Erscheinung. Sie ist ein Netzwerk, das aus einer gewissen Anzahl von Teilnetzwerken besteht, die mehr oder minder stark – oder auch gar nicht – miteinander verbunden sind. An die Teilnetzwerke können kirchliche Veranstaltungsangebote und damit auch spezifische gottesdienstliche Angebote angelagert sein. Wichtig ist dabei auch, dass sich ein gemeindliches Teilnetzwerk mit Netzwerken im außerkirchlichen Kontext berühren kann – und in der Regel auch berührt (Freundeskreise, Nachbarschaften, Vereinsgruppen etc.). Begreift man eine Kirchengemeinde als ein aus Teilnetzwerken bestehendes Netzwerk, dann kann für jedes Teilnetzwerk die Frage geklärt werden, welche Funktion das Teilnetzwerk für die Personen, die zu ihm zählen, erfüllt. Auf dieser Grundlage kann eruiert werden, wie kirchliche Angebote – und damit auch Gottesdienste –, die mit diesem Teilnetzwerk in Berührung stehen, konzipiert werden können.

Und noch eine Frage zum Schluss: Wo bleibt bei all dem das Ganze, die Mitte der Gemeinde? Diese Kategorien sind m.E. sinnvollerweise als *Glaubensinhalte* zu betrachten. Symbolisch inszeniert werden kann dieses Ganze, diese Mitte, so mein Vorschlag, in der Feier des Abendmahles. Die Feier des Abendmahles sollte aus diesem Grund gleichsam als geistliche Verbindungslinie quer durch die Breite des gottesdienstlichen Lebens führen.

„Ein deutsches Requiem“ von Johannes Brahms und die Vielfalt seiner Deutungen¹

HENDRIK MUNSONIUS

I. Das Werk und seine Deutungen

1. Entstehung und Wirkung

Innerhalb des Schaffens von *Johannes Brahms*, aber auch der vergleichbaren Musikwerke nimmt *Ein deutsches Requiem* eine besondere Stelle ein. „Das *Deutsche Requiem* stellt wohl das einzige Werk für Chor und Orchester dar, das sich aus dem 19. Jahrhundert seit seiner Uraufführung bis heute einer ununterbrochen anhaltenden Rezeption rühmen könnte.“² *Brahms* gelang mit ihm der Durchbruch in der öffentlichen Wahrnehmung und sein Durchbruch zur Beherrschung großer Formen und Besetzungen. Zur biographischen Einordnung sei auf wenige Eckdaten hingewiesen:³ *Johannes Brahms* wurde am 7. Mai 1833 in Hamburg geboren und wuchs dort in kleinbürgerlichen, aber aufstiegsorientierten Verhältnissen auf. Sein musikalisches Talent wurde frühzeitig erkannt und durch Klavierunterricht gefördert. 1853 verließ er Hamburg und begab sich auf Reisen. In diesem Jahr machte er die für sein weiteres Leben prägenden Bekanntschaften mit dem Geiger und Komponisten *Joseph Joachim* sowie *Robert* und *Clara Schumann*. Die Tragödie um den Suizidversuch *Robert Schumanns*, seinen mehrjährigen Aufenthalt in einer Nervenheilanstalt und seinen Tod 1856 beeindruckte den jungen *Brahms* stark und brachte ihn in ein nahes, zuweilen auch prekäres Verhältnis zu *Clara Schumann*. Nach einem mehrjährigen Engagement, das ihn über die Winterzeit an die Residenz in Detmold führte, und Versuchen, in Hamburg Fuß zu fassen, hielt er sich 1862 erstmals in Wien auf, das später zu seinem festen Wohnsitz werden sollte. 1865 starb die Mutter. Neben dem Tod *Schumanns* wird dies als eine wesentliche Triebfeder für die Auseinandersetzung mit Tod und Sterben und schließlich als Auslöser für die Komposition seines Requiems angesehen. Über den tatsächlichen Entstehungsprozess ist allerdings wenig bekannt. Es ist wie bei seinen anderen Werken auch mit einer sehr langwierigen und verwickelten Genese zu rechnen. Das Requiem erlebte am Karfreitag 1868 im Bremer Dom seine erste umfassende Aufführung. Lediglich der später komponierte V. Satz fehlte noch. Eine Aufführung der ersten drei Sätze hatte

1 Einführungsvortrag in der Reihe „Hören und Verstehen“ der Göttinger Stadtkantorei, 22.9.2016.

2 *Friedhelm Krummacher*, Symphonie und Motette: Überlegungen zum „Deutschen Requiem“, in: *Krummacher/Steibeck* (Hg.), *Brahms Analysen. Referate der Kieler Tagung 1983, 1984, 183–200* (183).

3 Zur Einführung in Leben und Werk *Martin Geck*, *Johannes Brahms*, 2013; *Malte Korff*, *Johannes Brahms*, 2009; umfassende Darstellung bei *Siegfried Kross*, *Johannes Brahms. Versuch einer kritischen Dokumentarbiographie*, 2 Bd., 1997; *Wolfgang Sandberger* (Hg.), *Brahms Handbuch*, 2009.

zuvor im Dezember 1867 in Wien mit zweifelhaftem Erfolg stattgefunden. *Brahms'* erste Sinfonie wurde erst 1876 vollendet. *Johannes Brahms* starb am 3. April 1897 in Wien und wurde dort unter großer Anteilnahme der Bevölkerung beigesetzt. Mit dem Titel „Ein deutsches Requiem“ bezieht sich *Brahms* zugleich auf die Gattung von Requiem-Vertonungen, die den Text des liturgischen Ordinariums der römisch-katholischen Kirche zugrunde legen – und grenzt sich davon ab. Seinem Requiem liegt eine eigenständige Zusammenstellung von Bibeltexten zugrunde, die sich mit dem Thema Tod und Sterben auseinandersetzen.⁴ Unmittelbare Vorlagen dafür hat *Brahms* nicht gehabt, aber verschiedentliche Anregungen verwendet. Dabei kam ihm seine eigene gründliche Bibelkenntnis zugute.

2. Deutungen

Wenn man sich anschaut, wie das *Brahms*-Requiem gedeutet wird, fällt auf, dass mit großer Überzeugung sehr verschiedene Ansätze vertreten werden.

a. Kultur-religiös

Eine erste Gruppe von Deutungen möchte ich als „kultur-religiös“ etikettieren. Diese Autoren erkennen zwar einen gewissen religiösen Zug an dem Werk, betonen aber stets, dass es sich nicht um ein christliches oder gar kirchliches Werk handelt.

„Die Botschaft dieses Requiems nämlich ist nicht protestantisch im Sinne von evangelisch, ist keine Heilsbotschaft. Es ist ein säkularisiertes Stück Kirchenmusik, voller Trauer um die Toten, es gibt kein ‚morgen wirst du mit mir im Paradiese sein‘, weder Erlösung noch Gericht erhalten Stimme.“⁵

„Brahms versteht das Bibelwort nicht als Zeugnis und Niederschlag göttlicher Offenbarung, sondern als menschlichen Versuch, menschliche Grunderfahrung in Sprache zu fassen. Und sein Requiem ist kein Glaubensbekenntnis und keine Predigt im christlichen Sinn, sondern ein Nachdenken über das Thema Tod im allgemeinen Sinn.“⁶

„Bewußt klammert Brahms das Fundament des christlichen Auferstehungsglaubens aus: Christus. Das Deutsche Requiem sollte allen offenstehen, die Trost suchen – auch jenen, die nicht an Christus glauben.“⁷

„Aber all das Erwartungsvoll-Fragende, das immer wieder aufgeworfen wird, Verheißung und Hoffnung, die immer wieder durchklingen, finden bestenfalls ihre Erfüllung in dem Entschluß, das Gegebene als etwas Notwendiges hinzunehmen, sich mit ihm abzufinden.“⁸

4 Siehe den vollständigen Text im Anhang.

5 *Hans A. Neunzig*, *Brahms. Der Komponist des deutschen Bürgertums*, 1976, 119.

6 *Martin Meiser*, *Johannes Brahms' Theologie im Deutschen Requiem und die Erwartungshaltung der Hörer*, in: *Gottesdienst und Kirchenmusik* 37 (1986), 145–147 (145).

7 *Erwin Horn*, *Johannes Brahms. Ein Deutsches Requiem*, in: *Musica Sacra* 103 (1983), 215–226, 303–314 (226).

8 *Rudolf Gerber*, *Das „Deutsche Requiem“ als Dokument Brahms'scher Frömmigkeit*, in: *Das Musikleben* 1/2 (1948/49), 181–185, 282 (185).

„Wer sich eingehender mit Brahms beschäftigt, wird überhaupt den Eindruck nicht los, daß sein Verhältnis zum Christentum sich auf eine interkonfessionell, ganz aufs Allgemeine gerichtete Religiosität, in deren Färbung das spezifisch Christliche keinen Anschlag hat, beschränkt. Der Kirche stand Brahms dementsprechend fern.“⁹

Einen Anhaltspunkt für solche Interpretationen hat *Brahms* in einem Brief an den Organisator der Erstaufführung im Bremer Dom, *Karl Reinthaler*, gegeben. Dieser hatte auf den fehlenden Christusbezug hingewiesen und eine entsprechende Ergänzung des Stücks vorgeschlagen. Darauf antwortete *Brahms*:

„Was den Text betrifft, will ich bekennen, daß ich recht gern auch das ‚Deutsch‘ fortließe und einfach den ‚Menschen‘ setzte, auch mit allem Wissen und Willen Stellen, wie z.B. Evang. Joh. Kap. 3, Vers 16¹⁰, entbehrte. Hinwieder habe ich nun wohl manches genommen, weil ich Musiker bin, weil ich es gebrauchte, weil ich in meinem ehrwürdigen Dichter auch ein ‚von nun an‘ nicht abdisputieren oder streichen kann. Aber – ich höre auf, ohne ausgesprochen zu haben [...]“¹¹

Diese kulturreligiöse Deutung ist es, die das Werk für die einen ausgesprochen attraktiv, für die anderen problematisch macht. Sie trägt die breite Rezeption des Requiems durch Menschen, die zwar religiös ansprechbar, aber nicht festgelegt sind.

b. Nationalprotestantisch

Eine weitere Deutung ist zu nennen, aber nicht zu vertiefen, weil sie zwar im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert einigen Widerhall fand,¹² heute aber nur noch vereinzelt auf Interesse stößt.¹³ Diese Deutung betont am Requiem den „deutschen“ oder gar „germanischen“ Charakter, wobei allerdings zuweilen die Begriffe „deutsch“, „protestantisch“, „innerlich“, „echt“ und dergleichen ineinander zu verschwimmen scheinen. Nun ist zwar insbesondere im Hinblick auf das Triumphlied (op. 55) und die Fest- und Gedenksprüche (op. 109) ein stark patriotischer Zug bei *Brahms* festzustellen. Jedoch scheint dies bei seinem Requiem gerade nicht der tragende Gedanke zu sein. Immerhin hat er im genannten Brief an *Reinthaler* bekannt, dass er statt „deutsch“ gerne „den Menschen“ setzen würde. Jedenfalls spielt der patriotische Aspekt in der heutigen Rezeption wohl definitiv keine Rolle mehr.

c. Christologisch

Die „kultur-religiöse“ Deutung orientiert sich stark am Entstehungskontext des Requiems und bestimmten in der damaligen Rezeption begründeten Interpretationslinien.

9 P. Heise, Johannes Brahms in seinem Verhältnis zur Religion, in: Christliche Freiheit 16 (1925), 245–246, 253–254 (246).

10 „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“

11 *Brahms* an Reinthaler am 9.10.1867, zitiert nach *Max Kalbeck*, Johannes Brahms, 1904ff., E-Book 2012, 756.

12 Vgl. *Michael Heinemann*, Johannes Brahms. Ein deutsches Requiem. Eine Einführung, 1998, 137ff.

13 *Jürgen Heidrich*, Zwischen religiösem Bekenntnis und nationaler Emphase: „Ein deutsches Requiem“ (op. 45) von Johannes Brahms und sein Gattungskontext, in: Neues Musikwissenschaftliches Jahrbuch 8 (1999), 137–157.

Eine ganz andere Deutung betont den Kontext, dem die Texte entnommen sind und vertritt einen explizit christlichen Standpunkt.

„Die katholische Totenmesse hat ihren Mittelpunkt im Tage des Gerichts. Der Protestant Brahms konnte, wie er auch die lateinische Sprache ablehnen mußte, sich zu diesem Standpunkte nicht bekennen: seiner Anschauung Kern ist der Glaube an Auferstehung und Wiedersehen durch das Blutopfer Christi.“¹⁴

„Überkonfessionell ist das Werk allerdings keineswegs, es ist mit seinen Texten durch und durch christlich, auch wenn Jesus nie angesprochen wird; es ist ein Werk des liebenden, tröstenden, verzeihenden Christentums.“¹⁵

Allerdings ist zu bemerken, dass dies innerhalb des Werkes kaum so deutlich zum Ausdruck kommt, wie es durch die Interpreten artikuliert wird.

3. Deutungsweisen

Jede dieser Deutungen hat Anhaltspunkte am Werk oder seinem Entstehungskontext. Aber keine Deutung geht ganz auf. Dass zu dem gleichen Werk so unterschiedliche Deutungen vertreten werden, mahnt zur Vorsicht, wenn man selbst das Werk deuten will. Diese Vorsicht hat verschiedene Konsequenzen:

Zunächst ist sorgfältiger, als dies oft geschieht, zwischen Beobachtung und Deutung zu unterscheiden, weil man sonst Dinge beobachtet, die sich erst aus der Deutung ergeben. So wird z.B. im Hinblick auf den IV. Satz oft von „himmlischen Wohnungen“ gesprochen, während dort nur von „Wohnungen“ die Rede ist.¹⁶ Das überrascht umso mehr, als die gleichen Autoren herausstellen, dass *Brahms* eine Musik für die Lebenden geschrieben habe. Ich komme darauf zurück. Auch halte ich es für angebracht, Beobachtungen, die einen irritieren, als Anlass zu nehmen, die eigene Deutung zu hinterfragen, statt *Brahms* eine unzureichende Bearbeitung seines Sujets zu unterstellen, wie dies zuweilen vorkommt.¹⁷

Sodann mag es ratsam sein, offenzulegen, von welcher eigenen Position aus eine Deutung unternommen wird. Man macht so sich selbst und seinen Zuhörern bewusst, wo möglicherweise tendenziös argumentiert wird.

Schließlich sollte man sich bewusst bleiben, dass offensichtlich unterschiedliche Deutungen des Werks möglich sind. Und ich glaube, dass *Brahms* das Werk bewusst so angelegt hat, um verschiedenen Menschen Anschlussmöglichkeiten zu eröffnen. Jede Deutung des Werkes muss sich darum darauf befragen lassen, wie sie sich zu diesem Umstand verhält.

14 Willibald Nagel, Johannes Brahms, Stuttgart, 1923, 77.

15 Harnoncourt, zitiert nach Otto Biba, Der Pulsschlag des Trostes, in: Musikfreunde 20/3 (2007), 4–7 (4).

16 Siehe unten bei Anm. 49–51.

17 Vgl. z.B. unten zur Fuge im III. Satz und die Deutung bei *Heinemann*, Einführung (Anm. 12), 79ff.; *Nagel*, Johannes Brahms (Anm. 14), 78f.; oder auch *Adolf Schubring*, Ein deutsches Requiem von Johannes Brahms, in: Allgemeine Musikalische Zeitung 4 (1868), 9–11, 18–20 (19) zum Fehlen der Harfe in Satz IV.

Diese Deutungsoffenheit hat wohl auch mit *Brahms'* Sozialisation zu tun. Dabei lassen sich zwei Einflusskreise feststellen.¹⁸ In seiner Familie und norddeutschen Heimat war ein unbefragter Protestantismus Normalität. Im Briefwechsel mit seinen Eltern tauchen bis zuletzt ganz selbstverständlich religiöse Wendungen auf. Sein Wiener Umfeld hingegen verstand sich vor allem als liberal und anti-klerikal. Fromme Äußerungen hatten dort keinen Platz. *Das Requiem* ist so angelegt, dass *Brahms* sich in beiden sozialen Umfeldern damit hören lassen kann. Auch wird er entsprechend dem von *Joseph Joachim* übernommenen Motto „Frei aber einsam“ sich jeglicher Vereinnahmung widersetzt haben. Dafür spricht z.B. auch sein Verhalten in der Parteibildung zwischen Wagnerianern und Brahminen.

Bei meinem Deutungsversuch lasse ich mich von folgenden Überlegungen leiten: Zunächst geht es mir nicht so sehr um ein historisches Verständnis, wie *Brahms* und seine Zeitgenossen das Werk verstanden haben, sondern ich frage danach, was das Werk uns heute bedeuten kann. Wer das Stück heute aufführt oder hört, tut dies in einem ganz anderen kulturellen Umfeld und wird darum auch ein eigenes Verständnis entwickeln. Die Frage lautet also nicht: „Wie hat *Brahms* sein *Requiem* verstanden?“, sondern: „Was hat er damit zum Ausdruck gebracht?“ und: „Was kann der Hörer heute an ihm entdecken?“ Dabei ist es stets möglich, dass das Werk klüger als sein Autor ist. Die moderne Kunsttheorie betont ohnehin, dass Kunstwerke prinzipiell deutungsoffen sind und erst die Rezeption zu einer bestimmten Interpretation führt.¹⁹ Ich meine außerdem, dass diese Offenheit von *Brahms* selbst in seinem *Requiem* angelegt ist. Er zwingt seinen Zuhörern nicht eine bestimmte Deutung auf, sondern nötigt zu einer Auseinandersetzung. Vermutlich hat er auch deswegen auf Texte wie Joh 3, 16 verzichtet, die hier zu deutliche Festlegungen treffen würden.

