

pop.religion: lebensstil – kultur – theologie

RESEARCH

Anne Breckner

Vaterunser-Parodien in Kontinuität und Wandel

Theologische und
kulturwissenschaftliche Analysen

OPEN ACCESS



Springer VS

pop.religion: lebensstil – kultur – theologie

Reihe herausgegeben von

Frank Thomas Brinkmann, Justus-Liebig-Universität Gießen, Gießen,
Deutschland

Hans-Martin Gutmann, Universität Hamburg, Hamburg, Deutschland

Andreas Engelschalk, Evangelische Kirchengemeinde Naunheim, Naunheim,
Deutschland

Gotthard Fermor, Oberwinter, Deutschland

Inge Kirsner, Universität Paderborn, Evangelische Hochschulpfarramt Tübingen,
Paderborn, Deutschland

Ilona Nord, Universität Würzburg, Würzburg, Deutschland

Harald Schroeter-Wittke, Universität Paderborn, Paderborn, Deutschland

Die Reihe *pop.religion* stellt eine Plattform für popkulturtheoretische und pop-theologische Diskurse dar. Sie verfolgt das Ziel, gegenwärtige Debatten zu POP und Popkultur aus theologischer sowie religions- und kulturwissenschaftlicher Forschungsperspektive zu bereichern und bietet entsprechenden Einzelstudien, Tagungsbänden, Festschriften, Aufsatzsammlungen und Literaturberichten ein angemessenes Forum.

Anne Breckner

Vaterunser-Parodien in Kontinuität und Wandel

Theologische und
kulturwissenschaftliche Analysen

Anne Breckner 
Universität Paderborn
Paderborn, Deutschland

Diese Publikation wurde als Dissertation an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn angenommen und im Januar 2025 erfolgreich verteidigt.



ISSN 2569-880X ISSN 2569-8818 (electronic)
pop.religion: lebensstil – kultur – theologie
ISBN 978-3-658-49006-5 ISBN 978-3-658-49007-2 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-49007-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

I acknowledge support for the publication cost by the Open Access Publication Fund of Paderborn University.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2025. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.

Open Access Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor*in(nen) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des/der betreffenden Rechteinhaber*in einzuholen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jede Person benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des/der jeweiligen Zeicheninhaber*in sind zu beachten.

Der Verlag, die Autor*innen und die Herausgeber*innen gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autor*innen oder die Herausgeber*innen übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Carina Reibold

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Wenn Sie dieses Produkt entsorgen, geben Sie das Papier bitte zum Recycling.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2024 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktorin der Philosophie (Dr. Phil.) im Fach Evangelische Theologie an der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn eingereicht. Das Promotionsverfahren wurde im Januar 2025 erfolgreich abgeschlossen. Bevor ich den Weg der Promotion beschritten habe, war mir nicht in vollem Umfang bewusst, dass einerseits sehr viel Solo-Arbeitszeit auf mich zukommen würde, aber dass andererseits ein Netzwerk an Menschen maßgeblich ist, um ein Forschungsprojekt zum Erfolg zu bringen. In der Rückschau auf den Prozess ist für mich nun jedoch umso eindeutiger, dass es beides braucht. Bei den vielen Menschen, die dazu beigetragen haben, das Dissertationspuzzle zu beenden, möchte ich mich bedanken:

Zuallererst möchte ich meinem Erstbetreuer Prof. Dr. em. Martin Leutzsch danken, der bei inhaltlichen und methodischen Fragen immer ein offenes Ohr und hilfreiche Literatur zur Hand hatte. Ihm ist ebenso der ursprüngliche thematische Anstoß zu der Examensarbeit zu verdanken, auf deren Grundlage diese Doktorarbeit sich entwickelte, wie die regelmäßige, gründliche und konstruktiv-kritische Rückmeldung während des Arbeitsprozesses, ohne die das Ergebnis weniger rund geworden wäre. Auch meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Harald Schroeter-Wittke danke ich von Herzen für die fachliche und persönliche Unterstützung und das Vertrauen, dass die Arbeit ein gutes Ende finden würde. Prof. Dr. Claudia Bergmann als Vorsitzende der Promotionskommission und Jun.-Prof. Dr. Naciye Kamcili-Yildiz als viertes Kommissionsmitglied haben mich bereits vor der Abschlussphase immer wieder ermutigt. Darüber hinaus haben mich sowohl inhaltlich als auch emotional-sozial das Doktorand*innenkolloquium von Martin Leutzsch und das Mentoring für Doktorandinnen an der Universität Paderborn gestärkt, wodurch auftauchende Schwierigkeiten während des Recherche- und

Schreibprozesses weniger herausfordernd wirkten. Dazu hat weiterhin insbesondere der Coworking-Schreibtreff mit Michelle Ginder, Sandra Lenke, Dr. Anna Neumann und Dr. Sophia Niepert-Rumel beigetragen.

Den Abschluss dieses Dissertationsprojekts verdanke ich außerdem vielen Menschen, die mit offenen Augen durch die mediale Welt gehen und mich mit bereichernden gedankenanregenden Rückfragen und immer neuen Vaterunser-Parodie-Funden erstaunt und erfreut haben. Teilnehmende von Workshops in Hermannstadt, Hofgeismar, Thessaloniki oder im Evangelischen Kirchenkreis an der Agger zählen dazu genauso wie aufmerksame Zeitzeichen-Leser, die sich im Anschluss an die Projektvorstellung dort mit Funden bei mir gemeldet haben. Einige der historischen wie heutigen Vaterunser-Parodie-Beispiele in meinem Fundus stammen in alphabetischer Reihenfolge von Prof. Dr. Philipp David, Anna de Jong, Philipp Gessler, Christine Görk, Otto Holzapfel, PD Dr. Gabi Jahnke, PD Dr. Richard Janus, Prof. Dr. Marion Keuchen, Dr. Sarah Leder, Dr. Stephanie Lerke, Lisa Menzel, Dr. Ludmila Peters, Arnd Schaper, Prof. Dr. Maike Schult, Kevin Stuckenschneider, Tarik Tesfu und Dr. Daniela Zumpf. Ihnen allen und den weiteren Mitdenkenden und -suchenden gilt ein herzliches Dankeschön.

Ein Dank gebührt auch denjenigen, die durch finanzielle Förderung diese Open Access-Publikation ermöglicht haben. Einen Druckkostenzuschuss zur Ermöglichung der Printausgabe gewährte der Evangelische Bund Rheinland. Durch die Zuschüsse des Open Access-Fonds der Universitätsbibliothek Paderborn wurde darüber hinaus die frei verfügbare Online-Veröffentlichung möglich. Außerdem danke ich den Herausgeber*innen der Reihe pop.religion für die Bereitschaft, meine Arbeit aufzunehmen.

Neben der fachlichen Betreuung und der Kommunikation von Vaterunser-Parodie-Funden war auch die Begleitung durch mein familiäres Umfeld und der Support von Freund*innen entscheidend für den Erfolg des Projekts. Insbesondere mein Mann Dr. Jonathan Frommann-Breckner und meine Tochter haben viel Geduld bewiesen und mich immer wieder motiviert, das Buch abzuschließen. Beide haben auf unterschiedliche Weise das Wachstum des Projekts ermöglicht, sei es durch Korrekturlesen und interessierte Nachfragen oder durch die Bereitschaft, auch während Papa-Qualityzeiten ohne Begleitung durch Mama selbst zu wachsen. Zuletzt, aber nicht weniger von Herzen danke ich meinen Eltern. Sie haben mich durch ihr Zutrauen ermutigt, meinen eigenen beruflichen und wissenschaftlichen Weg zu gehen.

Danke für alle Unterstützung und Förderung!

Waldbröl
im Mai 2025

Anne Breckner

Interessenkonflikt Der/die Autor*in hat keine für den Inhalt dieses Manuskripts relevanten Interessenkonflikte.

Über das Buch: Zusammenfassung und Schlüsselwörter

Vaterunser-Parodien sind eine vielfältige Textgruppe, die seit dem Mittelalter bis in das 21. Jahrhundert häufig auftreten. Sie sind ein Ausdruck der populär-kulturellen Rezeption des Vaterunser, eines der elementarsten und bekanntesten Gebete des Christentums. Die darin angesprochenen Themen zeigen u. a. die Verknüpfung von Politik und Religion, kommerziellen Interessen und Gemeinschaftsritualen, konfessionellen Gebetstraditionen und deren Transformation durch Humor und Verfremdung. In dieser Arbeit werden anhand von Detailanalysen von Vaterunser-Parodien deren Relevanz für die Theologie als auch für die Gesellschaft im Verlauf der Jahrhunderte dargestellt, diskutiert und bewertet. Konkret werden Vaterunser-Parodien exemplarisch beleuchtet, die Sucht- und Genussmittel wie Alkohol und Kaffee oder die Freizeitbeschäftigung Fußball thematisieren, die Herrschaftskritik am Papst oder politischen Macht-habern wie dem Kurfürsten von Sachsen oder Napoleon als Besatzer üben und die religiöse Bildung und daraus resultierende Kirchenkritik oder den Mangel religiöser Sprachfähigkeit offenlegen.

Schlüsselwörter: Vaterunser · Parodie · Vaterunser-Parodie · Gebetsparodie · Transformation · Detailanalysen · diachrone Vergleiche · Volkskultur · Popkultur · Theologie · Kulturwissenschaften · Kontinuität · Wandel · Verfremdung · Adaption · Humor · Kirchenkritik · Politik und Religion

Einleitung

Die Einleitung der Arbeit eröffnet zunächst durch die Darstellung zweier alkoholbezogenen Vaterunser-Parodien aus dem Mittelalter und dem 21. Jahrhundert exemplarisch die Spannweite der Textgattung, die sich auf das bekannteste christliche Gebet zurück bezieht. Abgeleitet von den thematischen Schlaglichtern zu

den beiden Texten wird dann die Fragestellung und das Forschungsziel vorgestellt und der Forschungsbereich eingegrenzt. Außerdem wird die Methodenwahl der Arbeit begründet und der Aufbau der Arbeit kurz erläutert.

Schlüsselwörter: Einleitung · Pater Bacchi · Bier Unser · Forschungsziel · Methodenbegründung · Aufbau der Arbeit · Kontinuität · Wandel · Gottesbilder · Vaterunser-Parodie

Begriffsannäherungen

In dieser Arbeit werden nach der Einleitung zunächst Begriffsannäherungen und Problembestimmungen vorgenommen; denn da es um Vaterunser-Parodien geht, ist es sinnvoll, die Facetten der Begriffe Vaterunser, Gebet, Parodie und Transformation zu betrachten. Die einzelnen Begriffsdiskurse werden interdisziplinär theologisch und gleichzeitig kulturwissenschaftlich beleuchtet, um dann als komplexe Komposita Vaterunser-Parodie, Vaterunser-Transformation und Gebetsparodie definiert zu werden. Die Begriffe werden in einem Glossar gebündelt.

Schlüsselwörter: Begriffsannäherungen · Definitionen · Vaterunser · Gebet · Parodie · Transformation · Vaterunser-Parodie · Gebetsparodie · Vaterunser-Transformation

Analysemethodik

Im Kapitel zur Herleitung der Analysemethodik wird näher darauf eingegangen, wie die vorliegenden Vaterunser-Parodien analysiert werden können. Zugrunde gelegt werden kommunikationstheoretische und rezeptionsästhetische Modelle, um mit deren Hilfe zu analysieren, wer durch die Vaterunser-Parodien mit wem kommuniziert und wer das Vaterunser wie rezipiert. Dieses Vorgehen verstehe ich dezidiert als kulturwissenschaftliches Vorgehen, im Sinne eines fächerübergreifenden Forschungsansatzes, der die Bedeutung von Vaterunser-Parodien als kulturelles und zugleich theologisches Alltagsphänomen zu erfassen versucht. Deshalb wird ein breiter, interdisziplinärer Fragenkatalog angefügt, der auf die Detailanalysen vorbereitet.

Schlüsselwörter: Analysemethodik · Kommunikationstheorie · Rezeptionsästhetik · Produktion · Gegenstand · Rezeption · Prätextanalyse · historische Kontexte · Medienanalyse · Intertextualität · theologische Dimensionen · Interdisziplinarität

Forschungsstand

In diesem Kapitel wird der bisherige Forschungsstand bezüglich Vaterunser-Parodien referiert, aus den Disziplinen Volkskunde, Literaturwissenschaften, Altphilologie und Geschichtswissenschaften und Theologie. Konkret werden in diesem Kapitel die Ursprünge der Vaterunser-Parodieforschung chronologisch gegliedert dargestellt, indem drei Phasen angedeutet werden, die jedoch nicht als eng zusammenhängende und keinesfalls als homogene Forschungsdiskurse innerhalb einer Disziplin zu verstehen sind, sondern teilweise durch jahrzehntelange Lücken gekennzeichnet sind. Zunächst werden die drei Phasen dargestellt, indem einige Aspekte aus den Texten hervorgehoben werden, die für die vorliegende Arbeit bereichernd sind. Es wird außerdem aufgezeigt, welche Forschungslücken sich durch die bisherigen Veröffentlichungen ergeben.

Schlüsselwörter: Forschungsstand · Volkskunde · Literaturwissenschaften · Altphilologie · Geschichtswissenschaften · Theologie · Forschungsdiskurse · Forschungslücken · Vaterunser-Parodie · Kontinuität · Wandel

Diachrone Detailanalysen von Vaterunser-Parodien vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

Im Anschluss an die Begriffsannäherungen, Entwicklung der Forschungsmethodik und Darstellung des Forschungsstands werden im Hauptteil möglichst verschiedene Vaterunser-Parodien vom 16. bis in das 20. Jahrhundert mit ihren individuellen Facetten als Detailanalysen im diachronen Vergleich durchgeführt. Dafür werden die einzelnen Beispiele im Kontext der jeweiligen Zeit beleuchtet und auf heutige theologische und kulturwissenschaftliche Fragen bezogen. Die erste Detailanalyse wird die Reformationszeit, genauer das 16. Jahrhundert in den Blick nehmen. Für das 17. Jahrhundert wird eine Vaterunser-Parodie von Grimmelshausen analysiert und in den Kontext des 30-jährigen Kriegs gesetzt. Im 18. Jahrhundert wird eine absolutistische Vaterunser-Parodie im Fokus stehen, wohingegen für das 19. Jahrhundert eine napoleonkritische Vaterunser-Parodie kontextualisiert wird. Für das 20. Jahrhundert werden zwei

Vaterunser-Transformationen nebeneinandergestellt: Einerseits wird als Exkurs eine propagandistische NS-Vaterunser-Transformation diskutiert, um einen Kontrapunkt zu den vorherigen herrschaftskritischen Texten zu setzen. Andererseits wird eine kapitalismuskritische Vaterunser-Parodie aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext der Studentenbewegung betrachtet.

Schlüsselwörter: Detailanalysen · Reformation · Papst Unser · Polemik · Kirchenkritik · Dreißigjähriger Krieg · Grimmelshausen · religiöse Sprachfähigkeit · Konfessionalität · Absolutismus · Kurfürst Unser · Herrschaftskritik · Besatzung · Personenkult · Säkularisierung · Napoleon Unser · NS-Propaganda · Hittler Unser · 1968er · Kapitalismuskritik · Kapital Unser · Vaterunser-Parodie · Kontinuität · Wandel

Detailanalysen von Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts

Ein letzter Schwerpunkt wird auf Detailanalysen von Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts gelegt, indem zwei große Themenbereiche der Popkultur – kommerziell interessante Kaffeeliebe und werbewirksame Fußballbegeisterung – beleuchtet werden. Dass für das 21. Jahrhundert zwei Detailanalysen durchgeführt werden, obwohl es erst zwei Jahrzehnte andauert, lässt sich quantitativ vom Quellenkorpus der gesammelten Vaterunser-Parodien her begründen, da es in digitaler Zeit eine Inflation von Vaterunser-Parodien gibt, deren Menge durch die Gewichtung der zwei Detailanalysen angedeutet werden soll.

Schlüsselwörter: Detailanalysen · Popkultur · Populäre Religion · Gemeinschaftsritual · ersatzreligiöses Phänomen · Kaffee Unser · Postkartenanalyse · Fußball Unser · Werbeanalyse · Vaterunser-Parodie · Kontinuität · Wandel

Bündelung und Ausblick: Kontinuität und Wandel von Vaterunser-Parodien

In der abschließenden Bündelung der diachron und medienübergreifend ausgerichteten Analysen wird mit Rückgriff auf den Fragenkatalog der Analysemethodik geschlussfolgert, welche Kontinuitäten und Wandlungen in der Vaterunser-Parodie-Entwicklung nachvollzogen werden können. Einerseits wird dazu chronologisch zusammengefasst, welche Vaterunser-Parodien

und -Transformationen beleuchtet wurden: im Mittelalter ‚Pater Bacchi‘, 16. Jh.: ‚Papst Unser‘, 17. Jh.: ‚Simplicius‘ Vaterunser‘, 18. Jh.: ‚Kurfürst Unser‘, 19. Jh.: ‚Napoleon Unser‘, 20. Jh.: ‚Hittler Unser‘ und ‚Kapital Unser‘, 21. Jh. aus der Einleitung das ‚Bier Unser‘, drei ‚Kaffee Unser‘ von Goldbek, Cityproducts und Glückspiraten und zuletzt das ‚Fußball Unser‘. Andererseits wird die Produktion, die Gegenstände und die Rezeption der Vaterunser-Parodien gebündelt. Ausblickend wird außerdem der religionspädagogische Wert von Vaterunser-Parodien angerissen und gezeigt, dass weitere Parodien religiöser Texte mithilfe der Ergebnisse betrachtet werden könnten.

Schlüsselwörter: Bündelung · Zusammenfassung · Interpretation · diachroner Vergleich · Ausblick · Religionspädagogik · Analyse religiöser Texte · Kontinuität · Wandel · Vaterunser-Parodie

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Exemplarischer Einstieg: Kontinuität und Wandel von Vaterunser-Parodien	1
1.2	Fragestellung und Forschungsziel	5
1.3	Eingrenzung des Forschungsbereichs	8
1.4	Methodenwahl und Aufbau der Arbeit	12
2	Begriffsannäherungen	15
2.1	Problemanzeige und Vorgehen	15
2.2	Das Vaterunser als Prätext	16
2.2.1	Quellentexte	16
2.2.2	Das Vaterunser als biblischer Text	19
2.2.3	Das Vaterunser als liturgischer Text	23
2.2.4	Das Vaterunser als theologisch und kulturell rezipierter Text	30
2.2.5	Das Vaterunser als katechetischer, bildungsrelevanter Text	34
2.2.6	Zusammenfassende Aspekte zum Vaterunser	39
2.3	Begriffseingrenzung der Textgattung ‚Gebet‘	40
2.3.1	Begriffsaspekte aus theologischen Lexika	42
2.3.2	Becker: Gebet (2006)	46
2.3.3	Weyel: Gebet (2016)	47
2.3.4	Langenhorst: Gebete (2017)	49
2.3.5	Meyer-Blanck: Gebet (2019)	51
2.4	Begriffseingrenzung der Textgattung ‚Parodie‘	56
2.4.1	Begriffliche Probleme	56
2.4.2	Begriffseingrenzung ‚Parodie‘	58
2.4.3	Mittel, Intentionen und Funktionen von Parodien	65

2.5	Arbeitsdefinition des Kompositums ‚Vaterunser-Parodie‘ und möglicher Oberbegriffe	70
2.5.1	‚Vaterunser-Parodie‘ als Kontinuum	70
2.5.2	‚Vaterunser-Transformation‘ als Oberbegriff	72
2.5.3	‚Gebetsparodie‘ als Oberbegriff	77
2.6	Zwischenfazit	84
3	Analysemethodik	89
3.1	Kommunikationstheoretischer Hintergrund	90
3.1.1	Produktionsebene	91
3.1.2	Gegenstandsebene	93
3.1.3	Rezeptionsebene	94
3.2	Fragenkatalog für Detailanalysen der Vaterunser-Parodien	95
3.2.1	Quellentext	96
3.2.2	Prätext	96
3.2.3	Historische und kulturelle Kontexte	97
3.2.4	Produktion und daraus resultierende Distribution	98
3.2.5	Inhalt und Form	99
3.2.6	Medium	99
3.2.7	Intertextualität und Parodiebezug	101
3.2.8	Intention	102
3.2.9	Rezeption	103
3.2.10	Theologische Dimensionen	104
3.3	Zwischenfazit	105
3.3.1	Zusammenfassende Graphik der Arbeitsmethodik mit Beschreibung	105
3.3.2	Kommentar zur wandelbaren, interdisziplinär hergeleiteten Analysemethodik	107
4	Forschungsstand	111
4.1	Bisherige Forschungsliteratur zu Vaterunser-Parodien	112
4.1.1	Veröffentlichungen von 1889 bis 1932	112
4.1.2	Veröffentlichungen von 1963 bis 1997	115
4.1.3	Veröffentlichungen von 2006 bis 2019	120
4.2	Bewertung der Beiträge und Forschungslücken	122
5	Diachrone Detailanalysen von Vaterunser-Parodien vom 16. bis zum 20. Jahrhundert	127
5.1	16. Jh.: Papst- und kirchenkritische Vaterunser-Parodien der Reformation	128

5.1.1	Quellentext	128
5.1.2	Vorbemerkungen zur Detailanalyse des ‚Papst Unser‘	129
5.1.3	Historische und kulturelle Kontexte	130
5.1.3.1	Gebet und Parodie im Spätmittelalter	130
5.1.3.2	Reformationsermöglichung durch Buchdruck und Bildungszuwachs	134
5.1.4	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	136
5.1.5	Inhaltsanalyse des ‚Papst Unsers‘	138
5.1.6	Medium Flugschrift	142
5.1.7	Intertextualität und Parodiebezug	145
5.1.8	Rezeptionskontexte	151
5.1.8.1	Entwicklungen im Anschluss an die Reformationszeit	151
5.1.8.2	Fastnachtsspiele- und geistliche Spiele	154
5.1.9	Theologische Dimensionen	161
5.1.9.1	Zeitgenössische Kirchenkritik	161
5.1.9.2	Relevanz für heutige Kirchenkritik	164
5.1.10	Zwischenfazit	170
5.2	17. Jh.: Grimmelshausens Vaterunser-Parodie	171
5.2.1	Quellentext	171
5.2.2	Historische und kulturelle Kontexte	172
5.2.2.1	Der Dreißigjährige Krieg und die Religiosität im 17. Jahrhundert	172
5.2.2.2	Grimmelshausens Bildung und Konfessionalität	176
5.2.3	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	180
5.2.4	Inhaltsanalyse von Simplicius’ Vaterunser	182
5.2.4.1	Zentrale Vaterunser-Passage (ST I,8) und Kontextualisierung in Buch I	182
5.2.4.2	Weitere Bezüge zu Gebeten und Beten in Buch II bis V mit Continuatio (VI)	191
5.2.5	Religiöses Bildungsmedium Roman	200
5.2.6	Intertextualität und Parodiebezug	203
5.2.6.1	Parodie und Satire	203
5.2.6.2	Intertextuelle Bezüge	206
5.2.7	Rezeptionskontexte	210
5.2.8	Theologische Dimensionen	213

	5.2.8.1 Gebetsbildung und religiöse Sozialisation als lebenslanges Lernen	213
	5.2.8.2 Religiöse Sozialisation, Konfessionalität und Sprachentwicklung	219
	5.2.9 Zwischenfazit	223
5.3	18. Jh.: Absolutistische Vaterunser-Parodien	224
	5.3.1 Quellentext	224
	5.3.2 Historische und kulturelle Kontexte	226
	5.3.2.1 Absolutismus in Europa	226
	5.3.2.2 Leid des Volks durch Kriege und Veränderung durch Aufklärung	233
	5.3.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte	241
	5.3.4 Inhaltsanalyse des ‚Kurfürst Unsers‘	246
	5.3.5 Medium Handschrift	254
	5.3.6 Intertextualität und Parodiebezug	256
	5.3.7 Rezeptionskontexte	262
	5.3.7.1 Primärrezeption	263
	5.3.7.2 Sekundärrezeption	264
	5.3.8 Theologische Dimensionen	268
	5.3.8.1 Gottgegebene Macht und ‚Anbetung‘ irdischer Herrscher	268
	5.3.8.2 Pfarrer als öffentliche Kommunikatoren	273
	5.3.9 Zwischenfazit	279
5.4	19. Jh.: Napoleon als Besatzer der Heimat in Vaterunser-Parodien	281
	5.4.1 Quellentext	281
	5.4.2 Vorbemerkung zur Detailanalyse des ‚Napoleon Unser‘	282
	5.4.3 Historische und kulturelle Kontexte	282
	5.4.3.1 Besatzung der Heimat	282
	5.4.3.2 Auswirkungen der napoleonischen Truppenbesatzung auf Kirchen und Kleriker	286
	5.4.4 Produktions- und Veröffentlichungskontext	291
	5.4.5 Inhaltsanalyse des ‚Napoleon Unsers‘	295
	5.4.6 Medium Flugblatt	298
	5.4.7 Intertextualität und Parodiebezug	300
	5.4.8 Rezeptionskontexte	301
	5.4.9 Theologische Dimensionen	304

	5.4.9.1	Religiöse Beheimatung	305
	5.4.9.2	Heimat in Kirche	307
	5.4.9.3	Heimat in Liturgie und Bibel	310
	5.4.9.4	Heimat im Vaterunser	312
	5.4.10	Zwischenfazit	313
5.5	20. Jh.: Exkurs: Propaganda mithilfe einer Vaterunser-Transformation		314
	5.5.1	Quellentext	314
	5.5.2	Vorbemerkung zum Exkurs	315
	5.5.3	Historische und kulturelle Kontexte	315
	5.5.3.1	Propaganda in der NS-Zeit	316
	5.5.3.2	Indoktrination der Jugend	320
	5.5.4	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	326
	5.5.5	Inhaltsanalyse des ‚Hittler Unsers‘	329
	5.5.6	Medium Zeitschrift?	334
	5.5.7	Intertextualität	335
	5.5.8	Rezeptionsbezüge	338
	5.5.9	Theologische Dimensionen	341
	5.5.9.1	Religiöse Strömungen während der NS-Zeit	341
	5.5.9.2	Führerkult und synkretistische Vereinnahmung christlicher Gebete	346
	5.5.9.3	Aktualität im 21. Jahrhundert: Kirchengeschichtsdidaktik	349
	5.5.10	Zwischenfazit	353
5.6	20. Jh.: Kapitalismuskritik mithilfe von Vaterunser-Parodien		354
	5.6.1	Quellentext	354
	5.6.2	Historische und kulturelle Kontexte	355
	5.6.2.1	Entwicklung der Kapitalismuskritik und Marxbezug	355
	5.6.2.2	1968er-Bewegung und SDS als Antworten auf die NS-Katastrophen	359
	5.6.3	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	364
	5.6.4	Inhaltsanalyse des ‚Kapital Unsers‘	368
	5.6.5	Medien	373
	5.6.6	Intertextualität und Parodiebezug	375
	5.6.6.1	Intertextualität	375
	5.6.6.2	Parodie	380
	5.6.7	Rezeptionsbezüge	382

5.6.7.1	Primärrezeption	382
5.6.7.2	Befreiungstheologische Vaterunser-Transformationen	387
5.6.7.3	Fragmentarische Nutzung des Vaterunsers zur Kapitalismuskritik	390
5.6.8	Theologische Dimensionen	396
5.6.8.1	Marxistische Religionskritik	396
5.6.8.2	Kirchenkritik und befreiungstheologische Kapitalismuskritik	398
5.6.8.3	Kritik am Kapitalismus als Ersatzreligion	403
5.6.9	Zwischenfazit	407
6	Detailanalysen von Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts	411
6.1	Kaffee als gemeinschaftliches Konsumgut in Vaterunser-Parodien	412
6.1.1	Quellentexte	412
6.1.1.1	Abbildungen der Postkarten	412
6.1.1.2	Tabellarische Gegenüberstellung	414
6.1.2	Vorbemerkung zur Detailanalyse der Kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien	415
6.1.3	Historische und kulturelle Kontexte	416
6.1.4	Produktion	424
6.1.5	Inhaltsanalysen der ‚Kaffee Unser‘ und Medium Postkarte	425
6.1.6	Intertextualität und Parodiebezug	428
6.1.7	Intention der Produzent*innen und Rezeptionskontexte	430
6.1.8	Theologische Dimensionen	438
6.1.8.1	Gebets-, Gemeinschafts- und Ritualaspekte	438
6.1.8.2	Ausblick für die Praktische Theologie	444
6.1.9	Zwischenfazit und gesellschaftliche Relevanz	445
6.2	Fußballverherrlichung in Vaterunser-Parodien	446
6.2.1	Quellentext	446
6.2.2	Vorbemerkung zur Detailanalyse des „Lieber Fußballgott, dein Ball komme“	447
6.2.3	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	447
6.2.3.1	Auftraggeber	447
6.2.3.2	Anlass	448

6.2.3.3	Antizipierte Zielgruppen	450
6.2.3.4	Dauer und Werbekontext	452
6.2.4	Inhaltsanalyse des ‚Fußball Unsers‘	453
6.2.4.1	Text	453
6.2.4.2	Bildsprache	455
6.2.4.3	Ton	457
6.2.5	Medium Fernsehen	458
6.2.6	Intermedialität und Parodiebezug	459
6.2.7	Rezeptionskontexte	463
6.2.7.1	Kirchliche Rezeptionen und deren Echo in Mainstream-Medien	464
6.2.7.2	Religionspädagogische Rezeption	465
6.2.7.3	Gesamtgesellschaftliche und museale Rezeption	466
6.2.8	Theologische Dimensionen	468
6.2.9	Thesenhaftes Zwischenfazit	474
7	Bündelung und Ausblick: Kontinuität und Wandel von Vaterunser-Parodien	477
7.1	Chronologische Bündelung der Detailanalysen	478
7.2	Analytische Bündelung anhand von übergreifenden Aspekten	485
7.2.1	Vorlagen, Prätexte und Quellentexte	485
7.2.2	Historische Kontexte	488
7.2.3	Produktions- und Veröffentlichungskontexte	491
7.2.4	Inhalte	494
7.2.5	Medien	497
7.2.6	Intertextualität und Parodiecharakter	499
7.2.7	Rezeptionskontexte	501
7.2.8	Theologische Dimensionen	504
7.2.8.1	Vaterunser-Parodien als Teil der populären Religion	505
7.2.8.2	Zusammenhang von Politik und Religion	507
7.2.8.3	Kirchen- und Religionskritik durch Aktualisierungen	508
7.2.8.4	Transformationen des Religiösen durch Humor und Verfremdung	510
7.2.8.5	Veränderte Gottesbilder	512
7.3	Ausblick	515

7.3.1	Religionspädagogische Anwendungsmöglichkeiten von Vaterunser-Parodien	515
7.3.2	Weitere Parodien anderer religiöser Texte	520
7.3.3	Thematische und fremdsprachige Erweiterungsmöglichkeiten der Forschung	526
7.4	Schlussbemerkungen	531
Glossar		535
Literaturverzeichnis		537

Über die Autorin

Anne Breckner ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie der Universität Paderborn. Ihre Promotion schloss sie im Januar 2025 ab.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 3.1	„Rezeptionsästhetik“ von Detlef Dieckmann	91
Abbildung 3.2	„Zusammenhang von Produktion, Gegenstand und Rezeption“ von Anne Breckner	106
Abbildung 5.1	Bögen der Handschrift des ‚Kurfürst Unser‘	256
Abbildung 5.2	‚Napoleon Unser‘ als Auftakt zu Warnckes historischer Darstellung der Napoleon-Besatzung in Lübeck	293
Abbildung 5.3	Obere Hälfte der Titelseite des V. Kapitels „Die Gebete des Kapitalisten.“ aus Paul Lafargues „Die Religion des Kapitals“	376
Abbildung 5.4	„Vater, unser Geld“-Artikelüberschrift mit Text-Bild-Arrangement aus SZ-Magazin 44/2021	391
Abbildung 5.5	Buchcover Publik Forum „Und vergib uns unsere Schulden“ von 2006	394
Abbildung 5.6	Magazin-Titelseite Publik Forum „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ von 2015	395
Abbildung 6.1	‚Kaffee Unser‘ Goldbek-Karte	412
Abbildung 6.2	‚Kaffee Unser‘ Cityproducts-Karte	413
Abbildung 6.3	‚Kaffee Unser‘ Glückspiraten-Karte	413
Abbildung 6.4	Screenshot des Sat.1-Werbeclips zum Champions League-Finale 2012 unmittelbar nach Ende des ‚Fußball Unsers‘ im Übergang zu den Übertragungsinformationen zur Verdeutlichung der kontrastreichen Bildästhetik in Grautönen mit einzelnen farblichen Highlights	457

Tabellenverzeichnis

Tabelle 2.1	Übersetzungsvergleich von Mt 6,9–13 aus Luther 2017, Einheitsübersetzung 2016 und Zürcher	24
Tabelle 5.1	Vergleich eines möglichen Prätexts mit dem Quellentext des ‚Papst Unsers‘	138
Tabelle 5.2	Vergleich der Kirchenkritik in der Reformationszeit und im 21. Jahrhundert	165
Tabelle 5.3	Vergleich der religiösen Sprachfähigkeit der Figur Simplicius und heutiger religiöser Sprachfähigkeit	215
Tabelle 5.4	Vergleich der möglichen Prätexte mit dem ‚Kurfürst Unser‘	251
Tabelle 5.5	Alternationstechniken im ‚Napoleon Unser‘	295
Tabelle 5.6	Vergleich des heutigen Vaterunser-Texts mit dem ‚Hittler Unser‘	330
Tabelle 5.7	Vergleich dreier Paralleltexte des ‚Kapital Unsers‘	369
Tabelle 6.1	Vergleich dreier ‚Kaffee Unser‘-Postkarten	414
Tabelle 6.2	Vergleich des heutigen Vaterunser-Texts mit dem ‚Fußball Unser‘	454
Tabelle 7.1	Vergleich der Vaterunser-Parodien der Detailanalysen anhand der Anreden, Parodietechniken und Akklamationen	494

Einleitung

1

1.1 Exemplarischer Einstieg: Kontinuität und Wandel von Vaterunser-Parodien

Pater noster qui es in caelis sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra. Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Et ne nos inducas in tentationem sed libera nos a malo, amen.	Vater unser im Himmel Geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.
Pater Bacchi qui es in ciphis, semper laudetur nomen tuum. Adveniat lucrum tuum, fiat tempestas tua sicut in decio et in taberna. Vinum bonum ad potandum da nobis hodie	BIER UNSER.. [sic!] Das Du bist im Glase, gesegnet sei Dein Erfinder! Mein Rausch komme, mein Filmriss geschehe, wie im Bierzelt so auch in der Kneipe. und [sic!] vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Wirten. Und führe uns nicht in die Milchbar, sondern gib uns Kraft zum weitertrinken! [sic!]

(Fortsetzung)

(Fortsetzung)

et dimitte nobis pocula nostra sicut et nos dimittimus potatoribus nostris. Et ne nos inducas in perditionem sed bibera a bono vino, stramen. ¹	Denn mein ist der Rausch und die Bierseligkeit in Ewigkeit – PROST! ²

Mit den eingangs zitierten Texten ist der Auftakt zu einer theologischen und zugleich kulturwissenschaftlichen Arbeit über Vaterunser-Parodien gemacht, die ein faszinierendes Phänomen der Kirchen- und Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart darstellen. Das Vaterunser als einer der grundlegenden christlichen Texte wurde seit dem Mittelalter zugespitzt und verfremdet, indem der biblische Text aus der Bergpredigt in neue Lebenskontexte angepasst wurde. So wurde in dem oben zitierten Auszug der Münchener Sauf- und Spielmesse aus dem Lobpreis des Vaters im Paternoster das mittellateinische, sprachspielerische Lob von Bacchus; und so wurde im 21. Jahrhundert aus dem gebeteten Vaterunser der Liturgie der umgangssprachlich formulierte, kommerziell vermarktete Text einer Bierfahne, die im Format 30 × 45 cm mit Bild eines Weißbierglases auf blauem Hintergrund geschwenkt werden kann. Die beiden Texte, die humoristisch dem Alkohol und seiner berauschenden Wirkung frönen, stehen ihren

¹ Linke Spalte: Meinhold, Monika; Nickel, Rainer (1978): Ironie, Parodie, Satire von Lucilius bis Lorient. 2. Auflage Freiburg im Breisgau: Ploetz (Fructus Arbeitsmaterialien Latein), S. 56. Übersetzungsvorschlag für „Pater Bacchi“ aus der Münchener Sauf- und Spielmesse: Vater des Gottes des Weins, der du in einem Trinkbecher bist, immer werde dein Name gepriesen. Dein Gewinn komme, Dein Ungestüm geschehe, wie im Würfel so in der Kneipe. Guten Wein zum Trinken gebe uns heute, und erlasse uns unsere Trinkbecher, wie auch wir erlassen unseren Zechern und führe uns nicht in den Ruin, sondern zum Gesaule von gutem Wein, Stroh. Vgl. für lateinisches Vaterunser mit leicht abweichender Wortstellung auch Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, hg. von Robert Weber, 5. Auflage hg. v. Roger Gryson, 2007, SECUNDUM MATTHEUM 6. Online verfügbar unter <https://www.die-bibel.de/bibel/VUL/MAT.6>, zuletzt geprüft am 05.05.2024. Vgl. auch Pater Bachi bei Ilvonen im Kapitel „Les clercs, auteurs des parodies“: „Pater Bachi qui es in scyphis, bene potetur vvinum bonum, adveniat regnum tuum; fiat tempestas tua, sicut in Decio et iin taberna. Bonum vinum ad bibendum da nobis hodie et dimitte nobis pocula nostra, sicut et nos dimittimus potatoribus nostris, et ne nos inducas in lucratores, sed [libera] rusticos a bono. Stramen.“ Ilvonen, Eero (1914): Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du moyen âge, „Pater, Credo, Ave Maria, Laetabundus“. Textes critiques précédés d'une introduction. Paris: Champion, S. 5.

² Rechte Spalte: „Vater unser“ EKD (Hg.): Vaterunser. Das Gebet Jesu. Matthäusevangelium 6,9–13. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/Vater-unser-10784.htm>, zuletzt geprüft am 04.05.2024. „BIER UNSER“ Tie-Schört; Weidner Maritim (Hg.) (vor 2018): Deutsche Bierfahne. BIER UNSER. Made in Taiwan.

biblischen Vorlagen gegenüber und sind Beispiele für die Kontinuität einer theologisch wenig beachteten Textgattung in vielfältigen Medien. Vaterunser-Parodien, so wird es zu zeigen sein, existieren in einer breiten Fülle von sich stets wandelnden Themen und historischen Kontexten und sind theologiegeschichtlich wie praktisch-theologisch relevant.

Frömmigkeitsgeschichtlich könnte aus dem „Pater Bacchi“ z. B. abgeleitet werden, dass bereits im Mittelalter die lateinische Liturgie nicht vor literarischen Adaptionen gewappnet war.³ Nicht nur in der jeweils eigenen Volkssprache ist es möglich, einen kirchlichen Ritus wie ein Gebet zu verweltlichen, sondern auch in der zunächst scheinbar sakralen Sprache des Klerus. Nicht erst in der aktuell abnehmenden religiösen Anbindung, sondern gerade in Zeiten starker religiöser Sozialisation werden bekannte Strukturen aus dem kirchlichen Bereich übernommen und parodiert.⁴ Die Hoffnung auf einen körperlichen und geistigen Rausch, der im Rahmen eines Zechgelages eintritt, scheint Menschen, die der Schrift mächtig waren, das waren z. B. Kleriker, im Mittelalter dazu zu motiviert zu haben, kirchlich tradierte Texte zu verzerren, um einen Gegenpol zum meist normativ geprägten Alltag zu erzeugen.

Trotz zunehmend schwindender Kenntnisse über christliche Traditionen funktioniert die Verkehrung des Heiligen ins Profane auch heute im „BIER UNSER“ noch ähnlich.⁵ Die Sehnsucht nach Erlösung – und sei es nur zeitweilig durch

³ Vgl. zur mittelalterlichen Verknüpfung von Liturgie und Literatur Köbele, Susanne; Quast, Bruno (Hg.) (2014): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Berlin: Akademie-Verlag (Literatur – Theorie – Geschichte, 4) und andererseits zu Parodien der Liturgie im Mittelalter Kraß, Andreas (2007): *Liturgische Texte*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, S. 491–493. Vgl. auch Ühle, Hermann; Gensler, Elisabeth (1983): *Liturgie und Parodie. Tageszeitengesänge in feucht-fröhlicher Runde*. In: Hansjakob Becker (Hg.): *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*. St. Ottilien: EOS (Pietas liturgica, 1), S. 641–644.

⁴ Vgl. Schulz, Armin (2007): *Trinklied*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 686–688.