Sodann möchte ich mich bei der Interpretation vor allem auf das Werk selbst stützen. Es ist das Werk, durch das ein Künstler spricht. Weitere Äußerungen über das Werk helfen oft nicht weiter.²⁰ Insbesondere halte ich es für wenig hilfreich, verschiedene briefliche Äußerungen von *Brahms* heranzuziehen. Denn alle Biographen sind sich einig, dass *Brahms* sich selten ganz unverstellt geäußert hat.²¹ Und gerade bei Fragen, die ihn sehr persönlich angehen, hat er sich oft hinter Ironie und Sarkasmus verborgen. Ebenso will ich die spätere Entwicklung in *Brahms'* Denken unberücksichtigt lassen. *Das Requiem* ist m.E. noch aus einer anderen Haltung heraus entstanden als die späteren Werke, insbesondere die oft herangezogenen *Vier ernsten Gesänge* (op. 121) aus

18 Jan Brachmann, Brahms zwischen Religion und Kunst, in: Wolfgang Sandberger (Hg.), Brahms Handbuch, 2009, 128–133 (129f.); zu *Brahms'* religiöser Entwicklung Hanns Christian Stekel, Sehnsucht und Distanz. Theologische Aspekte in den wortgebundenen religiösen Kompositionen von Johannes Brahms, 1997, 15ff.; umfassend auch zur kulturellen und religiösen Entwicklung im 19. Jahrhundert Jan Brachmann, Kunst – Religion – Krise. Der Fall Brahms, 2003.

19 Umberto Eco, Das offene Kunstwerk, 1977, 27ff.

20 Wenn ein Künstler es für nötig hält, sein Werk zu erläutern, dann leistet das Werk offensichtlich nicht, was es leisten soll. Dem Künstler ist dann nicht gelungen, mit seinem Werk zum Ausdruck zu bringen, was er damit sagen wollte. Oder er ist nicht bereit, sich auf den stets offenen Prozess der Rezeption einzulassen. Das spricht dann aber für ein problematisches Verhältnis des Künstlers zu seinen Rezipienten.

21 Vgl. nur oben bei Anm. 11: „Aber – ich höre auf, ohne ausgesprochen zu haben“.

seinen letzten Lebensjahren. Von dem Pessimismus des alten Brahms braucht man sich bei diesem Werk seiner frühen 30er Jahre nicht beeindruckt zu lassen.

Und schließlich geht meine Interpretation von einem explizit christlichen Standpunkt aus. Das hat mit mir selbst zu tun. Es liegt aber auch an dem Kontext, in dem die Aufführung *des Requiems*, auf die sich dieser Einführungsabend bezieht, stattfindet. Denn es ist immerhin eine kirchliche Aufführung – sowohl im Hinblick auf den Ort als auch auf den Veranstalter. Eine explizit theologische Interpretation soll das Werk nicht vereinnahmen, das sich solcher Vereinnahmung sperrt. Sie kann aber durchaus zu einem vertieften Verständnis beitragen.

II. Interpretation

1. Architektur des Werkes

Für die Interpretation des *Requiems* ist das Verhältnis zwischen den Einzelsätzen und dem Gesamtwerk zu bedenken. Die einzelnen Sätze sind so aufgebaut, dass sie jeweils in sich eine stimmige und abgeschlossene Botschaft enthalten. Man könnte sie auch jeweils für sich aufführen – was *Brahms* auch gegenüber seinem Verleger als Verkaufsargument ins Feld geführt hat. Andererseits sind die Sätze Teil eines Gesamtwerks und nehmen dort eine bestimmte Stelle ein. Dieser Zusammenhang wirkt sich auf die Interpretation auch der Einzelsätze aus. Ihre Stellung im Gesamtwerk kann dazu führen, dass bestimmte Aspekte ein anderes Gewicht bekommen als bei einer isolierten Betrachtung.

Inwiefern sich *Brahms* bei der Konzeption des *Requiems* an bestimmten Vorbildern orientiert hat, kann an anderer Stelle überlegt werden. Zunächst beschränke ich mich auf Beobachtungen am Werk selbst. Dabei fällt wohl als erstes die Symmetrie der beiden Außensätze auf. In Text, Tonart und Charakter entsprechen sie einander, ja am Ende übernimmt der VII. Satz direkt Musik des I. Satzes. Auch zwischen dem II. und VI. Satz besteht eine deutliche Korrespondenz. Beide Sätze folgen einer groß angelegten Dramaturgie, beide Sätze befassen sich mit universalen Aussagen („Alles Fleisch ist wie Gras“, „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“). Ob zwischen dem III. und V. Satz eine vergleichbare Korrespondenz besteht, erscheint nicht ganz so offensichtlich. Es sind die beiden Sätze, in denen die Solostimmen ausführlich zu Wort kommen. Aber nach Orchesterbesetzung, Charakter und Ausdehnung bestehen erhebliche Unterschiede. Über das Stichwort „trösten“ sind sie allerdings in gewisser Weise als Frage und Antwort aufeinander bezogen. Offensichtlich scheint mir dann wiederum die singuläre Stellung des IV. Satzes, für den sich keine Entsprechung findet.²²

Musgrave bildet hingegen die Symmetrie um eine Achse zwischen dem IV. und V. Satz, lässt die Sätze III und VI korrespondieren, sieht den II. Satz in engem Zu-

22 Jan Brachmann, Technik des Tröstens. Ein deutsches Requiem im hörenden Interpretationsvergleich, in: *Brahms-Studien* 16 (2011), 31–45 (43); *Kalbeck*, Johannes Brahms (Anm. 11), 736 vergleicht die Architektur des Werkes in ähnlicher Weise mit dem kreuzförmigen Grundriss einer Kirche.

sammenhang mit dem I., die zusammen dem VII. Satz entsprechen.²³ Für diese Einteilung mag sprechen, dass sich IV. und V. Satz in ihrer Ausdehnung und Besetzung, auch in ihrem Charakter ähnlich sind und von den anderen Sätzen unterscheiden. Auch knüpft der VI. Satz in gewisser Weise an den III. Satz an; doch scheint mir der Bezug zum II. Satz gewichtiger zu sein. Auch kann dieser nicht lediglich als Appendix zum I. Satz verstanden werden.

Diese Symmetrie wird ergänzt durch Bezüge, die sich jeweils zwischen dem I. und V., II. und VI. sowie III. und VII. Satz herstellen lassen, auf die im Folgenden noch einzugehen ist. Wir haben es insofern mit zwei parallel gebauten Dreier-Reihen zu tun. Auch nach diesem Ordnungsschema stellt sich die Frage nach der besonderen Funktion des IV. Satzes.

Dass die Abfolge der sieben Sätze von *Brahms* sehr bewusst gewählt worden ist, lässt sich nicht nur dem stimmigen Gesamtbild, sondern auch einem Textblatt entnehmen, das die *Brahms*-Literatur zu weitreichenden Spekulationen animiert hat.²⁴ Dieses gefaltete und unterschiedlich vergilbte Blatt enthält den Text der sieben Sätze – allerdings mit unterschiedlicher Tinte und abnehmender Sorgfalt notiert.²⁵ Wann *Brahms* welche Eintragungen vorgenommen hat, ist nicht zuverlässig zu rekonstruieren. Der einzig sichere Befund ist, dass er über die Anordnung des IV. und V. Satzes nachgedacht hat. Denn deren Zählung ist mehrfach geändert worden. Die Abfolge verdankt sich also sorgfältiger Reflexion.

Im Folgenden betrachte ich zunächst die beiden Parallel-Gruppen I–III und V–VII, ehe ich dann auf die etwas diffizilere Zentralgruppe III–V eingehe. Dabei können nicht alle Sätze im Einzelnen nachgezeichnet werden. Ich muss mich auf die großen Linien und markante Einzelpunkte beschränken.

2. Sätze I bis III

a) Satz I

Das Werk beginnt mit der Seligpreisung derer, die da Leid tragen. Es erinnert so an die lateinische Totenmesse, die mit der Bitte um ewige Ruhe für die Verstorbenen einsetzt, ändert aber sogleich die Ausrichtung: Es geht nicht um die Verstorbenen, sondern um die Trauernden, die getröstet werden sollen.²⁶ Der erste, wie ein Motto des ganzen Werkes wirkende Satz ist der Bergpredigt entnommen, die Jesus nach der Darstellung im Matthäusevangelium gehalten hat: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.“ Über dem ganzen Werk steht ein Christus-Wort. Im Requiem selbst wird dies nicht kenntlich gemacht. Bibelkundigen Menschen dürfte dies allerdings aufgrund der Prominenz der Bergpredigt nicht entgehen, so dass *Brahms* schon hier Möglichkeiten für unterschiedliche Deutungen eröffnet.

23 Michael Musgrave, *Brahms: A German Requiem*, 1996, 19.

24 Siehe nur Kalbeck, *Johannes Brahms* (Anm. 11), 75ff.

25 Abbildung bei Wolfgang Sandberger (Hg.), „Ich will euch trösten ...“. *Johannes Brahms – Ein deutsches Requiem*, 2012, 63.

26 Michael Heinemann, *Ein deutsches Requiem* op. 45, in: Wolfgang Sandberger (Hg.), *Brahms Handbuch*, 2009, 268–278 (272).

Mit dem ersten Choreinsatz (T. 15–17) wird das sogenannte „Seligkeits-Motiv“ eingeführt, das aus der aufwärts gerichteten Abfolge von Terz und Sekunde gebildet ist. In der Literatur wird dieses Motiv oft als Keimzelle des ganzen Werkes angesehen. Bei den zentralen Themen aller Sätze mit Ausnahme des V. treten am Beginn Folgen von Terz- und Sekund-Intervallen, wenn auch in verschiedener Abfolge und Ausrichtung, auf.²⁷ Ich bin mir allerdings nicht ganz sicher, ob in der bloßen Abfolge von zwei gleichen (oder ähnlichen) Intervallen schon eine motivische Verarbeitung zu erkennen ist – vermag der Beobachtung aber auch nicht zu widersprechen. Sie steht auf jeden Fall mit der Intention des ganzen Werkes im Einklang. Prägnant ist die tonidentische Wiederaufnahme des Motivs am Ende des VII. Satzes.

b) Satz II

Ist also das Requiem insgesamt auf Trost ausgerichtet, ergibt sich dennoch aus der Abfolge der ersten drei Sätze zunächst eine Problemverschärfung: Geht es im I. Satz um den Trost für Trauernde, also die Situation, dass andere gestorben sind, weitet der II. Satz den Blick darauf, dass alle sterben müssen, ehe im III. Satz die individuelle eigene Sterblichkeit bedrängend zur Sprache kommt. Für alle drei Sätze gilt, dass in zunehmend dramatischer Weise die Gedanken des Leids und der Todverfallenheit mit Bildern des Trostes und der Hoffnung kontrastiert werden.

Die zentrale Aussage des II. Satzes ist das drastische und anstößige – aber letztlich nichts anders als realistische – „Denn alles Fleisch, es ist wie Gras“. Der universale Charakter dieser Aussage wird durch den unisono in Oktaven geführten Chor, die zweimal je zweifache Wiederholung und die Beteiligung des ganzen Orchesters herausgestrichen. Alles Lebende muss sterben – das ist das unerbittliche Schicksal, das *Brahms* in diesem Satz herausstellt.

Nach einer Erinnerung von *Siegfried Ochs* hat *Brahms* darauf hingewiesen, dass in den ersten Takten und im zweiten Satz ein bekannter Choral verarbeitet sei. *Ochs* selber und manche nach ihm legen hier den Choral „Wer nur den lieben Gott lässt walten“ zugrunde und stellen Bezüge auch zu anderen Teilen des Requiems her.²⁸ Auch hier lässt sich die Plausibilität gewisser Assoziationen nicht von der Hand weisen. Doch stellt sich wiederum die Frage, was diese Beobachtung für die Interpretation des Werkes eigentlich austrägt.

Die wiederholte Einschärfung der Sterblichkeit alles Lebenden wird nur durch ein kleines, fast kammermusikalisch anmutendes Zwischenspiel unterbrochen: „So seid nun geduldig“ (T. 75–126). Damit wird ein vorsichtiger Ausblick auf eine andere Zukunft gegeben, die nicht nur von der Perspektive des Todes bestimmt ist.

Bemerkenswert ist die Stelle „Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit“ (T. 198–206). Durch den synkopischen Einsatz, die prägnante rhythmische Faktur und den Wechsel von b-Moll nach B-Dur ist diese Stelle markant als Wendepunkt komponiert. Die Stimmung schlägt von Verzweiflung in Hoffnung und Zuversicht um.²⁹ Der Text ist ein

27 *Musgrave*, Brahms: A German Requiem (Anm. 23), 24ff.; *Klaus Reinhardt*, Motivisch-Thematisches im „Deutschen Requiem“ von Brahms, in: *Musik und Kirche* 39 (1969), 13–17 (15f.).

28 *Horn*, Requiem (Anm. 7), 217; *Musgrave*, Brahms: A German Requiem (Anm. 23), 26ff.

29 *Musgrave*, Brahms: A German Requiem (Anm. 23), 43.

zentrales Motto der Reformation: Aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. / Verbum Domini manet in aeternum (VDMIAe).

Am Übergang dieser Wende-Stelle zum folgenden Abschnitt tritt zum ersten Mal das „Erlösungsmotiv“ auf, das später noch in den Sätzen V und VI wiederkehrt. Es ist ein Dreiklangsmotiv, bei dem auf die Terz die Quinte und dann der Grundton folgt („Die Erlöseten des Herrn“). Es kehrt später im V. („Sehet mich an“), VI. („Siehe, ich sage euch ein Geheimnis“, „Dann, dann wird erfüllet werden“) und VII. Satz („von nun an“, T. 31–34) wieder.³⁰

Der II. Satz schließt mit der trostreichen und hoffnungsvollen Aussicht auf die „ewige Freude“, die den „Erlöseten des Herrn“ einstmals zuteil werden soll. Nach großer Klangentfaltung verklingt der Satz im Piano.

c) Satz III

Der III. Satz vergegenwärtigt, wie jeder einzelne Mensch mit der Tatsache zurechtkommen muss, dass er sterben wird: „Herr, lehre doch mich, dass ein Ende mit mir haben muss.“ Der individuelle Charakter wird durch die Einführung des Solo-Baritons unterstrichen. Der Chor nimmt seinen Text auf und zeigt so, dass schließlich alle je individuell vom Thema ihrer Sterblichkeit betroffen sind.³¹

Dieser Satz führt an den Tiefpunkt des ganzen Werkes. Klangstrukturen werden aufgelöst oder erstarren. Das Nichts wird so unmittelbar vor Ohren geführt. So schwimmt in T. 63–66 die metrische Struktur, indem Bläser und Streicher in Duolen und Triolen unter Auslassung der Taktzeiten spielen und der ganze Satz zusehends durchbrochen wird. In T. 93–104 wird eine markante Sechzehntel-Arabeske in Achtel und Viertel-Triolen allmählich ausgebremst, ehe die Musik in einer Generalpause zum Stillstand kommt, die durch einen Pizzicato-Akkord der Streicher nur zusätzlich betont wird. In T. 156–163 wird schließlich ein verminderter Bläserakkord über mehrere Takte wiederholt, verlangsamt und in einer Fermate zum Stillstand gebracht. Es handelt sich um den Tief- und Wendepunkt des ganzen Werkes. Die Frage steht unüberhörbar im Raum: „Wes soll ich mich trösten?“

3. Sätze V bis VII

a) Überblick

Die Sätze V bis VII können als Antwort auf die Sätze I bis III verstanden werden. So ist im I. Satz die Verheißung ausgesprochen „sie sollen getröstet werden“. Dieser Trost wird im V. Satz nunmehr zugesprochen. (Ich gehe später noch darauf ein.³²) Der VI. Satz knüpft wieder an den II. Satz an, kontrastiert und beantwortet ihn. Beide Sätze enthalten universale Aussagen über die Todverfallenheit alles Lebens bzw. die endgültige Überwindung des Todes. Der VII. Satz bildet nicht nur ein Pendant zum I., sondern auch zum III. Satz, indem nunmehr von der Seligkeit der Toten schlechthin die Rede ist. Diese Aussage kann sowohl auf die betraurten Toten (die im I. Satz voraus-

³⁰ Reinhardt, Motivisch-Thematisches (Anm. 27), 16f.

³¹ Heinemann, Handbuch (Anm. 26), 275.

³² Siehe unten 4.b.

gesetzt werden) als auch auf die Aussicht des eigenen Todes (die im III. Satz konkret wird) bezogen werden und für beide Konstellationen Trost verheißen. Mit dem „die in dem Herren sterben“ entsteht ein weiterer Bezug auf den III. Satz, in dem das dort sprechende Ich in seiner tiefsten Verzweigung seine Hoffnung allein auf Gott setzt („Ich hoffe auf dich“).

b) Satz VI

Der VI. Satz bildet den dramaturgischen Höhepunkt des ganzen Werkes und hat die Interpreten zu geradezu überbordenden Schilderungen angeregt. Ich zitiere *Alfred von Ehrmann* (1933):

„Der Chor murmelt die Verkündigung stückweise nach, als müßte er sich ihren Sinn mühsam zurechtlegen. Aber das Wort von der letzten Posaune weckt ihn aus Ahnungen zur Gewißheit von der ‚Erfüllung des Wortes, das geschrieben steht‘. Mit dem Forte der Überzeugung, dem Fortissimo der Ekstase singen alle dem Tode Trotz, rufen ihn dreimal frevelnd an und bestreiten der Hölle ihren Sieg. Von den Geigenstegen sind die Dämpfer geflogen, rasselnd fahren Achtelfiguren, in Sechzehntel zersägt, die Saiten auf und ab, das Holz schrillt, das Blech brüllt und unterstreicht die Frevelworte; und wenn durch rastlose Harmonienfolgen C-dur erreicht ist, glaubt der Hörer das letzte und Äußerste erreicht. Da aber setzt der Alt, nur von der Klarinette gestützt, mit dem Lob des Herrn ein, nach vier Takten eines ungemein plastischen Themas folgt der Sopran mit der Oboe, und eine strenge Fuge beweist ihre Kraft, nach scheinbarer Erschöpfung aller Klangmittel des Chor- und Orchestersatzes noch einmal Spannung zu erzeugen, indem sie die Bausteine ihres Themenmaterials einzeln hinlegt und dem Hörer das Vergnügen verschafft, das Werden eines Klanggebäudes, zu dessen Vollendung er später staunend hinaufblicken wird, von den Grundfesten an zu verfolgen.“³³

Man kann sich in der Aufführung also auf einiges gefasst machen. – Die zentrale Aussage dieses Satzes lautet: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg.“ Damit wird die Todesbotschaft des II. Satzes aufgehoben; und es handelt sich um die zentrale Aussage des ganzen Werkes. Allerdings stellt dies eine Behauptung dar, der alle Fakten zu widersprechen scheinen. Denn es wird ja nach wie vor gestorben. Auf welcher Grundlage kann also so etwas überhaupt gesagt werden? Um was für einen Sieg handelt es sich hier? – An dieser Stelle kommen m.E. Deutungen, die auf einen christlichen Bezug verzichten wollen, in Erklärungsnot. Diese Stelle ist wohl nur als auskomponierte, mitreißende Osterbotschaft zu verstehen. Dazu gibt es eine kleine, aber ganz reizvolle Parallele zur H-Moll-Messe von *Johann Sebastian Bach*. Ebenso wie dort zu Beginn des „Resurrexit“ treten hier kleine, schnelle Triolengruppen auf, die man durchaus als auskomponiertes „Osterlachen“ verstehen könnte (T. 84, 90, 130, 136).³⁴ Bemerkenswert ist wiederum, dass an dieser entscheidenden Stelle erneut vom „Wort“ die Rede ist. Im II. Satz ist das Wort des Herrn, das ewig bleibt, der Todesbotschaft entgegengestellt worden. Hier nun wird die Osterbotschaft als Erfüllung des Wortes herausgestellt. Eine

33 *Alfred von Ehrmann*, Johannes Brahms. Weg, Werk und Welt, 1933, 178.

34 Diese Beobachtung verdanke ich dem damaligen Leiter der Kurhessischen Kantorei Marburg (1991–2007), LKMD *Martin Bartsch*.

zusätzliche Verbindung zum II. Satz besteht darin, dass – wie gezeigt – an dieser Stelle wieder das Erlösungsmotiv auftritt.

c) Satz VII

Mit dem VII. Satz schließt sich der Kreis. Das Thema der „Seligkeit“ aus dem I. Satz wird hier ebenso wieder aufgenommen wie der Pessimismus des III. Satzes beantwortet. *Brahms* stellt die Rahmenwirkung zum einen dadurch her, dass die Tonart wieder zu dem F-Dur des I. Satzes zurückkehrt. Auch ist der Satz ähnlich betrachtend und ganz undramatisch wie der I., IV. und V. Satz. Und am Ende nimmt er die Musik vom Schluss des I. Satzes unmittelbar wieder auf (ab T. 142). Die letzten fünf Takte des I. und VII. Satzes sind musikalisch nahezu identisch, das letzte Wort ist gleich dem ersten Wort des ganzen Werkes: „selig“.

Charakteristisch für den Satz sind die gleich zu Beginn einsetzenden, meist aufwärts gerichteten Achtelfiguren der Streicher, die an die große Choralbearbeitung „O Mensch beweine deine Sünde groß“ erinnern, mit der *Johann Sebastian Bach* den ersten Teil seiner *Matthäuspassion* beschließt und die gleichfalls Erlösungscharakter trägt.

4. Sätze III bis V

Kehren wir zu den drei zentralen Sätzen III. bis V. zurück.

a) Satz III

Wie gezeigt, spitzt der III. Satz das Problem von Tod und Sterbenmüssen individuell und existentiell zu. Mit der Frage „Wes soll ich mich trösten?“ und der Musik, die nach großer Erregung in T. 163 praktisch zum Stillstand kommt, hat *Brahms* seine Hörer an einen Nullpunkt geführt. Innerhalb des III. Satzes gibt ab T. 164 das hier sprechende Ich eine eigene Antwort: „Ich hoffe auf dich. Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an.“ Dies ist es, woran sich der hier Sprechende halten will.

Das besondere Merkmal der abschließenden Fuge ist der über 46 Doppeltakte ausgehaltene Orgelpunkt auf D, der bei der Wiener Voraufführung im Dezember 1867 für nachhaltige Verstörung gesorgt hat, zumal der Pauker die ganze Zeit im Forte gespielt hat. Der Orgelpunkt bleibt aber auch mit leiserem Paukenschlag ein Problem. Als wesentliches gestalterisches Element soll er ja zu hören sein. Sodann bewirkt er aber auch in der harmonischen Entwicklung der Fuge im Zusammenwirken damit, wie *Brahms* die „Qual“ auskomponiert hat, dass ein gelöstes, befreites Klangbild sich nicht einstellen will.

„Die Assoziation einer trockenen akademischen Übung, die sich rasch mit dem Begriff Fuge verbindet, als einer Musik, die anstrengt, beruht auch hier letztlich auf jener dichten kontrapunktischen Verarbeitung, die eine konstruktiv aufwendige handwerkliche Außenseite allzu deutlich noch erkennen lässt.“³⁵

Doch möglicherweise ist genau dieser etwas anstrengende Eindruck beabsichtigt und der Orgelpunkt wäre möglichst plastisch herauszuarbeiten. Immerhin ist er ausgesprochen differenziert instrumentiert:

35 *Heinemann*, Einführung (Anm. 12), 80.

Drei Posaunen und die Tuba halten je zu zweien, um einen halben Takt versetzt in Oktaven den Ton für die Länge eines dreiviertel Taktes aus und setzen dann nach einer vierteltaktlangen Pause neu an. Die Kontrabässe spielen D in Oktaven und setzen die Töne um einen viertel Takt versetzt jeweils nach einem halben Takt neu an, während die Celli synkopisch vierteltaktlange Töne spielen, sofern sie nicht den Chorbass begleiten. Und die Pauke spielt Sextolen, die in permanenter rhythmischer Spannung zu den duolischen Achteln in Chor und Orchester stehen.³⁶

Der Orgelpunkt steht dann weniger für ein festes Glaubensfundament, „Zeichen ‚unendlicher‘ Seligkeit“³⁷ oder den „Mantel Gottes“³⁸, sondern eher für ein etwas gezwungenes Festhalten an einer Vergewisserung, auf die sich das von seiner eigenen Sterblichkeit und der Sinnlosigkeit menschlichen Treibens angefochtene Ich dieses Satzes stützen will.³⁹ Doch die Antwort, die man sich selbst geben will, vermag eben nicht, eine wirkliche Änderung der Situation herbeizuführen. Dazu passt, dass *Musgrave* die Fuge eher als Coda denn als eigenständigen Teil begreifen will.⁴⁰

b) Satz V

Die eigentliche Antwort auf die Frage „Wes soll ich mich trösten?“ wird mit dem V. Satz gegeben.⁴¹ Er antwortet im G-Dur, zu dem der III. Satz in der Dominante D-Dur schließt, mit der Grundaussage „Ich will euch trösten“. Man fragt sich allerdings, wer hier eigentlich spricht. Tragen wir zunächst einige Beobachtungen zusammen. Von allen Sätzen des Requiems hat dieser neben Nr. IV die kleinste Orchesterbesetzung, deren Klang zusätzlich durch die Verwendung von Dämpfern in den Streichern abgeschattet wird. Zudem ist durchweg Piano oder Pianissimo vorgeschrieben; gelegentliche Crescendi werden nicht bis ins Forte geführt. Die zurückhaltende Aussetzung der tiefen Instrumente bewirkt zusätzlich ein leicht schwebendes Klangbild. Die Verwendung eines Solo-Soprans, der bis in höchste Lagen geführt wird, ist einmalig im ganzen Werk. Solistin und Chor stehen sich nicht als alternierende Partner gegenüber, sondern verkünden miteinander die gleiche Trostbotschaft.

Den Text kombiniert *Brahms* aus drei verschiedenen Bibelstellen, an denen jeweils verschiedene Sprecher zu Wort kommen. Der Satz beginnt mit dem zweiten Christus-Wort⁴² des Werkes aus den Abschiedsreden an seine Jünger im Johannesevangelium: „Ihr habt nun Traurigkeit...“ Der dem Chor zugewiesene Text „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ ist ein Wort Gottes aus dem letzten Kapitel des Prophetenbuches Jesaja. Und der Satz „Sehet mich an, ich habe eine kleine Zeit Mühe und Arbeit gehabt“ ist eine Aussage des Verfassers aus dem apokryphen Buch Jesus Sirach. Die Texte sind so kombiniert, dass ein Sprecherwechsel nicht erkennbar wird. Gelegentlich nimmt der Chor Wendungen der Solistin auf (z.B. T. 22f. /25f. im Alt, dyna-

36 In der Aufnahme mit Simon Rattle und den Berliner Philharmonikern (EMI classics 2007, 0946 3 65393 2 4) ist dieser Orgelpunkt ausgesprochen eindrucksvoll herausgearbeitet worden.

37 *Heinemann*, Handbuch (Anm. 26), 274.

38 *Schubring*, Ein deutsches Requiem (Anm. 17), 11.

39 Ähnlich *Kalbeck*, Johannes Brahms (Anm. 11), 741.

40 *Musgrave*, Brahms: A German Requiem (Anm. 23), 41.

41 *Brachmann*, Technik des Tröstens (Anm. 22), 43.

42 Dieser Sachverhalt wird bei *Horn*, Johannes Brahms (Anm. 7), 226 schlicht übersehen.

misch hervorgehoben); markant ist der Augmentationskanon zwischen Solistin und Chortenor in T. 62–64. Auch dadurch wird deutlich, dass es in diesem Satz um eine einheitliche Botschaft geht, die Solo-Sopran und Chor gemeinsam verkünden.

Text und Musik sowie die Stellung innerhalb des Werkes⁴³ legen den Schluss nahe, dass in diesem Satz kein Dialog stattfindet, sondern eine Stimme spricht, die aus einer besonderen, überirdischen, himmlischen Sphäre einen besonderen Trost zuspricht. Doch wer spricht hier? Man könnte sich damit zufriedengeben, dass hier Trost zugesprochen wird, ohne sich weiter mit der Frage nach der Herkunft des Zuspruchs zu beschweren. Doch was ist ein Trost wert, von dem man nicht weiß, wer ihn spendet? In der Literatur wird hier meistens etwas unklar darauf Bezug genommen, das *Brahms* vor allem diesen Satz in Erinnerung an seine verstorbene Mutter komponiert habe.⁴⁴ Einige Autoren nehmen auch auf den zuweilen wohl praktizierten Brauch des „Widerrufs“ Bezug, bei dem während der Bestattung nach dem Absenken des Sarges noch einmal eine Botschaft des Verstorbenen gesprochen oder gesungen wird.⁴⁵ *Kalbeck* schreibt von dem „verklärten Schatten einer Sterblichen“.⁴⁶ Ob man allerdings die Stimme aus dem V. Satz mit *Brahms*’ oder einer Mutter schlechthin identifizieren sollte,⁴⁷ scheint mir doch sehr zweifelhaft – zumal eine Mutter nicht „wie“, sondern *als* Mutter trösten würde.

Da der V. Satz so angelegt ist, dass hier eine Stimme aus himmlischer Sphäre, d.h. der Sphäre Gottes spricht, liegt es m.E. nahe, auch diese Stimme als göttliche Stimme anzusehen. Dann kann allerdings die Rede von einem Wiedersehen und insbesondere der Hinweis auf eigene Mühe und Arbeit irritieren. Diese Irritation löst sich jedoch sofort auf, wenn man die Stimme mit Christus identifiziert. Denn es ist ja die Pointe christlichen Glaubens, dass Gott sich in dem Menschen Jesus offenbart und menschliches Leiden und Sterben geteilt und damit allen Menschen den Zugang zur Seligkeit eröffnet hat. Diese Prämisse unterstellt gibt es niemanden, der besser begründet einen Trost spenden kann, der sowohl über diese Welt hinausweist als auch in den abgründigsten Erfahrungen dieser Welt gegründet ist, als Christus allein. Dieser Gedanke hat sich auch tief in die christliche Frömmigkeit eingepägt. Ich erinnere nur an die letzten Strophen des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden“, in denen das Antlitz des Gekreuzigten zum Trost im eigenen Tod angerufen wird.

„Wenn ich einmal soll scheiden, / so scheid nicht von mir, / wenn ich den Tod soll leiden, / so tritt du dann herfür; / wenn mir am allerbängsten / wird um das Herze sein, / so rei mich aus den Ängsten / kraft deiner Angst und Pein. // Erscheine mir zum Schilde, / zum Trost in meinem Tod, / und lass mich sehn dein Bilde / in deiner Kreuzesnot. / Da will ich nach dir blicken, / da will ich glaubensvoll / dich fest an mein Herz drücken. / Wer so stirbt der stirbt wohl.“ (EG 85, 9–10)

43 Dazu gleich mehr unter c.

44 *Karl Geiringer*, Johannes Brahms. Leben und Schaffen eines deutschen Meisters, 2. Auflage, 1955, 114; *Hans Hollander*, Gedanken zum strukturellen Aufbau des Brahms’schen „Requiem“, in: Schweizerische Musikzeitung 105 (1965), 326–333 (332); *Horn*, Johannes Brahms (Anm. 7), 310.

45 *Winfried Döbertin*, Johannes Brahms’ Deutsches Requiem als religiöses Kunstwerk, in: Brahms-Studien 8 (1990), 9–30 (10); *Heidrich*, Zwischen religiösem Bekenntnis (Anm. 13), 154f.

46 *Kalbeck*, Johannes Brahms (Anm. 11), 742.

47 *Musgrave*, Brahms: A German Requiem (Anm. 23), 22, vorsichtiger auf 48 unter Hinweis auf den Textanteil des Chores.

Dass *Brahms* hier die Tradition der *vox Christi* verlässt, nach der die Stimme Christi in aller Regel von einem Bass-Solisten gesungen wird, scheint mir kein durchgreifender Einwand. Schon im *Paulus* von *Felix Mendelssohn-Bartholdy* wird die Stimme des himmlischen Christus von einem Frauenchor gesungen.

c) Satz IV

Bemerkenswert ist nun aber, dass *Brahms* den V. Satz, der ja eine Antwort auf die Frage des III. Satzes darstellt, diesem nicht unmittelbar folgen lässt, sondern zunächst den IV. Satz einschaltet. Dies könnte man als einen Bruch in der Entwicklung des *Requiem*s ansehen. Während die Sätze I bis III eine konsequente Entwicklung vom Sterben anderer über das Sterben aller zum eigenen Sterben darstellen, setzt mit dem IV. Satz etwas Neues ein. Das wird auch an den Tonarten deutlich. Der I. Satz endet in F-Dur, das die Dominante zum b-Moll am Anfang des II. Satzes bildet. Dieser endet in B-Dur, das zum d-Moll am Beginn des III. Satzes in Terzverwandschaft bzw. in einem Subdominant-Parallel-Verhältnis steht. Der Wechsel von D-Dur am Ende des III. Satzes zum Es-Dur des IV. Satzes stellt hingegen einen deutlichen Bruch dar, wie er sonst an keiner Stelle zwischen zwei Sätzen im ganzen *Requiem* besteht.⁴⁸ Denn zwischen dem V., VI. und VII. Satz bestehen wieder klare Dominant-Verhältnisse. Und wie gezeigt, hat *Brahms* den IV. Satz ganz bewusst an dieser Stelle belassen.

Die Interpreten tun sich auch schwer mit diesem IV. Satz und verstehen ihn zuweilen mehr als eine Entspannung nach dem herausfordernden III. Satz. Dramaturgisch mag dieser Effekt eintreten, doch könnte dies auch geschehen, wenn der V. unmittelbar auf den III. Satz folgt. Als eigenständiger Satz in so auffälliger und bewusster Zentralstellung muss der IV. Satz mehr bieten als nur eine neue Variante der Verheißungen, wie sie schon am Ende der Sätze II und III in Erscheinung getreten sind.

In der Literatur wird dieser Satz als eine Vision der himmlischen Wohnungen interpretiert, in die die Verstorbenen einziehen werden.⁴⁹ Ich frage mich, ob diese Vorstellung – zumal im Vergleich mit dem VII. Satz nicht viel zu gegenständlich-konkret ist. Sie deckt sich auch nicht mit der Intention des Werkes, einen Trost für die noch auf Erden Lebenden zu spenden. Außerdem taucht das Wort „himmlisch“ hier überhaupt nicht auf. Und die Musik setzt im Vergleich zum V. Satz keine Marker für eine himmlische Sphäre, sondern kommt vergleichsweise bodenständig daher.⁵⁰ Auch die Textvorlage in Psalm 84 handelt nicht von einem himmlischen Raum, sondern bezieht sich ganz handfest auf den Tempel in Jerusalem.⁵¹

Ich möchte den IV. Satz darum etwas vorsichtiger als den Eintritt in eine göttliche Sphäre verstehen. Diese kann sowohl im Himmel wie auch auf der Erde verortet werden. Sie ist überall dort, wo die Beziehung zu Gott erfahrbar ist – nach evangelischem

48 Vgl. *Musgrave*, *Brahms: A German Requiem* (Anm. 23), 24.

49 *Döbertin*, *Johannes Brahms* (Anm. 45), 14; *Gerber*, *Dokument Brahms'scher Frömmigkeit* (Anm. 8), 184; *Heinemann*, *Handbuch* (Anm. 26), 271; *Kalbeck*, *Johannes Brahms* (Anm. 1), 741; *Martin Meiser*, *Brahms und die Bibel*, in: *Musik und Kirche* 53 (1983), S. 245–250, 292–298 (248); *Schubring*, *Ein deutsches Requiem* (Anm. 17), 18.

50 *Anders Heinemann*, *Handbuch* (Anm. 26), 273.

51 *Meiser*, *Brahms und die Bibel* (Anm. 49), 248.

Verständnis überall, wo das Evangelium verkündigt wird.⁵² In dieser Sphäre ist es möglich, die menschlichen Grunderfahrungen von Leid, Tod und Hoffnung, die in den ersten drei Sätzen angeklungen sind, in anderer, ja, dann auch „himmlischer“ Weise zu erfahren, wie das in den späteren drei Sätzen entfaltet wird.

Die Schlüsselstellung des IV. Satzes wird deutlich, wenn man noch einmal die gesamte Architektur des Werkes in den Blick nimmt: Während im I. Satz die Seligkeit damit begründet wird, dass die, die noch ihr Leid tragen müssen, getröstet werden sollen, und im III. Satz die Frage nach dem Trost zugespitzt wird, wird dieser Trost im V. Satz zugesprochen. Im VII. Satz schließlich stellt sich die Seligkeit so dar, dass alle Toten, die in dem Herrn sterben, endgültig zur Ruhe kommen. Während im II. Satz die Hoffnung auf eine künftige Wiederkehr nach Zion in Freude besungen wird, ist es im VI. Satz das Faktum, dass der Tod überwunden ist. Darum schließt sich auch dort das direkte und umfassende Lob Gottes als Schöpfer und Erhalter an.