⁵ Eine wirtsbezogene Vaterunser-Transformation aus dem 17. Jh. zeigt die Kontinuität der Thematik. Vgl. Sill, Bernhard; Kürzinger, Reinhard (Hg.) (2011): *Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu*. Unter Mitarbeit von Karin Haslinger. St. Ottilien: EOS, S. 34: „Vater unser, der du bist in dem Himmel, der Markt rückt heran, ich muss meine Anstalten treffen; geheiligt werde dein Name, wo soll ich jetzt einkehren? Mein voriger Wirth

einen Rausch – führt dazu, dass Menschen auch im 21. Jahrhundert noch das Vaterunser abwandeln und die berauschende Wirkung des Alkohols benennen. Bier ist in Deutschland immer noch Teil der Alltagskultur⁶, das Betrinken ist gesellschaftlich toleriert, selbst kirchlich akzeptiert, sonst gäbe es keine Bierwagen bei Gemeindefesten.⁷ Auch die Kenntnis des deutschsprachigen Vaterunsers wird von den anonymen Autor*innen vorausgesetzt, sodass die syntaktischen Veränderungen des Wortlauts die parodistische Wirkung entfalten.

Inhaltlich und strukturell finden sich also Ähnlichkeiten zwischen den beiden Vaterunser-Parodien, die mindestens sechs Jahrhunderte trennen. Einer der entscheidenden Unterschiede ist jedoch, dass im 21. Jahrhundert dem Getränk⁸ eine quasigöttliche Anrede entgegengebracht wird, während im Mittelalter die antike Bacchusehrung angedeutet wurde. Medial und in der Art, wie sie Öffentlichkeit erlangen, unterscheiden sich die Texte auch grundlegend: Mittelalterlicher

ist gestroben; zukomme uns dein Reich, er war ein guter Kerl. Wir haben manche Flasche zusammen geleert; dein Wille geschehe, wie im Himmel, in der blauen Taube soll man gut essen, und trinken; also auch auf Erden, es kömmt auf eine Probe an; gieb uns heute unser tägliches Brod, wenn ich nur könnte die zwey Stücke Seidenzeug an den Mann bringen; und vergieb uns unsre Schuld, zu Messgewändern sind sie gut genug; wie wir vergeben unsern Schuldner, aber für Frauenzimmer sind sie aus der Mode; führe uns nicht in Versuchung, für die Kirche ist alles gut; sondern erlöse uns von allem Uebel, der Pfaff macht heut lange; amen, sie warten gewiß mit dem Essen, und ich komme zu spät auf die Kegelbahn.“ Sill und Kürzinger schreiben die Parodie Abraham a Sancta Clara (1644–1709) zu; sie zitieren aber eine von Johann Anton Müller angepassten Text, der auf die Gegenwart 1822 Bezug nahm und von ihnen auf S. 359 bibliographisch erfasst ist. Ausmaß und Eigenart von Müllers Transformation der Vaterunser-Transformation Abrahams a Sancta Clara werden deutlich, wenn Abraham à S. Clara (1689): Judas Der Ertz-Schelm / Oder: Eigentlicher Entwurf / vnd Lebens-Beschreibung deß Iscariotischen Bößwicht. [...] Der Anderte Theil. Saltzburg: Melchior Haan, S. 384 herangezogen wird: „Vatter unser / der du bist im Himmel / unterdessen gedenket er / Egidi- Marckt kommt auch als gemach herzu / geheiliget werde dein Nahm / wo muß ich jetzt einkehren [...] Ein schönes Gebet eines Kauffmanns.“

⁶ Vgl. Weiß, Ralph (2003): Alltagskultur. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 23–32.

⁷ Zur sich wandelnden Haltung der Kirche gegenüber Alkohol vgl. Tappe, Heinrich (1994): Auf dem Weg zur modernen Alkoholkultur. Alkoholproduktion, Trinkverhalten und Temperenzbewegung in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Stuttgart: Steiner (Studien zur Geschichte des Alltags, 12), S. 150–154.

⁸ Nicht nur dem Bier wird dieser Status gewährt. Auch Jägermeister oder Gin werden entsprechend gefeiert. Vgl. wordporn. (2018): GIN UNSER. Video | Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/watch/?v=1737438893014623>, zuletzt aktualisiert am 09.03.2018, zuletzt geprüft am 04.05.2024 und berndi (2007): Nachtgalerie: Jägermeister unser. Online verfügbar unter <https://nachtgalerie.blogger.de/stories/834944/>, zuletzt aktualisiert am 25.06.2007, zuletzt geprüft am 04.05.2024.

Trinklieder und -dichtungen wurden zelebriert, also unmittelbar performativ dargeboten und konnten lediglich handschriftlich in monastischen Strukturen festgehalten werden, wo gleichzeitig Experten der Weinkelterei und regelmäßiger Gebete lebten,⁹ oder durch mündliche Weitergabe tradiert werden. Demgegenüber werden die heutigen ‚gebetete‘ Bieradaptionen im digitalen Raum oder durch Merchandise inszeniert und rezipiert.¹⁰

Diese kurzen Schlaglichter, die anreißern, was tiefgreifendere Analysen der Texte zutage fördern könnten, sollen die zugrundeliegende These dieser Arbeit stützen, dass Vaterunser-Parodien kontinuierlich existieren und zugleich im Wandel befindlich sind. Die angerissenen Aspekte zu den beiden Alkohol-bezogenen-Parodien zeigen auch schon, dass mediengeschichtliche Aspekte untrennbar mit kirchen- und kulturgeschichtlichen verbunden sind. Auch wird die Frage der Relevanz der exemplarischen Vaterunser-Parodien für heutige Theologie angedeutet, das wird im weiteren Verlauf immer wiederkehren.

1.2 Fragestellung und Forschungsziel

Das Vaterunser ist einer der zentralen Texte in der christlichen Tradition. Aufgrund seiner Bekanntheit und Beliebtheit durch liturgische und außerliturgische Performances hat es zu theologischen Reflexionen, geistlichen Meditationen und katechetisch-erzieherischen Veröffentlichungen inspiriert.¹¹ Neben diesen gut recherchierten Quellen wurde das Vaterunser auch humoristisch genutzt – in Parodien. Diese Transformationen des biblischen Fundaments gibt es schon seit dem späten Mittelalter in einer Vielzahl von Beispielen, die unterschiedliche Funktionen erfüllen. In dieser Arbeit werden anhand von Detailanalysen

⁹ Vgl. Hawel, Peter (1993): *Das Mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform*. Freiburg etc.: Herder, S. 73f.

¹⁰ Vgl. neben der Bierflagge auch Chee Sy (2008): *Das Vater unser mal anders – Biergebet*. Unser erstes Video was ma selber gmacht haben :) Text is ned von uns. Nur die Bild geschichte... YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=3GvP-SZYLXU>, zuletzt aktualisiert am 26.07.2008, zuletzt geprüft am 04.05.2024. Lupe, der Satire-Blog (2008): *Grosse satirische „Vater Unser“ – Sammlung. Bier unser*. Online verfügbar unter <http://swiss-lupe.blogspot.com/2008/11/grosse-satirische-vater-unser-sa>, zuletzt geprüft am 17.05.2021

¹¹ Vgl. z. B. Sill, Bernhard; Kürzinger, Reinhard (Hg.) (2011): *Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu*. Unter Mitarbeit von Karin Haslinger. St. Ottilien: EOS. Dreiermann, Eugen (2019): *Du wirkst im Aufbau der Kristalle. Das Vaterunser – meditiert gegen alle Gewohnheiten und harmlose Frömmigkeit. Ein rebellisches Gebet von gestern für heute*. In: *Christ in der Gegenwart. Sonderdruck Vaterunser*. 3. Auflage Freiburg: Herder.

von Vaterunser-Parodien deren Relevanz für die Theologie als auch für die Gesellschaft im Verlauf der Jahrhunderte dargestellt, diskutiert und bewertet. Als Fragestellung wird in der gesamten Arbeit erfasst, welche Vaterunser-Parodien in Geschichte und Gegenwart belegt sind und welche theologischen und kulturellen Kontexte relevant für das Verständnis der Texte in ihrer Zeit und für ihre Deutung für heute sind. Meist sind für die Analyse der einzelnen Texte Hintergründe zur religiösen Sozialisation und Bildung der produzierenden und rezipierenden Menschen ebenso zu erörtern wie mediengeschichtliche Aspekte, die untrennbar von der Kirchengeschichtsentwicklung sind.

Das Christentum ist als Schriftreligion besonders geprägt von dem Einfluss von Texten und Sprache auf religiöses Leben und vice versa.¹² Dass in der Analyse von Vaterunser-Parodien das Verhältnis von Religion und Sprache mit theologischer Expertise reflektiert werden muss, angereichert durch interdisziplinäre Brückenschläge, wird immer wieder augenscheinlich werden. Im Kapitel zu Begriffsbestimmungen wird es besonders deutlich, dass ein achtsamer Umgang mit Sprache wichtig ist. Denn gerade bei der Analyse von Vaterunser-Parodien ist profan-weltliche und religiös konnotierte, ‚heilige‘ Sprache verschränkt.¹³ Eine provokant formulierte Forschungsfrage dieses Projekts könnte diesbezüglich lauten: Sind Vaterunser-Parodien eine Möglichkeit, dass Profanes als Heiliges erlebt wird? Es wird in dieser Arbeit jedoch mehr um den Religions- als um den Heiligkeitsbegriff gehen, weshalb eine leitende Frage ist, wie in Vaterunser-Parodien

¹² Vgl. zum Verhältnis von Religion und Sprache u. a. Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hg.) (2009): *Sprache und Religion*. Darmstadt: WBG. Außerdem, allerdings eher mit religionslinguistischem Forschungsinteresse Fritzsche, Maria; Roth, Kerstin; Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.) (2023): *Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter (Sprache und Wissen, 56).

¹³ Vgl. zum „Verwandlungswunder: dass Profanes als Heiliges erfahren wird“ Gerber, Uwe (2009): „Religion und Sprache“ in theologischer Reflexion. In: Uwe Gerber und Rudolf Hoberg (Hg.): *Sprache und Religion*. Darmstadt: WBG, S. 13–24, darin S. 13. Vgl. auch zum interdisziplinären Diskurs über das Heilige in der Gegenwart Schmidt, Jochen (2016): *Kultur der Heiligkeit. Über theologische Rede vom Unverfügbaren in einem säkularen Zeitalter*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (3), S. 279–290. Zum Heiligen aus interdisziplinärer Perspektive, auch mit dem Gegensatz von ‚heilig und profan‘ vgl. Schreijäck, Thomas; Serikov, Vladislav (2017): *Das Heilige interkulturell*. Vorwort. In: Thomas Schreijäck und Vladislav Serikov (Hg.): *Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten*. Unter Mitarbeit von Wolfgang Gantke. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, S. 11–13 und Egidi, Margreth; Peters, Ludmila; Schmidt, Jochen (Hg.) (2024): *(Un)verfügbar – Kulturen des Heiligen*. Bielefeld: transcript. Auch international wird der Heiligkeitsdiskurs wahrgenommen, vgl. Evans, Matthew T. (2003): *The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts*. In: *Review of Religious Research* 45 (1), S. 32–47.

religiöse und profane Sprache zusammenhängen, sofern sie überhaupt distinkt abgrenzbar sind. Gerber erläutert in seiner Argumentation für die Verschränkung von Sprache und Religion mit Rückgriff auf Friedrich W. Graf:

Mit Religion kann *alles* zur *Sprache* kommen; religiöse Begriffe kennen keinen definitiv definierbaren ‚Bedeutungsraum‘. Religiöse Sprachen sind ‚semantische Systeme eigener Art. Sie spiegeln Erfahrungen des Numinosen, Gefühle elementarer Abhängigkeit, Bewusstsein von Schuld und Sünde, Hoffnungen auf Erlösung und das Bedürfnis, den kontingenzbestimmten Lebensgeschichten der Individuen und dem so oft grausamen Gang der Geschichte einen letzten, alle Negativitätserfahrungen transzendierenden ‚Sinn‘ abzugewinnen‘ (Graf 2009, S. 58).¹⁴

Für die Analyse von Vaterunser-Parodien wird durch diese Erläuterung deutlich, dass es keine Gegenüberstellung von profanem und heiligem Bereich braucht, da der religiösen Sprache auch ohne „definitiv definierbaren ‚Bedeutungsraum‘“ nachgespürt werden kann.

Vaterunser-Parodien sind ein Beispiel für die Wahrnehmung von religiösen Inhalten in der Öffentlichkeit und ein Zeichen dafür, dass Religion und Gesellschaft in Vergangenheit und Gegenwart eng miteinander verschränkt sind, gerade weil Autor*innen und Rezipient*innen von Vaterunser-Parodien die Freiheit besitzen, religiösen Wortlaut für parodistische Zwecke zu nutzen. So werden im Folgenden provokante, kritische, nachdenkliche, besonnene, impulsive, humoristische, karikierende Versionen, insbesondere Parodien, eines der zentralsten Texte des Christentums betrachtet, bei denen nicht (immer) trennbar ist, ob es ein Ausdruck religiöser Sprache ist, dass eine Gebetstransformationen in andere Kontexte gesetzt wird, oder ob mit einer Transformation Kritik an bestehender Glaubenspraxis geübt werden soll. Denn es ist fraglich, ob jede Parodie eines zentralen Textes einer Religionsgemeinschaft zugleich als allumfassende Religionskritik gewertet werden kann. Deshalb wird im Folgenden auch die Klärung der Frage angestrebt, woran und wie Vaterunser-Parodien Kritik üben und ob dabei Grenzen zum Blasphemischen überschritten werden.

¹⁴ Gerber: Religion, S. 13. Hervorhebungen durch Gerber. Als Gegensatz zu Gerbers Sichtweise kann Linke, Dörte; Priesemuth, Florian; Schinagl, Rosa (Hg.) (2017): Sprachen des Unsagbaren. Zum Verhältnis von Theologie und Gegenwartsliteratur. Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher) dienen, da die These „Mit Religion kann alles zur Sprache kommen“ der Unsagbarkeit von Religiösem gegenübersteht. Die religiöse Sprachbefähigungsthese findet sich auch bei Dienberg, Thomas (1997): Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur. Würzburg: Echter (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 20), S. 202f.: Die „Sprache der Dichtung und der Literatur sowie die Sprache des Gebets bringen Unsagbares zum Ausdruck; beide haben das Vermögen, etwas in Sprache und Worte zu kleiden, das den Menschen wirklich betrifft und angeht.“

1.3 Eingrenzung des Forschungsbereichs

Es wird das Ziel sein, die Vielfalt von Vaterunser-Parodien zu präsentieren anhand von Vaterunser-Parodien ab dem späten Mittelalter bis heute. Um der Vielfalt gerecht zu werden, werden verschiedene Textgruppen geclustert und nach Jahrhunderten chronologisch analysiert. Die Entscheidung, chronologisch anhand der Jahrhunderte vorzugehen, ergibt sich der Übersichtlichkeit halber, ist jedoch aus verschiedenen Gründen nicht zwangsläufig. Erstens ist die Datierung der Texte nicht immer eindeutig,¹⁵ zweitens richten sich sowohl literaturhistorische als auch kirchen- oder theologiegeschichtliche Epochen – falls der Epochenbegriff überhaupt angewandt werden kann – nicht nach Jahrhundertgrenzen und sind noch dazu nicht deckungsgleich und drittens können gesamtgesellschaftliche historische Entwicklungen noch eine weitere Perspektive darstellen. Eine umfassende Analyse des jeweiligen historischen Kontextes wird nicht möglich sein, aber bei Bedarf wird detailliert auf literaturgeschichtliche, kirchengeschichtliche und allgemeine historische Aspekte eingegangen und ansonsten werden die groben Umrisse der historischen Situationen oder Ereigniskomplexe vorgestellt.

Die Zeitbegrenzung auf das 15. bis 21. Jahrhundert bietet sich durch die Quellenlage an, denn seit der Entwicklung des Drucks liegen mir über 500 Belege von Vaterunser-Parodien vor. Neben der zeitlichen Eingrenzung erfolgt eine weitere Fokussierung auf Textbelege, obwohl auch bildliche, musikalische oder filmische Beispiele von Vaterunser-Adaptionen verfügbar wären. Diese finden jedoch nur am Rande Erwähnung, wenn sie inhaltliche Nähe zu den analysierten Textfunden haben. Diese Einschränkung des Untersuchungsbereichs ist notwendig, um der Fülle der Belege gerecht zu werden.

Oben wurde schon auf den Zusammenhang von ‚Religion und Sprache‘ eingegangen. Nach der Eingrenzung auf Texte soll außerdem kurz auf den sich ausdifferenzierenden Forschungsbereich ‚Religion und Literatur‘¹⁶ und ansatzweise auf dessen Erweiterung ‚Religion und Medien‘ eingegangen werden,

¹⁵ Vgl. zum Metadiskurs von sich zeitlich überschneidenden Ereigniskomplexen Saliba, Ilyas; Merkel, Wolfgang (2015): Dilemmata der Gleichzeitigkeit. In: Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagener (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden: Springer VS, S. 517–526.

¹⁶ Vgl. z. B. Braungart, Wolfgang; Jacob, Joachim; Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2018): LITERATUR / RELIGION. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes. Berlin: Metzler (Studien zu Literatur und Religion, 1) oder Grözingen, Albrecht (Hg.) (2009): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Tagungsband 8.-10. November 2007 in Basel. Würzburg: Königshausen & Neumann (Interpretation interdisziplinär, 6). Außerdem: Weidner, Daniel (Hg.) (2016): Handbuch Literatur und Religion. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler.

um zu zeigen, dass das Forschungsprojekt zu Vaterunser-Parodien in diverse wissenschaftliche Diskursbereiche eingebettet ist. Hier wird nur auf einige Überblicke rekurriert, da eingehende Erörterungen zu ‚Gott in der Literatur‘¹⁷ und zu ‚Religion und Poesie‘¹⁸ oder ähnlichem den Rahmen der Arbeit sprengen würden.

Bezogen auf die jüngste Vergangenheit zeigen Lörke et al. bspw., dass religiöse „Fragestellungen, Themen, Denk- und Ausdrucksformen [...] weltweit an der Schwelle des 21. Jahrhunderts eine Renaissance“ in Literatur und Medien erleben, weil Religion als „Wurzel zahlreicher Formen sozialer Praxis, der Vergemeinschaftung und Gesellschaftsbildung sowie als Quelle zeitgenössischer politischer und ideologischer Gedankengebäude [erscheint, A. B.], die ein Spannungsverhältnis zwischen säkularem und sakralem Weltbezug aufwerfen“.¹⁹ Die „enge Verbindung zwischen Dichtung und Literatur auf der einen und religiösen Vorstellungen, Ideen oder ihre säkularen Transformationen auf der anderen Seite“²⁰, der in dem Band für das 20. und 21. Jahrhundert nachgegangen wird, gab es aber auch schon in früheren Jahrhunderten, wie anhand der Vaterunser-Parodien deutlich werden wird. Vaterunser-Parodien sind ein Beispiel für das Schöpfen aus dem tradierten Themen- und Motivschatz der Bibel²¹, die „Ankerpunkte [... bietet, A. B.], von denen aus die Orientierung in der Gegenwart erfolgversprechend erscheint“.²² Damit ist das Phänomen der Intertextualität angesprochen, das die vorliegende Arbeit durchzieht. Literarische, intertextuell bezugnehmende

¹⁷ Vgl. Langenhorst, Georg (2016): „Ich gönne mir das Wort Gott“. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur. Freiburg im Breisgau: Herder oder älteres Beispiel: Sorg, Reto (1999): Gott und Götze in der Literatur der Moderne. München: W. Fink.

¹⁸ Vgl. z. B. Schröer, Henning (Hg.) (1998): Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht. Rheinbach: CMZ (Hermeneutica, 7: Practica) als wissenschaftliche Verarbeitung der Vorarbeiten u. a. von Dorothee Sölle oder Karl-Josef Kuschel. Vgl. Boschki, Reinhold; Schuster, Ekkehard; Sölle, Dorothee (1999): Zur Umkehr fähig. Mit Dorothee Sölle im Gespräch. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 87. Vgl. Kuschel, Karl-Josef (1996): „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...“. Literarisch-theologische Porträts. 2. Auflage Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (Rothenfelser Reihe).

¹⁹ Lörke, Tim; Walter-Jochum, Robert (2015): Einleitung. In: Tim Lörke (Hg.): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen: V & R Unipress, S. 9–14, hier S. 9.

²⁰ Lörke et al.: Einleitung, S. 10.

²¹ Vgl. zum Stellenwert der Bibel in der Literatur auch Schmidinger, Heinrich (Hg.) (1999): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. Darin wird auf die literarische Rezeption der Bibel als Fortschreibung, Aktualisierung, ‚Gegen-den-Strich-Bürstung‘, Problematisierung, Zurückweisung oder Widerlegung hingewiesen.

²² Lörke et al.: Einleitung, S. 11.

Aktualisierungen bringen dabei häufig auch Umdeutungen mit sich: Der aufnehmende Kontext entscheidet darüber, welche Aspekte eines religiösen Intertexts hervorgehoben, welche negiert werden und an welchen Stellen alternative Deutungen und Verwendungen aufscheinen – und die intertextuelle Bezugnahme auf religiöse Grundlagen führt nicht selten dazu, dass neue spirituelle Welten in der Literatur Gestalt gewinnen²³.

In Anlehnung an diese für den Sammelband verallgemeinernde Äußerung zur Intention von Texten, wird auch hier für die einzelnen Vaterunser-Parodien zu beurteilen sein, welche Absichten und Wirkungen kontextuell zu benennen sind. Religiöse „Rituale, Formen und Gattungen [...] Gebet, Litanei, Glaubensbekenntnis oder Beichte“²⁴ haben immer schon eine bestimmte Intention und wirken als Einflussfaktoren auch auf dezidiert weltliche Texte – unabhängig davon, in welchen Medien²⁵ publiziert – und Autor*innen, die wiederum eigene Agenden verfolgen.

Zum Forschungsbereich Literatur und Theologie äußert sich auch Langenhorst. Er fragt sich, warum sich Theolog*innen überhaupt mit Literatur beschäftigen sollten²⁶, genauso steckte in der hier unternommenen Studie die Frage: Warum sollte sich Theolog*innen mit Vaterunser-Parodien befassen? Langenhorst nennt fünf potenzielle Gewinndimensionen als Argumente dafür, warum es aus seiner Perspektive sinnvoll ist, sich aus theologischer Sicht ‚weltlicher‘ Literatur anzunehmen.²⁷ Diese fünf Ansätze werden hier kurz erläutert und auf ihre Verwendbarkeit hinsichtlich Vaterunser-Parodien antizipatorisch überprüft. Als gewinnbringend empfindet Langenhorst zunächst die „Textspiegelung“, seiner Ansicht nach helfen die literarischen Verarbeitungen, einen „geschärften Blick

²³ Ebd.

²⁴ Lörke et al.: Einleitung, S. 12. Vgl. Dienberg: Tränen, S. 200. Er rückt Gebete in das Zentrum des Dialogs von Literatur und Theologie: „Entweder ist das Gebet so selbstverständlich und zentral, daß die Literatur selbst zu einem Gespräch mit Gott und somit zu einem Gebet wird [...] oder das Gebet ist die Schnittstelle, an welcher sich zwei Beschäftigungen mit Sprache treffen, die einander sehr nahe liegen, die ein kreatives Sich-Selbst-Aussprechen des Menschen beinhalten und darin sich in Innigkeit, in Wahrhaftigkeit und Echtheit ähneln, auch wenn die Zielrichtung und der Ansprechpartner oftmals nicht identisch sind.“

²⁵ Lörke et al.: Einleitung, S. 13.

²⁶ Vgl. Langenhorst, Georg (2005): Literatur und Theologie. In: Peter Eicher (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2. München: Kösel, S. 506–523 und Langenhorst, Georg (2001): Standortbestimmung. Warum sich Theologen und Religionspädagogen mit Literatur befassen sollen. In: Konrad Hilpert (Hg.): „Das offene Ende, durch das wir denken und atmen können ...“. Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont. Münster, Hamburg, London: Lit (Literatur, Medien, Religion, 1), S. 13–30.

²⁷ Vgl. Langenhorst: Standortbestimmung, S. 20–24.

auf den ursprünglichen Text²⁸ zu entwickeln. Eine solche spiegelnde Reflexion der biblischen Vorlage gelingt durch teils provokanten, teils erheiternden Vaterunser-Parodien. Weiterhin nimmt Langenhorst eine „Sprachsensibilisierung“ wahr, wenn literarische Transformationen „Produkte feinfühligster Gegenwartserfahrung“ sind und so ständig überprüft wird, „was Sprache kann und darf.“²⁹ Die Frage, was erlaubt und was möglich ist, stellt sich bei Vaterunser-Parodien ständig, sodass auch dieser Aspekt als theologischer Gewinn aus der Bearbeitung der Texte antizipiert werden kann. Drittens erfasst Langenhorst die Möglichkeit der „Erfahrungserweiterung“ durch das Lesen einer „individuellen Deutung“ von „Erfahrungen, Erlebnisse[n, A. B.] und Gedanken“³⁰. Sich Leid- oder Unterdrückungserfahrungen durch Vaterunser-Parodien anzunähern, wird gerade in den politischen Detailanalysen anklingen. Eng mit dem Aspekt der „Erfahrungserweiterung“ durch das theologische Arbeiten mit literarischen Texten verknüpft ist Langenhorsts Gewinndimension der „Wirklichkeitserschließung“; „konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen“³¹ werden vorgestellt und können in die eigene Realität aufgenommen werden. Es ist eine Tatsache, dass Menschen unterschiedliche Zugänge zu Gebeten, zu Gottesbildern und zu Parodien haben, sodass sich neue Wirklichkeitszugänge in Vaterunser-Parodien erschließen lassen. Zuletzt benennt Langenhorst die Chance der „Möglichkeitsandeutung“³² von literarischen Werken, in denen Transzendenz und Spiegelung der Wirklichkeit durch Verdichtung erzielt wird. Ob diese Gewinndimension bei Vaterunser-Parodien erzielt wird, sollte am Ende der Arbeit überprüft werden. Letztlich bündelt Langenhorst all diese Argumente darin, dass das Spannungsverhältnis von christlicher Theologie und Literatur seiner Ansicht nach beiderseits gewinnbringend sein kann, indem die Theolog*innen „durch die Spiegelungen und Provokationen der Literatur“ nicht selbstreferentiell bleiben, sondern „sich selbst immer wieder überprüfen und weiterentwickeln“³³ und die Literatur von ihren christlichen, z. B. biblischen Wurzeln profitiert. Diese Weiterentwicklung des theologischen Diskurses wird auch mit dieser Arbeit angestrebt.

²⁸ Langenhorst: Standortbestimmung, S. 20.

²⁹ Langenhorst: Standortbestimmung, S. 21.

³⁰ Ebd.

³¹ Langenhorst: Standortbestimmung, S. 22.

³² Langenhorst: Standortbestimmung, S. 23.

³³ Langenhorst: Standortbestimmung, S. 13.

1.4 Methodenwahl und Aufbau der Arbeit

Für das Projekt ist es notwendig, interdisziplinär zu arbeiten und auf verschiedene Methoden zurückzugreifen. Dieses dezidiert kulturwissenschaftliche und zugleich theologische³⁴ Vorgehen entfalte ich im Methodikkapitel. Es ist notwendig, exegetische, historische und literaturwissenschaftliche Methoden einzusetzen und andere Fachdiskurse, z. B. volkskundliche und medienwissenschaftliche, in einzelnen Aspekten einzubeziehen. Die Verknüpfung der Methoden dient dazu, den vielfältigen Quellen gerecht zu werden. Dabei werden in Anlehnung an biblische Rezeptionsforschung sowohl die Textentstehungskontexte als auch die Lesendenwelten betrachtet, denn Produktion, Inhalt und Rezeption der Vaterunser-Parodien hängen untrennbar zusammen.

In dieser Arbeit werden dafür zunächst Begriffsannäherungen und Problembestimmungen vorgenommen; denn da es um Vaterunser-Parodien geht, ist es sinnvoll, die Facetten der Begriffe Vaterunser, Gebet, Parodie und Transformation³⁵ zu betrachten, um möglichst Missverständnisse zu vermeiden. Daraufhin wird näher darauf eingegangen, wie die vorliegenden Texte analysiert werden können, indem die Analysemethodik mit ausdifferenziertem Fragenkatalog für Detailanalysen entwickelt wird. Auch der bisherige Forschungsstand bezüglich Vaterunser-Parodien wird referiert, chronologisch gegliedert aus den Disziplinen Volkskunde, Literaturwissenschaften, Altphilologie und Geschichtswissenschaften und Theologie. Anschließend werden möglichst verschiedene Texte aus unterschiedlichen Zeiten mit ihren Facetten analysiert und sie im Kontext der jeweiligen Zeit beleuchtet.

Die erste Detailanalyse wird die Reformationszeit, genauer das 16. Jahrhundert in den Blick nehmen. Für das 17. Jahrhundert wird eine Vaterunser-Parodie von Grimmelshausen analysiert und in den Kontext des 30-jährigen Kriegs gesetzt. Im 18. Jahrhundert wird eine absolutistische Vaterunser-Parodie im Fokus stehen, wohingegen für das 19. Jahrhundert eine napoleonkritische Vaterunser-Parodie kontextualisiert wird. Für das 20. Jahrhundert werden zwei Vaterunser-Transformationen nebeneinandergestellt: Einerseits wird als Exkurs eine propagandistische NS-Vaterunser-Transformation diskutiert, um einen Kontrapunkt zu den vorherigen herrschaftskritischen Texten zu setzen. Andererseits wird eine kapitalismuskritische Vaterunser-Parodie aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext der Studentenbewegung betrachtet. Ein letzter

³⁴ Vgl. Axt-Piscalar, Christine (2013): Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 3579), S. 25.

³⁵ Diese Begriffe werden im Glossar kurz zusammengefasst.

Schwerpunkt wird dann auf das 21. Jahrhundert gelegt, indem zwei große Themenbereiche der Popkultur³⁶ – kommerziell interessante Kaffeeliebe und werbewirksame Fußballbegeisterung – anhand von Vaterunser-Parodien beleuchtet werden. Dass für das 21. Jahrhundert zwei Detailanalysen durchgeführt werden, obwohl es erst zwei Jahrzehnte andauert, lässt sich quantitativ vom Quellenkorpus der gesammelten Vaterunser-Parodien her begründen, da es in digitaler Zeit eine Inflation von Vaterunser-Parodien gibt, deren Menge durch die Gewichtung der zwei Detailanalysen angedeutet werden soll. In der darauffolgenden Bündelung der diachron und medienübergreifend ausgerichteten Analysen wird mit Rückgriff auf den Fragenkatalog der Analysemethodik geschlussfolgert, welche Kontinuitäten und Wandlungen³⁷ in der Vaterunser-Parodie-Entwicklung nachvollzogen werden können. Abschließend und ausblickend wird außerdem der religionspädagogische Wert von Vaterunser-Parodien angerissen.

³⁶ Vgl. zum Zusammenhang von Religion und Popkultur Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt, New York: Campus.

³⁷ Forschungen zu Kontinuitäten und Wandel sind in theologischen Publikationen wiederkehrend. Vgl. z. B. praktisch-theologisch Grethlein, Christian (2005): Taufpraxis zwischen Kontinuität und Wandel: Herausforderungen und Chancen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (3), S. 371–396 oder Kirchschräger, Walter (2008): Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven. In: *Pastoral-Theologische Informationen* 28 (1), S. 10–22 oder Schweitzer, Friedrich (2005): Kontinuität im Wandel – Wandel trotz Kontinuität: die Gründungsperspektiven der „Theologia Practica“ als bleibende Herausforderung? In: *Praktische Theologie* 40 (3), S. 197–203. Alternativ christentumsgeschichtlich Breytenbach, Cilliers; Frey, Jörg (Hg.) (2013): *Reflections on early Christian history and religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte*. Leiden, Boston: Brill (Ancient Judaism and early Christianity, 81). Außerdem in verwandten außertheologischen Disziplinen z. B. Pollack, Detlef; Rosta, Gergely (2016): Bedingungsfaktoren und Muster religiösen Wandels in der Moderne. In: *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie* (2).

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Begriffsannäherungen

2

2.1 Problemanzeige und Vorgehen

Im folgenden Abschnitt werden Begriffe, die für die Arbeit grundlegend sind, näher betrachtet, um den Untersuchungsgegenstand ‚Vaterunser-Parodien‘ einzugrenzen. Theologisch grundlegend sind für die Erarbeitung von Vaterunser-Parodien eine Verständigung darüber, was das ‚Vaterunser‘ (2.2) als erster Teil des Kompositums ist. Dafür wird das Grundgebet des Christentums u. a. aus Mt 6,9–13 exegetisch (2.2.2) und liturgisch (2.2.3) betrachtet. Hinzu kommt ein kurzer Blick auf weitere kulturelle und theologische Rezeptionen des Vaterunsers, um dann Bildungskontexte, insbesondere Katechismen, zu fokussieren. (2.2.4 und 2.2.5) Problematisch ist bezogen auf einen hier intendierten Kurzausschnitt allerdings die Fülle an Material zu diesem zentralen Text der christlichen Tradition. Das Vaterunser wurde und wird auswendig gelernt und durch den hohen Verpflichtungsgrad der auswendigen Aneignung in schulischem oder kirchlichem Setting, z. B. Katechismusunterweisung vor Taufen oder Konfirmationen, wurde es vielfach weiterverarbeitet. Begrifflich schwierig ist es auch, dass der Begriff ‚Vaterunser‘ im deutschsprachigen Raum bereits konfessionell geprägt ist, diese konfessionelle Besonderheit gilt es, mitzudenken, wenn später von ‚Vaterunser-Parodien‘ die Rede sein wird. Theologische Relevanz hat nicht nur das Konfessionsproblem, sondern bspw. auch Fragen nach religiösen Traditionsabbrüchen, wie später deutlich werden wird. Da das Vaterunser der theologischen Gattung ‚Gebet‘ zugeordnet werden kann, wird ein christliches Verständnis von

Ergänzende Information Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann
https://doi.org/10.1007/978-3-658-49007-2_2.

„Gebet“ (2.3) umrissen, um im Anschluss eine weitere, literarische Textgattung zur Begriffsannäherung an das untersuchte Forschungsthema heranzuziehen:

Auch der Begriff der ‚Parodie‘, als zweiter Teil des Kompositums, (2.4) erfordert ein achtsames Vorgehen bei der Bestimmung, da er insbesondere in den Literaturwissenschaften breit diskutiert ist und unterschiedlich definiert wird. Es wird intendiert, sprachliche Unklarheiten so weit wie möglich zu verhindern. Dieser Aufgabe wird bestmöglich nachgegangen, jedoch bleiben semantische Arbitrarität und Ambivalenzen bei komplexen Komposita wie „Vaterunser-Parodien“ immer bestehen.

Das Vaterunser als Teil der Textgattung ‚Gebet‘ wird durch Vaterunser-Parodien in die Textgattung ‚Parodie‘ überführt, weshalb es notwendig ist, eine Arbeitsdefinition des Begriffs ‚Vaterunser-Parodie‘ (2.5.1) zu erstellen. Diese Arbeitsdefinition ist auch in Anbetracht der mangelnden Begriffsklärung des Kompositums Vaterunser-Parodie in bisherigen Veröffentlichungen (s. u. Kapitel Forschungsstand für Details) unabdingbar. Keine*r der Autor*innen hat näher erläutert, was das Vaterunser für sie*ihn ausmacht oder welches Verständnis von ‚Parodie‘ er*sie zugrunde legt. Damit diese Herausforderung Lesende dieser Arbeit nicht begleitet, werden diese Begriffe eingegrenzt. Jedoch wird bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es sich bei den Belegen, die durch mich oder andere unter ‚Vaterunser-Parodien‘ gezählt werden, nicht immer um eindeutige Parodien handeln wird, sondern dass der Begriff Vaterunser-Parodie als Kontinuum mit verschiedenen Konnotationen genutzt werden wird.

Aufgrund der arbiträren Nutzung des Begriffs ‚Vaterunser-Parodie‘ in vorhandener Sekundärliteratur, wird in dieser Arbeit teilweise der Begriff ‚Vaterunser-Transformation‘ (2.5.2) genutzt. Er dient als Oberbegriff, der möglichst objektiv zum Ausdruck bringt, dass das Vaterunser in irgendeiner Weise als Grundlage des vorliegenden Belegs gesehen werden kann. Auch der in der Forschung teils verwendete Gattungsbegriff ‚Gebetsparodie‘ (2.5.3) bedarf näherer Betrachtung. Letztlich wird ein Zwischenfazit (2.6) gezogen. Die hier genannten zentralen Begriffe werden zusätzlich in einem Glossar am Ende der Arbeit mit Kurzdefinitionen gebündelt.

2.2 Das Vaterunser als Prätext

2.2.1 Quellentexte

Matthäus 6,9–13

(9) Unser Vater, der in den Himmeln (ist)!
Geheiligt werde dein Name!

- (10) Es komme deine Königsherrschaft!
Es geschehe dein Wille, wie im Himmel und/auch auf (der) Erde!
(11) Unser Brot, das tägliche/ notwendige/für Morgen, gib uns heute!
(12) Und vergib/erlass uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben/erlassen haben unseren Schuldern.
(13) Und nicht hinein führe uns in Versuchung, sondern rette/bewahre uns von dem Bösen/ Übel.¹

Lukas 11,2–4

- (2) Vater!
Geheiligt werde dein Name!
Es komme deine Königsherrschaft!
(3) Unser Brot, das tägliche/ notwendige/ für Morgen, gib uns an jedem Tag!
(4) Und vergib/erlass uns unsere Sünden/ Fehler; denn auch wir vergeben/ erlassen jedem, der uns schuldet.

¹ Abdruck der Übersetzungen mit Wortwahlvarianten mit freundlicher Genehmigung von Martin Leutzsch; eine von ihm erstellte detaillierter kommentierte tabellarische Quellenübersicht befindet sich im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial und ist dort einsehbar. Vgl. Übersetzung von Mt 6,9–13 z. B. bei Konrad, Matthias (2015): Das Evangelium nach Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Neue Testament Deutsch Neues Göttinger Bibelwerk – Neubearbeitungen, 1), S. 100. „9 So sollt ihr nun beten: Unser Vater in den Himmeln, dein Name werde geheiligt, 10 dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden. 11 Gib uns heute unser Brot für morgen. 12 Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir erlassen haben unseren Schuldern. 13 Und führe uns nicht in Versuchung, sondern bewahre uns vor dem Bösen.“ Vgl. auch Wiefel, Wolfgang (1998): Das Evangelium nach Matthäus. Neuausgabe. Leipzig: EVA (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1), S. 129: „(9) So aber sollt ihr beten: Unser Vater in den Himmeln, es werde geheiligt dein Name. (10) Es komme deine Königsherrschaft. Es geschehe dein Wille, wie im Himmel (so) auch auf Erden. (11) Unser Brot, für morgen, gib uns heute. (12) Und vergib uns unsere Verschuldungen, wie auch wir unseren Schuldern vergeben. (13) Und führe uns nicht in Versuchung hinein, sondern reiß uns los vom Bösen.“ Außerdem Luz, Ulrich (2002): Das Evangelium nach Matthäus. (Mt 1–7). 5. Auflage Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener (EKK, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1), S. 434: „9 So sollt ihr nun beten: Unser Vater in den Himmeln! Dein Name werde geheiligt! 10 Dein Reich komme! Dein Wille geschehe, wie im Himmel, (so) auch auf Erden. 11 Unser Brot für morgen gib uns heute; 12 und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldern; 13 und bring uns nicht in Versuchung, sondern bewahr uns vor dem Bösen!“ Vgl. für detaillierte, sprachensible Auslegung auch Frankemölle, Hubert (1999): Matthäus. 2. Auflage Düsseldorf: Patmos, S. 243–254 „Exkurs vom christlichen Beten“.

Und nicht hinein führe uns in Versuchung.²

Didache 8,2

Unser Vater, der im Himmel (ist)!

Geheiligt werde dein Name.

Es komme deine Königsherrschaft!

Es geschehe dein Wille, wie im Himmel und/auch auf (der) Erde!

Unser Brot, das tägliche/notwendige/für Morgen, gib uns heute!

Und vergib/erlass uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben/erlassen unseren Schuldnern.

Und nicht hinein führe uns in Versuchung,
sondern rette/bewahre uns von dem Bösen/Übel.

Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in die Ewigkeiten.³

² Abdruck der Übersetzungen mit Wortwahlvarianten mit freundlicher Genehmigung von Martin Leutzsch; eine von ihm erstellte detaillierter kommentierte tabellarische Quellenübersicht befindet sich im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial und ist dort einsehbar. Vgl. Übersetzung von Lk 11,2–4 z. B. bei Bovon, François (2012): Das Evangelium nach Lukas. 3. Auflage Ostfildern: Patmos (EKK, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), S. 118: „2 Er aber sprach zu ihnen: wenn ihr betet, sagt: Vater, geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich, 3 das notwendige Brot gib uns für jeden Tag, 4 und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben jedem, der uns schuldig ist, und führe uns nicht in Versuchung hinein.“ Vgl. auch Böttrich, Christfried (2024): Das Evangelium nach Lukas. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (ThHK)), S. 229 f. für Wortlaut „(2) Er aber sprach zu ihnen: ‚Wenn ihr betet, sprecht: Vater, geheiligt werde dein name. Es komme deine Königsherrschaft. (3) Unser Brot für den kommenden Tag gib uns täglich. (4) Und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir selbst vergeben jedem, der uns (gegenüber) schuldig (geworden) ist. Und führe uns nicht in Versuchung.‘“ und S. 563 f. „Exkurs 21: Gebet“. Vgl. auch Klein, Hans (2006): Das Lukasevangelium. 10. Auflage, 1. Auflage dieser Auslegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 1,3), S. 399: „Vater, geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich, (3) unser Brot, das wir brauchen, gib uns täglich, (4) und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben jedem, der uns (etwas) schuldet. Und führe uns nicht in Versuchung.“

³ Abdruck der Übersetzungen mit Wortwahlvarianten mit freundlicher Genehmigung von Martin Leutzsch; eine von ihm erstellte detaillierter kommentierte tabellarische Quellenübersicht befindet sich im Anhang im elektronischen Zusatzmaterial und ist dort einsehbar. Vgl. Übersetzung von Did 8,2 f. z. B. bei Niederwimmer, Kurt (Hg.) (1993): Die Didache. 2., erg. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 1), S. 167: „(8,2) Betet auch nicht wie die Frevler, sondern: wie der Herr in seinem Evangelium befohlen hat, so sollt ihr beten (nämlich): Vater unser, der du im Himmel bist, geheiligt werde dein Name, es komme dein Reich, es geschehe dein Wille wie im Himmel so auf

2.2.2 Das Vaterunser als biblischer Text

Die exegetische Fachliteratur zum Vaterunser ist uferlos,⁴ sodass durch die hier ausgewählten Aspekte lediglich ein Überblick intendiert ist:⁵ Das Vaterunser ist ein Gebet, das in drei unterschiedlichen Formen frühchristlich tradiert ist, bei Matthäus, Lukas und in der Didache/Apostellehre. Die kanonischen, synoptischen Evangelien Mt⁶ und Lk⁷ einerseits und die Did⁸ als Kirchenordnung christlicher Gemeinden andererseits haben komplexe Entstehungskontexte, Verfasser, Zielgruppen, Datierungen und regionale Verortungen, deren detaillierte Erläuterung exegetisch bereichernd, aber hier nicht zielführend sind. Die Did als Textsammlung stammt wohl etwa aus der Zeit um 100 n. Chr., während Mt meist ab 80 n.

Erden; unser tägliches Brot gib uns heute, und vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldern, und führe uns nicht in Versuchung, sondern bewahre uns von dem Bösen; dann dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. (3) Dreimal am Tag sollt ihr so beten.“ Vgl. auch Wengst, Klaus (Hg.) (2011): *Didache (Apostellehre)*. Studienausgabe, (unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe 2004). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Schriften des Urchristentums, 2) mit Interlinear-Übersetzung griechisch-deutsch S. 78 f.: „2. Betet auch nicht wie die Heuchler, sondern wie es der Herr in seinem Evangelium geboten hat, so betet: Unser Vater im Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf Erden, unser tägliches Brot gib uns heute, und erlasse uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldern erlassen, und führe uns nicht in Versuchung, sondern bewahre uns vor dem Bösen. Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. 3. Dreimal am Tag betet so!“ Vgl. außerdem Auslegung bei Schöllgen, Georg (Hg.) (2000): *Didache / Zwölf-Apostel-Lehre*. Griechisch-Deutsch. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Fontes Christiani, 1), S. 48 f. mit Interlinear-Übersetzung griechisch-deutsch S. 118–121.

⁴ Vgl. z. B. Dorneich, Monica (Hg.) (1987): *Vaterunser. Bibliographie*. Neue Folge. Freiburg etc.: Herder (Vater-unser-Bibliographie, Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica).

⁵ Betrachtungen des griechischen Wortlautes werden ebenso ausgespart wie syntaktische Feinheiten oder nähere Kontextbetrachtungen, dafür sei u. a. auf Lexikonartikel verwiesen: Klein, Hans (2011): *Vaterunser*. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55952/>, zuletzt geprüft am 17.05.2021.

⁶ Vgl. Dormeyer, Detlev (2008): *Evangelium*. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46453/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024.

⁷ Vgl. Böttrich, Christfried (2014): *Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas*. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024.

⁸ Vgl. van de Sandt, Huub (2011): *Didache*. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47851/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024.

Chr. und Lk um 90 n. Chr. datiert werden.⁹ Um zu erklären, warum die Gebetsvarianten in Mt und Lk ähnlich sind,¹⁰ kann die Logienquelle Q herangezogen werden, in der Jesu Aussprüche gesammelt wurden, bevor sie von den Verfassern des Lukas- und Matthäusevangeliums in die Erzählungen zu Jesu Leben eingebaut wurden.¹¹ Das ist ein Grund, warum das Vaterunser teils dem historischen Jesus zugeschrieben wird.¹² Ein weiteres Indiz besteht in der Kompatibilität des Vaterunsers mit den wahrscheinlichen Botschaften der historischen Jesusüberlieferung, wie die fehlenden christologischen Bezüge und die Verkündigung der Herrschaft Gottes.¹³ Die Forschung geht weiterhin davon aus, dass den Verfassern der Did Mt bekannt war, wodurch sich Parallelen von Mt und Did erklären, z. B. der parallele Singular der Willensbitte-Formulierung „wie im Himmel und/ auch auf (der) Erde“.

⁹ Details zur genaueren Datierung und Zielgruppen der Textkorpora Mt, Lk und Did können in oben zitierten einschlägigen Kommentaren und zahlreichen anderen Veröffentlichungen zum Vaterunser detaillierter und differenzierter nachgelesen werden. Vgl. z. B. Berger, Klaus (2014): *Das Vaterunser*. Freiburg etc.: Herder. Boff, Leonardo (1986): *Vater unser. Das Gebet umfassender Befreiung*. 4. Auflage Düsseldorf: Patmos. Finze, Holger (2004): *Vater unser, unser Vater. Entdeckungen im Gebet Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 24). Unger, Günter (2016): *Das Vaterunser. Jesu Themensammlung für das eigenständige Beten und Besinnen der Jünger*. Stuttgart: Kohlhammer. Wilk, Florian (Hg.) (2016): *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 266). Frankemölle, Hubert (2012): *Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen*. Leipzig: Bonifatius; EVA.

¹⁰ Vgl. Luz: *Evangelium*, S. 453. Vgl. Luz, Ulrich; Leonhard, Clemens; Seitz, Manfred (2002): *Vaterunser*. In: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Bd. 34, S. 504–529, hier S. 504. Vgl. Leutzsch, Martin (2006): *Was ist daraus geworden?* In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): *Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher, S. 41–56, darin S. 43.

¹¹ Lambrecht geht detailliert auf die Quellenlage ein und versucht zu ergründen, wie das Verhältnis von Mt und Lk zu Q ist und wie die Didache als frühchristliche Quelle den Mt-Text aufnahm. Vgl. Lambrecht, Jan (1984): *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Lk 6,20–49)*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, S. 120–127.

¹² Vgl. Becker, Eve-Marie (2006): *Neutestamentliche Wissenschaft*. In: Eve-Marie Becker und Doris Hiller (Hg.): *Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang*. Tübingen, Basel: Francke (UTB, 8326), S. 87–156, hier S. 151. Die Rückführung auf Jesus ist von Bernhard Lang bestritten worden. Vgl. Lang, Bernhard (2010): *Das Rätsel der Herkunft des Vaterunsers. Eine neue Lösung*. In: Alois Stimpfle (Hg.): *Pater Noster – oder mit sieben Bitten auf in den Himmel?* Münster: Lit (Thomas Morus Impulse, 1), S. 15–29.

¹³ Vgl. Frankemölle: *Vater unser*, S. 87.

Die Verortung des Vaterunsers im Zentrum der matthäischen Bergpredigt (Mt 5–7) als Kernbotschaft Jesu¹⁴ deutet darauf hin, dass dem Gebet schon im Übergang der verbalen zur schriftlichen Weitergabe der Botschaft Jesu für die Adressat*innen einen hohen Stellenwert hatte; während die Platzierung des Vaterunsers bei Lk außerhalb der Feldrede (Lk 6,20–49) auf Jesu Reise nach Jerusalem (Lk 9–19) liegt, bei der er für seine Jünger*innen als Lehrer fungiert. Auch in der Bergpredigt wird das Vaterunser durch Erläuterungen zur Gestaltung des Betens gerahmt (vgl. Mt 6,5–8): „Es handelt sich beim Vater-Unser um das einzige Gebet, das Jesus im Rahmen der Jüngerbelehrung (vgl. Mt 6,5 ff.) seinen Jüngern [und anderen Zuhörenden, A. B.] mitteilt und gleichsam aufgibt.“¹⁵ In der Did ist das Vaterunser mit der Aufforderung zur täglichen dreifachen Ausführung im liturgisch unterweisenden, zweiten Abschnitt (Did 7–10) enthalten, wo auch eucharistische Abläufe und Vorschriften referiert werden, um allen Gemeindegliedern – egal ob jüdisch- oder heidenchristlicher Herkunft – Normen für die Praxis zu bieten.

Die drei Vaterunser-Varianten unterscheiden sich nicht nur durch ihre Platzierung innerhalb der größeren Textzusammenhänge – matthäische Rede Jesu an Anhänger*innen, Jesu lukanische Belehrung der Jünger*innen und katechetische Gebetsaufforderung an frühchristliche Gemeinden in der Apostellehre –, sondern auch durch ihre Länge und Inhalte. Bei Lk ist die kürzeste der drei Vaterunser-Varianten zu verorten mit Anrede, Namensheiligung, Reich-/Königsherrschaftsbitte¹⁶, Brot-, Vergebungs- und Versuchungsbitte; Mt enthält ergänzend die Willens- und Bewahrungsbitte. Im Allgemeinen werden bei Lk fünf, bei Mt sieben Bitten gezählt, die ersten Bitten sind die sogenannten Du-Bitten (dein Name, dein Reich, dein Wille), die letzten die Wir-Bitten (unser Brot, unsere Schuld, führe uns, bewahre uns).¹⁷ Die Bitten mit Possessivpronomen der 2. Person Singular skizzieren ein Lob Gottes, während die Bitten mit

¹⁴ Vgl. Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 154.

¹⁵ Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 151.

¹⁶ In der deutschen Formulierung „dein Reich“ wird die ursprüngliche Königssemantik der Reich-Gottes-Lehre nicht mehr erkennbar, sondern andere historische Reichskonzeptionen (insbesondere negativ konnotiert ‚Drittes Reich‘) wachgerufen, weshalb Exeget*innen sich eher für die „Königsherrschaft“ entscheiden.

¹⁷ Vgl. zu Unterschieden von Mt und Lk auch Zeilinger, Franz (2002): Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7. Stuttgart: Kohlhammer, S. 137. Vgl. Pokorný, Petr; Heckel, Ulrich (2007): Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 2798), S. 471. Vgl. Jeremias, Joachim (1966): Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 155. Vgl. Schürmann, Heinz (1981): Das Gebet des Herrn. Als Schlüssel zum Verstehen Jesu. 4. Auflage Freiburg etc.: Herder, S. 17–20. Vgl.

Possessivpronomen der 1. Person Plural Bitten zur verbesserten irdischen Situation enthalten. Einzigartig bei Mt ist der Plural „Himmeln“ in der Anrede Gottes, der jüdischen Himmelsvorstellungen¹⁸ zu entsprechen scheint, auch der Plural „Schulden“ ist Mt eigen. Zusätzlich enthält die Did die sogenannte Doxologie und kommt damit der heute geläufigen Vaterunser-Fassung am nächsten, auf die unten im liturgischen und katechetischen Teil näher eingegangen wird.

Die Doxologie ist eine der Möglichkeiten das Vaterunser auch auf die jüdischen Wurzeln zurückzuführen, denn Bezüge zum jüdischen „Kaddisch“¹⁹/ „Qaddish“²⁰ oder dem „Achtzehn-Bitten-Gebet“²¹ können z. B. durch formelhafte Gebetsphrasen, aber auch durch die Doppelpoligkeit von Lobpreis und Bitten oder durch die Überlieferung eines Gebets in Kurz- und Langformen, gezeigt werden, die die Verankerung der heutigen christlichen Gebetspraxis in antiken jüdischen Ausgestaltungen vor Augen führen.²² Neben den jüdischen Zusammenhängen, die die griechischen Vaterunser-Fassungen aus Mt, Lk und Did in den Kontext des Hebräischen als Gebetssprache rücken, ist auch noch zu erwähnen, dass das Vaterunser wahrscheinlich in „seiner ältesten [...] Gestalt [...] ein von Jesus geformtes jüdisches Gebet“²³ auf Aramäisch war, der Sprache, die Jesus sprach, auch wenn er vermutlich passive hebräische Bibellektürekompetenz hatte.

Jeremias, Joachim (1982): Jesus und seine Botschaft. 2. Auflage Stuttgart: Calwer (Calwer-Paperback), S. 22–27. Vgl. Schwier: Vaterunser, S. 893. Vgl. Luz: Evangelium, S. 453.

¹⁸ Vgl. John, Felix (2015): Himmel (NT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46898/>, zuletzt geprüft am 06.09.2024.

¹⁹ Frankemölle: Vater unser, S. 81.

²⁰ Schwier, Helmut (2007): Vaterunser. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8. 4. Auflage, S. 893–896, hier S. 894. Vgl. Luz: Evangelium, S. 446. Vgl. Luz: Vaterunser I, in: TRE, S. 507.

²¹ Vgl. Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 42.

²² Vgl. Weyel, Birgit (2016): Gebet. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler, S. 236–241, darin S. 237. Vgl. Brocke, Michael; Barta, Johann (Hg.) (1990): Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica Weltgespräch der Religionen, 1). Poorthuis, Marcel (2013): Awinu – das Vaterunser. Über die jüdischen Hintergründe des Vaterunsers. Übersetzt von Gernot Jonas. Uelzen: Erev-Rav Verein für Biblische und Politische Bildung (Erev-Rav-Hefte Israelitisch denken lernen, Nr. 9). Vgl. auch Fenske, Wolfgang (1997): „Und wenn ihr betet ...“ (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit. Zugl.: München, Univ., Diss., 1994. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 21).

²³ Frankemölle: Vater unser, S. 85.

Der Vaterunser-Variantenreichtum (drei griechische Fassungen bei Mt, Lk und Did, von denen Abschriften von Abschriften existieren)²⁴, erschwert die Frage nach einem ursprünglichen, bindenden Wortlaut des Vaterunser.²⁵ Leutzsch erfasst, wie bereits anfangs angedeutet, treffend: „Den ursprünglichen Wortlaut des Vaterunser haben wir nicht. Die ursprüngliche Sprachgestalt haben wir auch nicht“; vorliegende Textfassungen sind Übersetzungen²⁶, aber dadurch „ist das Vaterunser das Gebet vieler geworden, das Gebet der Christenheit weltweit in Vergangenheit und Gegenwart.“²⁷

2.2.3 Das Vaterunser als liturgischer Text

Unter liturgischen Gesichtspunkten grundlegend ist für diese Arbeit ist die Diskussion um die textgeschichtliche Erweiterung der Perikope aus Mt 6,9–13 in der heutigen Form des Vaterunser durch die sogenannte Doxologie, wie in der Didache ersichtlich. Seresse zufolge ist das „abschließende Lob Gottes [...] schon am Anfang des 2. Jahrhunderts als Abschluß des Vaterunser üblich.“²⁸ Liturgisch wird das Vaterunser heute in evangelischen Kirchen selbstverständlich mit der Doxologie gebetet, wie auch durch aktuelle Bibelübersetzungen sichtbar wird.

Aus aktuell liturgisch gebräuchlichen Bibeln werden nun drei Fassungen des Textes aus Mt 6,9–13 angeführt,²⁹ die liturgische Nutzung erwähnen, aber auch Unterschiede in den jeweiligen Übersetzungen und Redaktionsentscheidungen durch Kommentare in eckigen Klammern aufzeigen und somit den Brückenschlag zwischen exegetischen Fragen der Übersetzungskritik und liturgischer Praxis ermöglichen. Der Abdruck der Übersetzungen zeigt auch noch einmal, dass die oben geschilderte Bittenzählung mit Anrede, sieben Bitten und Schluss nicht der Versaufteilung entspricht (Tabelle 2.1):

²⁴ Vgl. insbesondere die Einführungen in die interlinearen Didache-Veröffentlichungen für genauere Textüberlieferungen.

²⁵ Vgl. Luz: Evangelium, S. 454.

²⁶ Vgl. Lambrecht: Ich aber sage euch, S. 127.

²⁷ Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 44.

²⁸ Seresse, Volker (2011): Kirche und Christentum – Grundwissen für Historiker. Paderborn: Schöningh (Uni-Taschenbücher Geschichte, 3342), S. 33. Vgl. Jeremias: Abba, S. 170. Vgl. Jeremias: Jesus, S. 21, 39 f. Vgl. Finze: Vater Unser, S. 23.

²⁹ Kritik an der Übersetzung von Luther 2017 wird hier nicht thematisiert, auch wenn deren Existenz wahrgenommen wurde, z. B. Singular-Plural-Probleme in V. 9 und 12. Genauer übersetzte das Redaktionsteam der Einheitsübersetzung 2016.

Tabelle 2.1 Übersetzungsvergleich von Mt 6,9–13 aus Luther 2017, Einheitsübersetzung 2016 und Zürcher

Mt 6	Lutherbibel 2017	Einheitsübersetzung 2016	Zürcher Bibel
9	Darum sollt ihr so beten: Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt.	So sollt ihr beten: Unser Vater im Himmel, / geheiligt werde dein Name, [In der Liturgie ist folgende ökumenische Fassung gebräuchlich: Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.]	So sollt ihr beten: Unser Vater im Himmel. Dein Name werde geheiligt.
10	Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.	dein Reich komme, / dein Wille geschehe / wie im Himmel, so auf der Erde.	Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.
11	Unser tägliches Brot [Wörtlich: „das Brot für morgen “] gib uns heute.	Gib uns heute das Brot, das wir brauchen!	Das Brot, das wir nötig haben, gib uns heute!
12	Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. [Wörtlich: „Und erlasse uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“]	Und erlass uns unsere Schulden, / wie auch wir sie unseren Schuldner erlassen haben!	Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben haben jenen, die an uns schuldig geworden sind.

(Fortsetzung)

Tabelle 2.1 (Fortsetzung)

Mt 6	Lutherbibel 2017	Einheitsübersetzung 2016	Zürcher Bibel
13	Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. [Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.] <i>Dieser Abschluss ist in den älteren Handschriften nicht enthalten.</i>	Und führe uns nicht in Versuchung, / sondern rette uns vor dem Bösen! [Spätere Textzeugen fügen dem Gebet des Herren noch einen Lobpreis an, der in Anlehnung an 1 Chr 29,10 f. gestaltet ist: Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.]	Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. [Die wichtigsten Handschriften enthalten nur den oben wiedergegebenen Text. Viele fügen jedoch an: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“]

Die Doxologie wurde in allen Bibelübersetzungen als Paratext gekennzeichnet. In der Einheitsübersetzung wird sogar explizit auf die heutige liturgisch im deutschsprachigen Raum übliche, ökumenische Fassung seit 1970 in Gegenübersetzung zur Übersetzung eingegangen.³⁰ Die doxologische Ergänzung enthält nicht nur die an jüdische Glaubenspraxis angelehnte Abschlussformel, sondern auch das hebräische Wort Amen, das auch im Deutschen selten übersetzt, sondern transkribiert wird. Weyel zufolge ist diese Akklamation ein liturgisch relevantes Strukturelement von Gebeten: „Bei öffentlichen Gebeten, in denen ein Sprecher stellvertretend für andere spricht, ist die Akklamation (Amen) ein sprachliches Signal für die Aneignung des Gebets durch die Mitbetenden. Im Sinne einer Bekräftigung ist das Amen aber auch ein Formmerkmal individueller Gebete.“³¹ Sowohl öffentlich als auch privat wird das Vaterunser eingesetzt, auch wenn in diesem Teilkapitel der Einsatz in liturgischen Kontexten, d. h. sonntäglichen Gottesdiensten ebenso wie Kasualien, fokussiert wird.

Das Vaterunser gilt als das ‚Gebet, das Jesus uns gelehrt hat‘, wie es heute liturgisch nach den Fürbitten in evangelischen Gottesdiensten ohne Abendmahl eingeleitet wird, indem darauf verwiesen wird, dass alle anderen Bitten im Gebet des Herrn zusammengefasst werden, sofern es nicht als Tischgebet präsent vor

³⁰ Vgl. EKdR (Hg.) (1996): Evangelisches Gesangbuch. Ausg. für die Evang. Kirche im Rheinland, die Evang. Kirche von Westfalen, die Lippische Landeskirche in Gemeinschaft mit der Evang.-reformierten Kirche (Synode evang.-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), in Gebrauch auch in den evang. Kirchen im Großherzogtum Luxemburg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 1236 f.

³¹ Weyel: Gebet, S. 237.

der Einladung zur Eucharistie eingesetzt wird. Ein zentrales Merkmal des Vaterunsers ist sein liturgischer Einsatz nicht nur in evangelischen Kirchen im 21. Jahrhundert. Entscheidend für die weite Wirkung ist die zentrale Stellung des Gebets in jedem liturgischen Ablauf jeder christlichen Konfession seit dem 2. Jahrhundert.³² Das Vaterunser verbindet alle Christ*innen, auch wenn manche historisch bedingten konfessionellen Differenzen bestehen, z. B. Wort- und Syntaxdifferenzen,³³ wie sie oben schon anklangen oder die Frage, ob das griechische Vaterunser, das lateinische Paternoster oder eine Übersetzung in die jeweilige Landessprache verwendet wird.

Historisch hat sich der liturgische Rahmen gewandelt, in dem das Vaterunser seinen Raum erhielt, aber seine Zentralität besteht seit der Entwicklung des frühen Christentums. Aus heutiger Perspektive spannend ist eine These von Jeremias, der darauf verweist, dass das Vaterunser in der Alten Kirche „nur für diejenigen bestimmt [war, A. B.], die Vollglieder der Kirche waren“ und Katchumen*innen oder Menschen im Kirchenbann vom Eucharistieteil des Gottesdienstes exkludiert wurden, im Gegensatz zum heutigen Verständnis des Vaterunsers „als selbstverständlichen Allgemeinbesitz aller“.³⁴ Malburg erläutert aus katholischer Perspektive die Relevanz des Vaterunsers „als die Grundlage jeder Katechese zum Gebet“³⁵ (s. u. zum Vaterunser als bildungsrelevanter Text) schon bei Tertullian, Origenes und Augustinus³⁶ und seinen „zentralen Platz

³² Vgl. Jetter, Werner (1986): Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 229.

³³ Vgl. Finze: Vater Unser, S. 5 f.

³⁴ Jeremias: Jesus, S. 21. Vgl. Bommer, Josef (1990): Das Vaterunser in der seelsorgerlichen Praxis. In: Michael Brocke und Johann Barta (Hg.): Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica Weltgespräch der Religionen, Bd. 1), S. 231–243, hier S. 234. „Die quantitative Häufung hat aus dem Vaterunser ein Allerweltsgebet gemacht. Seine breite Verwendung hat zu einer gefährlichen Bagatellisierung geführt. [...] Die Gefahr kommt von zwei Seiten: aus einem *magischen* Religions- und Gebetsverständnis und zum zweiten aus purer *Verlegenheit*: Das Vaterunser ist der scheinbar bequeme Ausweg aus der Gebetsverlegenheit.“

³⁵ Malburg, Volker (2010): Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramenten Katechese. Regensburg: Pustet (Studien zur Spiritualität und Seelsorge, 1), S. 366.

³⁶ Vgl. Stritzky, Maria-Barbara von (1989): Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur. Münster: Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie, 57) und Schnurr, Klaus Bernhard (1985): Hören und handeln. Latein. Auslegungen d. Vaterunsers in d. Alten Kirche bis zum 5. Jh. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, 132).

in der Liturgie“³⁷. In diesem Text kommt „alles zum Ausdruck [...], was wir Menschen erhoffen und erbitten dürfen“³⁸, auch schon ersichtlich durch die Bebilderung des Vaterunsers des Mittelalters.³⁹ In der Reformation wurde an dem besonderen liturgischen Rang des Vaterunsers nicht gerüttelt. So hat es weiterhin wie auch in der traditionellen lateinischen Messe zuvor „in Luthers Deutscher Messe von 1526“ seine zentrale Position vor den Einsetzungsworten in Gottesdiensten.⁴⁰

Der übersetzte, deutsche Text hat im Laufe der Zeit Aktualisierungen durchlaufen, wie sie z. B. anhand von Bibelübersetzungen, Gottesdienst- und Gesangbüchern im Wandel der Zeiten nachvollzogen werden können. Dadurch ergibt sich auch die Diskrepanz zwischen dem oben aus LUT 2017 zitierten Gebet und der aktuell in Gottesdiensten⁴¹ genutzten, ökumenischen Fassung des Arbeitskreises für liturgische Texte seit den 1970ern.⁴² Im Letzteren ist die Anrede und erste Bitte mit der Inversion in Anlehnung an den griechischen Urtext oder die lateinische Syntax versehen, wodurch sich der landläufige Titel des Gebets ergibt: „Vaterunser“. Jedoch ist in der vorliegenden Arbeit auch der deutschsprachige Titel mit Achtsamkeit zu nutzen, da die Inversion eher für lutherische Prägung steht, während das Gebet im reformierten Kontext eher mit Unservater bezeichnet wird. Das Gebet wird vielfältig benannt und der Titel unterliegt orthografischen Varianten, z. B. Vater-Unser, Vater unser, Vater Unser, Vaterunser, Unser Vater, Tischgebet, Herrengebet, Paternoster.⁴³

Aufgrund der Vielzahl der Vaterunser-Nutzungen werden hier nur Bereiche angedeutet, in denen das Vaterunser in evangelischen und katholischen Kirchen

³⁷ Malburg: Glauben, S. 367.

³⁸ Malburg: Glauben, S. 366.

³⁹ Vgl. Rehm, Ulrich (1994): *Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters*. Baden-Baden: Koerner (Saecula spiritalia, 28). Vgl. auch Dibelius, Otto (1903): *Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche*. Gießen: Rickert.

⁴⁰ Bieritz, Karl-Heinrich (2004): *Liturgik*. Berlin: De Gruyter (De Gruyter-Lehrbuch), S. 269. Jeremias verweist darauf, dass bereits im 4. Jahrhundert das Vaterunser direkt vor der Abendmahlsfeier gebetet wurde. Vgl. Jeremias: *Jesus*, S. 20. Vgl. Luz: *Evangelium*, S. 439. „Es kann Abschluß des Fürbittengebetes, Abschluß des Kanonersatzes, Schuldbekennntnis oder einfach Schluß des Gottesdienstes sein.“

⁴¹ Bieritz: *Liturgik*, S. 269. Vgl. Jeremias: *Jesus*, S. 20. Vgl. Luz: *Evangelium*, S. 439.

⁴² Vgl. Leutzsch: *Was ist daraus geworden?* S. 43.

⁴³ Für die Recherche von Vaterunser-Transformationen und -Parodien stellt sich diese Begriffsvielfalt als Herausforderung dar, denn die Titel der Variationen sind wiederum durch Vielfalt und Kreativität geprägt.

Raum einnimmt: Nicht nur in der Liturgie⁴⁴ in Bezug auf alle Sakramente und Kasualien, sondern auch in der Seelsorge und in individueller Glaubenspraxis, z. B. vor dem Essen und als Einleitung oder Abschluss von Bibelstudium, stiller Zeit, Rosenkranz, Beichte, Marienandacht o. ä. wurde und wird das Vaterunser als ritualisierendes Element verwendet. Als Subjekte der spirituellen Nutzung kamen und kommen Menschen verschiedener religiöser Sozialisation infrage, Laien genauso wie Mönche und Nonnen oder kirchlich Ordinierte und Geweihte, Kinder und Erwachsene. Die Vielseitigkeit der Rituale zum Vaterunser zeigt z. B. Meyer-Blanck in der unten detaillierter erwähnten Monografie zum Gebet, indem das Vaterunser eine exponierte Stellung erhält:

- Das **lebendige Ritual** hat einen sich wandelnden, aber einen gerade so **bleibenden Eigenwert**. Es ist **polyvalent expressiv** und lässt sich nicht auf eine Ziel-Mittel-Relation festlegen. Am Beispiel des **Vaterunsers**: Es kann ein Leben lang gebetet werden, ohne sich zu erschöpfen. Die **Wortbedeutungen werden je nach Stimmung und Herausforderung andere sein** – vom Dank für das Gute im Leben über die verzweifelte Bitte bis hin zum Ausdruck von fester glaubender Gewissheit und zum umfassenden Einstimmen in den I Dreiklang von Geschöpf, Schöpfung und Schöpfer.⁴⁵
- Ein lebendiges Ritual wie das **Vaterunser** hat insgesamt eine **integrative Kraft** in mehreren Dimensionen. Es verbindet **zeitlich verschiedene Lebenssituationen** und reichert sich so selbst mit jeder Wiederholung an: Es wird zum Zeichen von gesammelter Lebenserfahrung. Es **verbindet** aber vor allem **sozial und lokal** mit nahen Menschen, die es ebenfalls beten, und darüber hinaus mit Christen aller Konfessionen in aller Welt.⁴⁶

Den rituellen Gehalt und die zeitliche, soziale und lokale Verbindungswirkung des Vaterunsers macht er in diesem Ausschnitt deutlich. In § 22 stellt Meyer-Blanck die fundamentale Relevanz des Vaterunsers in christlicher Gebetstradition detaillierter heraus. Kurz verweist er auf den jüdischen Ursprung, dann geht er auf Auslegungen durch Origenes und Luther ein. Daraus leitet er den Status des Vaterunsers ab:

⁴⁴ Vgl. Eckstein, Hans-Joachim; Heckel, Ulrich; Weyel, Birgit (Hg.) (2011): Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB Theologie, 3630).

⁴⁵ Meyer-Blanck, Michael (2019): Das Gebet. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 33. Hervorhebungen durch A. B.

⁴⁶ Meyer-Blanck: Gebet., S. 34. Hervorhebungen durch A. B.

Das Vaterunser ist nicht nur aus historischen, liturgischen und gewohnheitsmäßigen Gründen das wichtigste und erfolgreichste Gebet der Christenheit. Man kann auch vom Vaterunser aus systematisch erschließen, was das evangelische Beten und den evangelischen Glauben in toto ausmacht: Gott wird geglaubt 1. als ein naher und ansprechbarer Gott, 2. als ein geschichtlich bestimmter und bestimmender Gott, 3. als ein weltlicher und 4. als ein den Menschen gerecht machender Gott. Die sieben Bitten des Vaterunsers mitsamt der Anrede sagen Elementares darüber aus, wie Gott im christlichen Glauben zu verstehen ist.⁴⁷

Zusammenfassend konstatiert Meyer-Blanck: „Das Vaterunser ist historisch und normativ die Quelle des christlichen Gebets. Es ist von seiner Sprachform her eindeutig ein Bittgebet. Die wichtigste und umfassende Bitte richtet sich auf die menschliche Lebenserhaltung und Lebensvertiefung im leiblichen und im geistlichen Sinne.“⁴⁸ Es wird deutlich, dass Meyer-Blanck die Sprache des Vaterunsers als elementar und allen zugänglich in Ritualen und Liturgie empfindet (und damit die antike teilnahmebeschränkte Praxis außen vorlässt). Das entspricht der katholischen Perspektive aus dem LThK³:

Nur wenige G.-Texte werden jedoch in der röm. Liturgie v. allen gemeinsam (z. B. Vaterunser) od. im Wechsel (z. B. Psalmen) gesprochen. Die meisten werden v. Vorsteher (Vorbeter bzw. Vorbeterin) vorgesprochen, v. den übrigen still mitvollzogen u. durch Akklamationen (v. a. Amen) bestätigt, was durch eine Feier der Liturgie in den Volkssprachen nach dem Vat. II bewußt u. verständig geschehen kann.⁴⁹

Das Vaterunser steht allen Menschen, die es mitsprechen wollen, für laute Verbalisierung als liturgisches Gebet zur Verfügung. Allerdings beurteilt Haunerland das Sprachniveau für standardisierte Gebete wie das Vaterunser anders als Meyer-Blanck. Er sieht die Chance in „ritualisierte[m] Kommunikationsgeschehen, dem nicht die Alltagssprache, sondern eine gehobene, ritualisierte u. stilisierte Sprache angemessen ist.“⁵⁰ Ob dem Vaterunser eher Alltagstauglichkeit oder ein hochkultureller Status zugesprochen wird, hängt von der jeweils eigenen Einstellung der an der Liturgie beteiligten Betenden und der jeweiligen Sprachkompetenz⁵¹ ab, aber die Vielseitigkeit des Vaterunsers wird dadurch noch einmal unterstrichen,

⁴⁷ Meyer-Blanck: Gebet., S. 227.

⁴⁸ Meyer-Blanck: Gebet., S. 232.

⁴⁹ Haunerland, Winfried (2006): Gebet VI. Liturgisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, 3. Auflage, S. 318 f., hier S. 318.

⁵⁰ Haunerland: Gebet, S. 319.

⁵¹ Liturgisch exkludierend gewertet werden könnten am Vaterunser die altertümlichen Sprachformen (lexikalisch z. B. Schuldigern, syntaktisch zum Teil die Voranstellung des

dass es selbstverständlich auch inklusiv genutzt wird, indem es z. B. gebärdet werden kann.

2.2.4 Das Vaterunser als theologisch und kulturell rezipierter Text

Suhr erwähnt, warum das Vaterunser nicht nur liturgisch, sondern insgesamt theologisch und sogar kulturell so grundlegend ist, mit Verweis auf die Knappheit des Texts:

Das Vaterunser ist als Text auf Wesentliches reduziert und komprimiert: die Anrede, sieben knappe Bitten, ein Lob Gottes. So überzeugend diese Knappheit ist, so sehr verlangt sie manchmal auch nach Auslegung. In diesem Sinn kann man das Vaterunser auch als einen offenen Text verstehen: nicht, als sei er beliebig veränderbar, wohl aber ist er offen für die konkrete Benennung dessen, was Menschen unter ‚Name Gottes‘, ‚tägliches Brot‘ und ‚unsere Schuld‘ verstehen.⁵²

Diese Offenheit ist es, die das Vaterunser auch auslegungsbedürftig und potenziell parodiefreundlich macht: Boff zeigt, auf welchen verschiedenen Ebenen das Vaterunser betrachtet werden kann. Als erste Ebene sieht er die Bedeutung des Vaterunsers im Kontext der Frage nach „dem historischen Jesus“⁵³, als zweite Ebene bestimmt er die Auslegung der „apostolische[n] Kirche mit ihrer Theologie“, drittens sieht er die Notwendigkeit „auf die Bedürfnisse unserer eigenen Zeit [zu, A. B.] hören.“⁵⁴ Gerade die dritte Ebene wird für die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte relevant. Becker bringt diese Rezeption des Vaterunsers auf den Punkt: „Das Vater-Unser gehört – nicht zuletzt wegen seiner Wirkung auf die Literaturgeschichte – zu den eminenten Texten christlicher

Prädikats, z. B. „wie wir vergeben), die Menschen mit geringen Sprachkenntnissen ausschließen.

⁵² Suhr, Ulrike (2006): Poetisch beten? Das Vaterunser in der Literatur. In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher, S. 57–79, hier S. 78.

⁵³ Boff: Vater unser, S. 20. Luz erörtert genauer, dass die Frage der Historizität auch eng mit der Frage nach dem Vaterunser als traditionell jüdischem oder explizit christlichem Gebet zusammenhängt. Vgl. Luz: Evangelium, S. 440.

⁵⁴ Boff: Vater unser, S. 20. Auch neuere exegetische Arbeiten verweisen auf den Zusammenhang zwischen historischem Jesus und dem Vaterunser. Vgl. Zeilinger: Zwischen Himmel und Erde, S. 136.

Literatur und Kultur.“⁵⁵ Luz verweist auch darauf, dass das Vaterunser ein „multifunktionaler Text“⁵⁶ ist, der häufig „persönlich gestaltete Gebetsparaphrasen“⁵⁷ evoziert. Außerdem lässt er sich durch wenige Adjektive zusammenfassen: kurz, schlicht, offen formuliert, diesseitig lebensnah und jenseitig hoffend.⁵⁸ Diese interpretativen Aspekte werden nicht in jedem Gottesdienst von jeder*m Sprecher*in reflektiert, aber zumindest bei den das Gebet anleitenden Liturg*innen oder Pfarrer*innen können sie mitschwingen, da sie den vielfältigen theologischen Diskursen rund um das Vaterunser kaum entziehen können, sofern sie auch nur ein wenig in Berührung mit theologischer Literatur stehen.

Denn aus den exegetischen Befunden, der häufigen liturgischen Nutzung und rezeptionsgeschichtlichen Bearbeitungen in Kunst, Literatur und Film haben sich vielfältige theologische Diskurse entwickelt,⁵⁹ auch in dogmatische Fragen: Zum Beispiel ist das ‚tägliche‘ Brot⁶⁰, das im Vaterunser genannt wird, ein Symbol für das Abendmahl, dessen regelmäßiger, wenn auch selten täglicher Vollzug von Christ*innen praktiziert werden sollte, obwohl die dogmatischen Streitigkeiten rund um Transsubstantiation, Realpräsenz oder Erinnerungshandeln nicht abgeschlossen sind. Die Eucharistie mit Hostien oder Brot und in beiderlei Gestalt, mit oder ohne Gastfreundschaft beinhaltet selbst wiederum eine unfassbar weite Rezeptionsgeschichte, die mit dem Tischgebet verknüpft ist.⁶¹ Auch der Vatername und die Anrede Gottes ist Gegenstand des theologischen Diskurses.⁶²

⁵⁵ Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 155.

⁵⁶ Luz: Evangelium, S. 440.

⁵⁷ Luz: Evangelium, S. 441. Vgl. Seitz: Vaterunser III, in: TRE, S. 523.

⁵⁸ Vgl. Luz: Evangelium, S. 455 f. Vgl. Seitz: Vaterunser III, in: TRE, S. 524. Seitz verweist auf das Vaterunser im 20. Jahrhundert als Brückengebet, als verbindendes Glied zwischen Judentum und Christentum. Hinzufügen ließe sich der konfessionelle Brückenschlag und es wird sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen, ob auch die Brücke zwischen dem Vaterunser und seinen Parodien geschlagen werden kann.

⁵⁹ Vgl. z. B. Barth, Hans-Martin (2016): Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

⁶⁰ Vgl. Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 49. Vgl. Luz: Evangelium, S. 449–452.

⁶¹ Vgl. Leonhardt, Rochus (2012): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 4. Auflage Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 2214), S. 349–354.

⁶² Vgl. Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 46 ff. Vgl. Steudel, Annette (2014): Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund. In: Lutz Doering, Hans-Günther Waubke und Florian Wilk (Hg.): Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 226), S. 242–256.

Ebenfalls wird über die Frage nach der Vergebung⁶³, Versuchung⁶⁴ und der Schuld(en)erlassung⁶⁵ nachgedacht. Hinzu kommen die Fragen nach der Erlösung von dem Bösen als der Frage nach dem Leid in der Welt und Gottes Willen als Theodizeefrage⁶⁶ und der Erlösung als eschatologische Frage⁶⁷, von Theolog*innen weithin diskutiert. Da diese elementaren systematisch-theologischen Fragen, die auf Basis der biblisch-exegetischen Forschung aufgerufen werden,⁶⁸ an dieser Stelle nicht behandelt werden können, zeigt diese Arbeit lediglich auf, dass das Vaterunser Anlass zu theologischen Diskursen bietet, auch noch heute, wie die Diskussion des veränderten Wortlautes der Versuchungsbitte in italienischen und französischen Übersetzungen unter Einmischung des Papstes Franziskus zeigt.⁶⁹ Die spätestens ab 2018 öffentlich breit debattierte Veränderung des Wortlautes des Vaterunsers, sehr verkürzt ging es um die Reflexion, Gott

Vgl. Luz: Evangelium, S. 442–447. Vgl. Luz: Vaterunser I, in: TRE, S. 507 f. Vgl. auch Gerber, Christine; Petersen, Silke (Hg.) (2008): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 32).

⁶³ Vgl. Luz: Evangelium, S. 452 f.

⁶⁴ Vgl. Lapede, Pinchas (2012): Ist die Bibel richtig übersetzt? Band 1. 4. Auflage Gütersloh: Gütersloher, S. 130 f. Lapede verweist darauf, dass die Menschen selbst in die Versuchung hineinstolpern, also Gott die Menschen nicht bewusst versucht. Vgl. Luz: Evangelium, S. 453 f.

⁶⁵ Vgl. Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 50. Vgl. auch Crüsemann, Frank (1992): „... wir wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition. In: Marlene Crüsemann (Hg.): Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten. München: Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 121), S. 90–103.

⁶⁶ Vgl. Schmidt: Gebet praktisch-theologisch, in: RGG⁴, S. 502. Vgl. Luz: Evangelium, S. 448 f. Vgl. Leonhardt: Grundinformation, S. 251–256.

⁶⁷ Vgl. Luz: Evangelium, S. 447 f. Vgl. Luz: Vaterunser I, in: TRE, S. 507.

⁶⁸ Vgl. z. B. Standhartinger, Angela (2014): Die systematische Reflexion auf das Vaterunser in neutestamentlicher Perspektive. In: Cornelia Richter, Bernhard Dressler und Jörg Lauster (Hg.): Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch. Leipzig: EVA, S. 321–330.

⁶⁹ Vgl. Franziskus, Papst; Pozza, Marco (2018): Vater unser. Das Gebet Jesu neu gelesen. Übersetzt von Elisabeth Liebl. München: Kösel. Theologische Aufarbeitung der Debatte u. a. in: Söding, Thomas (Hg.) (2018): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: [Das Vaterunser in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Michael Beintker, Christian Frevel, Winfried Haunerland, Isolde Karle, Julia Knop, Eckhard Nordhofen et al. Freiburg: Herder.

führe durch die Versuchung statt in sie hinein, wurde hier nur als theologisch zu diskutierendes Übersetzungsproblem angerissen.⁷⁰

Allerdings wäre die reine Begrenzung auf exegetische, liturgische, rezeptionsgeschichtliche oder dogmatische Diskussionen zu kurz gegriffen, wenn das Vaterunser nicht von einer breiten Masse an Menschen erlernt würde. Luz zeigt, welche weite Wirkung das Gebet aus der Bergpredigt „a) in der Frömmigkeit, b) im Gottesdienst, c) im Unterricht und d) in der Dogmatik“⁷¹ hat, wodurch sich ein einzigartiger Einflussreichtum auf Rezeptionsgeschichte ergibt. Die Rezeption in sämtlichen Kulturbereichen und menschlichen Ausdrucksformen in seiner Gänze nachzuvollziehen, ist weder möglich noch zielführend, da das Vaterunser einer der zentralen Texte des Christentums ist.⁷²

Ein letzter Punkt zur liturgischen Stellung des Vaterunser soll hier noch gemacht werden, da er wiederum die Rezeptionsgeschichte betrifft. Denn das Vaterunser steht in der öffentlichen Wahrnehmung sinnbildlich für gottesdienstliches Geschehen als Ganzes. Wenn im narrativen (seriell oder filmisch bspw.) oder literarischen Kontext auf einen Gottesdienst angespielt wird, wird immer wieder pars pro toto Bezug auf das Vaterunser genommen.⁷³ Darüber hinaus werden poetische Vaterunser-Bearbeitungen gesammelt, die auch dem liturgischen Gebrauch dienen könnten.⁷⁴

⁷⁰ Vgl. Link, Christian (2020): Die umstrittene Bitte des Vaterunser. In: *Junge Kirche* 81 (3), S. 15–17 und Ebach, Jürgen (2020): Respons auf Christian Links Miniatur zur umstrittenen Bitte des Vaterunser. In: *Junge Kirche* 81 (3), S. 17.

⁷¹ Luz: Evangelium, S. 438.

⁷² Schoenborn verweist zudem darauf, dass die Rezeption sowie die exegetische Interessengebiete bezüglich des Vaterunser sich im globalen Kontext durchaus unterscheiden. In Europa würde „z. B. der jüdische Hintergrund des Vaterunser; der Konflikt zwischen ethischer und eschatologischer Auslegung oder das vorausgesetzte Vaterbild“ diskutiert, während in Lateinamerika eher die Alltagstauglichkeit des Gebets im Vordergrund stünde. Diese Dimension bleibt hier beinahe unberührt. Vgl. Schoenborn, Ulrich (2000): Wie im Himmel, so auf Erden – Zur Rezeption des „Vaterunser“ in Lateinamerika. In: *Transparent – Extra* (59), S. 1–24, darin S. 3.

⁷³ Vgl. Friedrich Christian Delius „Zwischen Vaterunser und Fritz Walter“ in Dornemann, Axel (Hg.) (2014): „Als stände Christus neben mir“. Gottesdienste in der Literatur; eine Anthologie. Leipzig: EVA. Vgl. übergreifend auch Wehse, Rainer (2010): Vaterunser. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): Enzyklopädie des Märchens Bd. 13. Suchen – Verführung. Berlin: De Gruyter, S. 1354–1358 und Langenhorst, Georg (2020): „In welchem Wort wird unser Heimweh wohnen?“. Religiöse Motive in der neueren Literatur. Freiburg etc.: Herder.

⁷⁴ Vgl. Baciú, Stefan; Marti, Kurt (Hg.) (1969): Der du bist im Exil. Gedichte zwischen Revolution und Christentum aus 16 lateinamerikanischen Ländern. Wuppertal: Hammer. Vgl. auch Fietkau: Poeten beten. Marti, Kurt (1976): Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang

2.2.5 Das Vaterunser als katechetischer, bildungsrelevanter Text

Die liturgische Relevanz des Vaterunsers wurde bereits thematisiert, allerdings setzt die liturgische Nutzung ein vorheriges (oder zumindest simultan stattfindendes, durch regelmäßiges Mitbeten automatisiertes) Lernen des Gebets voraus. Die formelhafte Formulierung impliziert dies durch das Perfekt des Lehrens durch den Lehrer Jesus – liturgisch häufig mit den Worten ‚Nun beten wir, wie Jesus uns gelehrt hat‘ eingebettet. Auch im Griechischen wird das Lehren mit ἐδίδασκεν (edidasken) in Mt 5,2 und Lk 11,1 schon eingeleitet. Das Vaterunser ist also von Beginn an ein Text, der in Bildungskontexten gelehrt und gelernt, also rezipiert wird. Die christliche Bildungsgeschichte ist eng verknüpft mit dem Gebet Jesu, denn schon Theologen der Alten Kirche betonten den katechetischen Stellenwert des Vaterunsers (s. o. Tertullian, Origenes, Cyprian, Augustinus). Auch katechetisch wird das Vaterunser häufig in Anrede, sieben Bitten und Doxologie unterteilt.⁷⁵

Die religiöse Erziehung wurde von der Alten Kirche bis in das 20. Jahrhundert im katechetischen Unterricht betrieben,⁷⁶ ab dem Mittelalter zum Teil anhand von Bibel(-auszügen) und Katechismen. Dass zu den ausgewählten Quellen auch insbesondere das Vaterunser zählte, wird sogar teilweise als selbstverständlich vorausgesetzt.⁷⁷ Seit der Aufklärung wurden bis dahin unangefochtene Lehrtraditionen infrage gestellt, jedoch blieb das Vaterunser unangetastet in seiner Zentralität. Selbst durch die zunehmende Ausdifferenzierung der Religionspädagogik ab dem 19. Jh., u. a. in kirchlich restaurative und liberale Strömungen, wurde das Vaterunser nach wie vor gelehrt und gelernt.⁷⁸ Es gehörte und

mit Kultur, Literatur und Kunst. Darin: Unser-Vater-Gedichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Reiser, Antonio; Schoenborn, Paul Bernhard (Hg.) (1982): Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika. Wuppertal: Jugenddienst. Sill, Bernhard; Kürzinger, Reinhard (Hg.) (2011): Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu. Unter Mitarbeit von Karin Haslinger. St. Ottilien: EOS. Ebenso: Suhr: Poetisch beten?

⁷⁵ Vgl. z. B. Luther, Martin (2003): Der Große und der Kleine Katechismus. 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 49–66.

⁷⁶ Vgl. Chrobak, Werner (Hg.) (1987): Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung in d. Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg, 18. Sept. – 18. Dez. 1987. München: Schnell u. Steiner (Bischöfliches Zentralarchiv, Kataloge und Schriften, 1).

⁷⁷ Vgl. Lohse, Eduard: Anhang: Zur Wirkungsgeschichte des Vaterunsers, S. 105–118. In: Lohse, Eduard (2013): Vater unser. Das Gebet der Christen. 2. Auflage Darmstadt: WBG.

⁷⁸ Vgl. Lachmann, Rainer (Hg.) (2007): Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. Ein Studienbuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Lachmann, Rainer (2013): Geschichte der Religionspädagogik bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Didaktische

gehört auch im 21. Jh. zu den unverrückbaren Bestandteilen von christlichem Religionsunterricht⁷⁹ an Schulen und zu kirchlicher Bildungsarbeit⁸⁰, z. B. im Konfirmand*innenunterricht⁸¹, auch wenn die Häufigkeit und Art des Einsatzes sich gewandelt hat und Arbeit anhand von Katechismen in Deutschland seltener geworden ist. Schulisches und kirchliches Lernen des Vaterunsers und damit verknüpften Gottesfragen kann dabei ineinandergreifen oder sehr unterschiedlich verstanden werden.⁸²

Schlaglichter. In: Martin Rothgangel, Gottfried Adam und Rainer Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Kompendium. 8. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 53–72. Vgl. auch Goeters, J.F.G. (1997): Zur Geschichte des Katechismus. In: Heidelberger Katechismus. rev. Ausg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 82–96. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/heidelberger_katechismus.pdf, zuletzt geprüft am 03.06.2024, hier S. 83.

⁷⁹ Vgl. z. B. in Lehrmaterialien Becker, Ulrich; Jochum-Bortfeld, Carsten; Johannsen, Friedrich; Noormann, Harry (2014): Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. 4., überarb. und erw. Auflage Stuttgart: Kohlhammer. Kollmann, Bernd (2019): Neutestamentliche Schlüsseltexte für den Religionsunterricht. Stuttgart: Kohlhammer. Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.) (2012): Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1 f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt. Veranstaltung zur Lehrerfortbildung. Stuttgart: KBW-Verlag (Stuttgarter Bibelstudien, 226). Vgl. auch aktuelle Kernlehrpläne des Faches Ev. Religionslehre in NRW, z. B. im Primarbereich in den Kompetenzerwartungen am Ende der Schuleingangsphase im Inhaltsbereich „Das Leben Jesu“: „Die Schülerinnen und Schüler benennen das Vaterunser als von Jesus gelehrt Gebet.“ Ergänzend am Ende der Klasse vier im Inhaltsbereich „Reden mit Gott“: „Die Schülerinnen und Schüler deuten das Vaterunser, das christliche Grundgebet“. Vgl. Ministerium für Schule und Bildung (Hg.): Lehrplan für die Primarstufe in Nordrhein-Westfalen. Fach Evangelische Religionslehre. Erlass vom 01.07.2021, https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/285/ps_lp_er_einzeldatei_2021_08_02.pdf, zuletzt geprüft am 10.09.2024.

⁸⁰ Vgl. z. B. Lanckau, Jörg; Popp, Thomas; Hentschel, Anni; Scholtissek, Klaus (Hg.) (2021): Biblisches Arbeitsbuch für Soziale Arbeit und Diakonie. Tübingen: Narr Francke Attempto (UTB, 5672).

⁸¹ Vgl. z. B. Lübking, Hans-Martin (2017): Glaubenssätze. Auswendiglernen in der Konfirmandenarbeit. Birnbach: Verlag am Birnbach. Vgl. für lutherischen Katechismusunterricht Fraas, Hans-Jürgen (1971): Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 7). Vgl. zu katholischen Katechismen z. B. Canisius, Petrus (2003): Der Große Katechismus. Summa doctrinae christianae (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filser und Stephan Leimgruber. Regensburg: Schnell + Steiner (Jesuitica, 6).

⁸² Vgl. Langenhorst, Georg (2003): Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde. München: Kösel.

Das Lernen des Vaterunsers durch Katechismen ist abhängig vom Aufbau des jeweiligen Katechismus⁸³, dennoch lassen sich an zwei wirkmächtigen evangelischen Katechismen Grundtendenzen abzeichnen.⁸⁴ Katechismen ermöglichen das Kennenlernen des Textes unter Zuhilfenahme von erklärenden Zusätzen. Oft wird ein Frage-Antwort-Schema genutzt. Luther setzte einen wichtigen Ankerpunkt⁸⁵ für die evangelische Fokussierung auf das Vaterunser als bildungsrelevantem Text, indem er dem Gebet innerhalb seines Kleinen Katechismus 1529 ein ganzes Kapitel widmete.⁸⁶ Im gesamten dritten Teil werden Fragen des Betens und das Vaterunser als Grundlagen der christlichen Lehre behandelt. Er unterteilt das Gebet in eine Anrede, sieben Artikel oder Bitten und einen Beschluss.⁸⁷ Der reformierte Heidelberger Katechismus, in seiner ursprünglichen Form als bündelndes Auftragswerk der kurpfälzischen Obrigkeit um 1563 entstanden,⁸⁸ setzt das Vaterunser zwar nicht in die Mitte seiner Ausführungen wie Luther. Bei Luther ist „Das Vaterunser“ das dritte von fünf Hauptstücken, also zentrale Brücke zwischen Deutungen der zehn Gebote und des Apostolikums einerseits und Auslegungen der Sakramente Taufe und Abendmahl andererseits. Nichtsdestotrotz bekommt die Auslegung des Vaterunsers auch in der reformierten Tradition einen Ehrenplatz als krönender Abschluss des dritten und letzten Teils des Katechismus.⁸⁹ Auch rein quantitativ wird dem Vaterunser dort viel Raum eingeräumt: Im Teil „Von der Dankbarkeit“ (Fragen 86–129) nimmt der Abschnitt „Vom

⁸³ Vgl. Bayer, Oswald; Lüpke, Johannes von; Thaidigsmann, Edgar (Hg.) (2009): Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁸⁴ Auch römisch-katholisch hat Lernen anhand von Katechismen eine lange Tradition, auf die hiermit verwiesen wird, vgl. Sajak, Clauß Peter (2016): Katechismus/Katechismusunterricht. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100140/>, zuletzt geprüft am 10.09.2024.

⁸⁵ Vgl. zum Vaterunser in Luthers Kleinem Katechismus Peters, Albrecht (Hg.) (1992): Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 3: Das Vaterunser. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. Teil einer fünfbändigen Reihe zu Luthers Katechismen. Bereits vor Luther gab es andere evangelische Katechismusautoren. Vgl. Kohls, Ernst-Wilhelm (Hg.) (1980): Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus. 2. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 16).

⁸⁶ Luther, Martin: Das Dritte Hauptstück. Das Vater Unser. In: Luther, Martin (2022): Kleiner Katechismus. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Das-Dritte-Hauptstuck-11533.htm>, zuletzt geprüft am 27.07.2022.

⁸⁷ Vgl. Luther: Katechismus, S. 49–66.

⁸⁸ Goeters: Geschichte, S. 86–90.

⁸⁹ Vom Beten, Fragen 116–129. In: Evangelisch-Reformierte Kirche (Hg.) (1997): Heidelberger Katechismus. Synode Evangelisch-Reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland; Lippische Landeskirche; Reformierter Bund. rev. Ausg. Neukirchen-Vluyn:

Gebet“ die letzten 13 Fragen ein. Zur Orientierung folgt hier die Gesamtstruktur: Die erste und zweite Frage zum Trost in Leben und Sterben werden von den drei großen Teilen abgegrenzt, der erste Teil „Von des Menschen Elend“ umfasst nur acht Fragen und der zweite Teil „Von des Menschen Erlösung“ enthält Frage 12 bis 85, eine theologisch nachvollziehbare Gewichtung.

Das Auswendiglernen der Frage-Antwort-Kombinationen in Katechismen war für lange Zeit, bis in das 20. Jahrhundert, eine zentrale Aufgabe für Schülerinnen und Schüler, Täuflinge oder Katechumen*innen, egal ob Erwachsene oder Kinder. Denn das Auswendigkönnen des Katechismus war die Voraussetzung der Teilnahme am Abendmahl und wurde in Katechismusprüfungen sowohl vor als auch nach der Erstteilname abgefragt. Schon bedingt durch die geringere Verfügbarkeit von Lehrmitteln über Jahrhunderte bezog sich der Begriff Katechetik auf „mündliche[n] Unterricht, ein Geschehen, nicht ein Lehrbuch“.⁹⁰ Heute werden Katechismen weder als mündlich vorgetragene Elemente noch als Lehrwerk regelmäßig in der Religionspädagogik eingesetzt, aber das Vaterunser hat nach wie vor einen dominanten Platz. Ebenso wichtig ist immer noch die insgesamt schwindende Kulturtechnik des Auswendiglernens bezogen auf das Vaterunser. Zentral ist das Auswendiglernen⁹¹ für die Fähigkeit der Rezitation des Gebetes und ermöglicht dadurch den Wiedererkennungscharakter des Vaterunsers.

Das Vaterunser wird heute einerseits anders gelernt und gelehrt als früher, andererseits gibt es auch Kontinuitäten in der religiösen Gebetsbildung. Anders ist bspw., dass im Religionsunterricht staatlicher Schulen das Beten des Vaterunsers nicht mehr maßgeblicher Bestandteil eines ritualisierten Unterrichtseinstiegs oder -abschlusses sein kann, wie bspw. in der Evangelischen Unterweisung⁹² praktiziert, sondern die Freiwilligkeit⁹³ wird betont. Dennoch gibt es nach nicht

Neukirchener. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/heidelberger_katechismus.pdf, zuletzt geprüft am 28.05.2024, S. 74–82.

⁹⁰ Goeters: Geschichte, S. 83.

⁹¹ Vgl. Schnepfer, Arndt Elmar (2018): Auswendiglernen. In: Mirjam Zimmermann und Ruben Zimmermann (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. 2. überarb. u. erw. Auflage Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck (UTB, 3996: Theologie, Religion), S. 515–520. Vgl. auch Schnepfer, Arndt (2012): Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen. Göttingen: V & R Unipress (Arbeiten zur Religionspädagogik, 52).

⁹² Vgl. Rothgangel, Martin (2013): Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen. In: Martin Rothgangel, Gottfried Adam und Rainer Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Compendium. 8. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 73–91, darin S. 75 f.

⁹³ Vgl. z. B. Schoberth, Ingrid (2014): Gebet (als Thema) im evangelischen Religionsunterricht. In: Bernd Schröder, Harry Harun Behr, Daniel Krochmalnik und Katja Boehme

repräsentativen Aussagen von Praxissemester-Studierenden aller Schulformen ein Auswendiglernen der einzelnen Bitten in Schule, auch die Strukturierung von Unterrichtsreihen zum Vaterunser anhand der Bitten wird teilweise durch Lehrwerke⁹⁴ angeboten. Als exegetischer Hintergrund wird heute z. B. der mögliche ringförmige Aufbau der Bergpredigt mit dem Vaterunser im Zentrum als Teil von religionsdidaktischen Veröffentlichungen zum Vaterunser aufgegriffen.⁹⁵ Auch die Unterteilung von Du- und Wir-Bitten wird aus der neutestamentlichen Forschung übernommen und gelehrt.⁹⁶ Allerdings wird in Unterrichtsmaterialien heute der aktuelle Lebensweltbezug stärker betont,⁹⁷ als er aus dem Kleinen oder Heidelberger Katechismus ersichtlich wird. In den Reformationskirchen dienen für die Vermittlung deshalb nicht nur die Katechismen selbst als Lehrmedien, sondern für die Vermittlung wurden auch Katechismuspredigten, -lieder, -gebete, teils sogar Katechismusaltäre in Kirchen und andere Bildmedien eingesetzt. Dieser frühere Lebensweltbezug für Schülerinnen und Schüler ist in Bezug auf das Vaterunser nicht mehr selbstverständlich, da längst nicht alle Kinder und Jugendlichen eine kirchliche Bindung haben oder christliche Primärsozialisation erfahren.⁹⁸

Selbst wenn das Elternhaus keine Berührungspunkte mehr mit dem Vaterunser bietet, begegnen Kinder und Jugendliche unabhängig von ihrer Herkunft dem Vaterunser in Medien, sei es im Fernsehen, Social Media oder Kunst und Literatur. (s. u. Meyer-Blancks Ausführungen zu Digitalisierung und Gebet) Deshalb ist es Aufgabe des Religionsunterrichts, den Schüler*innen aufzuzeigen, wie eng

(Hg.): Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. Berlin: Frank & Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Band 5), S. 129–144.

⁹⁴ Vgl. Fath, Josef; Goltz, Rainer; Rösener, Christiane; Wenzel, Beate (2023): Religion im Dialog. Klasse 9/10. Erstellt in evangelisch-katholischer Zusammenarbeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, darin innerhalb der Reihe „Was gibt meinem Leben Sinn?“, S. 178–183.

⁹⁵ Vgl. Kollmann: Schlüsseltexte, S. 123.

⁹⁶ Vgl. Kollmann: Schlüsseltexte, S. 144.

⁹⁷ Vgl. das Lernen mit einzelner transformierter Vaterunser-Bitte in Baßler-Schippenges, Judith; Egle, Iris; Kilb, Katja; Kurfess, Elisabeth; Kurz, Felicitas; Schenk, Christian et al. (2014): Mittendrin – Lernlandschaften Religion. 7 / 8 / 9 plus 10. Gymnasium G8, Gesamtschule G9. München: Kösel, S. 28 f.: „Unser täglich Fleisch gib uns heute“ als Teil der Unterrichtseinheit „Meine Welt – eine Welt“.

⁹⁸ Vgl. z. B. Schwab, Ulrich (1995): Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 23). Halbfas, Hubertus (2012): Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik. Ostfildern: Patmos.

verwoben die Kultur, Gesellschaft und Religion sind. Dazu gehört auch, dass die Rezeption von religiösen Traditionen und Texten erkennbar wird.⁹⁹

2.2.6 Zusammenfassende Aspekte zum Vaterunser

Deshalb bleibt als Abschluss der Betrachtung des Vaterunsers neben der knappen Zusammenfassung als zentraler Punkt für die vorliegende Arbeit die Bekanntheit des Vaterunsers: Das Vaterunser ist ein neutestamentliches Bittgebet, das in zwei Varianten in Mt 6,9–13 und Lk 11,2–4 biblisch, und darüber hinaus frühchristlich in Did 8,2 tradiert ist. Es hat jüdische Wurzeln und ist liturgisch wie katechetisch wirkmächtig bis heute, weshalb auch kulturelle Rezeption nachvollziehbar ist. Es gibt keinen verbindlichen Wortlaut, der für alle Jahrhunderte und Konfessionen gelten würde, da Übersetzungen Veränderungen bedingen, sondern zu jeder Zeit in jeder kirchlichen Gemeinschaft einen verbindlichen, für alle jeweiligen Mitglieder geltenden Wortlaut, weshalb das Gebet dennoch eine verbindende Wirkung hat. Das Vaterunser wird häufig in Anrede, sieben Bitten und Doxologie unterteilt und seinen Inhalten wird eine elementare Wichtigkeit zugesprochen, gerade weil diese immer wieder Anlass für dogmatische oder exegetische Diskussionen bieten. Es wurde und wird im kirchlichen oder schulischen Rahmen auswendig gelernt und in Gottesdiensten gesprochen. Die Bekanntheit des Gebets ergibt sich aus den vielfältigen, möglichen Kontexten, in denen es kennen- und oft auswendig gelernt wird. Dem Vaterunser begegnen Menschen sowohl in kirchennaher als auch in kirchenferner religiöser Sozialisation.¹⁰⁰ Die Begegnung ist global¹⁰¹ und ökumenisch¹⁰² in Schule¹⁰³, Kirchen und darüber hinaus kulturell möglich. Filmisch oder theatral, musikalisch, künstlerisch und literarisch inspirierte es seit seiner Entstehung zur Reproduktion und Bearbeitung in den jeweils verfügbaren Medien. Über Jahrhunderte wurde es in Katechismen¹⁰⁴ genutzt und auch heute wird es trotz sinkender Kirchenbindung als Gebet wahrgenommen. Dadurch ist es besonders spannend für die Adaption.

⁹⁹ Mehr Details zur religionspädagogischen Nutzung von Vaterunser-Parodien folgen im Ausblick.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. Miczek, Nadja (2013): *Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität*. Bielefeld: transcript (Religion und Medien, 2).

¹⁰¹ Vgl. Schoenborn: *Wie im Himmel*, S. 3.

¹⁰² Vgl. Jetter: *Symbol*, S. 229.

¹⁰³ Vgl. Luz: *Evangelium*, S. 439.

¹⁰⁴ Vgl. Becker: *Gebetsparodien*, S. 19.

2.3 Begriffseingrenzung der Textgattung ‚Gebet‘

Das Vaterunser ist ein Gebet, diese Prämisse wurde oben implizit vorausgesetzt. Jedoch ist damit noch nicht geklärt, was ein Gebet ausmacht bzw. was das Vaterunser als Gebet von einer Vaterunser-Parodie unterscheidet. Deshalb wird hier eine Eingrenzung des Begriffes ‚Gebet‘ vorgenommen, die als Abgrenzung zur nachfolgenden Parodiebestimmung dienen kann. Dabei werden allerdings bekannte Werke des 20. Jahrhunderts, z. B. das weit rezipierte Werk des Theologen und Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler,¹⁰⁵ nur als Hintergrund für neuere Begriffsannäherungen wahrgenommen.¹⁰⁶ Ältere Gebetsverständnisse, wie Luthers bspw.,¹⁰⁷ werden gar nicht aufgegriffen, da die theologische Auseinandersetzung mit Gebeten bereits im 20. und 21. Jahrhundert eine Vielzahl an Reflexionen und teilweise auch Definitionen hervorgebracht hat. Ein Beispiel

¹⁰⁵ Heiler, Friedrich (1918): *Das Gebet. Eine religionsgeschichtl. u. religionspsychol. Untersuchung*. München: Reinhardt. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive ist weiterhin Althaus, Paul (1966): *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Gütersloh 1927. Hildesheim: Olms als einflussreiche Monografie zu benennen.

¹⁰⁶ Vgl. z. B. Jüngel, Eberhard (1990): *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen Bd. 3. München: Kaiser (Beiträge zur evangelischen Theologie, 107). Darin „Was heißt beten? S. 397–405 oder Ebeling, Gerhard (1987): *Prolegomena*; Teil 1, *Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt*. 3. Auflage Tübingen: Mohr (Dogmatik des christlichen Glaubens, 1). Darin „Reden zu Gott, S. 192–244. Theologische Standardlexika wie die „*Protestantische Realenzyklopädie*“ in 3. Auflage, die „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ bis zur 4. Auflage, das „*Lexikon für Theologie und Kirche*“ in den neueren Auflagen und die „*Theologische Realenzyklopädie*“ bieten Begriffsbestimmungen an, auf die hier für einen Überblick der Diskurse verwiesen sei. Diese könnten ergänzt werden durch religionswissenschaftliche, religionsphänomenologische und volkskundliche Zugänge zum Gebet, z. B. das „*Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*“, das „*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*“ oder die „*Enzyklopädie des Märchens*“. Das würde aber für diese Arbeit zu weit führen. Selbst ein literaturwissenschaftliches Lexikon wäre ergänzend möglich. Vgl. Kraß, Andreas (2007): *Gebet*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 662–664.

¹⁰⁷ Vgl. Luther, Martin (2012): *Eine schlichte Weise zu beten, für einen guten Freund* (1535). Übertragung: Albrecht Beutel. In: Dietrich Korsch (Hg.): *Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe*. Band 1: *Glaube und Leben*. Leipzig: EVA, S. 599–632.

dafür ist die Entwicklung des Politischen Nachtgebets durch die Befreiungstheologie, dessen Anliegen bewusst eher praktisch-theologisch als begriffstheoretisch verortet war.¹⁰⁸

Der Begriffsannäherung an ‚Gebet‘ haben sich auch nach der Jahrtausendwende christliche¹⁰⁹ Theolog*innen zugewandt, um am Exempel des Betens grundlegende theologische Perspektiven aufzuzeigen. Dafür werden in diesen Veröffentlichungen auch prominente Theologen des 20. Jahrhunderts wie Bonhoeffer und Rahner analysiert, die selbst keine Monografie zum Beten veröffentlicht haben.¹¹⁰ Sowohl römisch-katholisch als auch evangelisch ist eine Hinwendung zur Bestimmung des Gebets zu beobachten, unabhängig von theologischen Teilbereichen.¹¹¹ Besonders deutlich wird das in folgenden Veröffentlichungen, die herangezogen werden für das hier angestrebte grobe Verständnis

¹⁰⁸ Vgl. u. a. Sölle, Dorothee; Steffensky, Fulbert (Hg.) (1969): *Politisches Nachtgebet in Köln*. Band 1. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises ‚Politisches Nachtgebet‘. 2. Auflage Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag; Mainz: Grünewald. Steffensky, Fulbert (1971): *Politisches Nachtgebet und ‚neue Gemeinde‘. Erfahrungen in einem Gruppenprozeß*. In: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 60, S. 527–534. Fietkau, Wolfgang (Hg.) (1969): *Poeten beten. Anrufe in Texten der Gegenwart*. Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag Vgl. auch übergreifend zur liturgischen Bewegung und Ökumene Alles, Gregory D.; Reventlow, Henning Graf; Gebauer, Roland; Wallmann, Johannes; Guenther, Bruce L.; Brümmer, Vincent et al. (2007): *Gebet*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3. 4. Auflage, S. 483–507, darin S. 494: „Im 20. Jh., das in Europa zu einem eklatanten Rückgang praktizierter Gebetsfrömmigkeit führt, überwiegt die Neubesinnung auf das G., ausgehend von liturgischen Bewegungen in den großen Konfessionen. In der Ökumene lernt man das gemeinsame Beten.“

¹⁰⁹ Hier wird schwerpunktmäßig Literatur aus evangelischer oder katholischer Perspektive herangezogen, wobei auch orthodoxe Perspektiven interessant sein könnten, wenn ein weiterer Blick angestrebt würde.

¹¹⁰ Vgl. einige Beispiele: Tjaden, Christiane (2017): *Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat*. Berlin: Lit (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Band 68). Rahner, Karl (2020): *Warum Beten manchmal schwerfällt – und was daran gut ist*. Hg. v. Andreas Batlogg und Peter Suchla. Ostfildern: Matthias-Grünewald. Hermannsdörfer, Nicole (2020): *Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit. Gott und Welt in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Leipzig: EVA (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 17).

¹¹¹ Vgl. z. B. Dalferth, Ingolf U.; Peng-Keller, Simon (Hg.) (2016): *Beten als verleiblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets*. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 275). Eisele, Wilfried (Hg.) (2016): *Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet*. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 256). Kammeyer, Katharina (2009): „Lieber Gott, Amen!“. *Theologische und empirische Studien zum Gebet im Horizont theologischer Gespräche mit Vorschulkindern*. Stuttgart: Calwer. Klessmann, Michael (2020): „Zum Amen gehört das Aber!“: Oder: Ambivalenz und Glaube in einer sich wandelnden Welt. In: *Wege zum Menschen* 72 (2), S. 154–166. Peng-Keller, Simon (Hg.)

von christlichem Gebet in Abgrenzung zu den später betrachteten Parodien, wobei einschränkend angemerkt werden muss, dass ein einheitliches oder eindeutiges Verständnis von Gebet ohne zeitliche oder konfessionelle Eingrenzung kaum möglich ist. Einige Lexika können den Blick für das allgemeine Verständnis von Gebet schärfen, anschließend werden vier theologische Positionen von Becker, Weyel, Langenhorst und Meyer-Blanck chronologisch nach ihrer Entstehung aufgegriffen, deren Gebetsverständnisse für Vaterunser-Parodien anschlussfähig sein könnten.

2.3.1 Begriffsaspekte aus theologischen Lexika

In theologischen Standardlexika werden sowohl im 20. als auch im 21. Jahrhundert Begriffsbestimmungen von Gebet oder Beten unternommen. Dabei legen die Lexikonartikel unterschiedliche Schwerpunkte, derer ich mich bediene, sofern sie für die Bearbeitung von Vaterunser-Parodien und für den hier fokussierten Anwendungsaspekt von Gebet hilfreich sind. Die TRE, RGG⁴, LTHK³, WiBi-Lex und WiReLex wurden gesichtet, jedoch fehlte bei diesen Veröffentlichungen wegen der gebotenen Weite der Artikel meist der rezeptionsgeschichtliche¹¹² Fokus auf das Vaterunser, der für diese Arbeit sinnvoll ist.

Am umfassendsten informiert die TRE über das Gebet und unterscheidet Religionsgeschichte, AT, Judentum, NT, Alte Kirche, Mittelalter, Gebete im deutschsprachigen evangelischen Gottesdienst, Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie und PT. Die zentrale Stellung von Gebeten in christlicher Tradition und Kultur wird in allen Teilartikeln deutlich, so formuliert Ratschow bspw.: „Das Gebet hat im Leben der Gläubigen wie in ihrem Kult eine ständige

(2017): Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologische Anstöße). Sass, Hartmut von (2012): Unerhörte Gebete? das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (1), S. 39–65. Schwanke, Johannes (2009): Die Gewissheit des Gewussten. Das Gebet als Indikator theologischer Grundentscheidungen. In: Oswald Bayer, Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann (Hg.): Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 353–357. Striet, Magnus (Hg.) (2010): Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet. Freiburg, Basel, Wien: Herder (Theologie kontrovers). Werbick, Jürgen (2005): Gebetsglaube und Gotteszweifel. Erw. 2. Auflage Münster: Lit (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 20). Lamparter, Hanne (2018): Gebet und Gottesdienst. Praxis und Diskurs in der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Leipzig: EVA.

¹¹² Leider ist der Band der EBR mit einem Eintrag zu „Prayer“ noch nicht verfügbar, der Rezeptionsaspekte u. U. noch deutlicher beleuchtet.

und feste Stelle.“¹¹³ Er postuliert, dass die Religionswissenschaft eher zögerlich diesen Ausdruck der Frömmigkeit erforsche, obwohl schon seit Heilers Monographie religionswissenschaftliche Standardwerke das Gebet regelmäßig thematisieren.¹¹⁴ In den anderen Teilartikeln wird deutlich, dass es das eine Verständnis von ‚Gebet‘ nicht gibt, sondern je nach Kontext die Typologien, Gattungsunterteilungen und weitere Aspekte beleuchtet werden sollten. Damit wird die Breite des theologischen Diskurses bis 1984 umrissen, aber der zunehmenden Traditionsabbruch wird verständlicherweise eher in aktuelleren Lexika aufgegriffen.

In der RGG⁴ werden zum Artikel „Gebet“ zwölf Perspektiven dargestellt, was schon die Breite des Begriffs zeigt: I. Religionswissenschaftlich, II. AT, III. NT, IV. KG, V. Religionsphilosophisch, VI. Religionspsychologisch, VII. Fundamentaltheologisch, VIII. Dogmatisch, IX. PT, X. Orthodoxie, XI. Judentum, XII. Islam. Darin wird auch die interreligiöse Relevanz von Gebeten deutlich: „Das G. ist eine der häufigsten und wichtigsten rel. Handlungen in Judentum, Christentum und Islam.“¹¹⁵ Der kommunikative Akt des Menschen wird beschrieben und Differenzierungen werden genannt: „G. können entweder öffentl. und gemeinschaftlich oder privat sein.“¹¹⁶ Die Unterscheidungen öffentlich vs. privat wie auch individuell vs. gemeinschaftlich werden bezüglich der Analysemethodik wieder aufgegriffen, ebenso die Frage nach Sprachauswahl, Wortwahl und Tradierungszusammenhängen.¹¹⁷ Diese Unterscheidung lässt sich erweitern:

Seinen sozialpsychologischen Ort hat das G., der individuellen Ausübung vorausliegend, im Kult, der die Elemente Lobpreis, Dank, Anbetung, aber auch Klage und Beichte, Bitten und Fürbitten umfaßt. Damit gewinnt es eine sozialintegrative Bedeutung. Spezifische Formen (Gebetskleider, Gebetsteppich), Gesten und Haltungen, die jeweils einem körpersprachlichen Ausdrucksprogramm folgen, werden in der Sozialisation durch Nachahmung gruppenspezifischen Verhaltens gewonnen oder anerzogen.

¹¹³ Ratschow, Carl Heinz; Albertz, Rainer; Hoffman, Lawrence A.; Berger, Klaus; Baumeister, Theofried; Frank, Isnard W. et al. (1984): Gebet. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 12, S. 31–103, hier S. 31.

¹¹⁴ Ratschow et al.: Gebet, S. 32. Vgl. z. B. Artikel „Gebet“ in Cancik, Hubert (Hg.) (1990): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart: Kohlhammer (2).

¹¹⁵ Alles et al.: Gebet, S. 483.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. Alles et al.: Gebet, S. 502: „Formal lassen sich eher vorsprachliche von sprachlich ausformulierten, individuelle von gemeinschaftlichen und (liturgisch) vorformulierte von frei formulierten G. unterscheiden. [...] Sprachlich liegen liturgische G. oberhalb der Stilebene der Alltagssprache. Auch der einzelne sollte in seinem Sprechen zu Gott mit seinem Sprachstil nicht nur Liebe und Vertrauen, sondern auch Ehrfurcht ausdrücken.“

[...] Im kultisch-rituellen G. wird der einzelne von einer vorgegebenen Ordnung getragen, die ihn entlastet; im freien G. kommt die Mitverantwortung für die Weltgestaltung auf der Basis von Empathie zur Sprache¹¹⁸.

Die äußeren Marker und inneren Beweggründe von Gebeten sind deshalb an dieser Stelle zu Abgrenzungszwecken wichtig zu erwähnen, da sie bei den später betrachteten textlichen Gebetstransformationen selten explizit genannt werden.

In der römisch-katholisch verantworteten aktuell dritten Auflage des LThK wird dem Artikel „Gebet“ sieben Unterteile gewidmet.¹¹⁹ Religionswissenschaftlich wird u. a. Heilers psychologisierender Ansatz aufgegriffen, während biblisch-theologisch z. B. die Relevanz von Psalmen für die jüdisch-christliche Gebetsentwicklung bei Jesus und im Judentum herausgestellt wird.¹²⁰ Historisch-theologisch wird die Väterzeit, das Mittelalter, philosophische Gebetskritik des 19. Jahrhunderts und theologische Gebetskritik der Gegenwart angerissen, um einzelne Aspekte der Gebetskritik im systematisch-theologischen Teil erneut aufzugreifen. Viel Raum nimmt die theologisch-ethische Betrachtung von Gebeten ein, in dem u. a. die Pflicht zu Anbetung, Dankgebet, Bittgebet und Fürbitte diskutiert werden. Im liturgischen Teil wird, wie oben zitiert, explizit die liturgische Nutzung des Vaterunsers erwähnt, wohingegen praktisch-theologisch katholische und ökumenische Gebetskulturen und -strömungen genannt werden.

Das WiBiLex bietet zwei Artikel zum „Gebet / Beten“, mit alt- und neutestamentlichem Fokus. Aus dem AT-Artikel von Leuenberger lassen sich grundlegende kommunikativ-rituelle Aspekte eines Gebets nachvollziehen:

- (1.) Als **Subjekt** bzw. Sprecher des Gebets tritt der Einzelne oder das Kollektiv auf. [...]
- (2.) Als **Adressat** des Gebets fungieren ausschließlich Gottheiten [...]
- (3.) **Formal** sind die Gebete sehr häufig [...] poetisch gestaltet [...] Der **Gebetsinhalt** kreist grundlegend um [...] Klage und Bitte, [...] Dank und Lob [...]

¹¹⁸ Alles et al.: Gebet, S. 498.

¹¹⁹ Gensichen, Hans-Werner; Wahl, Otto; Untergassmair, Franz Georg; Börnder-Klein, Dagmar; Weismayer, Josef; Schaller, Hans et al. (2006): Gebet. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. 3. Auflage, S. 308–320.

¹²⁰ Der Aspekt des interreligiösen Dialogs über Beten zwischen Judentum und Christentum seit den 1970er Jahren wird z. B. auch Osten-Sacken, Peter von der (1984): Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels. Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin, 15).

- (4.) Der **Gestus**, in dem das laut gesprochene Gebet vorgebracht wird, besteht üblicherweise im Stehen mit erhobenen Armen und geöffneten Händen [...]
- (5.) Ebenso bestimmt der (konkrete) **Anlass** des Gebets [...] wesentlich den spezifischen Gebetsinhalt.
- (6.) Kultische Gebete sind in der Regel in **größere Ritualzusammenhänge** eingefügt¹²¹

Damit zeigt sich, mit Abgleich der bisherigen Auszüge, dass Gebete sowohl durch Sprechende als auch Adressierte gekennzeichnet werden und dass formale, inhaltliche, haptische, kontextuelle und rituelle Aspekte in ein Gebetsverständnis miteinbezogen werden, um die Textgattung zu kennzeichnen. Diese Kriterien gilt es für die späteren Detailanalysen im Hinterkopf zu behalten. Außerdem ist ein Gebet dadurch gekennzeichnet, dass es sich aus neutestamentlicher Perspektive meist „um die in der zweiten Person an Gott gerichtete Rede“ handelt, auch wenn z. B. in Proömien der neutestamentlichen Briefe auch Gott in der dritten Person gesprochen wird.¹²² Diese Hinwendung zu Gott kann als weiteres Distinktionskriterium von Gebet hin zu Gebetstransformationen dienen, da der jeweilige textimmanente Adressat bei den später betrachteten Textbeispielen nicht notwendigerweise ein transzendentes Gegenüber sein muss.