Der IV. Satz bildet damit die Schwelle zwischen dem vorderen und dem hinteren Teil und hat so eine ganz zentrale Funktion für das gesamte Werk. Das Requiem hat damit nicht nur eine christologische, sondern auch eine ekklesiologische Dimension – wobei dem ein Kirchenverständnis zugrunde liegt, das für *Brahms* und seine Zeitgenossen wohl nicht im Vordergrund gestanden hat. Die kritische Verhältnisbestimmung zur Amts- und Obrigkeitkirche hat die Gemüter wohl mehr bewegt und eine unbefangene Deutung behindert.⁵³

Diese Interpretation hat Konsequenzen für die Aufführungspraxis. Etliche Autoren sprechen sich dafür aus, zwischen dem III. und IV. Satz eine Zäsur eintreten zu lassen.⁵⁴ Dadurch würde allerdings der delicate Zusammenhang der Sätze III. bis V. zerrissen. Sachlich würde sich eher eine Zäsur vor dem VI. Satz empfehlen, der nicht direkt an den V. Satz anschließt, sondern sich vor allem auf den II. und den III. Satz bezieht. Der Symmetrie entsprechend wäre zusätzlich eine Zäsur nach dem II. Satz möglich, der immerhin eine verheißungsvolle Aussicht eröffnet hat, bevor im III. Satz die entscheidende Zuspitzung des Problems des Sterbenmüssens stattfindet.

III. Die Deutung und die Deutungen

Die genauere Beobachtung am Werk hat m.E. gezeigt, dass das Requiem eine evangelisch-christliche Lesart zulässt und dass diese Lesart in sich stimmig ist. Es bleibt der Tatbestand, dass diese Lesart – wohl bewusst – im Werk verschleiert ist. Sie drängt sich nicht auf, doch bei genauerem Hinsehen findet man eine Fülle von Hinweisen. „Ein deutsches Requiem“ von *Johannes Brahms* ist sein möglicherweise bekanntestes und

52 Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses (1530): „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“

53 *Heise*, Religion (Anm. 9), 254.

54 *Heinemann*, Einführung (Anm. 12), 83; *Schubring*, Ein deutsches Requiem (Anm. 17), 18.

persönlichstes, zugleich ein schillerndes Werk. Es legt den Hörer nicht auf eine bestimmte Deutung, sondern nur auf ein Thema fest: die Erfahrung des Todes und die Hoffnung, die über den Tod hinausweist. Vielleicht ist es die Tragik der religiösen Biographie von *Brahms*, dass ihm der richtige Gesprächspartner für die Fragen nach Leid und Tod, die er so bohrend wie kaum ein anderer gestellt hat, fehlte. Seine zwar wohl fromme, aber kleinbürgerliche Familie bot diesen ebenso wenig, wie sein gebildetes, sich aber liberal und antiklerikal verstehendes Wiener Umfeld. So war er beim künstlerischen Ausdruck seines Persönlichsten genötigt, in einem gewissen Maß Camouflage zu betreiben und „aufzuhören, ohne ausgesprochen zu haben“.⁵⁵

Seine Ambivalenz eröffnet den Raum für verschiedene Deutungen des Werkes. Sie können nebeneinander bestehen. Auf diese Weise bietet das *Requiem* Menschen unterschiedlicher religiöser Prägung die Möglichkeit, sich mit der existentialen Frage von Sterben und Tod auseinanderzusetzen und möglicherweise gar ins Gespräch zu kommen. Hinter jeder Deutung des Werkes steht eine Deutung des Lebens. Deutungen sind – gerade bei so einem Werk – immer auch Ausdruck der eigenen Persönlichkeit. Seine Persönlichkeit bildet der Mensch jedoch stets in der Auseinandersetzung mit anderen. So habe ich meine Deutung hier vorgestellt, nicht um möglichst viele dafür zu gewinnen (wenn mich das auch freuen würde), sondern um anzuregen, eigene Deutungen in der Auseinandersetzung mit der meinen zu entwickeln, wie ich auch davon profitiert habe, die Deutungen anderer zu kennen – auch wenn ich ihnen nicht folgen will.

Johannes Brahms: Ein deutsches Requiem nach Worten der heiligen Schrift, op. 45

I. [*Ziemlich langsam und mit Ausdruck. F-Dur, C*] Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden. (*Matthäus 5,4*)

Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen, und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben. (*Psalms 126,5.6.*)

II. [*Langsam, marschmäßig, b-Moll, 3/4*] Denn alles Fleisch, es ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen. (*1. Petrus 1, 24*)

[*Etwas bewegter. Ges-Dur, 3/4*] So seid nun geduldig, liebe Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe, ein Ackermann wartet auf die köstliche Frucht der Erde und ist geduldig darüber, bis er empfahe den Morgenregen und Abendregen. So seid geduldig. (*Jakobus 5, 7*)

[*Tempo I. b-Moll, 3/4*] Denn alles Fleisch, es ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blumen. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen. (*1. Petrus 1, 24*)

[*Un poco sostenuto. B-Dur, C*] Aber des Herren Wort bleibt in Ewigkeit. (*1. Petrus 1, 24. 25*)

[*Allegro non troppo, B-Dur, C*] Die Erlöseten des Herrn werden wiederkommen, und gen Zion kommen mit Jauchzen; Freude, ewige Freude, wird über ihrem Haupte sein; Freu-

⁵⁵ Siehe oben bei Anm. 11; vgl. zur Camouflage in der Literatur *Heinrich Detering*, Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann, 2002.

de und Wonne werden sie ergreifen, und Schmerz und Seufzen wird weg müssen. (*Jesaja 35, 10*)

III. [*Andante moderato, d-Moll, C*] Herr, lehre doch mich, daß ein Ende mit mir haben muß und mein Leben ein Ziel hat, und ich davon muß. Siehe, meine Tage sind einer Hand breit vor Dir, und mein Leben ist wie nichts vor Dir.

[(*Andante moderato. d-Moll*) 3/2] Ach wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben. Sie gehen daher wie ein Schemen und machen ihnen viel vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es kriegen wird. Nun Herr, wes soll ich mich trösten?

[(*Andante moderato.*) *D-Dur* (3/2)] Ich hoffe auf Dich. (*Psalm 39, 5-8*)

[(*Andante moderato.*) *d-Moll, C*] Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an. (*Weisheit Salomos 3, 1*)

IV. [*Mäßig bewegt. Es-Dur, 3/4*] Wie lieblich sind Deine Wohnungen, Herr Zebaoth! Meine Seele verlangt und sehnet sich nach den Vorhöfen des Herrn; Mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott. Wohl denen, die in Deinem Hause wohnen, die loben Dich immerdar. (*Psalm 84, 2.3.5*)

V. [*Langsam. G-Dur, C*] Ihr habt nun Traurigkeit; aber ich will euch wiedersehen, und euer Herz soll sich freuen, und eure Freude soll niemand von euch nehmen. (*Johannes 16, 22*)

Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet. (*Jesaja 66, 13*)

Sehet mich an: Ich habe eine kleine Zeit Mühe und Arbeit gehabt und habe großen Trost gefunden. (*Jesus Sirach 51, 35*)

VI. [*Andante. c-Moll, C*] Denn wir haben hie keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir. (*Hebräer 13, 14*)

Siehe, ich sage Euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und dasselbige plötzlich in einem Augenblick, zu der Zeit der letzten Posaune.

[(*Vivace. c-Moll, 3/4*] Denn es wird die Posaune schallen und die Toten werden auferstehen unverweslich; und wir werden verwandelt werden. Dann wird erfüllet werden das Wort, das geschrieben steht. Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? (*1 Korinther 15, 51.52.54.55.*)

[(*Allegro. C-Dur, C*] Herr, Du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre und Kraft, denn Du hast alle Dinge erschaffen, und durch Deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen. (*Offenbarung Johannis 4, 11*)

VII. [*Feierlich. F-Dur, C*] Selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit; denn ihre Werke folgen ihnen nach. (*Offenbarung Johannis 14, 13*)

Gottesdienst mit der weltweiten Kirche

DETLEF LIENAU

Kirche ist mehr als einzelne Gemeinde vor Ort. Das ist uns selbstverständlich – mag der eine dabei mehr an die institutionellen Strukturen auf Kirchenkreis- und Landeskirkenebene denken, der andere mehr an die Konfessionsökumene, an die ethische Verantwortung füreinander oder die zeitübergreifende Dimension. Kirche ist mehr als die am Sonntag versammelte Gemeinde. Kirche ist eine Zeiten und Räume überspannende Gemeinschaft. Der konkreten Gemeinde liegt die von Gott gestiftete Gemeinschaft der ganzen Kirche voraus. Aber wie wird das im Gottesdienst erfahrbar?

Der Beitrag stellt nach einleitenden theologischen Überlegungen liturgische Bausteine vor, die weltweite Kirche sinnfällig erlebbar machen wollen und insbesondere davon ausgehen, dass zuerst Gemeinschaft erfahren werden muss, die dann aus sich heraus das Entstehen füreinander freisetzt.

Die *eine* Kirche in den vielen Gemeinden – theologische Perspektiven

Ist es (biblisch) geboten, sich über die einzelne Gemeinde hinaus als Kirche wahrzunehmen? Bereits Ex 23 fordert zur gemeinschaftlichen Wallfahrt auf, die die gemeinsame Identität stärken soll. Jesus selbst bittet den Vater darum, dass seine Anhänger eins sein mögen: „Alle sollen eins sein. Wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast.“ (Joh 17, 20f.) „In der Frühzeit (der Kirche) besaß die Unterscheidung zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche noch keine besondere Bedeutung. Die *eine* Kirche wurde als unteilbarer Leib Christi empfunden, die gleichwohl lokale Einheiten kannte.“¹ Zwar wird die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde, auf die sich Paulus 1 Kor 16,1f. bezieht, bald eingestellt, aber schon früh etabliert es sich, benachbarte Gemeinden in Konflikten um Rat zu fragen. Wenn Paulus an die Gemeinden in Galatien schreibt, wird deutlich, dass es schon zu seiner Zeit regionale Zusammenschlüsse gab. Auch Synoden werden zur Beilegung von Disputen einberufen, die später mit den von Kaiser Konstantin einberufenen Bischofstreffen eine neue Qualität gewannen. Die Hervorhebung bestimmter Bischofssitze und das Primat Roms zeigen zunehmend weiträumige übergemeindliche Strukturen an. Voraussetzung war, dass Gemeinden durch Reisen, Gastfreundschaft, Migration und Briefe schon früh in regem Kontakt standen. Die Christen haben sich also bereits in den ersten Jahrhunderten in ganz unterschiedlicher Weise verbunden gefühlt, organisatorisch-institutionell, im religiösen Bewusstsein und im materiellen und beratenden Entstehen füreinander.

1 Christoph Marksches: Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/M. 1997, Fischer, 197-208.

Das Bewusstsein für die *eine* Kirche² hat in den reformatorischen Kirchen durch die Bildung territorial eigenständiger Kirchenstrukturen deutlich nachgelassen – und ist noch heute schwächer ausgeprägt als im Katholizismus. Im Pietismus gab es Tendenzen sowohl zur Fokussierung auf die eigenen kleinen Zirkel der Frommen, aber auch durch neue Netzwerkbildung und internationale Kommunikationsformen eine neue Weitung. Gerade die globale Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts hat ein neues Bewusstsein für die Globalität des Christentums geschaffen, wenngleich dieses zuerst nur in bestimmten Interessengruppen gepflegt wurde, und erst später die verfassten Kirchen zu Trägern der globalen Netzwerke in Missionswerken und ökumenischen Zusammenschlüssen wurden. Auffällig ist, dass in der Ekklesiologie das Thema der *einen* Kirche gegenwärtig nur eine randständige Rolle spielt. Die Debatten der Praktischen Theologie begrenzen sich auf den steuerbaren Bereich der verfassten evangelischen Landeskirchen. (Konfessions-)Ökumene ist in die entsprechenden Sonderbereiche (wie z.B. Partnerschaftsgruppen) „entsorgt“. Dabei ist es dogmatisch betrachtet kein in Notzeiten disponibler Luxus, sich als Gemeinde immer im Verhältnis zur ganzen Kirche zu verstehen, wie Wilfried Härle festhält: „In ursprünglicher Weise gewinnt Kirche dort soziale Gestalt [...], wo Menschen zusammenkommen, um das Evangelium zu hören, zu feiern und zu bezeugen. [...] Dabei darf jedoch nicht außer acht gelassen werden, dass die Gemeinde [...] nicht als isolierte Größe existiert, sondern verbunden ist mit anderen Gemeinden, die sich vor ihr, aber auch mit denen, die sich neben ihr und nach ihr um das Evangelium versammeln.“³ Weil sie auf andere angewiesen ist, „ist die Gemeinde nur im Verbund mit anderen Gemeinden die Elementarstruktur der Kirche“ (ebd.). „Das Wissen um die Einheit der Kirche in Jesus Christus und um das Fragmentarische der eigenen Verwirklichung von Kirche verbietet es jeder Gemeinde, sich die Existenz anderer Gemeinden gleichgültig sein zu lassen“ (ebd. 595).

Faktisch gewinnt die Verhältnisbestimmung der Einzelgemeinde zur Gesamtkirche zunehmend an Relevanz. Auf die von Europa ausgehende Mission des 19. Jahrhunderts, die die einzelnen Konfessionen und Kirchen globalisierte – es gibt heute in allen Kontinenten reformierte, lutherische und anglikanische Kirchen, die sich immer noch oft stark mit ihrer Ursprungskirche verbunden fühlen –, folgte im 20. Jahrhundert die Entstehung vieler einheimischer außereuropäischer Kirchen, die im 21. Jahrhundert als Migrationsgemeinden in Europa immer präsenter werden. Das Christentum auch hierzulande ist so über die traditionellen Mehrheits- und Freikirchen hinaus vielfältiger geworden, so dass die einzelne Gemeinde nicht mehr als Repräsentantin der lokalen Christenheit auftreten kann. Zudem verlagert sich durch den starken Zuwachs der Christen in Afrika und Asien der Schwerpunkt des Christentums immer mehr in den Süden. Europa wird zunehmend zur Peripherie und sollte darum besorgt sein, den Anschluss an die neuen vitalen Zentren des Christentums nicht zu verlieren.

2 Ich verweide für den gemeindeübergreifenden Konnex verschiedene Termini, halte jedoch den Terminus „eine Kirche“ für basal. Der Begriff der „Einheit der Kirche“ weckt starke institutionelle Assoziationen und „Ökumene“ ist mit Konfessionalität sowie der ökumenischen Bewegung und den entsprechenden Gremien assoziiert. Die unten vorgestellten liturgischen Elemente zielen insbesondere auf den globalen Aspekt der „weltweiten Kirche“.

3 Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin / New York, 1995, De Gruyter, 591, Kursiv im Original.

Nicht zuletzt sind wir durch die steigende ökonomische, politische und kulturelle Globalisierung in unseren allgemeinen Lebensvollzügen vermehrt voneinander abhängig und aufeinander verwiesen. Es gibt also in unserem christlichen Selbstverständnis wie auch in den Veränderungen unserer Welt starke Gründe, der einen Kirche vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken – auch liturgisch.

Die *eine* Kirche im konkreten Gottesdienst – liturgische Perspektiven

„Wir feiern Gottesdienst nicht nur als hier und jetzt versammelte Gemeinde, sondern mit der weltweiten Kirche“ – davon ist in unseren Gottesdiensten in der Regel wenig zu spüren. Erfahrbar ist Kirche als die überschaubare Gruppe, die gerade sichtbar am gleichen Ort versammelt ist. Man ist sich selbst genug (wenngleich oft mit dem Gefühl „wir sind zu wenig“), obwohl rund um den Globus Christen am gleichen Sonntag vor dem gleichen Gott versammelt sind. Die weltweite ökumenische Dimension von Kirche auch im eher ‚provinziellen‘ evangelischen Gottesdienst deutlich zu machen, ist eine liturgische Aufgabe und für das Erleben der Gemeinde ein Gewinn.

Nun lässt sich einwenden, dass das orts- wie auch zeitübergreifende Kirchesein im Gottesdienst bereits an mehreren Punkten vorkommt: Etwa in der Lesung biblischer Texte, die seit 2000 Jahren und überall auf der Welt Ausgangspunkt der Verkündigung sind. Besonders deutlich wird das in der Textform neutestamentlicher Briefe, die sich – wie auch in der aktuellen Gottesdienstsituation – an Gemeinden richten. Auch durch überlieferte Lieder und die Ausstattung des Kirchenraums ist man mit den Vorgängern im Glauben verbunden. Liturgisch inszeniert wird dies auch im Sprechen altkirchlicher Bekenntnisse, die uns diachron wie synchron verbinden. Zudem bekennen wir uns im Apostolicum zur heiligen christlichen/allgemeinen Kirche, deutlicher noch im Nicaenum „die eine, heilige, christliche und apostolische Kirche“. Auch das Allgemeine Kirchengebet geht über die einzelne Gemeinde hinaus, und die Kollekte ist oft Ausdruck von Solidarität, die über Gemeindegrenzen hinausgeht.

Punktuell ist die Verbundenheit mit der umfassenden Kirche spürbar, etwa beim Weltgebetstag und in der Gebetswoche für die Einheit der Christen, die sich nicht als Beten „um“ die Einheit, sondern „für“ die bereits in Jesus gegebene Einheit versteht. Starke Präsenzen werden auch erreicht bei Anwesenheit einer Partnergemeinde aus Übersee oder einer Migrationsgemeinde, häufig auch bei Beteiligung eines Chores. Aber das bleiben Ausnahmen, die noch einmal die Regel bestätigen, dass in normalen Gottesdiensten diese Dimension nicht wahrgenommen wird.

Widerstände: Appell oder Lust?

Am stärksten spürbar ist die synchrone Zusammengehörigkeit zur weltweiten Kirche in Fürbitten, Kollektenansagen und auch Predigten. Die Welt kommt hier vor mit ihren aktuellen Konflikten und dem Elend der unterentwickelten Länder. Kriege und Armut bedürfen unserer Fürbitte und unseres Handelns (z. B. durch Spenden, fairen Konsum). Diese defizitorientierte Präsenz wird oft zum moralischen Appell und wirkt bedrückend. Sie konfrontiert mit der Not und macht für sie und ihre Beseitigung verantwortlich. Wer der

Gemeinde die Probleme der Welt einfach aufbürdet, schickt sie bedrückt nach Hause. Teil der umfassenden Kirche Jesu zu sein, wird zum Stimmungskiller. Darum sind auch Widerstände in den Gemeinden verständlich, die lieber selber vorkommen möchten, als sich die Probleme weit entfernter Menschen vorhalten zu lassen.