Aus religionspädagogischer Perspektive wird im WiReLex ein dezidiert anderer Titel gewählt als in den obigen Lexika, Leonhard beleuchtet „Beten, christliche Perspektive“. Damit wird einerseits die Tätigkeit statt einer Textgattung, andererseits das Bewusstsein für interreligiöse Unterschiede in den Fokus gerückt. Beten sieht sie als „Grundphänomen menschlichen Lebens im religiösen Horizont – ein besonderer, leiblich geprägter Typus religiöser Kommunikation“¹²³. In ihrer Bestimmung liegt das Religiöse zunächst in der „Hinwendung des Menschen zu Gott“, aber manchmal auch in der Ausübung an „rituelle[n] Versammlungs-orte[n]“. Sie beschreibt auf Basis aktueller Veröffentlichungen den „Rückgang der Gebeterfahrung sowie [...] einer deutlichen Tendenz weg von einem personalen Gottesverständnis“. Deshalb zielt heutiges Beten eher auf „Ruhe, Stärkung, die Unverfügbarkeit und Eingebundenheit des Lebens“ denn auf „Gebeterhöhung“ ab; individuell wird für private Belange gebetet, gesellschaftliche Probleme

¹²¹ Leuenberger, Martin (2010): Gebet / Beten (AT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19002/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

¹²² Ostmeier, Karl-Heinrich (2010): Gebet / Beten (NT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48891/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

¹²³ Leonhard, Silke (2019): Beten, christliche Perspektive. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100176/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

werden den Gebeten von Liturg*innen überlassen. Sie beobachtet Gebetsformen „kulturelle[n] Formen, in Lyrik oder kirchliche[m], aber auch populäre[m] Liedgut“, darin klingt die Relevanz der Rezeptionsgeschichte und kulturellen Verwobenheit der christlichen Gebetspraxis an, die für diese Arbeit zentral ist.

2.3.2 Becker: Gebet (2006)

Mit Blick auf umfassendere Veröffentlichungen zum Thema Gebet ist zunächst aus den 2000ern Beckers und Hillers Sammelband zu nennen, er ist enzyklopädisch als Studienbuch angelegt.¹²⁴ Exemplarisch wird aus allen Fachbereichen auf das Thema Gebet geschaut. Die Neutestamentlerin Becker stellt selbst heraus, warum sich dieser Zugang anbietet: „Das Thema Gebet eignet sich in besonderer Weise für enzyklopädisches Arbeiten. Denn das Gebet [...] ist ein Grundthema der Theologie und ein grundlegender, zumindest impliziter, Sprachmodus theologischer Argumentation.“¹²⁵ Diese interdisziplinäre Brille scheint auch in ihrer Definition von Gebet durch:

Das Gebet ist ein verbalisierter, u.U. textualisierter Akt der Begegnung von Mensch und Gott in liturgischer oder spiritueller Form. [...] Beten und Gebete [stoßen, A. B.] da an ihre Grenzen [...], wo Verbalisierung und Textualisierung schwer fallen oder unmöglich sind, aber dennoch versucht werden wollen und sollen. [...] Sie sind christentumsgeschichtlich als eminente, d.h. rezeptionsgeschichtlich überaus zentrale, Texte zu bezeichnen. [...] Gebete werden als wirkungsvolle Texte literarisch gestaltet und überliefert.¹²⁶

Gerade die Aspekte der textuellen Fixierung von Gebeten, die erwähnten Hemmungen des Betens und Beckers Blick auf die Rezeptionsgeschichte sind für das hier intendierte Verständnis hervorzuheben. Denn auch das Vaterunser und seine Rezeptionen sind textuell gebunden, bieten in Grenzsituationen Verbalisierungsmöglichkeiten und sind literarische Überlieferungen. Becker stellt deshalb auch das Vaterunser als Abschluss ihres neutestamentlichen Kapitels in den Vordergrund.¹²⁷ Sie postuliert, dass Gebet stetig theologisch reflektiert werden müsse und gerade die biblisch tradierten Gebetstexte dürften

¹²⁴ Vgl. Becker, Eve-Marie; Hiller, Doris (Hg.) (2006): Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang. Tübingen, Basel: Francke (UTB, 8326).

¹²⁵ Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 140.

¹²⁶ Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 141.

¹²⁷ Dazu mehr im Teilkapitel zum Vaterunser.

nicht nur für sich allein betrachtet und gewürdigt werden, sondern stehen einerseits in einem weiteren Kontext der Religionsgeschichte und können andererseits nicht von ihrer Wirkungsgeschichte im Christentum und innerhalb der christlichen Theologie sowie der christlich geprägten Kultur isoliert werden.¹²⁸

Damit bietet sie ein argumentatives Fundament für diese Arbeit, in der die isolierte Betrachtung von ‚genuin theologischen‘ Texten aufgebrochen werden soll, um die Verwobenheit des christlichen Grundgebets mit den jeweiligen kulturellen Kontexten wahrzunehmen.

2.3.3 Weyel: Gebet (2016)

Des Weiteren bietet sich eine Begriffsannäherung aufbauend auf Weyels Artikel in einem über die Theologie hinaus rezipierten, interdisziplinären Handbuch an. Sie betont als Praktische Theologin neben dem bereits genannten individuellen oder kollektiv-kultischen Sprechakt als Kontakt mit Gott, „dass das Gebet auch nichtsprachliche Formen umfasst wie etwa stille Gebete oder Schweigen, die Teile des gemeinschaftlichen Kultus sein können, deren literarische Form aber unbestimmt bleiben.“¹²⁹ Außerdem hebt sie „literarische Gebete [...], die zunächst nicht für den kirchlichen oder privaten Gebrauch verfasst worden sind, sondern primär eine poetische Funktion hatten“, hervor. Sie sieht deshalb keine genaue Abgrenzung „zwischen dem Gebet als einem religiösen Akt und einem Gebet als literarischem Text, pragmatischem und poetischem Typus [...], sondern Wechselwirkungen zwischen beiden Typen“.¹³⁰ In der bewussten Entscheidung gegen eine Polarisierung zwischen intentional religiösen Texten einerseits und literarischen andererseits könnte eine Chance liegen, um die Frage nach dem religiösen Wert der literarischen Vaterunser-Parodien zu umgehen. Allerdings macht Weyel bei der Beschreibung der historischen Entwicklung im späten 20. Jahrhundert selbst eine Polarität in Bezug auf Gebetssprache auf:

So gibt es einerseits eine starke Tendenz zu einer alltagsweltlichen Gebetssprache, die zugleich als menschliche Selbstverständigung angelegt ist. Liturgische Reformbewegungen haben zum Teil radikale Religionskritik an der Form und Sprachgestalt

¹²⁸ Becker: Neutestamentliche Wissenschaft, S. 155.

¹²⁹ Weyel: Gebet, S. 236.

¹³⁰ Ebd. Eine Differenzierung zwischen Gebet einerseits und Literatur andererseits ist exegetisch nicht denkbar, da die These ‚Bibel ist Literatur‘ spätestens seit der Formkritik Anfang des 20. Jahrhunderts etabliert ist. Vgl. Müllner, Ilse; Klumbies, Paul-Gerhard (Hg.) (2016): Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film. Leipzig: EVA.

gottesdienstlicher Gebete geübt. [...] Andererseits gibt es aber auch liturgische Bewegungen, die den feierlichen Charakter des Gottesdienstes wieder neu zur Geltung gebracht und Einflüsse aus der zeitgenössischen Poesie aufgenommen haben. Die Gebetssprache ist gegenwärtig von einer Offenheit geprägt, die sowohl Anleihen an der Umgangssprache macht als auch poetisch inspiriert ist.¹³¹

Diese ambivalenten Tendenzen zu Alltags- und Liturgiesprache können u. U. auch mit Blick auf Gebetstransformationen nachvollzogen werden, insbesondere da Weyel die Relevanz von „Intertextualität“ bei Gebeten herausstellt und auf „Sakralisierung von Beruf und Alltag“, einhergehend mit „Profanisierung und Immanentisierung des Gebets“ hinweist.¹³² Für profane Gebetsformen bringt sie ein Beispiel, das „als blasphemisches Nonsens-Gedicht“¹³³ oder als Parodie eines konventionellen Abendgebets bewertet wurde. Sie sieht nicht, dass

das religiöse Gebet als solches **lächerlich** gemacht [wird, A. B.], sondern „eine Geisteshaltung, die – allein von egoistischen Motiven getrieben – meint, sich über das Göttliche erheben zu können und die eigene Person zum Zentrum allen Denkens und Strebens macht“ (Hoffmann-Monderkamp 2001, 61). Der **Regelbruch** zielt darauf, menschliche Hybris im Sinne eines Sein-Wollens-Wie-Gott zu dekvuieren. Die **Parodie** lässt sich nicht nur als Kritik an einem überhöhten Menschenbild verstehen, sondern auch als **Dekonstruktion** eines Gottesbildes, das Gott als autoritären, furchterregenden Gott der Strafe konstruiert und paradigmatisch in psychoanalytischer Perspektive von Tilmann Moser (1976) kritisiert wurde. [...] Das Gebet mit seiner starken formelhaften **Konventionalität** fungiert als eine **Vorlage** zur Parodie, die die Dekonstruktion von Gottes- und Menschenbildern in aufklärerischer Weise betreibt.¹³⁴

Indem Weyel dieses Beispiel bringt, zeigt sie, dass die Re- und Dekonstruktion von Gebetskonventionen nah beieinander liegen können und Reflexion ermöglichen. Theolog*innen wie Weyel, aber auch Langenhorst und Meyer-Blanck im Folgenden, nehmen Gebete und deren Bearbeitungen mit literarischen Mitteln wahr und eröffnen den Raum für die spätere Betrachtung von Vaterunser-Parodien.

¹³¹ Weyel: Gebet, S. 237.

¹³² Weyel: Gebet, S. 238.

¹³³ Weyel: Gebet, S. 239 zitiert Robert Gernhardts Gedicht „Gebet“ (1972): „Lieber Gott, nimm es hin, daß ich was Besond’res bin. Und gib ruhig einmal zu, daß ich klüger bin als Du. Preise künftig meinen Namen, denn sonst setzt es etwas. Amen“. Als weitere Angabe grenzt sie die Herkunft mit (Gernhardt 2005, 38) ein.

¹³⁴ Weyel: Gebet, S. 240. Hervorhebungen durch A. B.

2.3.4 Langenhorst: Gebete (2017)

Einen weiteren Zugang zum Verständnis des Gebets wählt der Religionspädagoge Langenhorst im Rahmen seines Aufsatzes für einen katholischen Sammelband über das Gebet, indem er sich dezidiert dem Gebet als literarischer Gattung widmet.¹³⁵ Er stellt die Nähe von Gebeten und Gedichten heraus, aber möchte diesen Vergleich zwischen spirituellen und literarischen Texten aber möglichst differenziert unternehmen, da er Forschungslücken wittert:

Eine ‚Verwandtschaft‘ zwischen ‚der Sprache des Gebets und der Sprache des Gedichts‘ als **aus tiefster Innerlichkeit herausdrängende und in Innigkeit verdichtete menschliche Äußerungen** ist zwar mehrfach behauptet, kaum aber grundlegend analysiert worden. Umgekehrt berücksichtigen theologische Studien nur selten die konkret **ästhetische und literarische Form** des Gebets. Dabei ist unumstritten, dass die **primäre Form des Gebetes** – ob individuell oder rituell-kollektiv – mündlich ist. Innerhalb der **verschriftlichten und damit sekundären Form** sind zwei Grundtypen zu unterscheiden: Der **pragmatische Typus** des Gebets zielt als religiöse Gebrauchsliteratur allein auf die Verwendung für den privaten oder gemeindlich-rituellen Glaubensvollzug. Dem steht der **poetische Typ** des Gebets gegenüber, der entweder von vornherein als Dichtung konzipiert oder aber sekundär als Dichtung rezipiert wurde. Die Abgrenzungen sind jedoch im Einzelfall nicht scharf vorzunehmen. Vielfach finden sich **Mischformen** und gegenseitige Beeinflussungen. [...] Entfaltete Gattungstheorien liegen nicht vor.¹³⁶

Neben der Hervorhebung von Sprache und Form betont Langenhorst die Unterscheidung von mündlichen und schriftlichen Formen des Gebets und typisiert innerhalb der letzteren Form pragmatische, poetische und gemischte Ausgestaltungen. Damit deckt sich seine Typologie schwerpunktmäßig mit Weyels. Diese Differenzierung wird im Folgenden durch die Analyse schriftlicher Vaterunser-Parodien bestätigt werden. Die Dreiteilung wird ähnlich auch wiederkehren, indem sowohl Beispiele aus dem Alltagskontext als auch aus dem dezidiert literarischen Bereich stammen, während andere Beispiele sich der exakten Zuordnung zu einem Typus entziehen.

¹³⁵ Langenhorst, Georg (2017): ‚Schwieriger Dialog‘. Gebete als literarische Gattung. In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Freiburg: Herder, S. 317–328. Vgl. Langenhorst, Georg (2009): Gebet. In: Dieter Lamping, Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel (Hg.): Handbuch der literarischen Gattungen. Stuttgart: Kröner, 287–296.

¹³⁶ Langenhorst: Gebete, 318. Hervorhebungen durch A. B. Langenhorsts Urteil, dass aus theologischer Perspektive ästhetische und literarische Formen wenig beachtet seien, werden von exegetischen Analysen widerlegt, in denen beide Formen aufgegriffen werden.

Auf Langenhorsts historischen Abriss der Gebetsentwicklung wird hier nur kurz verwiesen, er geht auf europäische monastische Kultur und Literatur ein, mit zunehmenden Tendenzen vom Lateinischen zu Übersetzungen.¹³⁷ Auch die pietistische Gebetsliteratur mit „Verinnerlichung und Emotionalisierung“ und deren Rückbezügen zu biblischen Offenbarungen statt eigener „Originalität“ erwähnt er. Im 19. Jahrhundert benennt er einerseits liberal-aufklärerische, andererseits traditionell-konservative Gebetstexte, während seiner Einschätzung nach im 20. Jahrhundert die erschütterte Religiosität Gebete prägte, sodass durch zunehmende Säkularisierung der Versuch der „Integration von moderner Poesie und religiöser Tradition“ unternommen wurde.¹³⁸ Dies sieht er z. B. durch die „Ästhetisierung des literarischen Gebets, oftmals einhergehend mit einer Entleerung oder Umdeutung des religiösen Gehalts.“¹³⁹

Entscheidend als Vorbereitung für die vorliegende Untersuchung von Beispielen ist Langenhorsts Beobachtung, dass Literat*innen und Poet*innen sich von den tradierten Gebetsformen distanzieren, indem sie ausschließlich versuchen,

die **sprachlichen Impulse** der jüdisch-christlichen Gebetstradition zu beerben und zu **transformieren**, um sie für ganz eigene literarische Verwendungszusammenhänge einzusetzen. Zum einen können so **ironische ‚Gegengebete‘** verfasst werden, in denen christliche Grundgebete wie das ‚Vaterunser‘ oder das ‚Credo‘ durch **sprachliche Verdrehung und Kontrafaktur** ad absurdum geführt oder in andere Deutungszusammenhänge gestellt werden. Vielfach wird auch die klassische **Rollenverteilung der Kommunikationsform ‚Gebet‘ vertauscht**. [...] Eine Variante: Lediglich **Fragmente** der Gebetssprache werden **satirisch, parodistisch oder ironisch beerbt, verfremdet oder aufgelöst**, um indirekt das Ende dieser Gattung anzuzeigen.¹⁴⁰

Diese grobe Umschreibung des Phänomens parodistischer Gebetsrezeption verortet Langenhorst nur in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Im Folgenden wird ersichtlich werden, dass er mit der Einschätzung des Traditionsabbruchs wichtige frühere Entwicklungen übersieht. Es zeigt sich, dass Transformation, Ironie, Sprachverdrehung, Kontrafaktur, Satire, Parodie oder Verfremdung nicht näher eingegrenzt werden, aber dass die Relevanz dieser Gebetstransformationen besteht.

¹³⁷ Vgl. Langenhorst: Gebete, S. 319.

¹³⁸ Langenhorst: Gebete, S. 320.

¹³⁹ Langenhorst: Gebete, S. 321.

¹⁴⁰ Langenhorst: Gebete, S. 322. Hervorhebungen durch A. B.

2.3.5 Meyer-Blanck: Gebet (2019)

Abschließend eröffnet Meyer-Blancks zuletzt erschienene Monografie zum Gebet weitere Perspektiven, da er als Praktischer Theologe viele Grundlagen und Kontextualisierungen des Themas auch aus anderen Fachdisziplinen aufgreift.¹⁴¹ Einzelne Aspekte, wie der der Medialität von Gebeten, klingen auch bei Langenhorst oder Weyel an. Meyer-Blancks Prolegomena (1. Kapitel) zu grundlegenden Kategorien einer evangelischen Lehre vom Gebet, aufbauend u. a. auf Luthers Perspektive, sind für das hier fokussierte Verständnis mit Ausnahme des § 4 zu Ritualtheorie nicht so wichtig wie sein phänomenologischer Blick auf die „Vielfalt evangelischer Gebetspraxis“ (2. Kapitel). Insbesondere § 11 „Gebet und Kunst, Musik, Literatur“ wird in der vorliegenden Arbeit herangezogen. Sowohl historische (3. Kapitel) als auch biblisch-systematische Aspekte (4. Kapitel) werden hier mit Ausnahme des § 22 zum Vaterunser¹⁴² ausgespart, während zentrale Punkte der „Praxis evangelischen Betens“ (5. Kapitel), insbesondere § 39 zu „Sprache, digitale Medien und Gebet“, rekapituliert werden, um daraus Aspekte für die späteren Analysen abzuleiten.

Dass Beten mit Einübung und Gewöhnung zu tun hat, zeigt Meyer-Blanck in § 4 „Ritual, Ritualisierung und Ritus: Das Gebet als Gewohnheit“. Rituallernen innerhalb religiöser Bildung und Sozialisation sind für die vorliegende Arbeit maßgeblich, dass das Vaterunser gelernt wird (s. o.). Für meine Arbeit möchte ich folgende seiner Thesen herausstellen, um diese Aspekte später aufgreifen und diskutieren zu können:

- Das **Gebet als Gewohnheit und Ritual** hat immer ein doppeltes Gesicht. Es kann **Lebensmöglichkeiten schaffen**, weil es von Entscheidungen und Scham entlastet: Man betet, weil jetzt – aufgrund von Gewohnheiten oder Vorschriften – Zeit und Ort dafür da sind.¹⁴³
- Andererseits kann das ritualisierte Gebet – wie jede Gewohnheit – **Lebensmöglichkeiten verdecken** und verschließen. In der strengen Form kann das vorgeschriebene Gebet zum Gegenteil von Leben werden.¹⁴⁴
- Der Begriff des Rituals ist in den letzten Jahrzehnten zu einer viel verwendeten sozial- und kulturwissenschaftlichen Kategorie geworden. [...] **Rituale** sind da, wo Rituale identifiziert werden. Allgemein kann das Ritual als eine

¹⁴¹ Meyer-Blanck: Gebet. Hervorhebungen im Folgenden durch A. B.

¹⁴² In Teilkapiteln zum Vaterunser.

¹⁴³ Meyer-Blanck: Gebet, S. 29.

¹⁴⁴ Meyer-Blanck: Gebet, S. 30.

Handlung mit **repetitivem Charakter** definiert werden, der von den Handelnden (bzw. von den Beobachtern) eine Bedeutung zugeschrieben wird, die über die Handlung selbst hinausgeht. [...] Mit der bewusst gewählten Wiederholung, dem Ritual, ist die **innere Ordnung der eigenen Person bzw. der Gemeinschaft lebendig** [...] Das gewohnheitsmäßige vollzogene Gebet verbindet darum die Kraft des rituellen Handelns mit der **Gewissheit des religiösen Glaubens**.¹⁴⁵

- Ein Vorgang – wie ein Museumsbesuch oder ein Fußballnachmittag¹⁴⁶ am Samstag – kann ritualisiert sein, ohne dass er sich in seinem Zweck erschöpft. Es handelt sich dann aber noch nicht um ein **sinnstiftendes Ritual**, sondern um eine nebenbei symbolischen Sinn bietende Wiederholung. Damit ist jede menschliche Handlung ritualisierungsfähig, ohne dass es sich um als solche sinnstiftende Rituale handelt (z. B. zu Tagesbeginn, bei den Mahlzeiten oder der Eröffnung von Sitzungen). [...] Der ‚**Ritus**‘ dagegen ist eine ‚konventionelle und damit kontingente Formroutine‘ im Bereich des Christentums (KLIE 200).¹⁴⁷
- Bilanziert man den kurzen Durchgang durch die Begriffe, kann festgestellt werden, dass das **Gebet** überwiegend in der Gestalt von Ritualen, in der Ritualisierung des Alltags und im gottesdienstlichen Ritus begegnet.¹⁴⁸

Zum Gebet als Ritual bleibt aus Meyer-Blancks Erörterungen für diese Arbeit der Aspekt der individuellen oder kollektiven Wiederholung, der grundlegend für die Nutzung eines Texts als Parodievorlage ist. Außerdem relevant ist seine differenzierte Bewertung des Rituals und Ritus, diese können sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein.

In § 11 ist der zentrale Satz: „Unter einem erweiterten Begriff von Kunst ist jedes Gebet persönlicher Ausdruck und zeichenhafte Darstellung einer Empfindung von Selbst und Welt und damit Kunst.“¹⁴⁹ Verkürzt lautet er bei Meyer-Blanck folgendermaßen: „Kunst ist Gebet und Gebet ist Kunst.“ Er erläutert diesen Zusammenhang mit der sinndeutenden Selbstexpression, die Menschen mit beiden Ausdrucksformen erzielen.¹⁵⁰ Da in dieser Arbeit künstlerisch-literarische Gebetsrezeptionen analysiert werden, ist diese durch die Texte ausgedrückte

¹⁴⁵ Meyer-Blanck: Gebet, S. 31.

¹⁴⁶ Vgl. unten ‚Fußball Unser‘.

¹⁴⁷ Meyer-Blanck: Gebet, S. 32.

¹⁴⁸ Meyer-Blanck: Gebet, S. 33.

¹⁴⁹ Meyer-Blanck: Gebet, S. 104.

¹⁵⁰ Vgl. Meyer-Blanck: Gebet, S. 105.

Daseinsreflexion und Sinnstiftung im Hinterkopf zu behalten. Allerdings sieht Meyer-Blanck durchaus, „dass auch das Gebet im Sinne von allzu menschlichen Zwecken verwendet wird.“¹⁵¹ Dies hält er für vernachlässigbar, für die hier später analysierten Texte lässt sich aber fragen, wie die Ver zweckung und Konkretion des Vaterunser bewertet werden kann. In einem weiteren Gedankengang beleuchtet er neben der Gleichsetzung von Gebet und Kunst den Ersatz von Gebet durch Kunst: „Die Kunst kann nicht nur Anklänge an Religion vermitteln, sondern sie kann auch selbst an die Stelle von Musik und Gebet treten.“¹⁵² Daraus leitet er die Relevanz des Auditiven für religiöses Empfinden ab, ein Aspekt, der auch für Vaterunser-Parodien, die teils in schriftlicher, aber vorgelesener oder rezitierter Form rezipiert wurden und werden, bedacht werden kann. Meyer-Blanck verweist bezüglich literarischer Gebetstexte deshalb auch auf parodistische Beispiele:

Aufgrund seiner lyrischen und religiösen **Intensität** ist das Gebet auch vielfacher Anlass für **Imitation** und **Parodien** in der Dichtung, insbesondere um 1900: ‚Gebetsinversionen‘ und ‚Gebetskontrafakturen‘ werden u. a. bei Rainer Maria Rilke (1875–1926) und Stefan George (1868–1933) geläufig. Arno Holz (1863–1929) ironisiert in seinem Gedicht ‚Religionsphilosophie‘ von 1892: ‚Gib mir mein täglich Brot / und etwas Butter drauf! / [...] ein Winterpaletot / macht Dich doch auch nicht ärmer!‘¹⁵³

Die zeitliche Eingrenzung auf den Beginn des 20. Jahrhunderts und die Begrenzung auf bekannte deutsche Autoren würde ich wie oben bei Langenhorst aufgrund meiner Sammlung erweitern, ansonsten zeigt er einen möglichen Grund für Gebetsparodien – die intensive Expressivität von Gebeten, ohne explizit auf das Thema Gebetskritik einzugehen. Offen bleibt, wodurch die von ihm angeführten Gebetbearbeitungen als Imitationen, Parodien, Inversionen oder Kontrafakturen gekennzeichnet sind.

Von dem Aspekt „Kunst als Gebet und das Gebet in der Kunst“ löst sich Meyer-Blanck, indem er Gebet als Kunst denkt. Dabei geht er explizit auf das Vaterunser ein, da „es die Grundbedingungen des Menschen zur Sprache bringt [... und, A. B.] eine Phänomenologie des Alltäglichen und des Menschseins“¹⁵⁴ enthält. Auf den Punkt bringt er es in seiner Abschnittszusammenfassung: „Das Gebet ist die performative Gestalt von Religion. Es wird ästhetisch als die

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Meyer-Blanck: Gebet, S. 107.

¹⁵³ Meyer-Blanck: Gebet, S. 109.

¹⁵⁴ Meyer-Blanck: Gebet, S. 111.

Kunst des Ausdrucks, der Mitteilung und der Darstellung von glaubender Erfahrung gelten.“¹⁵⁵ Die Kategorien Performativität und sprachliche Ausdrucksform von alltäglicher, menschlicher Existenz stellen wichtige Punkte für die späteren Analysen zur Verfügung.

Meyer-Blancks Paragraph 39 beruht auf folgendem Grundgedanken:

Das menschliche Gebet ist unvermeidlich auf Medien angewiesen. [...] Es gibt kein Gebet ohne Medien und jedes Medium kann hilfreich für das Beten werden. Will man das Gebet verstehen, gilt es die Medien zu analysieren, mit denen gebetet wird. Insofern ist für eine Gebetslehre im 21. Jahrhundert ein Blick auf die digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien unerlässlich.¹⁵⁶

Die Medialität von Gebeten und deren Bearbeitungen wird in dieser Arbeit immer wieder thematisiert werden. Meyer-Blanck stellt besonders heraus, was sich immer wieder durch technische Entwicklungen verändert hat:

Neue Medien bedeuten bekanntermaßen nicht nur einen veränderten Kommunikationsweg, sondern eine damit einhergehende Veränderung des Inhaltes. Die Erfindung des Buchdrucks¹⁵⁷ ließ aus Luthers akademischen Thesen ein nicht mehr aufzuhaltendes Politikum werden, der Rundfunk schuf eine bis dahin nicht vorstellbare Einheitlichkeit des Hörpublikums, die zur Gleichschaltung der öffentlichen Meinung missbraucht werden konnte, und der Fernseher¹⁵⁸ in jedem Wohnzimmer machte nicht nur das gesamte (bzw. das von Sendeanstalten vorsortierte) Weltgeschehen für alle gegenwärtig, sondern verhalf teilweise auch erst der Hochsprache zum einheitlichen Durchbruch. [...] Durch die Veränderung der Übertragungsmedien haben sich die Möglichkeiten der Kommunikation seit der Jahrtausendwende intensiviert, extensiviert und beschleunigt.¹⁵⁹

Diese medialen Entwicklungen werden für die später herangezogenen Textbeispiele vorausgesetzt. Die Folgen, die sich für Rezipient*innen aus den Medienentwicklungen ableiten, werden später abhängig von den Einzelbeispielen diskutiert werden. Denn Meyer-Blanck geht nur auf das 21. Jahrhundert ein, indem er die „übergenerationellen, überlokalen und milieuübergreifenden digitalen Gemeinschaften“ und die „globalisierte und ökonomisierte Form von

¹⁵⁵ Meyer-Blanck: Gebet, S. 112.

¹⁵⁶ Meyer-Blanck: Gebet, S. 394.

¹⁵⁷ Vgl. unten ‚Papst Unser‘.

¹⁵⁸ Vgl. unten ‚Fußball Unser‘.

¹⁵⁹ Meyer-Blanck: Gebet, S. 395.

Gesellschaft“ und Individuum betont.¹⁶⁰ Gruppen-¹⁶¹ und Ökonomiebezüge¹⁶² gilt es auch für frühere Jahrhunderten mitzudenken, auch wenn die Reichweite von Texten sich durch Digitalisierung exponentiell erweitert hat. Diesen Punkt sieht auch Meyer-Blanck:

Die Qualität und Quantität des Speicherns wie des Mitteilens haben sich gegenüber den gedruckten Medien um ein Vielfaches erhöht. Die unbegrenzte individuelle Verfügbarkeit hat die Intensität und Extensität des Mediengebrauches in den letzten Jahren explodieren lassen. Die Kehrseite davon ist, dass die aktuelle Gefahr nicht mehr im Mangel, sondern im Überfluss an Informationen und Anregungen besteht.¹⁶³

Dieser Aspekt gilt für Texte generell und ist nicht mehr nur noch auf Gebete begrenzt. Damit ist Meyer-Blancks Veröffentlichung nicht nur hilfreich im Hinblick auf sein Gebetsverständnis, sondern auch für die folgenden Detailanalysen.

Letztlich bleibt aus der knappen Sichtung aktueller Fachliteratur zum Begriff Gebet, dass es einerseits ein elementarer Bestandteil religiösen Lebens ist, aber so vielseitig, dass keine einheitliche Definition genannt werden könnte, die alle Aspekte umfasst. Für diese Arbeit soll gelten: Gebet ist eine Kommunikation von Menschen in Hinwendung zu Gott, die teils schriftlich oder anderweitig medial transportiert, teils mündlich artikuliert oder innerlich-gedanklich vollzogen wird. Individuell oder als Gruppe wird privat oder öffentlich gebetet, mit rituellen und körperlich-gestischen Unterstützungshandlungen oder ohne. Gebete gibt es in vielen Religionen¹⁶⁴ und allen christlichen Konfessionen, hier wird das christliche Gebet fokussiert, das vielfältige liturgisch-repetitive und freie Formen annehmen kann und z. B. Klage, Bitte, Lob und Dank enthält. Gebetssprache kann eher umgangssprachlich oder poetisch, sogar ironisch-verfremdend sein.

¹⁶⁰ Meyer-Blanck: Gebet, S. 396.

¹⁶¹ Vgl. unten z. B. ‚Napoleon Unser‘ oder ‚Hittler Unser‘.

¹⁶² Vgl. unten z. B. ‚Kapital Unser‘ und ‚Kaffee Unser‘.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Vgl. Krochmalnik, Daniel; Boehme, Katja; Behr, Harun; Schröder, Bernd (Hg.) (2014): Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. Berlin: Frank & Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 5). Schimmel, Annemarie (Hg.) (2004): Dein Wille geschehe. Die schönsten islamischen Gebete. Unter Mitarbeit von Sergio Pignedoli. 5. Auflage Dali: Spohr. van der Velden, Frank (2011): Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen. Göttingen: V & R Unipress.

2.4 Begriffseingrenzung der Textgattung ‚Parodie‘

2.4.1 Begriffliche Probleme

Ebenso wie bei der Begriffsvielfalt der Benennung des Gebets aus Mt 6 sowie Lk 11 und Did 8 gilt es bei der Annäherung an das Wort ‚Parodie‘ achtsam vorzugehen. Zunächst möchte ich darauf verweisen, dass der Parodiebegriff abhängig von der Fachperspektive der Nutzer*innen ist. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive wird Parodie oft als ein spezifischer Terminus neben anderen, verwandten (Gattungs-)begriffen oder „Schreibweisen“¹⁶⁵ geführt, während der Begriff z. B. kulturwissenschaftlich und theologisch häufig eher allgemeiner und weniger scharf abgegrenzt genutzt wird. Diese Begriffsweite bilde ich dadurch ab, dass ich zunächst sowohl dezidiert literaturwissenschaftliche als auch übergreifend kulturwissenschaftliche Begriffsbestimmungen (2.4.2) heranziehe, um daraus Charakteristika abzuleiten, die für die vorliegende Arbeit relevant sind. Diese Charakteristika von Parodie werden die Frage der Mittel, Funktionsweisen und Intentionen von Parodien (2.4.3) fokussieren, während die Erstellung von und Einordnung in Klassifikationssysteme¹⁶⁶ eher nebensächlich ist.

Um die Begriffsproblematik bei der Bestimmung einer Parodie plastisch vor Augen zu führen, eignet sich Spörls „Basislexikon Literaturwissenschaft“. Dort werden als „Schreibweisen“ von intertextuell Bezug nehmenden Texten mit komischer Intention die Begriffe „Cento“, „Kontrafaktur“, „Parodie“, „Travestie“, „Zitat“, „Montage“, „Pastiche“ und „Collage“¹⁶⁷ verwendet, außerdem sind im weiteren Zusammenhang von Verfremdung oder Überzeichnung die Begriffe „Groteske“, „Komik“, „Humor“, „Satire“, „Witz“ und „Utopie“ aufgeführt¹⁶⁸. Jeder dieser Begriffe besitzt eigene Konnotationen, jedoch sind sie alle miteinander verknüpft. Hier wird der Fokus auf den Begriff Parodie gelegt, da er

¹⁶⁵ Vgl. Spörl, Uwe (2009): Basislexikon Literaturwissenschaft. 2. Auflage Stuttgart: Schöningh (UTB Literaturwissenschaft, 2485), S. 145 für Begriffsabgrenzung.

¹⁶⁶ Damit ist z. B. die Frage gemeint, in welcher Weise Parodien in Epik, Dramatik und Lyrik beheimatet sind. Fricke und Zymner unterscheiden „Stil-Parodien“, „Lyrik-Parodien“, „Erzähl-Parodien“ und „Dramen-Parodien“. Vgl. Fricke, Harald; Zymner, Rüdiger (2007): Einübung in die Literaturwissenschaft. Parodieren geht über Studieren. 5. Auflage Stuttgart: UTB GmbH (UTB für Wissenschaft, 1616), S. 5–10.

¹⁶⁷ Spörl: Basislexikon, S. 148. Vgl. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1979): Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung. Darmstadt: WBG, S. VI. Verweyen und Witting bieten Reduktionsvorschläge an, die sie mit den Begriffen „Imitation und Imitationen“, „Kontrafaktur“ und „Cento, Pastiche, Travestie“ bezeichnen.

¹⁶⁸ Spörl: Basislexikon, S. 164. Andere Begriffe sind Persiflage, Farce.

umgangssprachlich und volkscundlich¹⁶⁹ am ehesten für die unten analysierten Texte genutzt wird.

Problematisch ist für die Bestimmung des Parodiebegriffs ein weiterer Aspekt, neben den vielen Beinahe-Synonymen: Literaturwissenschaftler*innen sind nicht einig, ob Parodien als Textgattung oder Schreibweise aufgefasst werden sollten.¹⁷⁰ Um die Existenz dieses Einordnungsdiskurses anzuerkennen, ohne in die Tiefe zu gehen, sei hier auf Spörls und Müllers¹⁷¹ Ausführungen zumindest kurz hingewiesen. Spörl zufolge „spielen zumeist neben formalen Merkmalen (wie etwa Umfang, Äußerungsart, Versifikation, Sprachstil und dergleichen) auch inhaltliche Momente eine entscheidende Rolle“¹⁷² für die Eingrenzung einer Textgattung. Diese Merkmale und Momente werden im Folgenden mitbedacht. Müller zeigt für den Genrebegriff, dass er ebenso wie der Gattungsbegriff von historisch veränderlichem Sprachverständnis abhängig ist:

Eine solche Rekonstruktion von Genres als dynamische Phänomene im historischen Prozeß eröffnet den Blick auf die Geschichte einzelner Genres als die Geschichte ihrer Form: ihrer Herausbildung aus dem je historischen Genreensemble, ihrer Entwicklung, Stabilisierung, Differenzierung, Hybridisierung oder Vergänglichkeit in der populären Kultur und ihrem historischen Gedächtnis.¹⁷³

Als dynamische, zeitabhängige Begriffsbestimmung, die eher pluralistisch verschiedene Parodieverständnisse einbezieht, statt exklusivistisch Beispiele auszuschließen, weil sie ein Charakteristikum nicht erfüllen könnten, möchte ich im Folgenden der Problematik der Begriffsarbitrarität begegnen. Bachtin bringt noch einmal auf den Punkt, warum es beim Verständnis von Parodien nicht um enge Begrifflichkeiten gehen kann:

Alle diese Parodien auf Gattungen und Stile von Gattungen (‚Sprachen‘) werden Bestandteil der großen und verschiedenartigen Welt der Wortformen, die über das

¹⁶⁹ Vgl. Forschungsstand unten.

¹⁷⁰ Vgl. Verwey / Witting: Parodie, S. 108–112. Vgl. Böhn, Andreas (1999): Formzitate, Gattungsparodien, ironische Formverwendung. Gattungsformen jenseits von Gattungsgrenzen. St. Ingbert: Röhrig (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft, 19). Verwey und Witting stellen ebenso wie Spörl Textgattung und Schreibweise gegenüber, während Parodien bei Müller (s. u.) unter Genre eingeordnet werden, das synonym mit Gattung genutzt werden kann.

¹⁷¹ Vgl. Müller, Eggo (2003): Genre. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 212–215.

¹⁷² Spörl: Basislexikon, S. 143.

¹⁷³ Müller: Genre, S. 214.

direkte ernstgemeinte Wort in seinen gattungsspezifischen Varianten lachen. Diese Welt ist sehr reich, viel reicher, als gewöhnlich angenommen wird. Und sogar der Charakter und die Verfahren des Verlachens sind überaus verschiedenartig und beschränken sich nicht auf das Parodieren und Travestieren im engeren Sinne¹⁷⁴.

Diese Verschiedenartigkeit und der Vielfaltsreichtum wird bei den Detailanalysen deutlich werden.

2.4.2 Begriffseingrenzung ‚Parodie‘

Veröffentlichungen zur Theorie des Parodiebegriffs gibt es viele, deshalb werden hier möglichst prominente und konsistente Positionen herangezogen: Margaret Rose¹⁷⁵ ist international für ihre Parodiebetrachtungen bekannt,¹⁷⁶ darüber hinaus könnte Linda Hutcheons Perspektive genutzt werden, die ‚A Theory of Parody‘ ebenso wie eine ‚A Theory of Adaption‘ herausgegeben hat. Jedoch sind deren

¹⁷⁴ Bachtin, Michail M. (2010 (1. Auflage 1979)): Die Ästhetik des Wortes. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aufsätze aus den Jahren 1919–1974. 8. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 967), S. 311.

¹⁷⁵ Von Rose gibt es mehrere Monografien zum Thema, ausgehend von ihrer Dissertation. Rose, Margaret A. (2020): Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit. 3. Auflage Berlin: Kröner (Aisthesis-Essay, 23). Rose, Margaret Anne (1993): Parody. Ancient, modern, and post-modern. Cambridge: CUP (Literature, culture, theory, 5). Rose, Margaret A. (1976): Die Parodie, eine Funktion der biblischen Sprache in Heines Lyrik. Meisenheim am Glan: Hain (Deutsche Studien, 27).

¹⁷⁶ Vgl. z. B. Fajen, Robert (2014): Pop, Parodie und Profanierung. In: Florian Niedlich (Hg.): Facetten der Popkultur. Über die ästhetische und politische Kraft des Populären. Bielefeld: transcript (Kultur- und Medientheorie), S. 131–146, insbesondere S. 137 f. Rohmer, Ernst (1998): Margaret A. Rose, Parody: ancient, modern, and post-modern. Rezension. In: *Arbitrium* 16 (2). Vierhufe, Almut: Parodie zwischen Tradition und Innovation. Margaret A. Roses und Nikola Roßbachs Studien über eine diskreditierte Textsorte. Rezension. Online verfügbar unter <https://literaturkritik.de/id/10495>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Aber auch Rezeption in Leibetseder, Doris (2010): Queere Tracks. Subversive Strategien in der Rock- und Popmusik. Bielefeld: Transcript Verlag (Gender Studies), S. 55. Sie verweist auch mit Rückgriff auf Hutcheon auf die Ambivalenz des Parodiebegriffs: „Viele Parodien machen die Hintergrundtexte nicht lächerlich, sondern benutzen sie als Standard, unter dem sie das Zeitgenössische genauer überprüfen. Respektvoll markierte Parodie wäre eher als eine Hommage als ein Angriff zu sehen, obwohl eine kritische Distanz und eine Markierung der Differenz noch immer existieren.“ S. 58.

Begriffsverständnisse sehr weit,¹⁷⁷ weshalb sie hier nur kurz Erwähnung findet, weil sie ebenso wie Rose einen großen Fokus auf Intertextualität legt.¹⁷⁸ Daneben werden Theodor Verweyen und Gunther Witting¹⁷⁹ oder Beate Müller¹⁸⁰ als Germanist*innen mit großen Parodiemonografien und entsprechender Reputation einbezogen und auf Grundlagenwerke wie Paul Lehmann¹⁸¹, Alfred Liede¹⁸² oder Michail Bachtin¹⁸³ verwiesen. Gerade bei Letzterem, aber auch

¹⁷⁷ Ähnliches gilt für Dentith, Simon (2017): *Parody*. London: Routledge Taylor & Francis Group (New Critical Idiom).

¹⁷⁸ Vgl. Hutcheon, Linda (2000): *A theory of parody. The teachings of twentieth-century art forms*. Urbana: University of Illinois Press (Erstveröffentlichung New York etc.: Methuen 1985). Hutcheon, Linda (2006): *A theory of adaptation*. New York: Routledge.