Zwar ist das Einstehen füreinander ein wesentlicher Aspekt davon, gemeinsam Kirche zu sein – aber nur einer unter mehreren. Darum ist es wichtig, die gegenwärtige Christenheit nicht allein über Defizite, Verantwortungszuschreibungen und Appelle liturgisch zu vergegenwärtigen, sondern auch als Bereicherung. Verstärkt ist bewusst zu machen, dass Zusammgehörigkeit nicht nur Aufgabe, sondern auch Geschenk ist.

Gemeinschaft umfasst wesentlich drei Aspekte: Mit anderen leben und feiern, von anderen lernen und für andere da sein. Auch die Reihenfolge ist wichtig. Am Beginn steht die Beziehung. Daraus erwächst das Interesse, von anderen zu lernen und einander beizustehen, zu nehmen und zu geben. Wird hingegen beim Einstehen füreinander eingesetzt, wird dieses zum moralischen Appell, der von außen an einen gerichtet wird. Steht hingegen die Beziehung am Anfang, erwächst daraus „von selbst“ organisch der Impuls, füreinander da zu sein, einander zu geben und voneinander zu empfangen.

Aus dem zuvor Gesagten ist deutlich geworden: Weltweite Kirche muss liturgisch präsent sein. Die vertrauten Gestaltungselemente wirken oft nicht in diese Richtung oder erzeugen sogar Widerwillen. Damit Präsenz von weltweiter Kirche gelingt, ist Folgendes zu beachten:

- Sie soll Lust machen statt moralisierend zu appellieren.
- Sie soll elementar sein und funktionieren statt etwa als kompliziertes Lied zu überfordern.
- Sie soll für die Gemeinde anknüpfungsfähig sein statt fremd und abständig zu bleiben.
- Sie soll sinnlich erfahrbar sein, statt bloß behauptet werden.

Gerade die Sinnenfälligkeit ist eine Herausforderung. Denn material anwesend ist nur die hier und jetzt versammelte Gemeinde. Die übrige christliche Kirche ist abwesend. Es geht also um eine liturgisch inszenierte Anwesenheit des Abwesenden. Wie kann diese nicht nur behauptet, sondern tatsächlich erfahren werden? Wie kann eine sinnenfällige Präsenz des Abwesenden hergestellt werden, die eine neue Wirklichkeit schafft: Wir feiern Gottesdienst mit den Gemeinden weltweit. Unsere konkrete Feier steht in einem grösseren Horizont. Mit den Anwesenden treten noch viele andere Menschen vor Gott. Dafür eignet sich besonders der Eingangsteil des Gottesdienstes, der anzeigt, worum es im Folgenden geht.

Liturgisches Modul: Mit uns kommt vor Gott ...

Dieser liturgische Entwurf lässt sich mit einfachen Mitteln (auch in Andacht, Jugend-Gottesdienst, Kinderkirche etc.) umsetzen.⁴ Ohne den Ablauf zu dominieren, gibt er der Feier einen prägenden Rahmen. Er besteht aus zwei Elementen für Eröffnung und Sendung. Sie

⁴ Die liturgischen Bausteine wurden anlässlich der Missionssynode von Mission 21 in Basel entwickelt und stehen dort in anderer Form zum Download bereit: http://www.mission-21.org/fileadmin/user_upload/mission21/Jubilaeum/pdf/Arbeitsblaetter/Arbeitsheft_Frieden_2015_mit_Links.pdf.

spannen einen Bogen über den Gottesdienst: Das Eröffnungs-/Tagesgebet holt die Christen aus anderen Ländern in den Gottesdienst,⁵ die durch die Kerzen dauerhaft präsent bleiben. Im Fürbittgebet steht die Gemeinde für sie ein.

Praktische Hinweise

- Neben dem Liturgen / der Liturgin (L) braucht es weitere fünf Personen (P1-P5) aus der Gemeinde. Die Anzahl kann ggf. reduziert werden.
- Die Aufgabe ist auch von liturgisch nicht geschulten Personen – etwa Konfirmanden – gut zu bewältigen.
- Vorliegendes Beispiel öffnet nicht auf die ganze Welt, sondern auf Europa. Die Texte können und sollen frei angepasst werden. Bei der Formulierung eigener Texte sollte auf Folgendes geachtet werden:
 - Die Statements zu den Personen sollen sehr kurz sein – ein Spot, keine Biografie.
 - Die Auswahl der Personen soll repräsentativ sein. Zugleich soll das Statement ein anschauliches konkretes Bild vor Augen stellen.
 - Die Auswahl soll sowohl individuelle wie gesellschaftliche Themen aufgreifen.
 - Sowohl positive wie negative Aspekte sollen zu Wort kommen.
 - Alternativ kann nur der Name ohne Lebenssituation geschildert werden.
 - In kleinen und akustisch einfachen Räumen können P1-P5 mit den anzuzündenden Kerzen in den Bänken sitzen und von dort aus sprechen. Das hat praktische Vorteile (man muss nicht mit der brennenden Kerze in die besetzte Bankreihe gehen) und drückt deutlicher das Dazugehören zur Gemeinde aus.
- Material: Es braucht pro Person eine grosse Kerze und ggf. auf dem reservierten Platz einen kippstabilen Kerzenständer (möglichst so hoch, dass die Kerze gut sichtbar ist).

Ankommen und Öffnen

Das Eröffnungsgebet ist gewöhnlich individuell ausgerichtet und zielt auf Konzentration und Ankommen in der Situation: „Ich komme mit meinem Leben an“. Darum ist dem Öffnen für die Welt ein erster Teil voranzustellen, der auf die anwesende Gemeinde ausge-

5 Das hier vorgestellte liturgische Modell will der im Gottesdienst versammelten Gemeinde vermitteln, dass sie Teil einer darüber hinausgehenden weltweiten zum Gottesdienst versammelten Gemeinde ist. Zugleich soll dies nicht unbeabsichtigt einen exklusiven Charakter bekommen: Sind wir nur verbunden mit denen, die heute Gottesdienst feiern und nicht mit denen, die zu Hause sind? Und es soll nicht exklusiv wirken, als ob das Schicksal der Nichtchristen egal sei. Dies legt offene Formulierungen nahe, die Verbundenheit mit Menschen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis ausdrücken: Wir haben beim Feiern des Gottesdienstes im Blick, dass wir nicht allein auf der Welt sind.

Damit kommt es aber zu einer Abschwächung der Verbundenheit: War die ursprüngliche Absicht, das gemeinsame Feiern bewusst zu machen, geht es bei den offenen Formulierungen nur noch um ein Im-Blick-Behalten. Ist also Verbundenheit mit Gottesdienstfeiernden, der weltweiten Kirche oder mit der Welt herzustellen? Diese Frage ist nicht aufzulösen, aber im Blick zu behalten. Soll stärker der „geistliche“ Aspekt der Gottesdienstgemeinschaft thematisiert werden, oder die allgemein-menschliche Verbundenheit?

richtet ist. Erst wenn diese im Gottesdienst angekommen ist und die Einzelnen zur Gemeinde versammelt sind, kann diese über sich hinausgehen.

Anwesenheit des Abwesenden

Die liturgische Form soll zur Sprache bringen, dass die Personen zugleich an- und abwesend sind: Physisch sind sie nicht im Raum, aber geistlich. Insbesondere ist darauf zu achten, dass die Sprecher nicht mit den genannten Personen ineins gesetzt werden. Die Formulierung „Mit uns kommt vor Gott ...“ drückt einerseits Nähe und Identifikation („Anwesenheit“) aus und andererseits, dass es sich um eine fremde und repräsentierte Person („Abwesenheit“) handelt.

Konkret und repräsentativ

Im Eingangsgebet treten die genannten Personen vor allem als konkrete Personen in Erscheinung. Zugleich repräsentieren sie das Leben einer Gruppe, etwa der Menschen eines Landes oder einer sozialen Gruppe. Im Fürbittgebet weitet die jeweilige Sprecherin die konkrete Lebenssituation ins Allgemeine: „Wir bitten Dich für alle, die ...“. Zugleich nimmt das „Wir“ die mitbetende Gemeinde in die Fürbitte mit hinein. Jede und jeder kann Nähe bzw. Distanz zur geschilderten Lebenssituation bestimmen: Ist beispielsweise Einsamkeit auch meine Herausforderung, oder die von mir nahestehenden Menschen, oder ein „allgemeines“ Problem?

Eingangsgebet:

Auf dem Altar stehen fünf (nicht brennende) Kerzen. Fünf Plätze in der Gemeinde sind reserviert und mit einem kipp sicheren Kerzenständer versehen. L und P1-P5 stehen am Altar.

L: Ein erster Gebetsteil dient dem Ankommen der anwesenden Gemeinde. Dann wird der Kreis geweitet: Menschgewordener Gott. Du kommst zu uns. Wir kommen zu dir, mit dem, was uns beschäftigt, mit unserer Freude und unserem Leid. Wir legen alles in deine Hand. – Stille

Wir kommen zu dir zusammen mit den Menschen aus ganz Europa. Als deine Kinder, als deine Gemeinde versammeln wir uns vor dir:

P1: Nimmt eine Kerze, zündet sie (an der Osterkerze) an und spricht: Mit uns kommt vor Gott Maria Sanchez aus Spanien mit ihrer Arbeitslosigkeit, an der ihre Familie zu zerbrechen droht.⁶

Dann geht P1 mit der Kerze zu einem der Plätze in der Gemeinde, stellt die Kerze dort ab und setzt sich daneben. Ebenso tun es P2-P5.

6 Alternativ wurden folgende Formulierungen erwogen: a) Wir denken an ... b) Mit uns ist ... c) Ich stehe hier für ... d) Ich leihe meine Stimme Diese wurden verworfen, da der Duktus des Gebets deutlich bleiben sollte und dafür die Gottesanrede hilfreich ist und die Formulierungen mit „Ich“ den Sprecher zu stark machen.

P2: Mit uns kommt vor Gott Tobias Stucki aus Bern mit seiner Freude über den Sommer, dass er Fussball spielen und bald in die Ferien gehen kann.

P3: Mit uns kommt vor Gott Sergej Kowalski aus der Ukraine, der Gottesdienst feiert in einer Kirche, die von Einschusslöchern gezeichnet ist.

P4: Mit uns kommt vor Gott Fred Galler mit seiner Einsamkeit, weil er als alter Mensch kaum noch aus dem Haus kommt.

P5: Mit uns kommt vor Gott Lucie de Jong aus Holland, die nach einem Burnout gelernt hat, mit ihren Grenzen umzugehen.

L: So kommen wir vor dich, Gott, jeder aus seinem Alltag, Menschen die hier im Raum sind und Menschen überall in deiner weltweiten Kirche. Wir sind vor dir, wir sind bei dir, weil wir alle zu dir gehören. Wir vertrauen auf deine heilsame Gegenwart.

Fürbittgebet:

P1-P5 kommen mit ihren brennenden Kerzen zum Altar, an dem auch L steht.

L: Danke, Gott, dass wir bei Dir sein können und Du bei uns bist. Danke, dass wir in Deinem Namen vereint sind.

P1: Wir bitten Dich für alle, die keine Möglichkeit haben, ihre Gaben für die Welt einzubringen, die sich überflüssig fühlen und nicht wissen, warum sie morgens aufstehen und was sie den Tag über Sinnvolles machen sollen.

Stellt die brennende Kerze auf den Altar.

P2: Wir bringen vor Dich alle Menschen, denen es gut geht. Danke für alle Freude, die du uns schenkst. Danke für freie Zeit, für das Lachen der Kinder, für jedes ausgelassene Spiel, für einen guten Roman und ein leckeres Eis. Danke, Gott, für jeden Moment, der aus dem Notwendigen des Alltags emporhebt.

Etc. P3-P5

L: Du bist Mensch geworden, Gott, um unser Leben zu teilen, unser Leiden und Sorgen, unsere Freude und Dank. Es ist gut zu wissen, dass du bei uns bist, bei allen hier im Raum und in deiner weltweiten Kirche. In der Stille bringt jede und jeder vor dich, Gott, was ihn persönlich bewegt:

Stille

Guter Gott, habe ein offenes Ohr, für alles, was wir dir anvertraut haben, auch für das, wofür uns Worte fehlen. Führe es zu einem guten Ziel. Im Vertrauen auf deine Güte beten wir gemeinsam – jede und jeder in seiner Sprache – das Gebet Jesu: Vater unser ...

Weitere Ideen

Eröffnung

Kerze

Bei der Begrüssung zündet L eine Kerze an der Osterkerze an und stellt sie auf den Altar: „Wir denken heute besonders an unsere Geschwister in (Wir sind heute besonders verbunden mit) ... / an die Jugendlichen, die Wir feiern mit ihnen und der weltweiten Kirche Gottesdienst.“

Globus

Nach dem Eröffnungsgebet wird ein Globus auf dem Altar gestellt. „Wir sind nicht allein auf dieser Welt. Wir feiern Gottesdienst im Angesicht von / mit ...“. Ggf. können einzelne Länder mit Fähnchen oder Wundpflastern markiert werden, die gerade im Fokus der Medien stehen, und im Fürbittgebet aufgegriffen werden. Dabei ist darauf zu achten, dass die Defizitwahrnehmung der Welt nicht dominant wird.

Grusswort

Eine Person der Partnergemeinde oder einer anderen Einrichtung, mit der man verbunden ist, wird um ein Grußwort gebeten, indem sie persönlich und konkret berichtet, was die Gemeinde gerade an Schönerem und Schwierigem beschäftigt. Dies kann sowohl in der Eröffnung wie auch vor dem Fürbittgebet vorgetragen werden.

Abendmahl

Das Abendmahl feiert Erlösung und Vergebung. Es erneuert Gemeinschaft mit mir, mit der anwesenden Gemeinde, mit der Kirche weltweit und mit Gott. Es verbindet das Miteinander-Feiern mit dem Füreinander-Dasein.

In Brot und Wein hat das Abendmahl bereits starke Symbole. Ebenso hat es im Geben und Nehmen wie auch in der Gemeinschaft starke Gesten. Diese sollen nicht durch weitere Symbole Konkurrenz erfahren, sondern aufgegriffen werden: Wird ein Stück Brot und ein Becher Wein beiseite gestellt, wird deutlich, dass der „Kreis“ mit den Anwesenden noch nicht vollständig ist, sondern das Abendmahl im Beisein der weltweiten Kirche gefeiert wird. Oder zum Abschluss der Kommunion nimmt jemand Brot und Wein ein mit dem Zusatz „Ich esse das Brot und trinke den Wein gemeinsam mit denen / im Gedenken an die, die heute überall auf der Welt mit uns Abendmahl feiern / die durch Flucht und Krieg daran gehindert sind, Gottesdienst zu feiern.“

Senfkorn-Meditation

L: Ein Bewohner Nord-Nigerias sagte angesichts der jahrelangen Konflikte im eigenen Land: „Das Schlimmste ist, dass wir keinen Ausweg mehr sehen. Wir haben alle Hoffnung verloren. Wir brauchen eure Hoffnung.“ Die Situation in Nigeria lässt tatsächlich kaum Grund zur Hoffnung mehr. Der Terror wird immer stärker und rücksichtsloser. Alle Bemühungen um Frieden unterliegen. Woher soll da die Kraft kommen, dem Frieden entgegenzugehen?

In manchen Situationen ist es schon viel, wenigstens noch ein bisschen zu hoffen. Es ist viel, wenn wir glauben, dass diese kleine Hoffnung wie ein Senfkorn ist. In der Stille bedenken wir, was wir hoffen und was uns Anlass zur Hoffnung für Nigeria gibt. – *Stille.*

Jesus sagt: „Wenn Gott jetzt seine Herrschaft aufrichtet, geht es ähnlich zu wie bei einem Senfkorn, das jemand auf seinem Acker gesät hat. Es gibt keinen kleineren Samen; aber was daraus wächst, wird größer als alle anderen Gartenpflanzen. Es wird ein richtiger Baum, so dass die Vögel kommen und in seinen Zweigen ihre Nester bauen.“ Wer seiner kleinen Hoffnung etwas zutraut, wer sein Senfkorn Hoffnung Tat werden lässt, dessen Hoffnung wird wachsen. Bitten wir Gott um Hoffnung – für uns und die Menschen in Nigeria.

Fürbitte

Wort-Netz

Zum Gebet werden Zettel verteilt, auf denen in einem Wort Konfliktherde, Namen von Personen aus Partnerkirchen oder Stichwortanliegen wie Friede, Versöhnung, Teilen, ... stehen.

L eröffnet das Gebet: Guter Gott, so Vieles beschäftigt uns. Vor dich bringen wir, was uns beunruhigt, die Namen derer, die unserer Fürbitte bedürfen und das, worum wir dich bitten, damit es die Not wendet:

Die Personen in der Gemeinde sprechen – ohne weitere Aufforderung und feste Reihenfolge – laut das Wort auf ihrem Zettel. Es entsteht ein Cluster, ein die Welt überspannendes Wort-Netz.

L schließt das Gebet ab: Es ist gut, Gott, dass wir dir dies alles anvertrauen können. Du siehst weiter als wir. Wo wir keine Wege mehr sehen, weißt du die Richtung. Zeige uns, wo wir gefordert sind. Stärke die Freude der Fröhlichen. Ermutige die Ausweglosen. Gib den Tatkräftigen Mut.

Manuel Stetter

**Die Predigt als Praxis der Veränderung.
Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik.**Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018
(Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und
Hymnologie 92), 442 S., 80,00 €,
ISBN 978-3-525-62443-2

Der Theologe Manuel Stetter, Dozent an der Staatlichen Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Stuttgart und Landeskirchlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie in Tübingen, legt mit seiner Dissertation eine anregende Studie mit pointierter Stoßrichtung vor, die an einem homiletischen Aufbruch partizipiert.

Homiletisch interessiert Stetter vornehmlich die Frage nach der Kapazität des Predigtgeschehens, *einen irgendwie gearteten Unterschied im Denken, Fühlen und Wollen der Adressaten zu machen*. Diesen Frage- und Problemhorizont bündelt er im Begriff der *transformativen Funktion der Predigt*. Für Stetter ist dieser Bereich bis heute homiletisch zu wenig im Blick. Überlegungen hierzu erscheinen ihm bislang als „Hintergrundmelodie“. Er hält zum Forschungsstand fest: „Systematischer ansetzende Ausarbeitungen der Frage nach der Veränderungsfunktion der Predigt existieren m.W. nicht“ (16).