¹⁷⁹ Von Verweyen und Witting anschließend an Verweyen / Witting (1979): *Parodie*. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1982): *Parodie, Palinodie, Kontradiktion, Kontrafaktur. Elementare Adaptionenformen im Rahmen der Intertextualitätsdiskussion*. In: Renate Lachmann (Hg.): *Dialogizität*. München: Fink (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste Reihe A, Hermeneutik, Semiotik, Rhetorik, 1), S. 202–236. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (Hg.) (1983): *Deutsche Lyrik-Parodien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 7975). Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): *Parodie*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 23–27.

¹⁸⁰ Müller, Beate (1994): *Komische Intertextualität. Die literarische Parodie*. Trier: WVT (Horizonte, 16).

¹⁸¹ Lehmann, Paul (1963): *Die Parodie im Mittelalter. Mit 24 ausgewählten parodistischen Texten*. 2., neu bearb. und erg. Auflage Stuttgart: Hiersemann. Gegen Lehmanns Parodieverständnis wenden sich Verweyen und Witting. Vgl. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): *Kontrafaktur*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 337–340.

¹⁸² Liede, Alfred (1992): *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnpoesie an den Grenzen der Sprache*. Mit einem Nachtrag ‚Parodie‘, ergänzender Auswahlbibliographie, Namenregister und einem Vorwort neu herausgegeben von Walter Pape. 2. Auflage Berlin: De Gruyter.

¹⁸³ Bachtin: *Ästhetik*.

bei Lutz Röhrich¹⁸⁴ oder Peter Burke und Rudolf Schenda¹⁸⁵ zeigt sich die enge Verwobenheit von Literatur- und Kulturwissenschaften, die hier sinnvoll ist.

Um Roses Ansatz zu verstehen, eignet sich besonders ihre neueste Veröffentlichung, da sie darin explizit intertextuelle und intermediale Bezüge mit ihrer detaillierten Parodiekenntnis verknüpft, wie der Titel „Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit“ schon zeigt. Für die vorliegende Arbeit sind die Kapitel 1. „Die Parodie“ und 2.1 „Von der Parodie zur Intertextualität“ besonders relevant. Der Begriff der Parodie stammt aus der griechischen Antike¹⁸⁶ und wurde seitdem dementsprechend ausdifferenziert genutzt, nicht mehr nur auf Drama begrenzt, sondern ist auch auf Epik¹⁸⁷ und Lyrik anwendbar. Diese spezielle Form der Nachahmung kann Ironie oder Komik enthalten und bezieht sich auf eine Vorlage, einen Prätext.¹⁸⁸ Rose verweist ebenso wie Liede und Spörl auf das mindestens zweifache Verständnis des Begriffs durch die doppelte Übersetzungsmöglichkeit des griechischen Präfixes ‚para‘ als ‚gegen‘ / ‚wider‘ oder ‚neben‘ / ‚bei‘.¹⁸⁹

Liede erklärt das Wort Parodie aus dem Griechischen, von παρῳδία (parodia) abgeleitet, erläutert aber auch, dass die Einführung des Wortes in die deutsche Sprache ab dem 17. Jahrhundert ein weiteres Spektrum als der ursprüngliche Begriff eröffnet.¹⁹⁰ Er sieht als zentrale Gemeinsamkeit aller Parodien „das bewußte Spiel mit einem (möglicherweise auch nur fingierten) literarischen Werk“¹⁹¹. Das Spiel findet ohne normative Einschränkung statt, denn „das Allerheiligste wird ebenso parodiert wie das Allerprofanste; Meisterwerke können heruntergezogen, Triviales kann hinaufgehoben werden.“¹⁹² Darin klingt die begriffliche Offenheit an, die Rose eher bipolar – ‚gegen‘ oder ‚bei‘ – versteht.

¹⁸⁴ Röhrich, Lutz (1967): *Gebärde, Metapher, Parodie. Studien zur Sprache und Volksdichtung*. Düsseldorf: Schwann (Wirkendes Wort: Schriftenreihe, 4).

¹⁸⁵ Burke, Peter (1981): *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda. Stuttgart: Klett-Cotta.

¹⁸⁶ Vgl. Rose: *Parodie*, S. 1. Der Kurztitel „Rose: Parodie“ bezieht sich im Folgenden auf die Monografie von 2020.

¹⁸⁷ Rose: *Parodie*, S. 2.

¹⁸⁸ Rose: *Parodie*, S. 3.

¹⁸⁹ Rose: *Parodie*, S. 5. Vgl. Spörl: *Basislexikon*, S. 155. Vgl. Verweyen / Witting: *Parodie*, S. 5. Der Kurztitel „Verweyen / Witting: Parodie“ bezieht sich im Folgenden auf die Monografie von 1979.

¹⁹⁰ Vgl. Liede: *Dichtung*, S. 319.

¹⁹¹ Rose: *Parodie*, S. 320.

¹⁹² Rose: *Parodie*, S. 321.

Bezüglich der Doppeldeutigkeit verweist sie auf Bachtins Parodieverständnis, das oben bereits anklang.¹⁹³ Rose pointiert ihre Ausführungen folgendermaßen:

Eine allgemeine Definition der Parodie kann diese kurz gefaßt als die Nachahmung und komische Umfunktionierung einer präformierten Vorlage erklären. Die Nachahmung, die durch die komische Umfunktionierung verändert wird, kann auch als ‚distanziert‘ beschrieben werden¹⁹⁴

Diese knappe Begriffsbestimmung ist eine Orientierung, wenn es darum geht, die Vielfalt an Parodiebegriffen zu bündeln. Rose greift für die Vielfalt u. a. auf Lehmann, Liede¹⁹⁵, Müller¹⁹⁶ und Röhrich¹⁹⁷ zurück, gerade in der Abgrenzung zu Pastiche und anderen Beinahe-Synonymen.

Die Abgrenzung zu Pastiche wird hier nicht näher beleuchtet, stattdessen eine Abgrenzung zum Begriff „Kontrafaktur“ intendiert. Spörl sieht eine Kontrafaktur (vgl. Verweyen/Witting) als „Übernahme erkennbarer Struktur- und Gestaltungsmerkmale einer Vorlage zur Realisierung einer eigenständigen, von der Vorlage unabhängigen Kommunikationsleistung“¹⁹⁸, dabei handelt es sich nicht um eine Wendung gegen den Ursprungstext, sondern gegen „textexterne Faktoren“¹⁹⁹. In einem Punkt besticht die Erläuterung Spörls besonders, indem er „insbesondere auf die Nachbildung eines geistlichen Liedes mit einem weltlichen Text“²⁰⁰ verweist. Seiner Ansicht nach „kann dieser Inhalt vom Bekanntheitsgrad und der Eingängigkeit der Vorlage profitieren.“²⁰¹

Eine Parodie beschreibt Spörl hingegen als „Übernahme erkennbarer Struktur- und Gestaltungsmerkmale einer Vorlage zur Komisierung und Herabsetzung dieser Vorlage (bzw. einer mit ihr verknüpften Haltung, ihrer Rezeption usw.)“²⁰², in der der komische Aspekt²⁰³ bereichernd ist, aber das Charakteristikum der

¹⁹³ Rose: Parodie, S. 6.

¹⁹⁴ Rose: Parodie, S. 7.

¹⁹⁵ Rose: Parodie, S. 8.

¹⁹⁶ Rose: Parodie, S. 22.

¹⁹⁷ Rose: Parodie, S. 32 f.

¹⁹⁸ Spörl: Basislexikon, S. 151.

¹⁹⁹ Spörl: Basislexikon, S. 152.

²⁰⁰ Spörl: Basislexikon, S. 151.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Spörl: Basislexikon, 154.

²⁰³ Spörl argumentiert, dass man „zwischen einer bloß komischen und einer kritisch-komischen Parodie“ unterscheiden könnte Spörl: Basislexikon, S. 155.

Gegenpositionierung nicht auf jeden der zu analysierenden Texte zutrifft. Schließlich ist die Frage, ob es immer darum geht, „die Vorlage lächerlich zu machen und sie (oder ihr Ansehen) so zu beschädigen“, wie nach dem verbreiteten Verständnis von Parodie erforderlich, statt eine „Adaption eines Werk-, Autor-, Gruppen- oder Epochenstils zum Zweck der Demonstration eigener Fähigkeiten, zur Übung, aber auch zur Offenlegung der stilbildenden Prinzipien“ zu erzielen.²⁰⁴ Spörl zufolge unterscheidet man zwischen einem „untererfüllende[n] Typ“ – als Erhaltung aller Strukturelemente mit „Profanisierung der Vorlageninhalte“²⁰⁵ – und einem „übererfüllenden“²⁰⁶ – als Überzeichnung der Strukturelemente auf Kosten des Inhalts.

Lamping fasst sich ganz knapp, indem er die Parodie als „eine Form kritisch-komischer Textverarbeitung“²⁰⁷ ansieht; er ergänzt die Intertextualität, indirekte, trivialisierende Verzerrungstechniken und Kritik an irgendeinem im Entferntesten mit dem Ursprungstext zusammenhängenden Aspekt als Form der literarischen Kommunikation über Texte.²⁰⁸ Müller diskutiert gerade den Aspekt der Kritik und betont, dass die bewundernde Imitation genauso wie die distanzierende, verzerrende Imitation in Parodien denkbar ist, aber dass wahrscheinlich weder das eine noch das andere Extrem in der Mehrheit der Beispiele zutrifft.²⁰⁹ Dabei erfasst sie, dass die „kritisch-korrektive[...] Funktion“ sowohl von Literaturwissenschaftler*innen als auch Parodist*innen häufig als Motiv einer Parodie benannt wird. Dementsprechend würde nur parodiert, was kritisch beäugt würde.²¹⁰ Aber Müller deckt auf, dass es auch reine Stilübungen gibt, in denen viel eher ein stilistisch wert- oder anspruchsvolles Vorbild abgewandelt wird.²¹¹ Ebenso kann sich ein*e Parodist*in aus Ehrfurcht oder Geringschätzung gegen das Parodieren eines Textes entscheiden.²¹²

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Spörl: Basislexikon, S. 156.

²⁰⁷ Lamping, Dieter (2009): Parodie. In: Dieter Lamping, Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel (Hg.): Handbuch der literarischen Gattungen. Stuttgart: Kröner, S. 570–574, hier S. 570.

²⁰⁸ Vgl. Lamping: Parodie, S. 570 f. Mit der Formulierung „literarische Kommunikation“ verweist er auf Verweyen und Witting.

²⁰⁹ Vgl. Müller: Komische Intertextualität, S. 76.

²¹⁰ Vgl. Müller: Komische Intertextualität, S. 77.

²¹¹ Vgl. Müller: Komische Intertextualität, S. 78.

²¹² Vgl. Müller: Komische Intertextualität, S. 80.

Die verschiedenen Autor*innen setzen, wie geschildert, unterschiedliche Schwerpunkte in ihren Definitionen, sodass für diese Arbeit eine Auswahl der Charakteristika von Parodien gebündelt werden kann:

- In Parodien werden intertextuelle Bezüge zu einer zuvor bestehenden Textvorlage gezogen.²¹³
- Bei Parodien handelt sich nicht um reine Informationsweitergabe²¹⁴, sondern um eine (häufig kritische) spielerische Bewertung der Vorlage und/oder des neuen Themas.
- In Parodien werden humoristisch-provokante Formulierungen gewählt, die oft mit der Kontrastierung zwischen Vorlage und verfremdender Transformation arbeiten.²¹⁵
- Das Kommunikationspotenzial der Parodievorlage wird für eine eigene Botschaft ausgenutzt.²¹⁶
- Die Parodie ist nicht auf einen literarischen Bereich²¹⁷ oder eine Epoche²¹⁸ beschränkt, narrative, dramatische und lyrische Prätexte werden parodiert.

Den Aspekt des Verspielten möchte ich noch kurz erwähnen, denn er ist nur angerissen worden, aber insbesondere deshalb interessant, weil spielerische Annäherung oder Distanzierung durch Anspielungen und der Begriff des Spiels

²¹³ Vgl. Spörl: Basislexikon, S. 148.

²¹⁴ Vgl. Spörl: Basislexikon, S. 146.

²¹⁵ Röhrich fasst dieses Charakteristikum folgendermaßen zusammen: „Je allgemeiner bekannt ein Text ist, desto größer ist auch der Kreis derer, die seine Parodierung verstehen. Die komische Wirkung liegt in der Verfremdung der bekannten volkstümlichen Vorlage, wodurch ein komischer Konflikt entsteht.“ Röhrich: Gebärde, S. 216.

²¹⁶ Vgl. Spörl: Basislexikon, S. 149.

²¹⁷ Vgl. Lamping: Parodie, S. 573: „Die literarische Parodie gibt es in der Lyrik, im Drama und in der Epik“.

²¹⁸ Vgl. Bachtin: Ästhetik, S. 312. Bachtin zufolge waren in der Antike „parodistisch-travestierend[...] Gegenbearbeitungen der hohen nationalen Mythen [...] ebenso legitimiert und kanonisch wie ihre direkte tragische Bearbeitung“. Daraus spricht allerdings noch nicht die Wertschätzung von Parodien in der jeweiligen Epoche. Denn genauso wie das Vater- unser eine bewegte Rezeptionsgeschichte verzeichnen kann, hat auch die Textgattung der Parodie eine Entwicklung durchlebt, sie galt in früheren Jahrhunderten „oft als ‚unpoetisch‘ und ‚unselbstständig‘, als ‚destruktiv‘ und ‚respektlos‘. Erst zu Beginn des 21. Jh. setzte ein merklicher Wandel in der Bewertung ein, der mitunter allerdings nicht mehr als eine Umwertung der alten Abwertung war: Die Parodie galt nun als ‚innovativ‘ und ‚emanzipatorisch‘.“ Vgl. auch Lamping: Parodie, S. 574.

Anknüpfungspunkte bieten.²¹⁹ So zeigt der Artikel „Anspielung₂“ im Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, dass darunter u. a. Parodie, Kontrafaktur, Travestie, Pastiche, Cento gezählt werden können. Ebenso wie für die Parodie gilt bei Anspielungen, dass keine Einheitlichkeit des Begriffsverständnisses besteht.²²⁰ Auch popkulturell wird der spielerisch-parodistische Gebrauch von Quellen durchdacht, teils versehen mit dem Aspekt der Profanisierung, „und zwar insofern, als sie die Verfahren und Sinnstrukturen ihrer Gegenstände aufbrechen, sie freilegen, entstellen und zumindest vorübergehend einem neuen Gebrauch zugänglich machen“²²¹.

Weiterhin ergibt sich aus den zusammengefassten Parodiecharakteristika die Frage nach humoristischem und/oder komischem Umgang mit einer Vorlage. Ein implizites Verständnis von Humor und Komik kann mit Verweyen und Witting konkretisiert werden, weil sie Ernsthaftigkeit und Komik dichotom für ihren Parodiebegriff gegenüberstellen, indem sie Vorlage und Adaption auf diese beiden Begriffe zurückführen: „a) Vorlage ernsthaft – Adaption ernsthaft, b) Vorlage ernsthaft – Adaption komisch, c) Vorlage komisch – Adaption ernsthaft, d) Vorlage komisch – Adaption komisch“.²²² Dass diese Polarität ihre Tücken hat, weil sie sehr schematisch ist, sehen die Autoren selbst, aber sie erfassen damit die Weite des Parodiebegriffs noch einmal auf eine weitere Weise. Die Kategorie des Humors wird auch biblisch-theologisch durchdacht. So gibt es bspw. einen Artikel in der EBR, der auf die Relevanz von ‚Humor and Wit‘ rezeptionsgeschichtlich

²¹⁹ Vgl. Definition von Spiel als „Zweckfreies, aber regelgeleitetes Tun; dadurch Modell für die Produktion und Rezeption von Literatur.“, Anz, Thomas (2007): Spiel. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 469–472, hier S. 469. Abgrenzung zum sprachphilosophischen Begriff des Sprachspiels, vgl. Spree, Axel (2007): Sprachspiel. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 482–484.

²²⁰ Vgl. Stenzel, Jürgen (2007): Anspielung². In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter (Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, 1), S. 93–96, hier S. 93.

²²¹ Fajen: Pop, S. 144.

²²² Vgl. Verweyen / Witting: Parodie, S. 60.

hinweist.²²³ Darin liegt ein großer Fokus auf jüdischem Parodieren, aber auch auf die Existenz der christlichen Parodie, z. B. in Literatur und Filmen, wird verwiesen. Die Dualität zwischen hoher Ernsthaftigkeit der Bibel als heiligem Text und humoristischen Adaptionen wird in dem Artikel herausgestellt, dabei werden historische Häresie-, Blasphemie- und Sakrilegvorwürfe thematisiert,²²⁴ aber Parodien werden nur am Rande berücksichtigt.²²⁵ Humor und Komik sind Überbegriffe, die die Fragen wecken, wie, d. h. mit welchen Mitteln und mit welchen Intentionen, Parodien erzeugt werden, welche Funktionen sie erfüllen²²⁶ und welche Wirkungen sie erzielen. Diese Fragen werden nun verfolgt.

2.4.3 Mittel, Intentionen und Funktionen von Parodien

Mit welchen Mitteln werden Parodien erstellt? Rose beschreibt verschiedene Möglichkeiten darunter „semantische Veränderungen“, „Veränderungen der Wortwahl“, „syntaktische Veränderung“, „Veränderungen der Zeit, Personen oder anderer satz-grammatikalischer Elemente“, „Gegenüberstellung der Passagen“, „Veränderungen der Assoziationen“, „Veränderungen im Soziolekt“ etc., „Veränderungen des Metrums oder Reims“.²²⁷ Außerdem sind direkte Kommentare als Paratext möglich, die den Parodiecharakter deutlich machen.²²⁸ Das kann durch Zitat, Umfunktionierung und Komisierung erzielt werden:

In der ‚intertextuellen‘ Welt der Parodie werden Texte zitiert, umfunktioniert und ins Komische gewendet – bzw. ‚komisiert‘ (vgl. auch Verweyen und Witting 2003, S. 23).²²⁹

²²³ Vgl. Gaß, Erasmus; Gruen, Erich; Eliezer, Diamond; Dennis, Geoffrey; Waldoks, Moshe; Lexutt, Athina et al.: Humor and Wit. In: Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 12, 564–581.

²²⁴ Vgl. Gaß et al.: Humor, S. 576 f. und 580. Vgl. zu Blasphemie und Literatur auch Motté, Magda (1997): Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (Religion und Ästhetik, 6).

²²⁵ Da der EBR-Band mit dem Artikel Parodie noch nicht erschienen ist, kann nur gemutmaßt werden, dass diese Leerstelle von den Herausgebenden noch gefüllt wird.

²²⁶ Verweyen und Witting diskutieren Funktionen von Parodien in einer Breite, auf die hier nur verwiesen sei: Verweyen / Witting: Parodie, S. 160–211.

²²⁷ Zusammenfassung Roses durch Leibetseder: Queere Tracks, S. 61.

²²⁸ Leibetseder: Queere Tracks, S. 62.

²²⁹ Rose: Parodie, S. 38.

Rose benutzt begriffliche Aspekte der Intertextualitätsforschung, indem sie auf Textwelt 1 der Vorlage, Textwelt 2 des Intertexts, Leserwelt 1 und Leserwelt 2 Bezug nimmt.²³⁰ Sie sieht in diesen parodistisch-intertextuellen Verfremdungen „Mittel der Verflechtung sowie des Vergleichs und des Dialogs“ und die künstlerische Verwobenheit von Vergangenen und Gegenwärtigem, sodass „veraltete Traditionen diachronisch und auf verschiedenartige selbstreflektierende Weisen“ aktualisiert werden können.²³¹ Sie stellt den Zusammenhang von Vorlage und Parodie skizzenhaft dar,²³² um die „Diskrepanz zwischen der Vorlage und ihrem neuen Kontext“ zu zeigen und dadurch „zugleich die Erwartungen des Lesers an eine völlige Nachahmung des Modells“ zu unterlaufen.²³³ Dabei verweist sie auf die Relevanz von Sender*innen und Empfänger*innen: „Der Leser der Vorlage kann auch Gegenstand des Schriftstellers sein, der die alte Vorlage umfunktionieren will. Zusammen mit der strukturellen Rolle des Zitats in der Parodie muß deshalb das Verhältnis zwischen Autor und Leser bzw. Sender und Empfänger untersucht werden.“²³⁴ Auf diesen Zusammenhang von Schreiben- und Rezipierenden wird bei der Entwicklung der Analysemethodik erneut hingewiesen.

Rose nutzt den Spielbegriff in ihrer Darstellung der Intention einer*s Parodist*in und der Funktion von Parodien, der sich gut in die oben geäußerten Aspekte zum Spielerischen einfügt:

Ein Zweck des parodistischen Spieles und dessen komischer Überraschung ist – wie schon erwähnt – das Verstecken der parodistischen Absicht des Autors am Anfang des Werkes. Dabei wird nicht nur der Überraschungseffekt der parodistischen Umfunktionalisierung der Vorlage verstärkt, sondern auch der Prozeß der alltäglichen Kommunikation absichtlich verkompliziert.²³⁵

Überraschung und Verkomplizierung sind also zwei von Rose geschilderten Funktionen von Parodien, die meist von den Verfassenden intendiert seien. Rose

²³⁰ Rose: Parodie, S. 41. Rose die „Parodie als eine Textwelt, in der andere Texte nachgeahmt und umfunktioniert werden.“ (S. 38, vgl. auch S. 22) Dadurch „wird fast immer eine Diskrepanz zwischen der Textwelt des Parodisten (TW1) und der Textwelt der eingebetteten, zitierten oder nachgeahmten Vorlage (TW2) vorgefunden.“ (S. 20) Wiederum gibt es „eine Diskrepanz zwischen der Erfahrungswelt des Lesers und der Erfahrungswelt der Personen in einer Textwelt“. (S. 20).

²³¹ Rose: Parodie, S. 123.

²³² Rose: Parodie, S. 23.

²³³ Rose: Parodie, S. 18.

²³⁴ Rose: Parodie, S. 19.

²³⁵ Rose: Parodie, S. 27.

beschreibt in ihrer Dissertation außerdem, dass die „Technik der ‚Aktualisation‘ im Verhältnis zwischen der Sprache des Alltags und der Dichtung“ und „die ‚Schock-Wirkung‘ der inkongruenten Zusammenstellung von Texten und Wortfeldern“ als „Wandlung von Bedeutungen in der Sprache“ genauso wie die kritische Darstellung von „sozialen Umwälzungen“²³⁶ durch Parodien erreicht werden kann. Des Weiteren unterscheidet sie Parodien mit artistischer, kritischer und agitatorischer Funktion.²³⁷

Die Dreiteilung von artistischen, kritischen und agitatorischen Parodien stammt von Liede, der diese Attribute sehr detailliert, bezogen auf verschiedene Epochen, Gattungen und literarische Formen erläutert. Die „artistische Parodie als bewußtes Spiel mit der Überlieferung“²³⁸ setzt für ihn literarische Bildung voraus, sodass im Mittelalter seiner Ansicht nach „Predigtparodien und andere Gattungsparodien“²³⁹, also auch Vaterunser-Parodien, zu dieser Kategorie zählen. Kritische Parodien äußern Liede zufolge „tiefsten Haß“, wobei sie nicht so häufig auftreten, da sie „meist zugunsten der allgemeinen Satire oder der direkten Polemik zur parodistischen Anspielung“²⁴⁰ verkümmern. Methodisch nimmt Liede folgendes Vorgehen an: „[K]leinste ‚Fehler‘ des Originals werden hämisch herausgestellt, um am Abbild das Original hintenherum zu vernichten.“²⁴¹ Des Weiteren betont Liede Folgendes:

In der Geschichte der kritischen Parodie wiederholen sich regelmäßig die gleichen Zielsetzungen: Parodiert werden eine noch herrschende, aber absterbende, zu überwindende literarische Strömung, dann der persönliche Gegner im Kampf zwischen den Generationen oder zwischen Vertretern derselben Richtung, und schließlich wird die errungene literarische Macht gegen Trivialisierungen und gegen neue literarische Strömungen verteidigt.²⁴²

²³⁶ Rose: Parodie, S. 62.

²³⁷ Rose: Parodie, S. 64.

²³⁸ Liede: Dichtung, S. 322.

²³⁹ Liede: Dichtung, S. 325.

²⁴⁰ Liede: Dichtung, S. 365.

²⁴¹ Ebd. Dieses Kriteriums kann bspw. an der Verwendung der Formulierung „Führe uns nicht in Versuchung“, die durchaus systematisch-theologisch kritisch hinterfragt wird, im Einzelfall später überprüft werden.

²⁴² Liede: Dichtung, S. 366. Man könnte Liede so lesen, dass das Vaterunser noch herrschend, aber absterbend und zu überwinden sei, jedoch zeugt diese Arbeit davon, dass der Überlebenskampf sehr andauernd und erfolgreich wäre, denn Parodien auf diesen Text gibt es seit über 600 Jahren. Dieser Punkt spricht dafür Vaterunser-Parodien eher zu artistischen Parodien zu zählen.

Als dritten Typus bezeichnet Liede die agitatorische Parodie, die „dem Original keineswegs feindlich gegenüber“²⁴³ stehe und nicht verspotten wolle. Als Beispiel nennt er das Parodieren kirchlicher Handlungen.²⁴⁴ Er betont hierbei die Notwendigkeit der Bekanntheit eines Vorbildes und der Missachtung literarischer Ansprüche. Liede selbst zieht für diesen dritten Fall das Vaterunser als Beispiel heran, jedoch erscheint mir seine Darstellung des dritten Typus nicht gänzlich nachvollziehbar, da er auf Schwarze Messen eingeht,²⁴⁵ die m. E. keine komische Intention haben.

Lehmann zeigt weitere mögliche Intentionen von Parodien, indem er kritisierende, streitende, triumphierende Parodien auf der einen Seite und heitere, erheiternde, unterhaltende Parodien²⁴⁶ auf der anderen Seite unterscheidet. Auch wenn Lehmann sich auf die Parodie in einer bestimmten Zeitspanne, nämlich während des Mittelalters, konzentriert, verdeutlichen seine Unterkategorien verallgemeinernd die oben aus dem Griechischen abgeleiteten zwei Zielrichtungen – ‚gegen‘ und ‚bei‘: Der erste Typus richtet sich in Anlehnung an Lehmann also gegen hohe Geistlichkeit und Herrschende, ganze Institutionen, Gesellschaftsgruppierungen, einzelne Personen, Ereignisse und soziale oder gesellschaftliche Zustände, während der zweite Typus angenehme Lebensbereiche wie das Liebesleben, Völlerei beim Essen und Trinken, Spiele und Vergnügliches – auch Vergnügungsgüter – jeglicher Art aufnimmt.²⁴⁷

Röhrich unterscheidet anders als Lehmann. Zunächst betrachtet er, dass es nachahmende einerseits und tendenziöse Texte andererseits gibt, die unfreiwillig komisch mit ernster Intention und bewusst parodierend sein können.²⁴⁸ Dann konkretisiert er diese Unterscheidungen durch drei Gruppierungen:

²⁴³ Liede: Dichtung, S. 398.

²⁴⁴ Vgl. ebd. Vgl. auch Rose: Parodie, S. 65.

²⁴⁵ Vgl. Liede: Dichtung, S. 398.

²⁴⁶ Vgl. Lehmann: Parodie, S. 25, 93. Auch nennt Lehmann folgende Motivationstrigger: „Übermut und Unmut, Lust und Spott, Spiel und Scherz, Sehnsucht nach den Genüssen des Lebens und jubelndes Erinnern an sie“. Lehmann: Parodie, S. 19.

²⁴⁷ Vgl. Lehmann: Parodie, Inhaltsübersicht, o. S.

²⁴⁸ Röhrich: Gebärde, S. 124, 126. Vgl. auch Röhrich: Gebärde, S. 219. „Wir können [...] scheiden: a) die bloß nachahmende Verspottung und b) die tendenziös aggressive Verspottung. Häufig ist die Parodie ‚engagiert‘ und ‚gegen‘ etwa gerichtet. Sie ist politisches Kampfmittel, seitdem es sie gibt. Schließlich kann noch unterschieden werden die sinnvolle von der bloß unsinnigen Parodie.“

1. Unfreiwillige Komik auf Grund von poetischer Ungeschicklichkeit [...] 2. Beabsichtigte komische Wirkung, aber echte Sprüche [oder Gebete für liturgische, religiöse Zwecke ...] 3. Erfundene Marterlsprüche, die in nicht mehr naiver, sondern bewußter Nachahmung und Übersteigerung die unter erstens und zweitens genannten Möglichkeiten parodistisch nachahmen. Zum eigentlichen Bereich der Parodie wird man nur die zweite und dritte Gruppe rechnen dürfen.²⁴⁹

Damit vollzieht er eine qualitative Spezifikation der allgemeinen oben aufgestellten Parodiecharakteristika und stellt weiterhin damit verbundene Funktionen von Parodien dar.

Die bisher gewählten Positionen gehen weniger auf konkrete Bibelzitate und -adaptionen ein.²⁵⁰ Deshalb lohnt sich abschließend ein kurzer Blick auf Gilman. Sein expliziter religiöser Bezug macht ihn besonders interessant für diese Arbeit, obwohl seine Thesen auch für Parodien insgesamt Gültigkeit beanspruchen. Dabei benennt er zunächst einen zentralen, immer wiederkehrenden Aspekt, der oben schon thematisiert wurde: „Parody may often create a comic effect“²⁵¹. Des Weiteren benennt er die zwingende Alteration des ursprünglichen Ausgangstextes, die durch „substitution, addition and subtraction“²⁵² erreicht wird. Seiner Ansicht nach ist der Kontrast besonders auf die Form bezogen, nicht so sehr auf den Inhalt.²⁵³ Er kontrastiert positive und negative Zielsetzungen, die hier bei der Frage nach Funktionen von Parodien ebenfalls von anderen Publikationen erfasst wurden. Aus den Intentionen und Funktionen leitet er die folgende Definition ab: „Parody is a literary form which is created by incorporationg elements of an already existing form in a manner creating a conscious contrast.“²⁵⁴ Damit schließt sich der Kreis der Definitionsversuche und Mittel-, Funktions- und Intensionsbeschreibungen. Welche Mittel (ob Form- oder Inhaltsfokus etc.), Funktionen (Kritik oder Komik etc.) und Intentionen (Spielerei, Verkomplizierung etc.) im Einzelnen bei den unten analysierten Texten die Parodien erzeugen und ob weitere Aspekte für Vaterunser-Parodien betont werden sollten, während andere nachrangig behandelt werden können, wird unten zu klären sein. Auch werden immer wieder die Parodiecharakteristika zu überprüfen sein.

²⁴⁹ Röhrich: Gebärde, S. 129.

²⁵⁰ Eine Ausnahme stellt Rose 1976 dar.

²⁵¹ Gilman, Sander L. (1974): The parodic sermon in European perspective. Aspects of liturgical parody from the Middle ages to the twentieth century. Wiesbaden: F. Steiner (Beiträge zur Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts, 6), S. 2.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. Gilman: The parodic sermon, S. 4.

²⁵⁴ Gilman: The parodic sermon, S. 3.

2.5 **Arbeitsdefinition des Kompositums ,Vaterunser-Parodie‘ und möglicher Oberbegriffe**

Um die Begriffsannäherungen abzuschließen, ist es notwendig zunächst die beiden Teile zum Vaterunser und zur Parodie zusammenzusetzen (2.5.1). Außerdem ist es sinnvoll, sich anhand zweier möglicher Oberbegriffe von Vaterunser-Parodien – Vaterunser-Transformation (2.5.2) und Gebetsparodie (2.5.3) – ein weiteres Begriffsspektrum vor Augen zu führen, um für die Detailanalysen von konkreten Beispielen sprachfähiger zu sein. Abschließend wird ein kurzes Zwischenfazit der Begriffsbestimmungen gezogen (2.6).

2.5.1 **,Vaterunser-Parodie‘ als Kontinuum**

Das Kompositum ‚Vaterunser-Parodie‘, das in der vorhandenen Sekundärliteratur genutzt wird (s. u. Forschungsstand), hat in der exakten Definition seine Tücken ebenso wie die beiden enthaltenen Wortteile. Deshalb möchte ich den Begriff Vaterunser-Parodie als Kontinuum mit verschiedenen Konnotationen anbieten. Es geht nicht um einen engen, ausschließenden Begriff, sondern um die weite Verankerung des Begriffs in der Theologie und in den Kulturwissenschaften. Georg Langenhorst hat weite, sich überschneidende Begriffe bereits für andere Verknüpfungen von Literatur und Theologie gezeigt, indem er in seinem religionspädagogisch ausgerichteten Band „Gedichte zur Bibel“ acht Typen literarischer Bibelrezeption (Paraphrasierung oder Nacherzählung, Psychologisierend-historisierende Ausmalung, Dramatisierung, Perspektivische Verfremdung, Verfremdung durch Umdeutung, Verfremdung der Sprache, Aktualisierung, Frei-assoziative Ausgestaltung) vorschlägt, die teilweise als lose Anknüpfungspunkte für Vaterunser-Parodien dienen können, aber eher auf narrative Vorlagen Bezug nehmen. Angelehnt wird sich hier am ehesten an seinem weiten Begriffsverständnis:

Die genannten acht Techniken stehen als idealisierte Koordinatenpunkte, innerhalb derer sich ein dichterischer Text im Rückgriff auf die Bibel bewegen kann. Der Reichtum der unterschiedlichen Mischformen wird an den Beispieltexten deutlich werden.²⁵⁵

²⁵⁵ Langenhorst, Georg (2004): Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde. 2. Auflage München: Kösel, S. 21.

Ich nutze also diesen Ansatz, wenn ich Charakteristika von Vaterunser-Parodien nenne: Diese Koordinatenpunkte ermöglichen einen strukturierten Einblick in den Reichtum der Quellen, ohne Mischformen oder Grenzgänger auszuschließen.

Für Vaterunser-Parodien ist zentral, dass das Vaterunser jeweils in einer spezifischen Textform intertextuell als Vorlage (zu den Begriffen Vorlage und Intertextualität s. o. Rose) erkennbar ist. Diese „Übernahme erkennbarer Struktur- und Gestaltungsmerkmale einer Vorlage zur Komisierung und Herabsetzung dieser Vorlage (bzw. einer mit ihr verknüpften Haltung, ihrer Rezeption usw.)“²⁵⁶ (s. o. Spörl) kann durch Substitution, Addition und Subtraktion (s. o. Gilman) geschehen, sodass z. B. syntaktisch oder semantisch (s. o. Rose) bewusst mit der biblischen Perikope aus der Bergpredigt oder wahrscheinlicher mit dem liturgisch und katechetisch genutzten Gebet gespielt wird (s. o. Liede). Dieses Spiel, diese Verfremdung, Nachahmung oder Aufhebung des auf die Bergpredigt zurückzuführenden Gebets mit meist sieben Bitten kann positive wie negative Wirkung entfalten. Das hängt nicht nur von der wohlwollend ausgerichteten oder kritischen²⁵⁷ Intention der Verfassenden ab, sondern auch von der Rezeption und der Lesenden in ihrer Welt (s. o. Rose), z. B. im liturgischen oder katechetischen Kontext. Manche Literaturwissenschaftler*innen betonen bei Parodien eher die kritische, distanzierende, verzerrende Imitation (s. o. z. B. Beate Müller), andere sehen das Parodieren des Vaterunsers eher als Rezeption durch Humor und Komik oder schlagen Begriffsdifferenzierungen durch Parodie- und Kontrafakturbegriffsbildung vor (s. o. z. B. Verweyen und Witting). Parodietypologien (s. o. Lehmann, Liede, Röhrich etc.) variieren und differieren bei verschiedenen Autor*innen, weshalb hier lediglich auf deren Vielfalt hingewiesen wurde, ohne später erneut detailliert auf Einzelpositionen einzugehen.

Als Vaterunser-Parodie gilt für die vorliegende Arbeit ein Text, der das Vaterunser intertextuell sprachspielerisch humoristisch und/oder kritisch aufgreift. Durch die Parodietechniken Addition, Subtraktion und Substitution wird die Rezeption der Gebetsvorlage aus Bibel, Liturgie oder Katechetik ironisch gebrochen und verfremdet. Eine Vaterunser-Parodie enthält komische Nachahmungseffekte, die sie von der ernsthafteren Adaption z. B. in einer Kontrafaktur unterscheiden. In Vaterunser-Parodien kann sowohl eine unterhaltende als auch eine kritisierende Komponente enthalten sein.

Alle Teile des Vaterunsers – Anrede, Bitten und Doxologie – können vorkommen, aber auch fragmentarische Nutzung ist möglich. Diesbezüglich ist

²⁵⁶ Spörl: Basislexikon, S. 154.

²⁵⁷ Vgl. Rose: Parodie, S. 32.

besonders die oben erwähnte Doxologie für die später analysierten Vaterunser-Parodien relevant, denn Becker erfasst, dass Vaterunser-Parodien „mit und ohne Doxologie, in katholischer und evangelischer Fassung“²⁵⁸ existieren. So wurde von Werner erfasst, dass das Vaterunser eher im protestantischen Raum durch die Doxologie „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit Amen“²⁵⁹ ergänzt sei. Die erwähnten konfessionellen Differenzierungen in der liturgischen Nutzung können außerdem bei der Betrachtung von Vaterunser-Parodien in den Blick genommen werden: Werner weist zusätzlich auf einen Übersetzungsunterschied zwischen katholischen und protestantischen Fassungen in der syntaktischen Reihenfolge der Übersetzung von „panem nostrum quotidianum da nobis hodie“²⁶⁰ hin, er kennzeichnet die katholische Version durch die Voranstellung des Imperativs, während die protestantische Tradition das Objekt voranstellt. Sprachlich und zeitlich kann außerdem zwischen den deutschen Vaterunser-Fassungen unterschieden werden, die für den lateinischen Begriff *malum* die Übersetzung ‚Übel‘ einsetzen statt der heute gängigen Übersetzung ‚Böses‘. Allerdings wäre bei diesen Übersetzungsüberlegungen auch beachtenswert, ob eine deutsche Übersetzung aus dem Lateinischen oder aus dem griechischen NT stammt. Diese Fährte wird hier nicht vertieft.

2.5.2 ‚Vaterunser-Transformation‘ als Oberbegriff

Da im Begriff ‚Vaterunser-Parodie‘ bereits die Konnotationen von Kritik oder Humor etc. enthalten sind, ist es aus meiner Sicht hilfreich einen weiteren Begriff zu etablieren, der bei vorliegenden Zweifelsfällen herangezogen werden kann, sofern deren Parodiehaftigkeit nicht eindeutig ist. Deshalb dient der Begriff ‚Vaterunser-Transformation‘ in dieser Arbeit als objektiverer Oberbegriff, der beschreibt, dass das Vaterunser als Prätext einer Wandlung unterzogen wird, indem seine Spuren in Text, Bild, Musik o. ä. wiedererkennbar sind, ohne bereits Intentionen oder Wirkungen (z. B. parodistisch im Sinne von artistisch, kritisch oder agitatorisch s. o. Lieder oder sprachspielerisch etc.) einzugrenzen. Dabei bin ich mir sehr wohl über die Komplexität und vielfältige wissenschaftliche

²⁵⁸ Becker, Albert (1916): Gebetsparodien. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des Völkerkrieges. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (20), S. 16–28, hier S. 18.

²⁵⁹ Werner, Richard Maria (1892): Das Vaterunser als gottesdienstliche Zeitlyrik. In: *Vierteljahrschrift für Literaturgeschichte* (V), S. 1–49, hier S. 23. Vgl. Luz: Evangelium, S. 453.

²⁶⁰ Werner: Vaterunser, S. 23.

Nutzung des Transformationsbegriffs im Klaren, weshalb der Begriff ‚Vaterunser-Transformation‘ nur gebraucht werden soll, wenn strittig ist, ob eine Quelle eher mehr oder weniger Parodiecharakter hat, weil er ansonsten zu wenig spezifisch ist.²⁶¹

Hier wird also nur exemplarisch auf einzelne Veröffentlichungen und Aspekte zum Transformationsbegriff verwiesen, die für die Arbeit gewinnbringend erscheinen: Eine Transformation ist eine Verarbeitung von vorliegendem Material in eine andere Form. Der Begriff stammt aus dem Lateinischen und Synonyme können „Umwandlung, Umformung, Umgestaltung, Übertragung“²⁶² sein. Böhme zeigt im Rahmen einer SFB²⁶³-Veröffentlichung die Häufigkeit der wissenschaftlichen, wie alltäglichen Nutzung des Begriffs, weshalb eine detailliertere Eingrenzung erschwert ist: „Transformation ist ein Wort, das im Alltag und in vielen Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften derart verbreitet ist, dass eine terminologische und historisch-semantic Bestimmung in diesem Rahmen weder möglich noch sinnvoll ist.“²⁶⁴ Im gleichen Sammelband wird allerdings eine knappe Definition angeboten, die für das dieser Arbeit zugrunde liegende Verständnis von ‚Transformation‘ aufgegriffen werden kann, auch denn die Autor*innen des Berliner Projekts klar voneinander unterscheidbare Kulturen im Blick hatten, während hier auch Transformationsprozesse innerhalb einer Kultur betrachtet werden:

Transformationen sind als komplexe Wandlungsprozesse zu verstehen, die sich zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen. Aus dem Referenzbereich wird durch einen (nicht notwendig personal zu verstehenden) Agenten ein Aspekt ausgewählt, wobei im Akt der Aneignung nicht nur die Aufnahmekultur modifiziert, sondern insbesondere auch die Referenzkultur konstruiert wird. Diese enge Beziehung von Modifikation und Konstruktion ist wesentliches Merkmal transformatorischer Prozesse, die sowohl diachron als auch synchron verlaufen können. Sie führen mithin zu ‚Neuem‘ im doppelten Sinn, nämlich zu voneinander abhängigen

²⁶¹ Vgl. dazu u. a. das Unterkapitel zu Intertextualität und Parodiebezug in der Darstellung der Analysemethodik.