Predigt begreift Stetter als Teil christlicher *Reflexionskultur*, als Reflexionspraxis (vgl. 38-40; 363f. u.ö.). Sie ist maßgeblich etwas, das zur Stabilisierung ebenso wie zur Destabilisierung von Subjekten beiträgt und durch diese Dialektik subjektive Prozesse des Sichselbstverstehens provozieren und kritische Anstöße zur Erweiterungen des Selbst anregen kann. Gerade so, als Medium der Selbsterweiterung, steht die Predigt nicht im Abseits, sondern eröffnet einen Spielraum der Veränderung.

Ins Thema führt Stetter ein (*Teil A*), indem er auf drei geeignete Gewährsmänner (Henning Luther, Paul Ricoeur und Bruno Latour) zurückgreift sowie drei zentrale homiletische Reflexionskategorien (Rhetorik/Kommunikation, Ästhetik/Rezeptionsästhetik, Pragmatik/Sprechakttheorie) einführt und diese inhaltlich und methodisch für sein Forschungsinteresse auswertet. Sodann nimmt Stetter dreimal Anlauf: Er widmet sich umfassend den *Praktiken*

der Kritik (Teil B), den *Praktiken der Kunst (Teil C)* und den *Praktiken der Persuasion (Teil D)*. Im Grunde handelt es sich dabei auch um die Explikation und Evaluation der aus seiner Sicht für den homiletischen Problembereich notwendigen Nachbardisziplinen als berechtigte Impulsgeberinnen: namentlich die Kritiktheorie, die Ästhetik, die Rhetorik. Während ästhetische und rhetorische Theorietraditionen längst zum Kernbestand homiletischer Reflexion gehören, gilt dies für die Kritiktheorie nicht gleichermaßen. Es ist sicher ein Verdienst Stetters, die Auseinandersetzung mit *Michael Walzer* (bes. 79-136) und einschlägigen kritiktheoretischen Positionen tiefgehend gesucht zu haben. In Walzer findet Stetter einen weiteren homiletischen Gesprächspartner, der hilft, den Problemhorizont subjektiver Positionalität im religiösen Kommunikationsgeschehen Predigt besser zu verstehen und als Basis für Veränderungsprozesse zur Sprache zu bringen. Stetter findet bei Walzer ein Konzept vor, das als *Spiegelungskunst* (125-128) begriffen und homiletisch so gewendet werden kann: Das Predigtgeschehen ermöglicht es menschlichen Subjekten, sich in fremder Darstellung wiederzuerkennen, auch und gerade verfremdet ansichtig zu werden, die eigene Wirklichkeit als veränderungswürdig begreifen und darüber hinaus Bilder wünschenswerter Existenz entdecken und aneignen zu können (369). Aber auch die Positionierung Stetters gegenüber rhetorischen Reflexionsperspektiven der Homiletik, die etwas aus der Mode gekommen waren, ist aufschlussreich und anregend.

Indem Stetter nach seinen drei Anläufen noch eine soziokulturelle Brechung anbietet (*Teil E*) und mit zeitdiagnostischen Überlegungen zur gesellschaftlichen Pluralität deutlich macht, dass Veränderung Vielfalt voraussetzt und sich gegenüber Homogenitäts- sowie Kontinuitätserwartungen sperrt, hat der Leser nach dem abschließenden Resümee (*Teil F*), das auf die zentralen verhandelten Problemhorizonte fokussiert, am Ende doch tatsächlich genau das vor Augen, was er sich beim Erwerb des Buches erhoffen konnte: *Einen fundierten und erfrischenden Beitrag prinzipieller Homiletik*.

Mit Stetters Dissertation liegt ein weiteres Indiz für eine „im doppelten Sinne ‚junge‘ homiletische Richtung“ vor, in der „die Frage nach Absicht, Zweck und Wirkung erneut ins Bewusstsein geholt wird“, wie ich zuletzt schrieb (siehe

LuK 3/2015). Stetters Anliegen ist hochaktuell und die Durchführung der Arbeit konsequent und präzise. Das Buch bietet sich mit seinem hilfreichen Namens- und Sachregister für die praktisch-theologische Rezeption in meinen Augen jedenfalls an.

BERNHARD LAUXMANN

Folkert Fendler, Christian Binder und Hilmar Gattwinkel

Handbuch Gottesdienstqualität. Im Auftrag des Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst. Kirche im Aufbruch.

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD.
Band 22. Evangelische Verlagsanstalt Leipzig
2017. 343 S., 34,00 €, ISBN 987-3-374-05084-0

„Ich bin stolz auf meine Freunde, und es macht mich froh, wenn irgendjemand zu mir sagt: ‚Hey, Alter – geile Show!‘“ (Wise Guys) – Wenn Gottesdienstverantwortliche in den nächsten Jahren bundesweit verstärkt solche Rückmeldungen auf ihren Gottesdienst – und selbstredend inhaltlich gleich aussagekräftige, aber in wohlgesetzteren Worten formulierte Feedbacks – erhalten, dann sind unterschiedliche Staffelläufer*innen mit diesem Handbuch erfolgreich über die Ziellinie gelaufen.¹

Mit Hand, Kopf und Herz werden sie dann Grundlegendes zum Thema „Qualität und Gottesdienst“ verinnerlicht und unterschiedliche Qualitätsmodelle zur Kenntnis genommen haben. Sie werden sich auf den Arbeitsfeldern Musik, Predigt, Öffentlichkeitsarbeit und Raum umgesehen und sich für bestimmte Qualitätsinstrumente entschieden haben, um gemeindliche und (über)regionale Projekte zu planen und umzusetzen. Als segensreich wird sich erwiesen haben, wenn sie dazu auch landeskirchliche Initiativen an ihrer Seite hatten. Denn rechtzeitig im zu Ende gehenden Reformationsjubiläumsjahr 2017 ist dieses „Handbuch Gottesdienstqualität“ erschienen, das die Kriterien eines Handbuchs im besten Sinn erfüllt. Das Vorwort der Herausgeber stellt das Arbeitsfeld „Qualitätsentwicklung im Gottesdienst“ und die Ar-

beit des Zentrums (ZQG) in knappen Worten vor und führt die Leser*innen in einem kurzen Rundgang durch die Kapitel des Buches.

Wer sich nun – quasi von der Tribüne aus – über die Arbeit des Zentrums, das bis Ende 2017 am Michaeliskloster in Hildesheim angesiedelt war, seine Aktivitäten, Publikationen und Projekte wie auch über Qualitätsinitiativen zum Gottesdienst darüber hinaus (weiter) informieren und eigene Qualitätsinitiativen beginnen oder weiterführen möchte, dem sei dieses Buch – das sei vorweg schon gesagt – sehr empfohlen: Gottesdienstverantwortlichen in den Gemeinden, Ephor*innen, Projektgruppen und Ausschüssen auf der mittleren Ebene und Gottesdienstberater*innen – um einige Zielgruppen herauszugreifen.

Eine umfangreiche Literaturliste, die auch Beiträge zur Qualität kirchlicher Arbeit ganz allgemeiner Art mit aufgenommen hat, beschließt die Publikation. Hier ist etliches an Vorarbeit versammelt.

Zuvor stellt das fünfte Kapitel die einzelnen Projekte vor, unter anderem solche, die die derzeit vielfältigen Fragen und drängenden Problemstellungen rund um den Gottesdienst aufgreifen und Lösungsmöglichkeiten zeigen: Z.B. die Frage der 10 Uhr-Gottesdienstzeit am Sonntagvormittag parallel in verschiedenen Stadtgemeinden, die Herausforderung bedingt durch Strukturprozesse und Ressourcenverknappung, regionale Gottesdienstkonzepte zu entwickeln und dies als Chance zu begreifen oder Überlegungen zur angemessenen Gestaltung von Radwegkirchen. Sympathisch, gut evangelisch und entlastend ist, dass auch vom Scheitern eines Projektes berichtet wird, an dem unter anderem zwei der Reformzentren beteiligt waren. Ebenso findet ein Projekt Erwähnung, das trotz erfolgreicher Durchführung und entgegen ursprünglicher Planung nicht wiederholt werden konnte.

Vorgestellt werden hier auch landeskirchliche Qualitätsinitiativen (nicht nur zum Gottesdienst), die nahezu gleichzeitig mit dem Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst im Rheinland oder in Hannover begonnen oder wie in der Badischen und Hannoverschen Kirche die Impulse und Erträge des Zentrums vermittelt eigener Projektstellen aufgenommen haben.

Das vierte Kapitel widmet sich zehn verschiedenen Qualitätsinstrumenten (Verfahren,

1 Das Bild verdankt sich dem bis 13.12.2017 kommissarischen Leiter des Zentrums, Hilmar Gattwinkel.

Methoden, Standards), von denen etliche bereits gut bekannt sind und sich etabliert haben (Feedback, Gottesdienstcoaching und -beratung, Predigtcoaching), andere wiederum aus dem Qualitätsmanagement übernommen und für den Gottesdienst angepasst wurden. Hervorgehoben für Letztere seien die Artikel „Kundenhabitus im Gottesdienst“, dessen Kundentypologie aus dem Bereich von Non-Profit-Organisationen erhellend und sensibilisierend wirkt. Der Artikel „Instrumente des Kundenbeziehungsmanagements“ fokussiert vor allem auf die Kasualien. Mit dem Versuch, „geheime Gottesdiensttester“ über eine Internetseite zu rekrutieren und zu etablieren und es besser zu machen als „Mein Kirchgang“ (Chrismon plus), konnte das Zentrum nicht reüssieren – dieses Projekt bietet sich als Feedback von außen zur Entwicklung der Gesprächskultur und Sprachfähigkeit über den Gottesdienst jedoch weiter an. Bemerkenswert in diesem Kapitel sind die Aufnahme des Artikels zur Kompetenzmatrix² der EKD als Qualitätsinstrument in der homiletischen und liturgischen Ausbildung von Vikar*innen, der für eine bessere Verzahnung von gottesdienstlicher Qualitätsarbeit und gottesdienstlicher (Predigt)Ausbildung wirbt und desjenigen zur Kindergottesdienst-Card der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, mit dem eine wichtige Gruppe von ehrenamtlich Tätigen in den Blick kommt.

Es ist das Verdienst des dritten Kapitels für das Arbeitsfeld Musik, die im Zentrum entwickelten Qualitätsmodelle angewendet zu haben und gleichzeitig einen Einblick in den Arbeitskreis Kirchenmusik im Michaeliskloster als eine Art Werkstattbericht mitzuliefern. Der Artikel zur Öffentlichkeitsarbeit leistet mit knappen Informationen wichtige und notwendige Differenzierungen hinsichtlich kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, hat die Digitalisierung im Blick und erläutert den Zusammenhang von Ziel(en), Gottesdienst und Öffentlichkeitsarbeit. Der Beitrag zum Thema Predigt erarbeitet Qualität von Predigt vermittelt des „homiletischen Dreiecks“. Es wird nochmals deutlich, was bereits im Artikel zur homiletischen und liturgischen Ausbildung konstatiert wurde, dass nämlich Qualitätsdiskussion und homiletische

Aus- und Fortbildung (besser) zu vernetzen sind. Mit dem Umzug des Zentrums (ZQG) nach Wittenberg – in ein künftiges Zentrum für Gottesdienst und Predigtkultur – ist also bereits ein Aufgabenfeld benannt. Der Artikel zu Baustil und Raumästhetik empfiehlt sich besonders den Gottesdienstverantwortlichen, die mit Gebäudemanagementfragen in Bezug auf ihre Kirchen befasst sind.

Das zweite Kapitel bezeichnen die Herausgeber selbst als „Herzstück“ (5). Vorgestellt werden vier Modelle (nach Donabedian und Kano, die Wirkfelder des Gottesdienstes und Gottesdienste in 3 G). Zur Illustration sei das Kano-Modell erwähnt, das Qualität nach Grund-, Leistungs- und Begeisterungsfaktoren auffächert; oder das Modell „Gottesdienste in 3 G“ (Gewissheit, Gemeinschaft, Geheimnis), ein theologisches Qualitätsinstrument, entwickelt aus den jüngeren Gottesdiensttheorien in der Praktischen Theologie. Faszinierend ist, dass alle Modelle sich als Analyse-, Gestaltungs- und Reflexionshilfe eignen und von allen Gottesdienstverantwortlichen mit Gewinn genutzt werden können. Dieses „Herzstück“ des Handbuchs wurde bereits in etlichen Publikationen vorab verhandelt und benötigt deshalb wohl einen geringeren Umfang.

Das Kapitel „Grundlegendes“ stellt in 4 Abschnitten vor Augen, dass „Qualität“ und „Theologie“ wesentlich zusammengehören und es Evangelischer Kirche gut ansteht, dies junge Arbeitsfeld weiter zu bearbeiten. Mit den hier versammelten Artikeln liegen etliche Theoriefäden parat, die darauf warten, aufgenommen zu werden. Denn die Arbeit an der Qualität von Gottesdiensten besticht dadurch, dass sie Theoriebildung, praktische Aus- und Fortbildung und die Arbeit an der Basis mit „Gottesdienst“ als zentraler Lebensäußerung von Kirche miteinander verknüpft. So können Haupt-, Neben- und Ehrenamtliche über alle Arbeitsfelder des Gottesdienstes hinweg profitieren. Qualitätsarbeit am Gottesdienst sorgt so auch für Nachhaltigkeit. Ein wichtiges Fazit der Lektüre ist: Qualitätsentwicklung im Gottesdienst arbeitet nicht mit extern fixierten Modellen und Instrumenten. Qualität ist vielmehr Verhandlungssache derjenigen, die an der Qualität von Gottesdienst in ihrem je eigenen Bereich arbeiten (wollen). Mit den verschiedenen Modellen und Instrumenten dieser Publikation stellen die Herausgeber einen Korb voll Stafetten zur

2 Die Kompetenzmatrix stellt die Kompetenzen bezogen auf die Kernarbeitsaufgaben dar.

Verfügung, die der jeweiligen Situation und den Bedürfnissen vor Ort entsprechend ausgesucht und angepasst werden können und an deren Praxisbeispielen (Projekten) die Nutzer*innen lernen.

Das Zentrum selbst hat bereits für einige Staffelläufer*innen gesorgt. In den verschiedenen Landeskirchen stehen Multiplikator*innen (Qualitätsbeauftragte) mit ihren Kenntnissen und Kompetenzen zur Verfügung. „Ich bin stolz auf meine Freunde, und es macht mich froh, wenn irgendjemand zu mir sagt: ‚Hey, Alter – geile Show!‘“ Anders gesagt: Ich bin stolz auf meine Kirche, die eine solche Arbeit auf den Weg gebracht hat und damit Gottesdienstverantwortlichen Mut macht, an ihrem Gottesdienst zu arbeiten. Und es macht mich glücklich, denn schon zahlreiche Menschen sind aus solch qualitativvoll erarbeiteten und gestalteten Gottesdiensten gegangen und haben gesagt: „Ein wahrhaft ergreifender Gottesdienst“, „Der Gottesdienst hat mich berührt“. Qualität wirkt! Dieses Handbuch gibt Hilfestellung dazu.

ANDREA WAUER

Ilisabe Alpermann, Martin Evang (Hg.)

**Mit Lust und Liebe singen.
Lutherlieder in Portraits.**

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018,
151 S., 20,00 €, ISBN 978-3-7887-3143-4

Der Verlag hatte für das anzuzeigende Buch mit dem Hinweis (in MuK) geworben, als Arbeits- und Gestaltungshilfe für den Reformationsgottesdienst hilfreich zu sein. Erscheinungsdatum laut Werbung: November 2017, also nicht für den Jubiläumsgottesdienst 2017. Gemäß dem Grundsatz *ecclesia semper reformanda* kann das Buch natürlich auch in den kommenden Jahren „mit Lust und Liebe“ für Reformationsgottesdienste genutzt werden. Die Herausgeber richten zudem den Blick schon auf das Jahr 2024 (500 Jahre Johann Walters Chorgesangbuch) und auf die anstehende Revision des Evangelischen Gesangbuchs in den nächsten Jahren.

Die Herausgeber (und Mitautoren) I. Alpermann / M. Evang nehmen das Jubiläumsjahr 2017 zum „Anlass, nach der Zukunft von Luthers Liedern zu fragen“. Sie wünschen sich,

„dass sie in unseren Gemeinden wieder mehr gesungen werden, dass in Gottesdiensten über sie oder mit ihnen gepredigt wird und sie so ihr Potential neu entfalten“ (Vorwort). Als Zielgruppen werden darum zunächst TheologInnen und MusikerInnen genannt. Auf Grund der populärwissenschaftlichen Realisierung können darüber hinaus alle hymnologisch Interessierten von dem Buch profitieren (Vorwort). Auf einen wissenschaftlichen Apparat wird verzichtet; auf die Liederkunde zum EG wird ausdrücklich hingewiesen. Lediglich der Fundort des jeweiligen Liedes in der WA und in der Ausgabe von Heidrich-Schilling (Stuttgart 2017) wird mitgeteilt.

Für die Darstellung wählen die Herausgeber das Genre „Portrait“. Ein Portrait kann sehr detailliert ausgearbeitet sein oder auch mit wenigen Strichen Wesentliches aussagen. Das Genre gibt den 11 Autoren also viele Freiheiten. Es finden sich ausführliche Beiträge (G. Hahn), umgearbeitete und gekürzte Interpretationen aus der Liederkunde (A. Marti), aber auch kürzere Beispiele, die gelegentlich eine Nähe zur Liederkunde verraten.

Den Liedportraits vorangestellt ist eine theologische und literaturwissenschaftliche Einleitung von G. Hahn sowie ein musiktheologischer Beitrag von G. Kennel zu Luthers Musikverständnis (u.a. trinitarische Begründung der Musik), in ihrer Präzision und Kürze sehr hilfreich (als Examensvorbereitung sehr zu empfehlen!). Die ökumenische Ausrichtung der Hymnologie zeigen die Beiträge von A. Franz, der auch die römisch-katholische Rezeption berücksichtigt (50f., 106).