²⁶² N. N. (2020): Transformation. In: Munzinger (Hg.): Munzinger Online/Duden – Das Fremdwörterbuch. 12. Auflage Berlin: Bibliographisches Institut.

²⁶³ Böhme, Hartmut: SFB 644: Transformationen der Antike. Online verfügbar unter <https://www.geschichte.hu-berlin.de/en/forschung-und-projekte-en-old/foundmed/dokumente/forschung-und-projekte/sfb-644>, zuletzt geprüft am 17.12.2021.

²⁶⁴ Böhme, Hartmut (2011): Einladung zur Transformation. In: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeister, Georg Toepfer, Marco Walter und Julia Weitbrecht (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Paderborn: Fink, S. 7–38, hier S. 7.

Neufigurationen sowohl innerhalb der Referenz- wie innerhalb der Aufnahmekultur.²⁶⁵

Eine Chance wie auch ein Problem des Transformationsbegriffs ist die in der Definition sichtbar werdende Breite,²⁶⁶ weshalb er in dieser Arbeit nicht als alleiniger Oberbegriff für den Parodiebegriff verwendet werden kann. Würde ich ausschließlich von Vaterunser-Transformationen sprechen, würden die Fülle an Material, das sich des Vaterunser bedient, uferlos werden. Dann müssten z. B. musikalische, filmische und künstlerische Aneignungen des Referenzbereichs Vaterunser in einer noch größeren Breite in Betracht gezogen werden. Deshalb werden hier schwerpunktmäßig Modifikationen des Vaterunser im oben beschriebenen parodistischen Sinne betrachtet, meist in Textform.

Für die Arbeit an Vaterunser-Parodien ist eine weitere Erkenntnis zum Transformationsbegriff bereichernd:

Transformation wird als wechselseitige schöpferische Produktion (aber auch als schöpferische Zerstörung), als Übersetzung, Transfer und Neufiguration der Überlieferung verstanden [...] Transformation bedeutet somit, dass das Referenzobjekt nicht feststeht oder festzuschreiben ist, sondern unter den je spezifischen medialen Bedingungen der Transformation verändert, neu hervorgebracht, ja auch ‚erfunden‘ wird. Zugleich verändert sich im Akt der Aneignung auch der Aufnahmebereich; dieser Akt der Aneignung ist somit nicht als bloße Auf- oder Übernahme, als Einschreibung oder Verzeichnung, sondern stets auch als ein konstruktiver Akt zu verstehen, der zeit- und kulturtypischen Regeln und Antrieben folgt.²⁶⁷

Um zu zeigen, dass der Transformationsbegriff als Überbegriff für den oben beschriebenen Parodiebegriff gelten kann, hilft diese Definition von Transformation, da die Übernahme eines variablen Referenzobjekts unter zeitlichen und kulturellen Kontexteinflüssen beschrieben wird. Das Referenzobjekt ‚Vaterunser‘ ist für den hier untersuchten Kontext bereits oben eingegrenzt worden.

²⁶⁵ Bergemann, Lutz; Dönike, Martin; Schirrmeister, Albert; Toepfer, Georg; Walter, Marco; Weitbrecht, Julia (2011): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeister, Georg Toepfer, Marco Walter und Julia Weitbrecht (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Paderborn: Fink, S. 39–56, hier S. 39.

²⁶⁶ Auf die Schwierigkeit der Definition von ‚Transformation‘ verweist auch Friedrichs, Werner (2002): Transformation des Allgemeinen. Allgemeine Transformation. In: Werner Friedrichs und Olaf Sanders (Hg.): Bildung / Transformation. Kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche aus bildungstheoretischer Perspektive. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 17–28, insbesondere S. 17 f.

²⁶⁷ Böhme: Einladung, S. 8.

Interessant ist, dass die von mir oben postulierte Sachlichkeit des Transformationsverständnisses nicht bei allen Autoren als gegeben angenommen erscheint. Während im SFB 644 eher sachlich von „Referenzobjekt“ die Rede ist, begreift Friedrichs eher negativ konnotiert das, was angeeignet wird, als „Rest, der sich durch den Umbruch hindurch erhält“²⁶⁸. Es lohnt sich beide Eingrenzungen des Begriffs ernst zu nehmen, da beide Aspekte – sachlicher und interpretativer – für den vorliegenden Forschungsgegenstand relevant sind:

In aller Vorläufigkeit verweist der Transformationsbegriff damit auf einen Rest. Auf einen Rest, der sich durch den Umbruch hindurch erhält. Sedimente. Nicht der radikalste aller denkbaren Brüche, sondern ein sich durchhaltendes Moment zeugt davon, dass nicht alles zu Ende gegangen ist. Eine solche Denkfigur profitiert von der Wohlunterschiedenheit von Form und Medium. Zwar wird die Form in der Transformation wesentlich verändert, aber über das Medium schreibt sich die Transformation der Form in ein Kontinuum ein. In einer etwas schärferen Formulierung: Mit der Unterscheidung von Form und Medium ist die Möglichkeit gegeben, von Transformation zu reden und nicht einfach von Anfang und Ende.²⁶⁹

Nur weil hier Vaterunser-Transformationen in den Blick genommen werden, wird eben kein Ende des Vaterunser postuliert, sondern das ‚Kontinuum‘ von Vaterunser und dessen Transformationen. Begrifflich werden im folgenden Kapitel „Medium“ und „Form“ erneut Erwähnung finden, jedoch in etwas anderer Weise als hier durch Friedrichs suggeriert.

Sowohl bei Böhme et al. als auch bei Friedrichs finden die kulturellen Kontexteinflüsse als ausschlaggebend für Transformationsprozesse Erwähnung. Kontexteinflüsse der Aufnahmekultur wirken auf die Transformation des Referenzobjekts. Auf die Kontexteinflüsse, die Transformationen auslösen, verweist ein weiterer interdisziplinärer SFB, der im Titel „Transformation“ enthält, folgendermaßen: „Transformationen wurden in der Vergangenheit durch verschiedene Faktoren ausgelöst: ‚Trigger‘, die die Dynamik zwischen der sozial-kulturellen und naturräumlichen Wechselwirkung auf unterschiedlichen Ebenen nachhaltig verändert haben.“²⁷⁰ Dieser Punkt wird, zwar ohne den Blick in prähistorische Gesellschaften und Naturräume, auch in der vorliegenden Arbeit in Betracht gezogen, indem kulturelle und gesellschaftliche „Trigger“ bei den Einzelanalysen mitbedacht werden.

²⁶⁸ Friedrichs: Transformation, S. 18.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Müller, Johannes: Über den SFB 1266 „TransformationsDimensionen – Mensch-Umwelt Wechselwirkungen in Prähistorischen und Archaischen Gesellschaften“. Online verfügbar unter <https://www.sfb1266.uni-kiel.de/de/ueber-den-sfb>, zuletzt geprüft am 17.12.2021.

Ein letzter hier angeführter Transformationsaspekt geht auf die Hypothese eines weiteren Transformations-SFBs zurück:

Die Transformationen des Populären, die in Europa bereits um 1800 anlaufen und die wirkmächtige Leitdifferenz von high culture vs. low culture profilieren, setzen im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine konkurrierende Unterscheidung dominant: die Unterscheidung des Populären und des Nicht-Populären. [...] Die Entgrenzung des Populären ist zu einer unhintergehbaren Kondition kultureller Selbstverständigung in der globalisierten Gegenwart geworden.²⁷¹

Aus dem Zitat leite ich folgende grundlegende Erkenntnis ab: Historisch lassen sich Transformationsprozesse in Phasen einteilen. Also lautet für die hier angestrebte Arbeit eine Forschungshypothese: Auch Vaterunser-Transformationen und insbesondere Vaterunser-Parodien lassen sich historisch clustern. Als sekundärer Aspekt, der aber über eine reine Begriffsbildung von ‚Transformation‘ hinaus geht und deshalb im späteren Verlauf wieder aufgegriffen wird, bietet sich der Begriff des Populären an, der u. U. auch für Vaterunser-Transformationen anwendbar sein könnte. Auf diese Forschungsfrage, ob Vaterunser-Parodien im Kontext des kulturell Populären gesehen werden können, gilt es später zurückzukommen.

Eine Randbemerkung bezüglich der Begriffseingrenzung sei an dieser Stelle noch gemacht: Mit dem Transformationsbegriff arbeiten viele weitere Theolog*innen und Wissenschaftler*innen anderer Disziplinen über die gerade zitierte Sekundärliteratur hinaus, gerade in Sammelbänden, jedoch grenzen sie ihn selten konsequent ein.²⁷² Das liegt wahrscheinlich einerseits an der eingangs beschriebenen Breite des Begriffs, weshalb er sich gut als interdisziplinärer Dachbegriff eignet, und andererseits an der vorausgesetzten Allgemeinverständlichkeit des Begriffs. Hier werden Begriffsbreite, Nutzung als Dachbegriff und Allgemeinverständlichkeit auch als Chancen wahrgenommen, aber durch die oben

²⁷¹ Forschungsstelle ‚Populäre Kulturen‘: SFB 1472 „Transformationen des Populären“. Online verfügbar unter <https://popkultur.uni-siegen.de/sfb1472/>, zuletzt geprüft am 17.12.2021.

²⁷² Vgl. z. B. Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars (Hg.) (2008): Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Arbeitstreffen unter dem Thema „Individualisierung der Lebensformen: Partnerschaft – Familie – Religion“ und „Individualisierung und die Ausprägungsformen des Religiösen“. Berlin, Münster: Lit (Studien zu Religion und Kultur, 1) wie auch Kasten, Ingrid; Fischer-Lichte, Erika (Hg.) (2007): Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel. Berlin: Walter de Gruyter (Trends in medieval philology, 11).

ausgeführten Begriffsaspekte – Umformung eines Referenzobjekts, Aneignung als Wandlungsprozess, Kontextabhängigkeit, historische Phasierung – ergänzt.

2.5.3 ‚Gebetsparodie‘ als Oberbegriff

In diesem Kapitel stand die Begriffseingrenzung des Gebets als Überbegriff der Darstellung des zentralen Gebets Vaterunser, insofern erscheint es folgerichtig die dort gemachten Aussagen wieder aufzugreifen und die Klammer somit zu schließen, insbesondere da z. B. Meyer-Blanck und Weyel bereits auf die vielfältige Rezeption von Gebeten hinwiesen. Es gibt einen weiteren Grund für das Wiederaufgreifen des Begriffs Gebet: Neben dem spezifischen Begriff Vaterunser-Parodie gibt es Philologen und Historiker, die sich mit Gebetsparodien und Gebetsrezeption in der Dichtung und Literatur als größerem Bezugsrahmen auseinandergesetzt haben und somit für diese Arbeit Anknüpfungspunkte bieten können. Spezifische Veröffentlichungen, die sich auf Vaterunser-Parodien konzentrieren, werden an dieser Stelle, wenn überhaupt, nur gestreift, dafür sei auf die Darstellung des Forschungsstands verwiesen.

Nun also zu Gebetsparodien als einer Form der literarischen Rezeption nicht rein christlich begrenzten Materials: Dornemann verweist für den Zusammenhang zwischen Gebet und Dichtung auf „die Epoche der Romantik“²⁷³, als „das dichterische Wort als Gebet begriffen“²⁷⁴ wurde. Mehr noch ist Dornemann der Meinung, dass beide, „Literat und Seelsorger [...] ununterbrochen um die richtigen Worte“²⁷⁵ ringen. Ob Dichtung immer ein Gebet darstellt, ist fraglich. Fietkau stellt so z. B. die Frage „Welcher Text ist [...] ‚schon‘ ein Gebet und welcher ‚noch‘ nicht? Wenn, genau genommen, jedes Gedicht ein Gebet genannt werden kann, so ist“²⁷⁶ dennoch meist ein expliziter Anruf oder formale Eigenschaften in Gedichten vorhanden, die zusätzlich als Gebet gekennzeichnet werden sollen. Bachtin ist außerdem der Meinung, dass „die parodistischen ‚Pater noster‘ [...] nicht zur Gattung der Gebete zählen“²⁷⁷. So nimmt er Folgendes an: „Die Parodie kann diese Besonderheiten [... des Gebets, A. B.] besser oder schlechter,

²⁷³ Es wäre zu überlegen, ob Dornemanns begrenzte Einordnung auch auf andere Epochen übertragen werden könnte.

²⁷⁴ Dornemann, Axel (2014): Einläutende Worte. In: Axel Dornemann (Hg.): „Als stände Christus neben mir“. Gottesdienste in der Literatur. Eine Anthologie. Leipzig: EVA, S. 11–17, hier S. 15.

²⁷⁵ Dornemann: Worte, S. 16.

²⁷⁶ Fietkau: Poeten beten, S. 123.

²⁷⁷ Bachtin: Ästhetik, S. 311.

gründlicher oder oberflächlicher abbilden und verspotten. Aber es liegt jedenfalls kein [... Gebet, A. B.] vor, sondern ein *Bild des [... Gebets, A. B.]*“²⁷⁸ Becker macht weiterhin deutlich, dass die hier problematisierten Begriffe Gebet und Parodie „als „Gebets-parodie [...] in ihrem Namen schon widerstreitende Elemente“ enthalten, die „hart aneinanderstoßen“²⁷⁹. Allerdings ist auch das Aneinanderstoßen davon abhängig, wie eng oder weit, wie exklusiv oder inklusiv die Begriffe Parodie und Gebet verstanden werden.

Meinhof sieht Gebetsvarianten, „die der Form nach auf Grundgebeten wie dem ‚Vaterunser‘ beruhen, inhaltlich jedoch verändert wurden [...] als Produkte religiöser Bricolage“²⁸⁰ an. Dabei ist er der Meinung, dass „ein neues Gebet entsteht“, egal wie viel oder wenig von der Vorlage erhalten bleibt oder verändert wird. Er bringt diese These in Verbindung mit einem Phänomen, das er „die sogenannten ‚Schneeballgebete‘“ nennt. Durch „eine bestimmte Anzahl an Abschriften“ und das stetige Weiterreichen ist kein*e Verfasser*in mehr erkennbar und die Gebetsvarianten werden zum Gemeingut einerseits und zum Schutz versprechenden Kettenbrief andererseits.²⁸¹ Auch macht er deutlich, dass „Gebete [...] sich hervorragend dafür [eignen, A. B.], die Wirklichkeit zu interpretieren, da sie Gespräche des Betenden mit Gott oder mit sich selbst darstellen, in deren Verlauf bestimmte Deutungsweisen eingeführt und gefestigt werden können“²⁸². Dabei ist nicht zu vernachlässigen, dass Gebete nicht nur als Meinungs Ausdruck dienen, sondern Sichtweisen „auch beeinflussen und prägen“²⁸³ können. Kuschel verweist auch darauf, dass „die Übernahme religiösen Sprachguts in säkulare Texte in verschiedenen Formen und mit unterschiedlichen Funktionen geschehen ist: als Parodie, Metapher oder Zitat.“ Damit bezieht er sich auf Sölles

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Becker: Gebetsparodien, S. 23.

²⁸⁰ Meinhof, Marius (2009): Gebete im Ersten Weltkrieg. In: Heidrun Alzheimer-Haller (Hg.): Glaubenssache Krieg. Religiöse Motive auf Bildpostkarten des Ersten Weltkriegs. Bad Windsheim: Verlag Fränkisches Freilandmuseum (Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums, Band 55), S. 92–106, hier S. 99. Meinhof definiert Bricolage in seiner Anmerkung auf S. 105 folgendermaßen: „Bricolage ist das frz. Wort für Bastelei und wurde als Fachwort von dem Ethnologen Claude Lévi-Strauss geprägt. Es beschreibt das Kombinieren unterschiedlicher Dinge, wie z. B. ritueller Handlungsweisen – in diesem Falle religiöser Natur – aus älteren Bestandteilen, die dadurch in einen neuen Kontext gesetzt werden.“

²⁸¹ Meinhof: Gebete, S. 104. Vgl. Spamer, Adolf (1915): Der Krieg, unser Archiv und unsere Freunde. In: *Bayerische Hefte für Volkskunde* (2), 2–52, hier S. 49.

²⁸² Meinhof: Gebete, S. 92.

²⁸³ Meinhof: Gebete, S. 93.

Habilitation „Realisation“, in der vertreten wird, das mindestens „das Zitat [...] geeignet [ist, A. B.], diejenige Wirklichkeit, die im religiösen Wort bewahrt ist, in den säkularen Sprachkontext kritisch, verfremdend, widerständig einzubringen, um so das ‚Ganze‘, die Totalität menschlicher Wirklichkeit unter den Bedingungen neuzeitlich-säkularer Eindimensionalität einzubringen.“²⁸⁴ Spannend wird es sein, anhand von Einzelbeispielen zu betrachten, ob es auch Vaterunser-Parodien gelingt, den religiösen wie den nicht-religiösen Sprachkontext zu bereichern.

Buchbinder analysiert für seine Untersuchung „Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels“ diese religiöse Sprache im säkularen Kontext.²⁸⁵ Er zeigt, dass Zitate und Anspielungen eng beieinander liegen können. Bibelparodien sind in seinen Augen etwas Besonderes,²⁸⁶ die durch folgende Kriterien bestimmt sind: Vorlage, parodistisches Verfahren, Tendenz. Die Vorlage Bibel ist „ein recht inhomogenes Werk“²⁸⁷, so sieht er es. Zum Verfahren: „Bibelparodien imitieren fast immer ‚linguistic features‘, selten ‚supralinguistic features‘ [...], vermutlich nie ‚sublinguistic features‘.“²⁸⁸ Tendenzen sind seiner Einschätzung nach nur-artistisch, kritisch und polemisch. Aber „[d]iese Abgrenzungen sind theoretisch viel einfacher zu treffen als praktisch, da sich parodistische Texte nicht so eindeutig klassifizieren lassen.“²⁸⁹ Damit kommt er bei seiner Begriffsbestimmung zu

²⁸⁴ Kuschel, Karl-Josef (1983): Theologie und Literatur. Wo stehen wir heute? In: *Theologia practica* 18 (3), S. 110–119, hier S. 114.

²⁸⁵ Buchbinder, Reinhard (1976): Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels. Berlin: E. Schmidt (Philologische Studien und Quellen, 84). Genau genommen stellen damit seine bibelbezogenen Begriffe, insbesondere Bibelparodie, weitere Oberbegriffe jenseits der ‚Gebetsparodie‘ dar, aber wegen des Vorkommens von Gebeten in der Bibel wird seine Perspektive nicht gesondert aufgeführt, sondern in diesem Abschnitt subsumiert.

²⁸⁶ Vgl. Buchbinder: Bibelzitate, Kapitel „Besonderheiten der Bibelparodie, S. 224–233, insbesondere S. 224. Dort verweist er u. a. auf Liede und Lehmann, aber auch auf eine besonders alte thematische Veröffentlichung: Adelung, Johann Christoph: Ueber den Deutschen Styl. Band I. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1789, S. 498, Abschnitt „Biblische Parodien und Anspielungen“. Das Werk ist in erster Auflage digitalisiert, Adelung, Johann Christoph (1785): Ueber den Deutschen Styl. Band 1. Berlin: Voß. Online verfügbar unter <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10583312>, zuletzt geprüft am 28.05.2024. Darin geht Adelung auf S. 516 f. knapp auf „Biblische Parodien und Anspielungen“ ein, ohne Gebets- oder Vaterunser-Bezug.

²⁸⁷ Buchbinder: Bibelzitate, S. 233.

²⁸⁸ Buchbinder: Bibelzitate, S. 234.

²⁸⁹ Ebd.

denselben Schlüssen wie hier: Es bedarf Differenziertheit und Bereitschaft zur Offenheit für unabgeschlossene Begriffe.

Gilman²⁹⁰ könnte wie oben beim Parodieverständnis auch an dieser Stelle einbezogen werden, da er Predigtparodien und liturgische Parodien vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert thematisiert.²⁹¹ Deshalb wurde er oben für den Parodiebegriff angeführt, jedoch ist bei ihm der Fokus so Predigt-spezifisch, dass sein Begriffsverständnis hier nicht detailliert aufgeführt wird. Für sein Verständnis von „Parodic Sermon“ sei lediglich auf sein erstes Kapitel verwiesen. Interessant ist seine Einordnung des Vaterunsers im Kontext von Parodien:

There exist, from the period of the religious wars, numerous examples of liturgical parody, but they are forms, such as the Pater noster, which are, in themselves religiously neutral (7). The content, if not the intent, of the Pater noster was identical for all religious parties; the content of the sermon serves purely propagandistic purposes especially during periods of religious conflict. Thus the form of the sermon could less readily be employed in a parodistic manner.²⁹²

Seine Beschreibung der Nutzbarkeit des Vaterunsers unabhängig von konfessionellen Hintergründen scheint präzise, jedoch geht er nicht weiter auf diese Texte ein.

Den expliziten Begriff Gebetsparodie nutzen außerdem für die Antike Hermann Kleinknecht²⁹³ und Wilhelm Horn²⁹⁴, für das Mittelalter Stefan Matter²⁹⁵. Kleinknechts Monografie geht im Kapitel „Formen der Gebetsparodie“ auf knapp zwei Seiten auf formale Untergattungen („Formen der Gebets-, Hymnen, Fluch-

²⁹⁰ Gilman: The parodic sermon.

²⁹¹ Hierzu ließe sich u. U. ein weiterer Artikel heranziehen: Romano, John F. (2009): *It potus est. Liturgical Parody and Views of Late-Medieval Worship*. In: *Sacris erudiri* 48, S. 275–309.

²⁹² Gilman: The parodic sermon, S. 53.

²⁹³ Kleinknecht, Hermann (1967): *Die Gebetsparodie in der Antike*. Hildesheim: Olms. Reprint von 1937.

²⁹⁴ Vgl. Horn, Wilhelm (1970): *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*. Nürnberg: Carl (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 38). Vgl. auch Hoffmann, Zsuzsanna (1980–1982): *Gebetsparodien in Plautus' Komödien*. In: *Helikon* 20/21, S. 207–218.

²⁹⁵ Matter, Stefan (2019): *Gebetsparodien des hohen und späten Mittelalters*. In: *Das Mittelalter* 24 (2), S. 370–389. Vgl. auch Bernoulli, A. (1885): *Eine Gebetsparodie aus dem 15. Jahrhundert*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 7, S. 141–144.

Schwurparodie und der Parodie des bloßen Götteranrufs²⁹⁶) ein, seine Hauptarbeit liegt in der Kategorisierung antiker Textbeispiele von Aristophanes und anderen griechischen und römischen Autoren; dabei identifiziert er u. a. rituelle, private, musische Gebete und literarische Gebetsparodien. Außerdem beschreibt er das Verhältnis von Komik und Religiosität, bereits in der Einleitung schildert er:

Man mag fragen, von welcher Bedeutung die Parodie des Gebets sein soll, wem die verzerrte Form noch etwas zu sagen hat. Aber geben nicht Übertreibung und Karikatur oft besser Wahrheit und Wesen der Dinge als ernsthafte Darstellung?²⁹⁷

Er verweist auf andere Veröffentlichungen, die Gebetsparodien in der Antike streifen.²⁹⁸ Bei deren Bewertung kommt seine Definition dann bereits in der Einleitung zum Tragen, indem er formuliert:

Die Parodie des Gebets als komischen Widerstreit zwischen genosgebundener, sakraler Form und einem ungemäßen, profanen Inhalt oder unpassender Situation hatten die Älteren noch nicht voll fassen können.²⁹⁹

Kleinknecht verfällt aber nicht der Versuchung der bipolaren Trennung von Sakralität und Profanität, sondern erfasst, dass die oben erwähnte begriffliche Kontinuität besteht:

Wo ist ferner die Grenze zu ziehen zwischen Gebetsparodie und Spott- und Schmähebet, zwischen Gebetsparodie und bloß scherzhafter Ethopoiie [...] etwa auf dem Gebiet der Volksreligion, wie bei den Priapgebeten, die freilich recht derbe und lustige, aber keineswegs immer parodistische Gebetspaignia sind [...], da in der Gestalt des Priap, wie überhaupt im Volksglauben, fromme religio und heitere lascivia schon von Hause aus beieinander wohnen?³⁰⁰

²⁹⁶ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 16.

²⁹⁷ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 1.

²⁹⁸ Vgl. z. B. Norden, Eduard (1913): *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig: Teubner, S. 146 A 1. Seitenangabe nach Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 2.

²⁹⁹ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 3.

³⁰⁰ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 5.

Nun zeigt sich an diesem Zitat, dass Kleinknecht dezidiert altphilologisch argumentiert, ohne christliche Gebetspraktiken und Gottesvorstellungen miteinzubeziehen, dennoch ist sein Verweis in Richtung Volksfrömmigkeit³⁰¹ einer, der in dieser Arbeit schon durch volkskundliche Forschungsbeiträge und durch Fragen nach Autor*innenschaft und massenhafter Rezeption wieder aufgegriffen wird. Er verdeutlicht seinen Punkt folgendermaßen:

Alle Parodie setzt aber eine Wahrheit, die man parodiert, voraus: so zeigt uns die Gebetsparodie, wie die Zeit aussieht im Kopfe eines auf das Ganze schauenden Mannes, aber auch wie sie sich darstellt bei der breiten Masse. Denn besonders des Volkes frommer Glaube und Aberglaube, wie andererseits der krasse Unglaube und Formalismus ist es, was den Spott des Parodisten herausfordert. So gibt uns die Gebetsparodie einen Blick auf das Gebetsleben und Gebetsethos einer Zeit³⁰².

Außerdem positioniert er sich im Blasphemiediskurs als liberal:

Der komische Zug in der Religiosität ist darum nicht ein Zeichen einer unfrohm oder gar gottlos gewordenen Welt; im Gegenteil, die Götter wahrhaft ironisieren kann nur einer, dem das Sein dieser Götter darüber hinaus irgendwie unmittelbar gewiß ist [...] Gebetsparodie heißt: von Gott so reden oder mit Göttlichem so umgehen, als ob Gott einen Spaß verstünde.³⁰³

Dieses Verständnis der imaginierten lachenden Gottheit sieht er nur in der hellenistischen Antike erfüllt, christlich könne Gott nicht als lachend angenommen werden. Auch wenn Kleinknechts Verständnis von christlicher Lach- und Parodiebereitschaft begrenzt scheint, seine Pointe, dass Gott auch in Parodien angerufen werde, soll hier nicht unerwähnt bleiben.³⁰⁴ Christliche Parodien „mit frech-parodischen Gruppen bei Prozessionen, Vaterunser-, Meß- und Predigtparodien usw.“ erwähnt er lediglich in einer Fußnote, aber betont, dass die Betrachtung „manche Parallele bieten würde“.³⁰⁵

³⁰¹ Volkskundlich und historisch wird ‚Volksfrömmigkeit‘ mit Bräuchen wie Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung, Votivtafeln, Kult- und Gnadenbildern in Verbindung gebracht, aber es gibt Debatten darum, inwieweit die in dem Begriff implizierte Dichotomie von Volk und Eliten der Realität entspricht. Deshalb wird in dieser Arbeit von der weiteren Benutzung des Begriffs abgesehen.

³⁰² Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 7.

³⁰³ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 119.

³⁰⁴ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 121.

³⁰⁵ Kleinknecht: Gebetsparodie, S. 120, Fn. 3.

Matters Aufsatz ist der Neueste in der Reihe der Gebetsparodieforschung, die bisher eher ohne theologische Beteiligung betrieben wird, wenn man von Langenhorst, Weyels und Meyer-Blancks Hinweisen absieht.³⁰⁶ Matter greift für sein Parodieverständnis auf Lehmann zurück. Sein Gebetsverständnis beruht auf Thomas von Aquin und dem praktisch-theologischen RGG⁴-Artikel von Günter R. Schmidt, daraus leitet er ähnlich wie Bachtin ab, „dass Gebetsparodien in aller Regel nicht mehr als Gebete angesprochen werden können, denn mit ihrer Hilfe wird man kaum noch in ein Gespräch mit Gott treten können.“³⁰⁷ Matter erstellt

versuchsweise drei verschiedene Gebetsparodie-Typen [...] Die ersten beiden Gruppen unterscheiden nach sprachlichen Kriterien Formen der deutsch- oder gemischtsprachigen Parodierung eines in der Regel lateinischen Ausgangstextes, die dritte Gruppe umfasst Parodierungen einer Gebetspraxis, also Parodierungen von Kontexten des Gebetsvollzugs (Klosterleben, Stundengebet o.ä.).³⁰⁸

Diese für das Mittelalter anwendbare Typologie ist für eine diachrone Perspektive eher nicht ausreichend, da die Mehrsprachigkeit sich wandelt ebenso wie Gebetspraktiken. Hilfreicher erscheint seine Schilderung des literarischen Verfahrens bei Gebetsparodien der ersten und dritten Gruppe:

Die lateinischen Textschnipsel sind in diesem verfremdeten Kontext jeweils ganz anders semantisiert als in ihrem ursprünglichen Verwendungszusammenhang, vornehmlich derb und/oder sexuell. Was Texte dieser Gruppe auszeichnet, ist ihr ‚gelehrte‘ Charakter. Der deutsch-lateinische Mischtext muss bei mangelhafter Kenntnis der Ausgangstexte weitgehend verständlich bleiben [...] Zugänglich ist er daher eigentlich erst einmal Geistlichen.³⁰⁹

Vorausgesetzt wird das Vorhandensein und die Kenntnis von Gebeten und deren Kontextualisierung. Verändert wird hier jedoch nicht der Einzeltext in seiner Mikrostruktur, vielmehr tritt der kirchlich bzw. monastisch regulierte Bezugsrahmen (Liturgie, Ordensregel) gleichsam an die Stelle des Einzeltextes, variiert werden darin dann einzelne Elemente (Gebet, Lieder).³¹⁰

Seine zweite Gruppe ist komplett deutschsprachig, weshalb die Kenntnis des lateinischen Prätexts vorausgesetzt werden muss. Dafür kamen Matters Ansicht

³⁰⁶ Vgl. evtl. auch Josuttis, Manfred (1971): Behauptungen zur politischen Dimension des Gebets. In: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 60, S. 523–527.

³⁰⁷ Matter: Gebetsparodien, S. 373.

³⁰⁸ Matter: Gebetsparodien, S. 375.

³⁰⁹ Matter: Gebetsparodien, S. 384.

³¹⁰ Matter: Gebetsparodien, S. 387.

nach nur Vaterunser, Ave Maria, Credo und Ps 94 infrage.³¹¹ Eine frivole Unterhaltung wurde nur im Minnekontext überliefert und er ordnet sie als innerkirchliche Grenzüberschreitungen in Bachtins Sinne der *parodia sacra* ein.³¹² Er resümiert: „Die Gebetsparodien sind selbst keine Gebete mehr.“³¹³

Die Untersuchungen zu Gebets- und Predigtparodien zeigen allesamt, dass ein allumfassender Begriff für Gebetsparodien nicht möglich ist, da die historischen Kontexte entscheidend für Gebets- und Parodieverständnisse sind. Deshalb werde ich im Folgenden als Oberbegriff eher Vaterunser-Transformation denn Gebetsparodie wählen. Außerdem zeigen die einzelnen Detailanalysen ohne theologische Rückbindung, dass ein diachroner Überblick mit biblischen, liturgischen und katechetischen Hintergründen sinnvoll ist, um den Gebetsparodie-Diskurs zu erweitern.

2.6 Zwischenfazit

Wie zu Beginn des Kapitels erwähnt, sind die Begriffsannäherungen in einem Glossar zusammengefasst, um den Lesenden einen schnellen Überblick zu ermöglichen. Diese kurzen Bestimmungen werden hier auch ähnlich kondensiert genannt: Das Vaterunser wurde als neutestamentliches Gebet eingeführt, das in der Bergpredigt (Mt 6,9–13) und in Lk 11,2–4 biblisch tradiert ist. Es hat Anknüpfungspunkte an jüdische Gebetsformen (z. B. 18-Bitten-Gebet und Kaddisch) und wird seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. häufig in christlicher Liturgie und Katechetik eingesetzt. Meist wird es in Anrede, sieben Bitten (Du- und Wir-Bitten) und Doxologie (belegt in *Didache* 8,2) unterteilt.

Ein Gebet wurde als Kommunikation von Menschen in Hinwendung zu Gott beschrieben, die teils schriftlich oder anderweitig medial transportiert, teils mündlich artikuliert oder innerlich-gedanklich vollzogen wird. Individuell oder als Gruppe wird privat oder öffentlich gebetet, mit rituellen und körperlich-gestischen Unterstützungshandlungen oder ohne. Gebete gibt es in vielen Religionen und allen christlichen Konfessionen, hier wird das christliche Gebet fokussiert, das vielfältige liturgisch-repetitive und freie Formen annehmen kann und z. B. Klage, Bitte, Lob und Dank enthält.

Eine Parodie ist ein Text, der intertextuell auf eine Textvorlage zurückgreift, indem er spielerisch, humoristisch und häufig kritisch die Vorlage und/

³¹¹ Vgl. Matter: Gebetsparodien, S. 385, 388.

³¹² Vgl. Matter: Gebetsparodien, S. 388.

³¹³ Ebd.

oder ein neues Thema bewertet, indem einerseits zitiert, andererseits semantisch, syntaktisch oder orthografisch verfremdet wird. Eine Parodie kann von einer Kontrafaktur abgegrenzt werden. Letztere ist ein Text, der eine Vorlage ernsthaft, ohne komische oder herabsetzende Intention adaptiert. Literaturwissenschaftlich wird der Begriff verwendet zur Differenzierung von nachahmend-verfremdenden Textgattungen als Ergänzung zum Parodiebegriff.

Aus den Begriffsbestimmungen des Vaterunser und der Parodie ergibt sich das Verständnis einer Vaterunser-Parodie als Text, der das Vaterunser intertextuell sprachspielerisch humoristisch und/oder kritisch aufgreift. Durch die Parodietechniken Addition, Subtraktion und Substitution wird die Rezeption der Gebetsvorlage aus Bibel, Liturgie oder Katechetik ironisch gebrochen und verfremdet. Vaterunser-Parodien können sowohl Kritik, Distanz und verzerrende Imitation als auch Humor, Unterhaltung und Komik dienen, abhängig von Intentionen der Verfassenden und von Interpretationen der Rezipierenden.

Als Oberbegriff zum Begriff der Vaterunser-Parodien wurden weiterhin Vaterunser-Transformationen definiert, indem zunächst das Transformationsverständnis geklärt wurde. Der Begriff der Transformation beschreibt Aneignungs-, Übersetzungs- und Transferprozesse bei der Übernahme eines variablen Referenzobjekts unter zeitlichen und kulturellen Kontexteinflüssen. Daraus ergibt sich die Vaterunser-Transformation als Oberbegriff, der möglichst objektiv, wenig wertend zum Ausdruck bringt, dass das Vaterunser in irgendeiner Weise als Grundlage einer vorliegenden Quelle gesehen werden kann. Er ist nicht beschränkt auf Textadaptionen, sondern auch für Kunst-, Film-, Musikadaptionen des Vaterunser nutzbar. Als weiterer möglicher Oberbegriff wurde Gebetsparodie in den Raum gestellt, als Form der literarischen Rezeption religiösen, hier meist christlichen Materials durch Adaption religiöser Sprache in ‚säkulare‘ Texte z. B. durch Zitate und Anspielungen.

Wie bereits in der Problemanzeige angedeutet, ist es semantisch nicht möglich und m. E. auch nicht wünschenswert, eine eindeutigere, abschließende Definition des hier betrachteten Kompositums ‚Vaterunser-Parodie‘ zu formulieren als bisher formuliert, aber Begriffsannäherungen können erhellend wirken. Gerade aus theologischer Sicht ist auch in der Wissenschaft immer Uneindeutigkeit und Unsagbares mitzudenken. Diese Uneindeutigkeit steckt in der Verknüpfung ‚Vaterunser-Parodie‘ und bietet die Chance, zu reflektieren, inwiefern Sakralität und Trivialität sich in Vaterunser-Parodien verschränken. Ob das Vaterunser von Rezipierenden als sakral und die Parodie als trivial, sogar profan angesehen wird oder umgekehrt, wird hier nicht diskutiert, weil das von der Einzelfallbetrachtung abhängt. Allerdings zeigt sich interdisziplinär, dass

mindestens im 20. und 21. Jh. in der Germanistik³¹⁴, vereinzelt auch in Religionswissenschaft³¹⁵ und Theologie³¹⁶ die Abgrenzungen von sakral und kirchlich vs. trivial und profan³¹⁷ oder das Label „Trivallliteratur“³¹⁸ durchaus als zuordnende Bewertungen herangezogen und diskutiert werden.³¹⁹ In dieser Arbeit

³¹⁴ Vgl. Kapitel V. Religion als literarischer Kulturbesitz: 1. Sakraler und profaner Sprachgebrauch, S. 184–192. In: Gössmann, Wilhelm (2002): Kulturchristentum. Religion und Literatur in der Geistesgeschichte. Neuausgabe. Kvelaer: Butzon und Bercker (Topos-plus-Taschenbücher, 414).

³¹⁵ Eliade, Mircea (1968): The sacred and the profane. The nature of religion. San Diego, [Calif.], London: Harvest.

³¹⁶ Garbe, Irmfried (Hg.) (2009): Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Martin Onnasch. Frankfurt, M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Greifswalder theologische Forschungen, 18).

³¹⁷ Profanierung durch Parodie als spielerischer Gebrauch in der Popkultur soll „Gegenstände, aufbrechen, sie freilegen, entstellen und zumindest vorübergehend einem neuen Gebrauch zugänglich machen“, so Fajen: Pop, S. 144.

³¹⁸ Vgl. Škreb, Zdenko; Baur, Uwe (1984): Erzählgattungen der Trivallliteratur. Innsbruck: AMOE (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, 18). Auch: Waldmann, Günter (1977): Theorie und Didaktik der Trivallliteratur. Modellanalysen, Didaktikdiskussion, literarische Wertung; mit einer ausführlichen Bibliographie. 2. Auflage München: Fink. Ebenso: Schulte-Sasse, Jochen (1971): Die Kritik an der Trivallliteratur seit der Aufklärung. Studien zur Geschichte des modernen Kitschbegriffs. München: Fink (Bochumer Arbeiten zur Sprach- und Literaturwissenschaft, 6).

³¹⁹ Eine Veröffentlichung bedient sich des Dualismus ‚heilig vs. profan‘ und bedenkt zugleich Transformationsprozesse, wobei ich die Schilderung zu Übersetzungen infrage stellen möchte: „Die Frage nach der Eigenmächtigkeit einer Übersetzung stellt sich bei heiligen Texten prinzipiell nicht. Sie durften nichts hinzufügen, nichts weglassen und hatten dem Wortlaut des Originals ins kleinste zu folgen, sofern das sprachlich machbar war. Selbst geringfügige Abweichungen wurden von theologischen Sprachwächtern geahndet, unter der richtigen Annahme, dass der liebe Gott im Detail stecke und manchmal eben auch der Teufel. Ganz anders ist die Lage bei profanen Texten. Jahrhunderte-, jahrtausendlang wurden sie behandelt wie Steinbrüche, aus denen sich Material für eigene Gebäude heraushauen ließ.“ Reichert, Klaus (2007): Das Fremde als das Eigene. Übersetzung als Transformation und Selbstsetzung. In: Hartmut Böhme (Hg.): Übersetzung und Transformation. Tagung des Berliner Sonderforschungsbereichs 644 Transformation der Antike, 1. bis 3. Dezember 2005. Berlin: De Gruyter (Transformationen der Antike, 1), S. 1–18, hier S. 7. Darüber hinaus gibt es weitere Dualismen: Gvozdeva, Katja; Röcke, Werner (Hg.) (2009): Risus sacer, sacrum risibile. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Bern etc.: Peter Lang (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 135). Vgl. außerdem: Leppin, Volker (2004): ‚Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift deutsch‘. Luthers Bibelübersetzung zwischen Sakralität und Profanität. In: Jan Rohls und Gunther Wenz (Hg.): Protestantismus und deutsche Literatur. Göttingen: V und R Unipress (Münchener theologische Forschungen, 2), S. 13–26.

wird versucht, eine dualistisch-bipolare Denkweise zugunsten einer differenzierten Analyse einzelner Beispiele aufzubrechen, wie im Folgenden sichtbar werden wird. Außerdem würde das Erfassen der Diskurse rund um Transformationen des Heiligen oder Sakralen den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Zum Heiligen in der (Post-)moderne sind in verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen diverse Publikationen erschienen, z. B. in der Soziologie³²⁰ und Philosophie³²¹, aber auch darüber hinaus³²². Der Begriffsbestimmung von Heiligem wird hier kein weiterer Platz eingeräumt.