Das Tor zur Portrait-Galerie bildet das Märtyrer-Lied „Ein neues Lied wir heben an“ (G. Hahn), als Zeitungslied interpretiert. Damit ist auch der Rahmen für „Nun freut euch, liebe Christen“ (EG 341) als einem geistlichen Zeitungslied abgesteckt.

Es folgen drei Hauptteile:

I Lieder im Kirchenjahr

II Gottesdienst- und Katechismuslieder

III Lieder nach biblischen Vorlagen

Bearbeitet sind damit ca. 2/3 des Bestandes der Luther-Lieder im EG, dessen Text- und Melodiefassung den einzelnen Portraits zugrunde liegen. Ergänzend ist das schon genannte Märtyrer-Lied, das fünfstrophige Dekalog-Lied „Mensch, willst du leben seliglich“ (B. Leube: „ein poetisches Meisterwerk, eine Perle“, 78),

das deutsche Sanctus „Jesaja dem Propheten das geschah“ (M. Evang: „ein textlich-musikalisches Kleinod“, 100) und das Lied auf die Kirche „Sie ist mir lieb, die werthe Magd“ (G. Hahn: „Ein Liebeslied auf die Kirche“, 131) aufgenommen. Dem Vorbild der Liederkunde zum EG folgend gibt es zu jedem Lied auch einen Kommentar zur Melodie. Neben den bereits genannten Autoren haben an der Portrait-Galerie mitgearbeitet: J. Block, W. Merten, J. Schilling, B. Schmidt.

Einige Anmerkungen: EG 124 (64): die ersten beiden Zeilen schreiten nicht in Halbtonschritten (Intervall) voran, sondern in Halben (Notenwerten). – EG 183 (81): Nicht die ganze Strophe ist in Paarreim gefasst, nur die letzten beiden Zeilen, ansonsten Kreuzreim. Die Melodie ist nur im Zwickauer Enchiridion von 1525 (Liederkunde 6/7, 68) syllabisch eingerichtet, nicht aber in der abgedruckten EG-Fassung. – EG 193 (72): Als erste Bezeugung eines Wittenberger Flugblatts von 1542 wird das Jahr 1735 genannt, in der Liederkunde 21 (3) noch 1792. Neue Information? – Der Abdruck der Melodien mit der ersten Strophe ist in der Größe der Noten auffallend unterschiedlich; man vergleiche die Seiten 58, 80 und 113.

Fazit: Für Interessierte, die sich nicht die Liederkunde zum EG anschaffen wollen oder den dortigen wissenschaftlichen Apparat nicht brauchen, ist das Buch eine empfehlenswerte Einstiegshilfe, die Lieder Luthers, ihre Theologie, ihre literarischen Formen, ihre Melodien zu verstehen, mit „Lust und Liebe (zu) singen“ und die im Vorwort genannten Realisationen zu versuchen. Es wäre wünschenswert, die Galerie zumindest um die hier nicht besprochenen EG-Lieder zu erweitern und möglichst auch um die nicht ins EG aufgenommenen Lieder des Reformators; vielleicht gibt es weitere Meisterwerke und Kleinode zu entdecken.

KLAUS DANZEGLOCKE

Corinna Hirschberg, Uwe-Karsten Plisch
**kraft gottes. Handbuch für Liturgie
 und Gottesdienst.**

Edition aej Geschäftsstelle ESG/aej,
 Otto-Brenner-Str. 9, 30159 Hannover 2017,
 230 S., 12,00 €, ISBN 978-3-88862-113-0.

Die Evangelischen Studierendengemeinden sind eine Gemeindeform sui generis und haben in ihrem Kontakt zur Hochschulwelt an den jüngsten gesellschaftlichen Entwicklungen Anteil (vgl. dazu Kai Horstmann: Campus und Profession. Pfarrdienst in der Evangelischen Studierendengemeinde, PThE 118, Stuttgart 2012), die auch für den Gottesdienst von Relevanz sind. Die ESGen werden durch neuartige liturgische Situationen herausgefordert und entwickeln liturgische Formen, die paradigmatisch sind für den Kontakt zwischen der christlichen Tradition und neuen gesellschaftlichen Herausforderungen. So sind in diesem Begegnungsraum kirchenreformerische Gottesdienstformen zu erwarten. Das ESG-eigene Gesangbuch „Durch Hohes und Tiefes“ (2008) mit einer Gesamtauflage von 30.000 Exemplaren hat an diesem Punkt schon erste hymnologische Früchte getragen. In Ergänzung dazu ist 2017 ein „Handbuch für Liturgie und Gottesdienst“ entstanden mit dem Titel „kraft gottes“ (Röm 1,16). Dazu wurden die ESGen in Deutschland gebeten, herausfordernde und gelungene Gottesdienste, Andachten und Liturgische Bausteine einzusenden, die von einem Redaktionsteam zu einem Handbuch zusammengestellt wurden.

Die liturgischen Bausteine (Eingang, Fürbittegebete, Segen und Sendung, Biblische Gebete, Glaubensbekenntnisse, Tagzeitengebete, Abendmahlsliturgie, Tischgebete) sowie ein Großteil der Andachten (Morgen, Mittag, Abend) sind durchweg gut auch für andere Gottesdienste zu nutzen. Das Vaterunser sowie das Credo gibt es auch in englischer, französischer und spanischer Sprache, was für internationale Feiern wichtig ist. Die abgedruckten Gottesdienste machen vielfach auf selten gefeierte liturgische Situationen aufmerksam oder zeigen exemplarisch, wie liturgische Traditionen und gegenwärtige Situationen zusammenspielen können, etwa beim Gottesdienst in der Woche, bei der Liturgischen Nacht auf

den 1. Advent, bei den Ostergottesdiensten, bei den Gottesdiensten im Grünen bzw. im Freien oder beim Valentinstag. Dazu kommen die Kasualien Taufe (Erwachsenentaufe, Taufe eines Kindes, Taufe eines Geflüchteten), Trauung (mit „Traufe“) und Trauerfeier, z.B. für einen Studenten oder für einen verstorbenen Vater in Kamerun. Besonders beeindruckend sind der Körperspendegottesdienst sowie die Gedenkfeiern am Ende eines Präparierkurses, in denen zusammen mit den Angehörigen die Menschen gottesdienstlich gewürdigt werden, die sich der Anatomie zur Verfügung gestellt haben. Hier kommt vieles zusammen, was in einer hochtechnisierten Welt auch liturgisch zu bedenken ist. Gelungen ist auch die abschließende Skizze einer multireligiösen Feier zum Beginn des Studienjahres, wobei ich mir an diesem Punkt noch einiges mehr an Material und liturgischer Herausforderung und exemplarischer Gestaltung gewünscht hätte. Während die ökumenische und internationale Prägung der ESGen also sehr hoch zu bezeichnen ist, scheint es in puncto multireligiöser Feiern noch Entwicklungsbedarf zu geben und noch stärkeren Mut, aus sich heraus zu gehen.

Das Beteiligungsverfahren, mit dem dieses Handbuch entstanden ist, bringt es mit sich, dass immer auch Dinge publiziert werden, auf die verzichtet hätte werden können, z.B. die nicht wenigen homiletischen Ansprachen, die ja immer auch situationsgebunden und daher nicht einfach übertragbar sind. Sie stellen gutes Material für die homiletisch-liturgische Forschung dar, sind aber in einem Handbuch eher überrepräsentiert. Trotz dieser Einschränkung ist der überwiegende Teil dieses Handbuchs also innovativ, bedenkenswert und weiterführend zu kennzeichnen und hilft hoffentlich dabei, neue und komplexe liturgische Situationen, die am Puls der Zeit wahrgenommen werden, auch in anderen Kontexten zu gestalten.

HARALD SCHROETER-WITTKÉ

Julia Koll, Uwe Steinmetz (Hrsg.)

Jazz und Kirche. Philosophie, theologische und musikwissenschaftliche Zugänge.

Beiträge zu Liturgie und Spiritualität,
Leipzig 2016, 124 S., € 24,00,
ISBN 978-3-374-04538-9

Julia Koll und Uwe Steinmetz ist hiermit im Anschluss an die Tagung ‚Changing Places. Wie Jazz und Kirche einander inspirieren‘ ein äußerst anregender Beitrag zum Themenbereich Jazz und Kirche gelungen.

In fünf Aufsätzen wird der Frage nachgegangen, wie Jazz, christliche Religion und Kirche zusammenhängen und wie vor allem letztere von ersterem lernen kann. Spannend wäre auch die umgekehrte Lernbewegung, aber das war in früheren Jahrzehnten der Fall und momentan eher Zukunftsmusik. Die unterschiedlichen Perspektiven, von denen her die Beiträge entstanden, machen diesen Band sehr vielschichtig.

Uwe Steinmetz legt als Musiker und Komponist das liturgische Potential des Jazz dar. Er nähert sich der Thematik durch das Phänomen des Hörens, welches Jazz und Kirche gemeinsam ist. In Auseinandersetzung mit Neurologie, Philosophie, Theologie und Psychologie sieht er Potential in Bezug auf das intuitive Wissen, welches sowohl eine Jazz-Improvisation wie auch die freie Predigt oder das Gebet voraussetzt. Außerdem ortet er hier überraschende Möglichkeiten, wie der Jazz die partizipatorische Qualität des Gottesdienstes fördern oder auch in eine kontemplative Haltung hineinführen kann.

Historische Sachkenntnis zeigen seine kirchenmusikalischen Erläuterungen. Er führt die hilfreiche Unterscheidung zwischen Liturgical Jazz und Sacred Jazz ein, wobei er ersteren als Jazz in Kirchen darstellt, in der Tradition der Kirchenmusik stehend, und den zweiten als Jazz aus Kirchen, verwandt mit der Tradition der Geistlichen Musik, welche als religiös inspirierte Konzertmusik auch häufig ausserhalb von Kirchenräumen erklingt. Er verweist für dieses Genre beispielhaft auf John Coltranes Album A Love Supreme, welches einerseits sakral verwurzelt und andererseits Schlüsselkomposition des Modern Jazz ist, sowie auch auf zeitgenössische Künstler wie unter anderen Ike

Sturm, Tord Gustavsen oder Brian Blade, deren musikalische Sprache in der je eigenen religiösen Praxis wurzelt. Eine weitere, durchaus erwähnenswerte Kategorie sieht er, wenn der Jazz zum deutungsoffenen Partner in der Verkündigung wird. Diese Kategorie noch etwas zu vertiefen, wäre vielversprechend gewesen, hätte aber wohl den Rahmen dieses Aufsatzes gesprengt. Steinmetz bettet Liturgical Jazz und Sacred Jazz als christliche Versionen unter dem breiten Dach des Spiritual Jazz ein, welcher alle Spielarten von primär spirituell inspiriertem Jazz umfasst.

In Auseinandersetzung mit Jason Bivins wichtigem Buch *Spirits Rejoice* geht er eingehend auf George Russells musikalische Grundprinzipien ein, welche auf christlicher Spiritualität fußen. Sein *Lydian Chromatic Concept of Tonal Organization* schrieb Jazzgeschichte, am besten bekannt durch das von diesem Konzept inspirierte Album *A Kind of Blue* von Miles Davis. Bivins postuliert, „dass die Sprache des Jazz wertvoll und partnerschaftlich für die christliche Liturgie und theologische Verkündigung ist, solange sie danach strebt, sich im Sinne von George Russel mit der Welt im Ganzen zu verbinden und damit die Grenzen eines selbstbezogenen und selbstvergewissernden künstlerischen Ausdrucks überschreitet.“ (35)

Im abschließenden Kapitel porträtiert er die internationale Bewegung *Theology through the Arts* mit dem Ziel, „sakrale Gegenwartskunst zu erschaffen, welche sowohl hohen liturgischen als auch ästhetischen Standards außerhalb von Kirchen“ (37) entspricht. In musikalischer Hinsicht formierte sich der Begriff *Theological Music*. Würde im englischen Sprachraum Jeremy Begbies musiktheologischer Beitrag wichtig, so war es im deutschen Sprachraum eine von Fermor, Gutmann und Schroeter herausgegebene Aufsatzsammlung. Es bleibt zu hoffen, dass Steinmetz Plädoyer Gehör findet, „Jazz den liturgischen Raum in Kirchen zurückzugeben, der ursprünglich Jazzmusiker zu derartig neuen Klängen inspiriert hat, und den sie sich in 70 Jahren durch Liturgical und Sacred Jazz verdient und erspielt haben. Ein deutliches Zeichen wäre eine (Kultur-)Kirche für Jazz in Deutschland, die Jazzmusiker und Theologen in Anbindung an theologische und kirchenmusikalische Forschung und Lehre zur gemeinsamen Improvisation einlädt – immer wieder neu, immer wieder unerhört.“ (39)

Der Philosoph Daniel Martin Feige sieht in seinem Aufsatz den Dreh- und Angelpunkt des Themas in der Frage, ob eine „Verschmelzung von Jazz und Kirchenmusik ästhetisch gelungene Musik und geistlich relevante Musik hervorbringt.“ (41) Um diese Frage traktieren zu können, klärt er das Phänomen Jazz sowie seine als wesentlich erachteten ästhetischen Eigenarten, nämlich Improvisation, dialogische Interaktion und verkörperte Tradition. Während sowohl Jazz als auch Kirche Reflexionspraktiken sind, unterscheiden sie sich nach Feige in der Hinsicht, dass der religiöse Gehalt biblischer Geschichten oder kirchlicher Rituale „autonom gegenüber diesen Arten seiner Verkörperung“ (53) bleibt, während künstlerische Musik nichts anderes als geformter Klang sei. „Anders als in der Religion zeigt sich die Tiefe der Kunst entsprechend nur für denjenigen, der konsequent an ihrer Oberfläche verweilt.“ (54) Die anfängliche Frage bleibt gewollt unbeantwortet.

Aus musikwissenschaftlicher Perspektive nähert sich Raphael Thöne dem Jazz als religiöser Musik, welcher seinem Wesen nach grundlegend aus Improvisation über „chord changes und einem klar umrissenen lead sheet-Thema“ (56) besteht. Einleuchtend setzt er sich mit dem Spannungsfeld zwischen Improvisation und Komposition auseinander. Dem Phänomen der Improvisation, welche aus etwas Bestehendem Neues wirkt, geht er in Auseinandersetzung mit zwei Werken nach, Duke Ellingtons *First Sacred Concert* sowie Dave Brubecks *To Hope! A Celebration*. Thöne vertritt, dass es primär die „innere Einstellung des Jazzkomponisten ist, die Jazz zu religiöser Musik macht. Dabei muss sich dieser oftmals in seiner Doppelrolle als Komponist und gleichzeitig Erstinterpret der Herausforderung stellen, die Erstrezeption mitzugestalten“ (62) und erachtet dies sowohl bei Ellington als auch bei Brubeck in ihrer Unterschiedlichkeit als überzeugend gegeben.

Dass für Thöne die religiöse Dimension des Jazz nicht nur in seiner Produktionsästhetik liegt, sondern auch rezeptionsästhetische Relevanz hat, tritt durch seine abschließenden Gedanken herrlich zutage. Er lädt zum eigenen Zwiegespräch mit dem Jazz ein und macht Parallelen zwischen der Einübung in die Praxis des Jazz und in die Praxis des Gebets deutlich.

Wenn auch die Vortragssituation zweifelsohne noch andere Möglichkeiten bot, so wird auch durch die schriftliche Version ein richtiggehen-

des Feuerwerk an Ideen entfacht, wenn Matthias Krieg in seinem Beitrag der Frage nachgeht, was der Gottesdienst vom Jazz lernen kann. Autobiographisch-musikalische Jabbok- und Damaskus-Erlebnisse, inspiriert-inspirierende Texte theologisch getränkt zu unterschiedlichen Jazz-Aspekten, verwoben mit Gedichten des Jazz-Poeten Langston Hughes münden immer wieder in neue Vermutungen, insgesamt zehn an der Zahl. Ein anregender Genuss.

Julia Kolls Beitrag schliesst den Band würdig ab. Sie gibt einen Eindruck des Jazzgottesdienstes in der Loccumer Stiftskirche als wesentlichem Teil jener Tagung. Vom Gottesdienst berichtende Abschnitte wechseln sich angenehm ab mit der Entfaltung und Begründung ihrer eigenen These: „Jazz-Improvisationen intensivieren die Produktion von Präsenz, weil sie ein spezifisches Zeiterleben und eine damit korrespondierende Haltung nahelegen und fördern“ (98). Jazz-Improvisationen lassen Gottesdienste „unüberhörbar gegenwärtig“ (98) werden. In Auseinandersetzung mit Hans Ulrich Gumbrechts Unterscheidung von Präsenz- und Sinnkultur sowie Martin Seels Überlegungen zu Gegenwart und Inszenierung nimmt sie für ihren Präsenzbegriff Impulse aus der ästhetischen Theorie auf und macht diese Aspekte gottesdiensttheologisch fruchtbar. Julia Koll tritt in Dialog mit Kabels Ansatz der liturgischen Präsenz sowie Vertretern „homiletischer Präsenz“ und lädt schließlich dazu ein, eine neuartige liturgische Haltung einzuüben, die mehr Improvisation und Interaktion im Gottesdienst ermöglicht, ohne einem Spontaneismus das Wort zu reden. Das Buch schließt mit einer weiterführenden Bibliografie sowie mit Hörempfehlungen zu Liturgical Jazz und Sacred Jazz. Sowohl Bibliografie wie Hörempfehlungen haben eine sinnvolle Breite und sind doch auf ein einladendes Mass an Knappheit begrenzt.

Für interessierte Einsteiger in die Thematik stellt das knapp hundertseitige Buch eine gelungene Einführung dar und für theologische oder musikwissenschaftliche Fachleute eine lohnende Auseinandersetzung. Wer nicht bei jener Tagung teilnehmen konnte, sollte sich zumindest dieses Buch nicht entgehen lassen.

MARTIN SCHEIDEGGER

Thomas Gartmann, Andreas Marti (Hg.)

Der Kunst ausgesetzt“ über den 5. Internationalen Kongress für Kirchenmusik

Peter Lang, Bern 2017, 344 S., 33,95 €, ISBN 978-3-0343-2563-9.

Der Kunst ausgesetzt – schon dieser Titel bringt mich zum Nachdenken. Ist er doch gleichzeitig traditionell, weil von „Kunst“ nur noch selten gesprochen wird und provokant, weil wir der Kunst ausgesetzt sein sollen. Ausgesetzt – es fehlt das Hilfsverb, sodass dieser Titel wie ein offenes Kunstwerk wirkt, ich muss es erst ergänzen.

Das Buch bildet den Kongress umfassend ab, in einem Maße, wie es ein Buch eben erreichen kann. Es gibt Vorträge und Workshops, Liturgien und Reflexionen, Worte und Noten, Forschungsarbeiten und Dokumentationen, Lieder und Aphorismen.

Was ist mir aufgefallen

Im Vorwort springt mir die Frage nach den Grabenkämpfen ins Auge. Populäre und anspruchsvolle Musik sind die Kontrahenten. Wobei „populär“ nicht nur Populärmusik ist. Populär meint „leichte“ und schnell verständliche Musik und dazu zählen auch Musiken aus vergangenen Jahrhunderten; vielleicht ist Bachs Weihnachtsoratorium ein typisches Beispiel für populäre Musik.

David Plüss beschreibt die Wirkung von Musik, die wir im Bauch spüren und die uns deshalb so sehr am Herzen liegt. Sie kann aus diesem Grund vereinigend und ausgrenzend wirken.

Lennart Doms beschreibt mithilfe von Christopher Small, wie das musikalische Werk, seine Aufführung und die personalen Interaktionen, die notwendig sind, damit die Musik erklingen kann, miteinander ins Spiel kommen. So ist das Werk nicht ohne Ritual zu haben, ja vielleicht kann man sogar sagen: Ohne das Ritual existiert das Werk gar nicht.

Mit einem Schmunzeln las ich die konfessionelle Zuordnung der Musik in dem Artikel von Martin Hobi: Musik erleben ist orthodox; Musik meditieren ist katholisch und Musik diskutieren ist evangelisch. Ich habe es schon immer gewusst: Eigentlich bin ich orthodox.

Benedict Schubert und Katrin Kusmierz bringen den Begriff Heart music in die Diskussion ein. Auf deutsch: Herzensmusik ist die Musik,

die man von Kindesbeinen an kennt. Sie diagnostizieren dann, dass die wunderbaren Kirchenlieder wie ein Schatz zu behandeln sind oder behandelt werden. Sie sind so versteckt, dass sie niemand findet und deshalb tragen viele Menschen diese Kirchenlieder und Kirchenmusik nicht mehr als Herzensmusik bei sich.

Was finde ich zukunftsweisend

Martin Hobi fragt nach dem Klang der Kirche. Obwohl ich es mir nicht vorstellen kann, dass der Klang der Kirche festgelegt werden könnte – da bin ich zu wenig katholisch – ist dieser Ansatz unbedingt zu diskutieren.

Wir müssen daran arbeiten, bei Benedict Schubert und Katrin Kusmierz klingt dies an, dass Kirchenmusik Herzensmusik ist und wird. Dafür brauchen wir Musik und Lieder, die begeistern und wir müssen Kindern die schönen Klänge und Rhythmen kirchlicher Musik nahebringen. Julia Koll untersuchte deutsche Posaunenchoräle und fand heraus, dass die Mitglieder der Posaunenchoräle quer zu allen Milieus liegen. Hier gelingt durch die aktive Musik eine Überwindung der Milieugrenzen. Diesen Weg sollten wir weiter beschreiten.

Die Kirchenbindung der Posaunenmitglieder hat sich verstärkt. Damit wird bestätigt, wie fruchtbar musikalische Arbeit für die Zukunft der Kirche eingesetzt werden könnte.

Was fehlt mir

Als erstes und am stärksten fehlt mir der Rhythmus und darin die Körperlichkeit, die für mich als Synonym der Populärmusik steht. Mir fehlen Ideen und Anregungen, wie stilistische Grenzen überschritten werden können und eine zukunftsweisende Kirchenmusik erklingt, die ihren eigenen Sound hat, die groovend Menschen mitreißt und einen fröhlichen Glauben erleben und ausdrücken lässt. Mir fehlt auch die Perspektive der musikalischen Gemeindeentwicklung.

Doch sollten diese letzten Bemerkungen nicht als wirkliche Kritik verstanden werden, denn das Programm des 5. Internationalen Kongresses für Kirchenmusik war vielfältig und umfassend in Wort, Musik und Performance. Mehr war kaum möglich. Vielleicht sind diese letzten Überlegungen als Anregung für den 6. Kirchenmusikerkongress in Bern zu verstehen.

JOCHEN KAISER

Gunther Schendel (Hg. im Auftrag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD)

Zufrieden – gestresst – herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, 312 S., 20,00 €, ISBN 978-3-374-04811-3

Zufrieden: Rund 70 Prozent der Pfarrerschaft sind mit ihrem Beruf weitgehend zufrieden (62). – Knapp die Hälfte würde den Pfarrerberuf ihren Kindern weiterempfehlen (63).

Gestresst: Hauptstressfaktor ist für Pfarrpersonen die zunehmende Arbeitsverdichtung (66). – „Nur jede zweite Pfarrperson hat eigener Aussage zufolge ausreichend Schlaf“. (69) – Stress verursacht auch Kürzungsdruck und Strukturveränderung (66f.).

Herausgefordert: „71 Prozent erwarten, dass Pfarrpersonen ein Vorbild für die Gemeinde sind.“ (61) – Die eigenen Ansprüche stellen für die meisten Pastor*innen den größte Erwartungsdruck dar (79f.).

Einerlei, ob jemand den Inhalt dieser Aussagen immer schon kannte oder aber von ihnen überrascht wird – das vorliegende Buch liefert nun die empirische Basis dafür. Es tut dies nicht in der Form, dass einzelne Befragungen als solche vorgestellt und interpretiert werden, sondern geht thematisch vor und wertet meist mehrere und zum Teil auch schon länger vorliegende Studien gezielt auf das gewählte Thema hin aus. So wird unter anderem rekurriert auf Pfarrerbefragungen in der Pfalz (2001), in Westfalen (2003 und 2013), in den nördlichen Landeskirchen (2011) und in der braunschweigischen und lippischen Landeskirche (2016, bislang unveröffentlicht). Darüber hinaus spielt natürlich die jüngste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, die KMU V von 2012, eine zentrale Rolle, aber auch qualitative und quantitative Befragungen einzelner Wissenschaftler*innen im Rahmen spezieller Forschungsprojekte (z.B. Kathrin Hildenbrand zum Pfarrhaus, 2016), und die bislang noch wenig beachtete repräsentative Erhebung unter Kirchenvorstehern (und Pfarrpersonen) in Deutschland: das gelegentlich so genannte „Gemeindebarometer“ des SI von 2015. In ihr wurden mehr als 4000 Presbyter*innen und Pfarrer*innen zu ver-

schiedenen Aspekten des Gemeindelebens befragt.

Im Zentrum des Buches steht, wie der Titel schon verrät, der Pfarrberuf, genauer: Welche Auswirkungen die gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungen auf ihn haben. Das Buch enthält drei Teile. Nach einem einleitenden Essay von Gerhard Wegner folgen im zweiten, dem Hauptteil des Buches, sechs Aufsätze auf Basis empirischer Ergebnisse zu den Themen „Veränderungsdruck“, „Erwartungen an den Pfarrberuf“, „Personalentwicklung“, „Bedeutung der Pfarrpersönlichkeit“, „Pfarrhäuser“ und zu „Pastoraler Amtstracht und Zivilkleidung“. Im dritten Teil kommen unter der Überschrift „Perspektiven für den Pfarrberuf“ vier „Experten aus Theologie, Kirchenleitung und Pfarramt“ (17) zu Wort, um etwa die Rolle des Ehrenamts (Eberhard Hauschildt), die Bedeutung von Leitbildern (Christian Stäblein) und Entfaltungsräumen (Andreas Kahnt) zu kommentieren bzw. über Erwartungen, Professionalisierung und Ressourcen pfarramtlicher Tätigkeit zu reflektieren (Nicola Wendebourg). Drei der sechs Artikel im mittleren Teil sind vom Herausgeber des Buches Gunther Schendel selbst verfasst. Der umfangreiche erste Aufsatz zum Veränderungsdruck hat das Verdienst, Ergebnisse zahlreicher Studien gebündelt und im Vergleich auf Fragestellungen der Innen- und Außenperspektive der Wahrnehmung des Pfarramtes (Image, Zufriedenheit, Erwartungen, Entlastungspotential uvm.) auszuwerten. Dabei bleibt Schendel nicht bei reiner Deskription stehen, sondern setzt Ergebnisse in Beziehung zu aktuellen pastoraltheologischen Entwürfen. – Der lesenswerte Artikel desselben Autors zu Pfarrhäusern sichtet ebenfalls empirische Außen- und Innenansichten unter der Fragestellung ihrer Bedeutung für die öffentliche Sichtbarkeit von Kirche. Dass hier keineswegs ein einheitliches Bild vorliegt, wird beschrieben mit dem Spannungsfeld von „öffentlicher Bedeutung und Bedeutungslosigkeit“, von „Rückzugsraum und einer immer noch wahrgenommenen Bühne“. (216) – Schendels dritter Artikel stellt Evaluationen des SI zu den beiden Instrumenten der Personalentwicklung „Jahresgespräche“ und „Personalberatung“ in der Hannoverschen Landeskirche vor. Ihre unterschiedliche Akzeptanz und Vorgehensweise werden als Kennzeichen zunehmender kirchlicher „Orientierung an der professionel-

len Selbststeuerung der Pfarrpersonen“ (158) gewertet.

Aufschlüsse über die Persönlichkeit von Pfarrpersonen liefert der Beitrag von Hilke Rebenstorf. Mit Hilfe eines Fünf-Faktoren-Modells zur Persönlichkeit, das auch im SI-Gemeindebarometer erfragt wurde, vergleicht die Autorin Pfarrpersonen mit ehrenamtlichen Leitungspersonen der Kirchengemeinde. Der Vergleich liefert signifikante Ausschläge: Pfarrer*innen sind in „höherem Maße extravertiert und offen, aber auch weniger gewissenhaft und verträglich“ (183).

Die Ausführungen des Autorenduos Antje Bednarek-Gilland und Hermann-Peter Eberlein über die private und dienstliche Kleidung von Pfarrpersonen beruhen auf Beobachtung und der Analyse der entsprechenden Rechtsverordnungen. Sie nehmen eine verstärkte Nutzung von Kollarhemd, Albe und Stola wahr und deuten dies vor dem Hintergrund historischer Darstellung der Nutzung dieser Kleidungsstücke als Wunsch nach neuer Sichtbarkeit, die zum Teil Züge von Reklerikalisierung trage, zum Teil aber auch unreflektierte Freude am Tragen bunter Accessoires zum Ausdruck bringe. Der Kassandrarauf am Ende freilich, dass damit eine Abkehr von der „Basisdoktrin“ vom Priestertum aller Gläubigen verbunden sein könne, scheint etwas hergeholt und stößt schon im selben Band auf ausdrücklichen Widerspruch (vgl. Hauschildt, 249-251, Anm. 6).

Der einleitende Essay von Gerhard Wegner bündelt eigentlich viele der Ergebnisse der im Folgenden ausgebreiteten Datenlagen. Insofern hätte er vielleicht sogar besser ans Ende des zweiten Teils oder in die Reihe der Kommentatoren gepasst. Denn bei fortlaufender Lektüre hat man des Öfteren den Eindruck, man kenne viele Ergebnisse schon, da Wegner sich bereits auf sie bezog. Die Besonderheit seines Aufsatzes ist allerdings der Mut zu zugespitzter Argumentation. Der ursprünglich als Vortrag auf einem Pfarrvereinstag konzipierte Aufsatz scheut nicht davor zurück, zwar einerseits die pastorale Zentralrolle hervorzuheben: es gehe nicht ohne Pfarrerinnen und Pfarrer, andererseits aber auch der Pfarrerschaft ins Gesicht zu sagen, dass er daran zweifle, dass es mit ihnen gehe: „Pastor*innen sind am liebsten mit sich selbst beschäftigt und fühlen sich dabei durch die Gemeinde gestört.“ (40) Wegner fordert eine stärker kommunikative Kompetenz und

eine Überwindung der Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde.

Dem vorliegenden Buch gelingt es durch seinen thematischen Mix, seine lebendige Präsentation durch historische und theologische Bezüge und anregende Interpretationen, empirische Daten lebendig werden zu lassen und ihre Relevanz zu erweisen für die gegenwärtige Diskussion um Pfarrberuf, Veränderungen und die Zukunft der Kirche.

FOLKERT FENDLER

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

KLAUS DANZEGLOCKE
Pfarrer i.R., Oberhausen

ute@danzeglocke.de

DR. FOLKERT FENDLER
Rektor des Pastoralkollegs Niedersachsen, Loccum

folkert.fendler@evlka.de

DR. STEPHAN GOLDSCHMIDT
Pastor, Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz, Theologischer Referent im Sprengel
Hildesheim-Göttingen, Hildesheim

stephan.goldschmidt@evlka.de

DR. JOCHEN KAISER
Kirchenmusiker, Liturgiewissenschaftler und Musikwissenschaftler, Zürich

KirchenmusikerKaiser@gmx.de

DR. GERALD KRETZSCHMAR
Professor für Praktische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen

gerald.kretzschmar@uni-tuebingen.de

DR. BERNHARD LAUXMANN
Universität Wien, Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie, Wien

bernhard.lauxmann@univie.ac.at

DR. HABIL. ANNA-KATHARINA LIENAU
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspä-
dagogik der Universität Münster

ak.lienau@uni-muenster.de

DR. DETLEF LIENAU
Pfarrer, Kommunität Beuggen, Rheinfelden/Baden

detlef.lienau@web.de

DR. MICHAEL MEYER-BLANCK
Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn

meyer-blanck@uni-bonn.de

DR. GORDON S. MIKOSKI
Professor für Praktische Theologie, Princeton Theological Seminary, USA

gordon.mikoski@ptsem.edu

DR. HENDRIK MUNSONIUS, M.Th.
Referent am Kirchenrechtlichen Institut der EKD

hm@religion-und-recht.de

CLAUDIA RUDOLFF
PfarrerIn und Beauftragte der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck für den
öffentlich-rechtlichen Rundfunk, Kassel

claudia.rudolff@ekkw.de

DR. MARCELL SASS

Professor für Praktische Theologie, Philipps-Universität Marburg

m.sass@uni-marburg.de

MARTIN SCHEIDEGGER

Doktorand in Praktischer Theologie an der Universität Zürich, Pfarrer in der ev.-ref.
Landeskirche des Kantons Zürich

martin.scheidegger@uzh.ch

DR. HARALD SCHROETER-WITTKÉ

Professor für Didaktik der Ev. Religionslehre mit Kirchengeschichte an der Universität
Paderborn

schrwitt@mail.upb.de

ANDREA WAUER

PfarrerIn, Pforzheim

a.t.wauer.hoeflich@gmail.com

Ausschreibung

Die Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung und die Schulstiftung in der EKD schreiben für das Jahr 2018 unter dem Thema »Schulgottesdienste« einen Gottesdienstpreis aus.

Allgemeinbildende Schulen sind eingeladen, **bis zum 31. Oktober 2018** Gottesdienste einzureichen, in denen SchülerInnen sowie LehrerInnen existentiell angesprochen wurden (bitte keine Einschulungsgottesdienste).

Kriterien für die Vergabe des Preises sind:

- das spezifische Eingehen auf Themen der heterogenen Zielgruppe;
- die Einbindung und verantwortliche Mitgestaltung von SchülerInnen;
- die Verbindung zu verschiedenen Unterrichtsfächern;
- die Wahl der Musik und der Lieder;
- die Ermöglichung eines besonderen Gemeinschaftserlebens;
- die Beteiligung ökumenischer Partner bzw. VertreterInnen anderer Religionen.

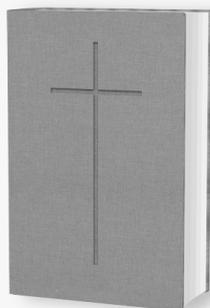
Wir freuen uns auf schriftliche Dokumentationen von Schulgottesdiensten, die als PDF-Datei eingereicht werden und die einen Ablaufplan mit allen gottesdienstlichen Texten enthalten sollen. Außerdem soll die gottesdienstliche Kultur an der Schule dokumentiert werden (beispielsweise durch Ablaufpläne zweier weiterer Gottesdienste). Darüber hinaus sollen konzeptionelle Überlegungen und eine Darstellung des Vorbereitungsprozesses hinzugefügt werden sowie ein Link mit Fotos und Videosequenzen.

Der 1. bis 3. Preis ist mit 5000 €, 3000 € bzw. 2000 € dotiert. Für Ev. Schulen wird darüber hinaus ein mit 3.000 € dotierter Sonderpreis vergeben. Die Entscheidung der Jury ist unanfechtbar. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen. Mit der Einreichung wird einer möglichen Veröffentlichung zugestimmt. Anfragen und Einsendungen bitte per Mail an: info@gottesdienst-stiftung.de

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

DIE NEUE GOTTESDIENSTORDNUNG

ab dem Kirchenjahr 2018/2019



Lektionar

Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder

Hrsg. von der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands und der Union Evangelischer Kirchen in der EKD

ca. 800 Seiten | Leinen mit Prägung,
gebunden, mit 3 Lesebändchen,
ISBN 978-3-374-05587-6 | erscheint Oktober 2018
EUR 50,00 (D) | Subskriptionspreis*: EUR 40,00 (D)



Perikopenbuch

Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder mit Einführungstexten zu den Sonn- und Feiertagen

Hrsg. von der Liturgischen Konferenz für die EKD

ca. 1000 Seiten | Leinen, gebunden,
mit 3 Lesebändchen
ISBN 978-3-374-05586-9 | erscheint Oktober 2018
EUR 40,00 (D) | Subskriptionspreis*: EUR 30,00 (D)



Lieder und Psalmen für den Gottesdienst

Ergänzungsheft zum Evang. Gesangbuch

Hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland

ca. 120 Seiten | Paperback | ISBN 978-3-374-05705-4
EUR 1,00 (D) | erscheint Oktober 2018

Mengenpreise: ab 50 Expl. : je 0,95€, ab 100 Expl. : je 0,90€,
ab 500 Expl. : je 0,85€, ab 1000 Expl. : je 0,80€

* Die Subskriptionspreise gelten bis 31.12.2018



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT Leipzig

www.eva-leipzig.de

Bestell-Telefon 0341 / 7 11 41 44 · Fax 0341 / 7 11 41 50 · shop@eva-leipzig.de