Abschließend möchte ich aber mit Rückgriff auf die Problemanzeige zu Beginn des Kapitels noch bemerken, dass die Zulässigkeit von unabgeschlossenen Begriffsbestimmungen nicht nur von mir gesehen wird. Gerber formuliert in Bezug auf Religion und Sprache folgendermaßen: „religiöse Begriffe kennen keinen definitiv definierbaren ‚Bedeutungsraum‘.“³²³ Das Vaterunser enthält religiöse Begriffe und ist selbst einer und durch die Zusammensetzung von ‚Vaterunser-‘ mit dem Zusatz ‚Parodie‘ wird auch das Kompositum zu einem eigenständigen religiös konnotierten Begriff, der definitiv nicht abschließend definierbar ist.

³²⁰ Vgl. Durkheim, Émile (2017): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 4. Auflage Berlin: Verlag der Weltreligionen (Taschenbuch / Verlag der Weltreligionen, 2). Vgl. auch Lynch, Gordon (2014): *The sacred in the modern world. A cultural sociological approach*. Oxford: Oxford University Press. Außerdem: Kamper, Dietmar (Hg.) (1987): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag (Die weiße Reihe).

³²¹ Vgl. Joas, Hans (2015): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp Verlag, insbesondere S. 92. Auch: Evans, Matthew T. (2003): *The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts*. In: *Review of Religious Research* 45 (1), S. 32–47. Außerdem: Lévinas, Emmanuel (1998): *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt/Main: Verlag Neue Kritik.

³²² Balke, Friedrich; Siegert, Bernhard; Vogl, Joseph (Hg.) (2015): *Medien des Heiligen*. Paderborn: Fink (Archiv für Mediengeschichte, 15).

³²³ Gerber, Uwe: „Religion und Sprache“ in theologischer Reflexion, S. 13. In: Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hg.) (2009): *Sprache und Religion*. Darmstadt: WBG.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Da im vorherigen Kapitel bereits gezeigt wurde, dass es schwierig ist, eine knappe, eindeutige Bestimmung für den Begriff ‚Parodie‘ zu erstellen und die großen Forschungskomplexe ‚Vaterunser‘ und ‚Gebet‘ detailliert zu erfassen, werden nun Kriterien der Analyse aufgestellt, die bei der Arbeit mit den hier betrachteten ‚Vaterunser-Parodien‘ trotz der zuvor erfassten Schwierigkeiten hilfreich sind. Die Analyseaspekte werden interdisziplinär angelehnt an Methoden der Textanalyse. Zugrunde gelegt werden kommunikationstheoretische¹ und rezeptionsästhetische² Modelle, um mit deren Hilfe zu analysieren, wer durch die Vaterunser-Parodien mit wem kommuniziert und wer das Vaterunser wie rezipiert. Dieses Vorgehen verstehe ich dezidiert als kulturwissenschaftliches Vorgehen, im Sinne eines fächerübergreifenden³ Forschungsansatzes,⁴ der die Bedeutung von

¹ Hier wird auf Bühlers Organon-Modell Bezug genommen, das kulturwissenschaftlich gängig ist. Vgl. für die kulturwissenschaftliche Relevanz von Bühlers Kommunikationstheorie Zifonun, Gisela (2012): Karl Bühler, Sprachtheorie. In: Claus Leggewie, Dariuš Zifonun, Anne Lang, Johanna Hoppen und Marcel Siepmann (Hg.): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 7), S. 66–69. Im Folgenden wird möglichst gegendert, auch wenn das zu Bühlers Zeiten noch nicht der Fall war.

² Vgl. Morales Vásquez, Víctor Manuel (2012): *Contours of a biblical reception theory. Studies in the Rezeptionsgeschichte of Romans 13.1–7*. Göttingen: V & R Unipress. Außerdem: Dieckmann-von Büнау, Detlef (2007): *Rezeptionsästhetik (AT)*. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

³ Die Transdisziplinarität der Kulturwissenschaften stellt z. B. Haas, Michael (2015): *Religion und neue Medien. Eine Untersuchung über (quasi-)religiöses Verhalten von Jugendlichen in ihrem gegenwärtigen Mediengebrauch*. München: Kopaed, S. 87 f. dar.

⁴ Vgl. Meyer-Blanck, Michael; Weyel, Birgit (2008): *Studien- Und Arbeitsbuch Praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3149), S. 257: „Die wissenschaftliche Theologie arbeitet mit philologischen und hermeneutischen Methoden; sie ist eine Lehre

Vaterunser-Parodien als kulturelles und zugleich theologisches Alltagsphänomen zu erfassen versucht.⁵ Deshalb wird ein breiter, interdisziplinärer Fragenkatalog angefügt, der auf die Detailanalysen vorbereitet.

3.1 Kommunikationstheoretischer Hintergrund

In und durch Vaterunser-Parodien wird kommuniziert. Deshalb werden hier kommunikationstheoretische Hintergründe herangezogen. Durch die Ausbildung der Medienwissenschaften hat sich das Verständnis von (massen-)medial vermittelter Kommunikation ausdifferenziert. Jedoch wird hier zunächst Bühlers Organon-Modell⁶ mit seiner Unterscheidung von „Sender“ (Produktionsebene), „Empfänger“ (Rezeptionsebene) und „Gegenstände und Sachverhalte“⁷ (Text-, Form- und Medienebene) als grundlegend für kommunikative Prozesse angenommen. Sein Konzept wird insbesondere um den unten entwickelten Fragenkatalog angereichert durch weitere Aspekte anderer Modelle. Die dreiteilige Unterscheidung in Produktion, Gegenstände und Rezeption ist einerseits hilfreich als Orientierung bei Textanalysen, andererseits nicht ausreichend differenziert, wie z. B. aus folgender Graphik hervorgeht, in der die drei Bereiche rezeptionsästhetisch⁸ ausdifferenziert werden:

des Auslegens und Verstehens von Wirklichkeitsdeutungen, die sich in Texten und anderen Quellen (Bildern, Zeichen und Gebäuden) niedergeschlagen haben. Die philologische und hermeneutische Methodik verbindet die Theologie mit anderen Geisteswissenschaften (bzw. Kulturwissenschaften) wie mit den sprachbezogenen Philologien, den politischen und gesellschaftsbezogenen und den auf die Kultur im engeren Sinne bezogenen Wissenschaften wie der Kunst- und Musikwissenschaft, Archäologie und Religionswissenschaft.“

⁵ Hickethier beschreibt diese Analysehaltung folgendermaßen: „In kulturwissenschaftlichen Konzepten wird das Einzelne als exemplarisch verstanden. An ihm, so die Grundannahme, stellen sich die Merkmale des Ganzen par pro toto dar. Da das Ganze analytisch schwer zu fassen und auch in einem einzigen Analyseprozess nicht zu bewältigen ist, wird das Einzelne untersucht“. Hickethier, Knut (2010): Einführung in die Medienwissenschaft. 2. Auflage Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 339.

⁶ Vgl. Bühler, Karl (2010): Sprachtheorie: Das Organonmodell der Sprache. In: Ludger Hoffmann (Hg.): Sprachwissenschaft. Ein Reader. 3. Auflage Berlin: De Gruyter (De-Gruyter-Studium), S. 84–104.

⁷ Bühler, Karl (1999): Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz. 3. Auflage, Ungekürzter Neudruck der Ausg. von 1934. Stuttgart: Lucius & Lucius (Uni-Taschenbücher, 1159), S. 28.

⁸ Vgl. zur Gegenüberstellung Rezeptionsästhetik und -geschichte Funke, Mandy (2004): Rezeptionstheorie – Rezeptionsästhetik. Betrachtungen eines deutsch-deutschen Diskurses. Bielefeld: Aisthesis Verlag.

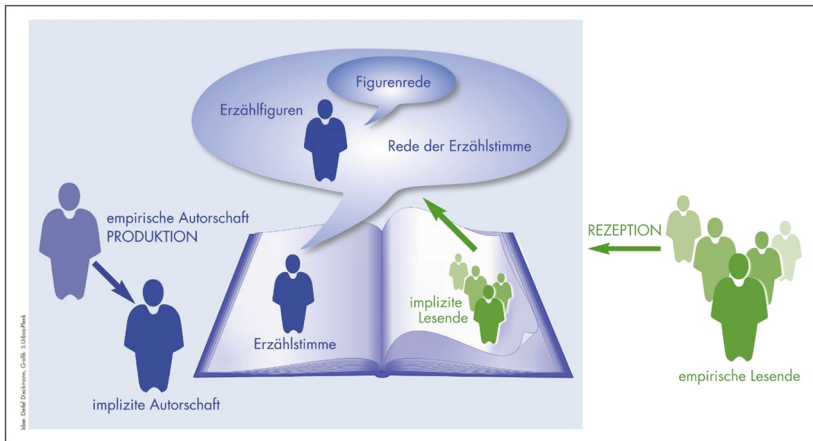


Abbildung 3.1 „Rezeptionsästhetik“ von Detlef Dieckmann⁹

Trotz der Grenzen von Bühlers Modell wird hier erläutert, welche Kriterien für die Analysen von Vaterunser-Parodien daraus abgeleitet werden können. Außerdem werden Bühlers kommunikationstheoretisches Modell und die Graphik, in der Produktion, Text mit Form und Medium und Rezeption im Sinne der Rezeptionsästhetik dargestellt werden, im Folgenden zusammengebracht und im Rahmen eines Fragenkatalogs und einer zusammenfassenden eigenen Graphik für die hier entwickelte Analysemethodik angepasst.

3.1.1 Produktionsebene

Zunächst scheint es augenscheinlich, die Frage nach der Produktion eines Textes zu stellen. Wer hat wann welchen Text geschrieben? Diese Fragen nach Sender*innen¹⁰ (im kommunikationstheoretischen Wortlaut) oder nach Autor*innen (im rezeptionsästhetischen Wortlaut) scheinen einfach zu beantworten. Allerdings stellt sich die Beantwortung dieser Fragen als nicht vollständig machbar heraus, sobald es sich um Texte handelt, die älteren Ursprungs sind oder durch eine

⁹ Graphikentwicklung von Detlef Dieckmann mit freundlicher Genehmigung des Autors, Grafikdesign von S. Urbas-Plenk. Vgl. ältere Graphik mit gleichem Aufbau in Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik.

¹⁰ Vgl. Bühler: Sprachtheorie, S. 28.

große Verbreitung so viral geworden sind, dass der*die Sender*innen, Urheber*innen oder Autor*innen nicht mehr nachverfolgt werden können. Dennoch wird die Frage nach der Produktionsebene eines Textes als erster Ausgangspunkt für die Analyse genutzt. Die Produktionsebene kann ausdifferenziert werden, wie bei Dieckmanns Modell durch empirische und implizite Autorenschaft ersichtlich wird. Rezeptionsästhetisch wird der*die empirische Autor*in als „bei der Lektüre nicht anwesend“ angesehen, weshalb er*sie in den Hintergrund rückt zugunsten des*der impliziten Autor*in, der*die von den Lesenden durch „Überschriften und andere Beitexte“ wahrgenommen wird, sodass Lesende ein Bild von Autor*innen imaginieren.¹¹

Die Ausdifferenzierung der Produktionsebene soll hier über die Dieckmann'sche Unterscheidung insofern hinaus gehen, dass kein rigoroser „Abschied vom empirischen Autor“ vollzogen wird, obwohl die „Loslösung der schriftlichen Artefakte von den“¹² Autor*innen gerade bei anonym¹³ oder pseudonym¹⁴ Autor*innenschaften relevant wird. Dennoch wird Hintergrundrecherche zu Sozialisationskontexten und kultureller Prägung und Bildung oder religiöser und politischer Ausrichtung von Produzierenden hier als erkenntniserweiternd erachtet. Bei der mehrfachen Veröffentlichung – sowohl digital als auch im Druck – ist diese Recherche über Verfassende oder Herausgebende möglich, aber sie gestaltet sich als weniger aussagekräftig, da verschiedene Intentionen und biografische Hintergründe verglichen werden müssen und dadurch weniger eindeutige Schlüsse gezogen werden können. Unten wird im entwickelten Fragenkatalog darauf und auf Einzel- oder Gruppenarbeiten mit Arbeitsteilung z. B. für Text-Bild-Verbünde oder Machtgefälle zwischen Auftraggebenden und Ausführenden eingegangen.

¹¹ Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.4. Das rezeptionsästhetische Modell.

¹² Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.1. Die Loslösung der Texte aus der Entstehungssituation.

¹³ Vgl. Pabst, Stephan (2011): Anonymität und Autorschaft. Ein Problemaufriss. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 1–34 und Pabst, Sabine (2018): Unbeobachtete Kommunikation. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

¹⁴ Vgl. Poier-Bernhard, Astrid (1996): Romain Gary – Das brennende Ich. Literaturtheoretische Implikationen eines Pseudonymenspiels. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Mimesis, 26).

3.1.2 Gegenstandsebene

Neben der Analyse der Produktionsebene werden in kommunikationstheoretischem Wording selbstverständlich auch „Gegenstände und Sachverhalte“¹⁵, in rezeptionsästhetischem Wording „Texte“¹⁶ in den Blick genommen. Bühlers Gegenstände sind begrifflich offener als Dieckmanns Texte, denn letztere sind auf „literarische Texte“ fokussiert, die eine narrative Struktur haben. Deshalb ist in Dieckmanns Modell auch die Rede von „Erzählstimme“ und „Erzählfiguren“, die es jedoch mit Blick auf das Vaterunser so explizit nicht gibt, wenn es isoliert zitiert oder adaptiert wird. Wenn das Vaterunser und seine Parodien jedoch in einen Erzählkontext hineingesetzt werden, kann die rezeptionsästhetische Differenzierung der verschiedenen Stimmen im Text – Rede der Erzählstimme und Figurenrede – mitbedacht werden und bereichernd für die Analyse wirken. Um jedoch auch Gebetstransformationen ohne literarischen Kontext analysieren zu können, wird hier der Begriff der Gegenstandsebene präferiert und möglichst offen gefragt:

Was wird kommuniziert durch welches Medium und welche Form? Um diese Fragen zu konkretisieren, wird einerseits der Prätext¹⁷ dem Text der Parodie direkt gegenübergestellt, um nachvollziehen zu können, welche Textpassagen übernommen und welche verändert wurden. Andererseits werden Kriterien der literaturwissenschaftlichen Analyse für die Vaterunser-Parodien angewandt, denn in Parodien werden gewisse rhetorische Stilmittel oder syntaktische und morphologische Besonderheiten angewandt. Für die Übermittlung der Botschaft ist es außerdem wichtig zu betrachten, aus welcher größeren Quelle der Textausschnitt entnommen ist und welche Form er hat. In einem literarischen Veröffentlichungsformat, bspw. in einem Roman oder einer Kurzgeschichte, wird bspw. der Text narrativ u. U. einer gewissen Figur in den Mund gelegt, während eine Vaterunser-Parodie im Medium Zeitschrift eher für direktere Meinungsäußerungen stehen könnte. Um diesen Kontext weiter zu klären, wird in der Analyse auch auf den Textkontext oder mögliche Paratexte wie ergänzende Überschriften oder Fußnoten Bezug genommen.¹⁸

¹⁵ Bühler: Sprachtheorie, S. 28.

¹⁶ Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.2. Die Vieldeutigkeit und Interpretationsbedürftigkeit der Texte.

¹⁷ Siehe Erläuterungen zum Prätext unten.

¹⁸ Vgl. Hickethier: Einführung, S. 102–104.

3.1.3 Rezeptionsebene

Bühlers Kommunikationsmodell enthält Empfänger*innen einer Botschaft, Dieckmanns Rezeptionsästhetik-Modell differenziert diese Gruppe durch die Benennung impliziter Lesender und empirischer Lesender aus und rückt damit „Leser/innen auf neue Weise in den Mittelpunkt.“¹⁹ Implizite Leser*innen sind von den Produzierenden modellhaft angenommene Rezipient*innen, während die empirischen Leser*innen selbst entscheiden, ob sie „jene im Text angebotene Lese-Rolle“²⁰ einnehmen wollen. Für Gebete sind die Frage der intendierten Rezipient*innen doppelt besetzt, denn einerseits gibt es die empirisch Lesenden, andererseits kann eine (oder mehrere) Gottheit(en) als intendierte Adressatin mitgedacht werden.

Die möglichen Empfänger*innen sind also nicht nur die primären, synchron von Produzierenden intendierten Lesenden und Hörenden der jeweiligen Vaterunser-Parodie, sondern werden hier weiter gefasst. Die empirischen Lesenden können im Fall der Vaterunser-Parodien auch empirisch Hörende oder Sehende sein. Diese Weite mehrerer Rezeptionsebenen führt jedoch dazu, dass auch diesbezüglich Fragen in den Analysen offenbleiben werden. Teils werden im Paratext zu den Vaterunser-Parodien Hinweise auf intendierte Adressat*innen deutlich, auch weil textimmanent explizit darauf verwiesen wird; aber teils wird die Leser*innenschaft und ihre Textindrücke im Dunkeln bleiben. Die Rezipient*innen des Vaterunsers und dessen Transformationen können sowohl diejenigen sein, die es situativ unmittelbar und eigenständig sprechen, lesen oder rezitieren und sich in irgendeiner Weise von einem oder mehreren Texten angesprochen oder inspiriert fühlen. Des Weiteren können aber diejenigen, die die Vaterunser-Parodie(n) von jemand anderem mitgeteilt bekommen oder asynchron vermittelt empfangen, zu den Rezipierenden des entsprechenden Inhalts gehören.²¹ Dieckmanns rezeptionsästhetisches Modell geht „auf die historische Abfolge von Rezeptionen“²², wie sie in rezeptionsgeschichtlichen Konzepten fokussiert wird, nur am Rande ein und stellt sie in seiner Graphik nicht dar, weil der Fokus auf dem Text und seiner Wirkung liegt, weshalb hier darauf verwiesen

¹⁹ Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.3. Die zentrale Stellung der Rezipient/innen.

²⁰ Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.4. Das rezeptionsästhetische Modell.

²¹ Auf die Differenz von implizierten und realen Lesenden verweist Hickethier ebenso wie auf die Vervielfachung von Urhebenden und Adressierten. Hickethier: Einführung, S. 43–47. Vgl. auch Köppe et al.: Rezeptionsästhetik, S. 88.

²² Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik: 1.5. Rezeptionsästhetik, Wirkungsästhetik und Rezeptionsgeschichte.

wird, dass bei den Detailanalysen im Einzelfall entschieden wird, inwieweit neben dem rezeptionsästhetischen Textfokus auch rezeptionsgeschichtliche Aspekte²³ analysiert werden.²⁴

3.2 Fragenkatalog für Detailanalysen der Vaterunser-Parodien

Aufgrund der Vorarbeiten hat sich gezeigt, dass eine Annäherung an die Vaterunser-Parodien nur mit differenzierten Kriterien möglich ist und unterschiedliche Analyseaspekte erfordert. Ich nutze die hier formulierten Forschungsfragen als Grundlage der Detailanalysen; abhängig von den vorliegenden Vaterunser-Parodien werden einzelne Fragen mehr in den Fokus gerückt, andere eher marginal behandelt. Der oben beschriebene Analyserahmen mit Produktions-, Gegenstands- und Rezeptionsebenen²⁵ bleibt als Strukturelement der Analysen erkennbar. Jedoch beeinflusst auch die Lasswell-Formel („Who says what in which channel to whom with what effect?“²⁶) den Fragenkatalog, z. B. durch

²³ Rezeptionsgeschichtliche Aspekte zum Gebet aus praktisch-theologischer Sicht wurden oben bereits erwähnt. Auch zu biblischen Texten insgesamt und deren Transformationen gibt es rezeptionsgeschichtliche Forschung. Vgl. Berg, Horst Klaus (2000): Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. 4. Auflage München: Kösel (Handbuch des Biblischen Unterrichts, 1), S. 331–365. Berg geht mehrfach auf Rezeptionsgeschichte biblischer Texte ein. Besonders Bergs Verweis auf Transformationen (S. 337) eines Bibeltextes ist für die Parodien des Vaterunserns von Interesse. Damit hängt auch der Aspekt der Auslegung durch Verfremdung (S. 366–385) zusammen. Vgl. auch Berg, Sigrid; Berg, Horst Klaus (Hg.) (1988): Bergpredigt. München, Stuttgart: Kösel; Calwer (Biblische Texte verfremdet, 8).

²⁴ Hier wird weder kulturwissenschaftlich noch theologisch eine exkludierende Konkurrenz der Begriffe Rezeptionsgeschichte und -ästhetik intendiert, sondern ein Verständnis präferiert, bei dem beide der Analyse von Medien, insbesondere Texten dienen. Für die kulturwissenschaftliche Perspektive vgl. Köppe, Tilmann; Winko, Simone (2013): Rezeptionsästhetik. In: Tilmann Köppe und Simone Winko (Hg.): Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung. 2. Auflage Stuttgart: J.B. Metzler, S. 85–96. Außerdem: Herklotz, Ingo (1976): Rezeptionsgeschichte. In: Ulrich Pfisterer (Hg.): Arbeitsbuch Amerikakunde. Stuttgart: J. B. Metzlersche (Amerikastudien. Studienband, 1), S. 391–394.

²⁵ Hickethier nutzt „Produktion und Rezeption“ als entscheidenden Dualismus der Medienwissenschaft. Vgl. Hickethier: Einführung, S. 164 f.

²⁶ Bentele, Günter; Nothhaft, Howard (2010): Kommunikation / Massenkommunikation. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 210–221, hier S. 219.

die Frageform.²⁷ Jedes Kommunikationsmodell hat seine Stärken und Schwächen, so auch Lasswells, das „stark vereinfacht, gesellschaftlich-soziale Kontexte ausblendet und Kommunikation einseitig mit Blick auf intendierte Wirkungen auf Rezipienten konzipiert“²⁸. Deshalb halte ich es für angemessen, die Fragenbereiche auch um gesellschaftliche und historische Kontexte zu erweitern und sie nicht ausschließlich an ein spezifisches Modell zu binden.

3.2.1 Quellentext

Der Quellentext wird jeglichen Analyseschritten vorangestellt. Die Darstellung des Quellentexts wirft dabei bereits Fragen auf:

- Wie lautet der Quellentext?
- Wie ist der Quellentext eingebettet? Ist er eine selbstständige Texteinheit oder ein Teil einer größeren Quelle?²⁹ (Wie) Ist die Quelle in ein übergreifendes Werk eingebettet? Wo und wie ist die Quelle darin eingeordnet?
- Wird die Quelle bildlich dargestellt oder handelt es sich bei der Quelle um einen Text-Bild-Verbund?
- Welche Rolle spielen Schriftbildlichkeit und Bildschriftlichkeit?³⁰
- In welcher Sprache ist der Quellentext verfasst?

3.2.2 Prätext

Gerade bei Parodien, die sich auf das Vaterunser rückbeziehen, und deren Textanalysen ist die Frage des Prätextes relevant. Die Medien- und Tradierungsgeschichte des Vaterunsers ist, wie oben angedeutet, komplex, sodass anders als bei

²⁷ Hickethier verweist auf das dialogische Prinzip zwischen Medientext und Rezipient im Kontext seines Teilkapitels „Wer kommuniziert mit wem?“ Vgl. Hickethier: Einführung, S. 43. Auch er vertritt die Frageform für medien- und kommunikationsspezifische Analysen, die im Folgenden genutzt wird.

²⁸ Bentele/Nothhaft: Kommunikation, S. 218.

²⁹ Hier und im Folgenden wird nicht zwischen literarischem Kontext und außertextlichem, historischem Kontext unterschieden.

³⁰ Vgl. Raible, Wolfgang (2012): Bildschriftlichkeit. In: Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum und Rainer Totzke (Hg.): Schriftbildlichkeit: Akademie Verlag, S. 201–217. In beiden Konzepten geht es um die Symbiose von Text und Bild. Bildschriftlichkeit bezieht sich auf die Ergänzung von Bildern durch erklärenden Text und Legende. Schriftbildlichkeit wiederum umfasst z. B. die Schriftart oder Größe von Text, denn „Schrift ist nicht nur Sprache, sondern auch Bild“, wie die Herausgeberinnen vor dem Inhaltsverzeichnis (ohne Seitenangabe) erläutern.

anderen Parodievorlagen nicht von der einen Vorlage, sondern von unterschiedlichen Vaterunser-Formen ausgegangen wird, abhängig von Entstehungszeit, von konfessioneller Sozialisation und Bildungshintergrund der Produzierenden. Damit stimmt Liedes Einschätzung nur teilweise: Seiner Ansicht nach „muß das Original dem Kreis, für den die Parodie bestimmt ist, bekannt sein. Deshalb werden erfolgreiche Werke sehr häufig parodiert“³¹. Die Vorlagen sind plural, es gibt nicht das eine Original, auch wenn für die Detailanalysen die möglichen Vorlagen nach Möglichkeit genauer eingegrenzt werden. Insbesondere gilt das für dieses Gebet als Prätext, weil es häufig durch das Speichermedium Gedächtnis tradiert wurde und wird, also auch regionale und zeitliche Differenzen deutlicher als bspw. literarischen Parodievorlagen zutage treten. Das Auswendiglernen des Vaterunser im Familienkreis, Konfirmand*innenunterricht oder Religionsunterricht ist eine beliebte Weitergabeform, die den zweiten Punkt von Liedes prätextbezogenen Kommentar betrifft: Das Vaterunser oder vielmehr die Vaterunser als Vorlagetexte sind deswegen so prädestiniert für Parodien, weil in allen hier untersuchten Zeiten ein wiedererkennbares Vaterunser bekannt war und ist. Die Bekanntheit und Beliebtheit des Prätexts werfen auch bezüglich der Intertextualität Fragen auf, aber zunächst leiten sich folgende Fragen zum Prätext ab:

- Welche Fassung des Vaterunser liegt der Parodie zugrunde?
- Welche Schlüsse auf Entstehungszeit, religiöse Sozialisation und Bildungshintergrund der Produzierenden und intendierten Rezipierenden ermöglicht die Rückführung der vorliegenden Textquelle auf den Prätext?
- Fungiert das gesamte Vaterunser als Prätext? Wenn nein, welche Ausschnitte werden verwendet? Welche Teile des Vaterunser werden wie parodiert? (Anrede, 1.–7. Bitte, Doxologie, Schlusswort Amen)

3.2.3 Historische und kulturelle Kontexte

Um den Quellentext einordnen zu können, werden relevante historische und kulturelle Kontextualisierungen vorgenommen, wie bereits im Kontext der Prätextfragen angedeutet. Dabei wird historisch nicht nur im engen Sinne Kirchen- und Christentumsgeschichte, sondern im weiten Sinne Gesellschafts- und Kulturgeschichte mit Konsum- oder Politikbezug miteinbezogen. Folgende Fragen stellen sich:

³¹ Liede: Dichtung, S. 321.

- Welche historischen Hintergründe sind sowohl religions- als auch kulturgeschichtlich relevant, um den Text einordnen zu können?
- Synchron: Welche Ausschnitte der jeweiligen Lebenswelt und welche gesellschaftlichen Gruppen werden angesprochen?
- Diachron: Welche kulturellen und historischen Entwicklungen sind für das heutige Verständnis des zu analysierenden Quellentexts relevant?

3.2.4 Produktion und daraus resultierende Distribution

Oben wurden bereits Hintergründe zur Produktionsebene thematisiert. Dabei wurde die Herstellung noch nicht von der Distribution unterschieden. Der Produktionsprozess beinhaltet verschiedene beteiligte Personen und Phasen, möglicherweise Auftraggebende, Produzierende und Distribuierende. Zu all den Personen, nicht nur zu Verfassenden schließen sich Fragen nach religiöser Sozialisation, Bildungsstand und Milieu an, sofern diese nicht im Rahmen des Prätexts oder historischer und kultureller Kontexte aufgegriffen wurden. Abhängig vom Medium (s. u.) kann der Produktions- und Distributionsweg unterschiedlich verlaufen, das wird in den Einzelanalysen bei Bedarf aufgegriffen. Es ergeben sich also mindestens folgende Fragen:

- Wer ist/sind Autor*innen – empirisch und implizit? Ist die Quelle anonym oder pseudonym produziert?
- Gibt es Auftraggebende? Wie wirkt sich das ggf. auf die Produktion und Distribution aus?
- Wer ist/sind verantwortlich für die graphische Gestaltung – Buchdrucker, Kopist*innen, Designer*innen, ...?
- Wer fungiert als Verleger*innen und Publizierende?
- Wann ist die Quelle entstanden? Gibt es eine genaue Angabe oder eine grobe Entstehungszeit? Stimmen Entstehungs- und Veröffentlichungszeiten überein?
- Wo ist die Quelle entstanden (und ggf. falls differenzierbar) veröffentlicht worden?
- Wie ist Vertrieb und Merchandise angelegt? Ist das Produkt eine Auftragsarbeit?
- Gibt es verschiedene Auflagen und Wiederveröffentlichungen etc.?

3.2.5 Inhalt und Form

In jeder Vaterunser-Parodie wird eine Situation beschrieben, die es lohnt, genau zu betrachten, um die Analyse ergiebig zu gestalten. Eine Inhaltsangabe des häufig kondensierten Quellentexts muss nicht ausführlich ausfallen, aber dennoch stellen sich einige Fragen, die grundlegend für das Verständnis des Textes sind:

- Welche textimmanente Situation wird beschrieben? Wo und wann ist der Text textimmanent verortet?
- Wer sind textimmanente Adressat*innen? Singular oder Plural, irdisch oder göttlich, menschlich oder abstrakt?
- Wer sind textimmanente Sender*innen?
- Welche inhaltlichen und sprachlichen Einzigartigkeiten sind zu benennen?
- In welchem Layout wird die Vaterunser-Parodie dargeboten? Handelt es sich um eine einspaltige oder zweiseitige Fassung? Wie viele Zeilen oder Verse umfasst das Beispiel?

3.2.6 Medium

Dieser Fragenbereich ist aus dem basalen Organon-Modell nicht unmittelbar ableitbar,³² aber im Sinne des kulturwissenschaftlichen Ansatzes dieser Arbeit sinnvoll.³³ Auch theologisch ist die Analyse des Mediums der (religiösen) Kommunikation relevant.³⁴ Die Unterscheidung von Mediengattungen lehnt sich in dieser Arbeit an die technische Dreiteilung (primäre, sekundäre und tertiäre

³² Es gibt Kommunikationsmodelle, die das Medium explizit einbeziehen. Vgl. Bentele/Nothhaft: Kommunikation, S. 214. Dort stehen „Kommunikator“, „Medium“ und „Rezipient“ im Fokus.

³³ Vgl. z. B. Hepp, Andreas; Krotz, Friedrich; Moores, Shaun; Winter, Carsten (Hg.) (2006): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

³⁴ Vgl. Leutzsch, Martin (2017): Medien in der Bibel – Bibel als Medium – Bibel in den Medien. In: Ilona Nord und Hanna Zipernovszky (Hg.): Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt. Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ, 14), S. 61–79, insbesondere S. 75–78. Vgl. auch: Knoblauch: Religion, S. 210 f.

Medien³⁵) an. Oralität im Sinne primärer Medien³⁶ wird hier zugunsten von Literalität zurückgestellt, da die Quellenlage bei Textfunden besser ist. Fokussiert werden also sekundäre Medien, die dadurch gekennzeichnet sind, dass zwar zur „Produktion, aber nicht zur Rezeption [...] technische Mittel benötigt“³⁷ werden, während bei tertiären Medien sowohl zu Produktions- als auch zu Rezeptionszwecken Technikbedarf besteht. Teils werden bei Bedarf auch audiovisuelle oder sogar multimediale, digitale Medien³⁸, also tertiäre, analysiert werden.³⁹ Teilweise werden Quellen in den Detailanalysen dem sekundären Bereich zugeordnet, obwohl sie im Internet wiederveröffentlicht wurden, wenn sie eindeutig als digitalisierte Form eines Flugblattes o. ä. identifizierbar sind.⁴⁰ Die Fragen der Medialität für die hier angestrebten Detailanalysen lauten:

- In welchem Medium ist der Quellentext veröffentlicht? **Primär:** Memoriertes Auswendiglernen und Wiedergeben, ...? **Sekundär:** Handschrift, Print – Flugblatt, Buch (Roman, Monographie, Sammelband), Zeitung, Zeitschrift,

³⁵ Vgl. Otto, Kim; Scheurer, Hans; Vogel, Jochen: Das Medienlexikon. Begriffe, Zusammenhänge, Institutionen. Sonderausgabe. Berlin: ZpB Zentralen für politische Bildung, S. 136. Auch Hickethier: Einführung, S. 22 f., der auf die Verringerung der primären Kommunikation hinweist.

³⁶ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 211: „Mündliche Kommunikation wird über formelhafte Wendungen und festgefügte Formen tradiert und ist mit einer Denkweise verbunden, die als ‚synthetisch‘ bezeichnet wird, die also typische Erfahrungszusammenhänge und deren Bezeichnungen nicht voneinander trennt. Dagegen führt die Schriftlichkeit durch ihre größeren Möglichkeiten zur Abstraktion einen ‚analytischen‘ Charakter in die Kommunikation ein. Denn während die Mündlichkeit wenig Abstand und Abstraktionsmöglichkeiten von Erfahrungen erlaubt, können Worte durch die dauerhafte schriftliche Materialisierung zum Objekt von analytisch-, logischen‘ Betrachtungen und ‚argumentativen‘ Auseinandersetzungen werden.“ Die zu analysierenden Quellen sind alle schriftlich, das mag auch an der von Knoblauch dargestellten Denkweise und Abstraktionsfähigkeit liegen.

³⁷ Vgl. Otto et al.: Medienlexikon, S. 137.

³⁸ Ich vermeide den Begriff der ‚Neuen Medien‘ bewusst, aufgrund seiner Unschärfe. Vgl. Haas: Religion, S. 73 f.

³⁹ Hickethier argumentiert dafür, dass auch bei tertiären Medien im Kontext der Textanalyse gedacht werden kann. Vgl. „Der Text der verschiedenen Medien“ und „Elektronisch-filmische Texte im Fernsehen“. In: Hickethier: Einführung, S. 104–116. Detaillierter zum Hybridmedium in „Computer/Internet“, S. 312, 318–321.

⁴⁰ Vgl. Herausforderung der Einordnung des Internets als Medium: Eibl, Thomas; Podehl, Bernd (2010): Internet. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 170–178, darin S. 175. Hickethier bezeichnet die Textformen des Internets als Hypertext und meint damit nicht-lineare, prozesshafte, partizipative, holistische Texte, die auch analysiert werden können. Er geht außerdem auf „Die ‚alten‘ Medien online“ ein. Vgl. Hickethier: Einführung, S. 116–188, 329 f.

Postkarte, Plakat, Tasse, Flagge, ...? **Tertiär:** Auditiv: CD, ...; Audiovisuell: TV-Sendung, ...; Multimedial und digital: Youtube-Video, Blogeintrag, Socialmedia⁴¹-Post, ...?

- Was charakterisiert dieses Medium? Welches Format, Farbe (falls relevant), etc. hat das Medium? Welche typographischen Besonderheiten gibt es?
- Gibt es bei dem Medium visuelle oder auditive Formen?
- Ist die Quelle schriftlich oder mündlich tradiert?
- Ist die Quelle digital oder analog verfügbar?
- Handelt es sich um eine multimediale Quelle?⁴² Gibt es einen Medienverbund, z. B. ein Text-Bild-Arrangement?
- Welche Sprache wird genutzt? Deutsch oder andere Sprache? Hochdeutsch oder Dialekt/ anderes Idiom?
- Welchen Einfluss hat das Medium auf die Reichweite der Rezeption?

3.2.7 Intertextualität und Parodiebezug

Der jeweilige Quellentext hat, so ist es in dieser Arbeit angelegt, immer mindestens einen intertextuellen Bezugspunkt – das Vaterunser. Deshalb wurde in Bezug auf Analysefragen bereits der Prätext in den Blick genommen. Um diesem zentralen Punkt Rechnung zu tragen, werden darüber hinaus weitere intertextuelle Bezüge aufgeführt. Es gilt, Vaterunser-Parodien von anderen Formen der Intertextualität, z. B. Kontrafakturen (s. o. Begriffsbestimmung Parodie), und anderen Gebetsparodien abzugrenzen und zu bestimmen, welcher biblische, liturgische oder katechetische Ausgangstext (s. o. Prätext) der Gebetstransformation zugrunde liegt. Die Vaterunser-Parodien können mit anderen katechetischen, exegetischen, homiletischen und meditativen Vaterunser-Auslegungen, in denen das Gebet auf seine theologischen Aussagen hin interpretiert wird, verglichen werden, um die Spezifika der Vaterunser-Parodien aufzuzeigen. Dabei spielt die Überprüfung von Parodiecharakteristika eine entscheidende Rolle:

- Welche der entwickelten Parodiecharakteristika werden wie und warum genutzt? Ist der vorliegende Quellentext eine eindeutige Parodie?

⁴¹ Vgl. Otto et al.: Medienlexikon, S. 214.

⁴² Es ist wichtig, den Begriff „Multimedia“ nicht nur auf heutige, digitale Medien zu begrenzen. Medienverbünde und -kombinationen bestanden auch in früheren Jahrhunderten. Vgl. Podehl, Bernd (2010): Multimedia. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 327–332, darin S. 327 f.

- Welche Elemente des Prätexts werden aufgenommen, umgeformt oder weggelassen? (vgl. Arbeitsdefinition von Vaterunser-Parodien: Addition – Substitution – Subtraktion)
- Wie werden Kritik, Humor und spielerischer Umgang mit der Vorlage umgesetzt?
- Wie wird verfremdende Imitation oder Adaption erzielt? Wie wird die Parodie als Parodie inszeniert?
- Kann die Quelle einer literarischen Gattung oder einem Textgenre zugeordnet werden, die unabhängig von der Parodiehaftigkeit ist?⁴³
- Welche Paratexte gibt es, die die Parodiewahrnehmung beeinflussen? (Vorworte, Anhänge, Überschriften usw.)
- Ist die Quelle ein Einzelfall oder gibt es eine Gruppe von ähnlichen, früheren Texten, die als Vorbilder gedient haben könnten?

3.2.8 Intention

Fragen, die sich mit der Aussageabsicht einer Quelle beschäftigen, hängen am ehesten den von Bühler benannten „Sendern“ zusammen. Allerdings ist die Frage nach der Intention in den Literaturwissenschaften umstritten.⁴⁴ Dennoch können Fragen dazu bei der Analyse hilfreich sein. Diese werden meist abhängig von der jeweiligen Analyse z. B. im Produktionskontext, bei der Analyse der Parodiehaftigkeit oder im Rahmen theologischer Dimensionen mitbedacht, jedoch spätestens in dem jeweiligen Zwischenfazit angefragt:

- Welche Intention(en) sind in dem Quellentext enthalten? Durch welche sprachlichen Muster, rhetorischen Figuren, Stilmittel, Syntaxbesonderheiten o. ä. werden diese Aussageabsichten unterstrichen?
- Welche religionsbezogenen Intentionen werden übermittelt? Welche gesellschafts-, politik- und kulturbezogenen Intentionen sind erkennbar?
- Welche von Produzierenden intendierten Funktionen werden durch die Quelle erfüllt? Bedeutet das Parodieren z. B. Anprangern von gesellschaftlichen Zuständen oder Religionskritik?
- Welche Intentionen äußern Autor*innen in Kommentaren und Interviews?

⁴³ Begrifflich sind die Begriffe Gattung und Genre hier nicht trennscharf zu unterscheiden, auch wenn in der germanistischen Literaturwissenschaft und in den Medienwissenschaften deren Differenzen differenziert dargelegt werden. Vgl. Hickethier: Einführung, S. 151 f. Auch Spörl: Basislexikon.

⁴⁴ Vgl. Welle des New Criticism. Vgl. Lyon, Arabella (1998): Intentions. Negotiated, Contested, and Ignored. University Park: Penn State University Press.

3.2.9 Rezeption

Rezeptionsforschung ist in der Theologie mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen und Begriffen verknüpft:⁴⁵ Rezeptionsästhetik⁴⁶, Wirkungsgeschichte⁴⁷ und Rezeptionsgeschichte⁴⁸ sind nur drei von mehreren vernetzten Begriffen. Augenscheinlich wird dieser begriffliche Zusammenhang bspw. in der Darstellung von Wirkungsgeschichte von Dieckmann im Wissenschaftlichen Bibellexikon:

Für eine *wirkungsgeschichtlich* orientierte biblische Hermeneutik schlägt der Neutestamentler Ulrich Luz sechs programmatische Schwerpunkte vor: 1. Das Bewusstmachen des Lebenszusammenhangs zwischen „Text und Ausleger“; 2. Das Herausstellen der vielfältigen Sinnpotentiale von Texten in ihrer *Rezeptionsgeschichte*, woraus sich eine Affinität zur → Rezeptionsästhetik ergibt [...] Nicht selten wird der Begriff „Wirkungsgeschichte“ in den Bibelwissenschaften und in der Kirchengeschichte allgemein und nahezu synonym mit den Begriffen „*Rezeptions- oder Auslegungsgeschichte*“ für die Darstellung der Wirkung und *Rezeption* biblischer Motive, Traditionen und Texte benutzt.⁴⁹

Diese Synonymität wird für diese Arbeit auch übernommen. Oben sind rezeptionsbezogene Fragen bereits angekündigt worden, diese umfassen für die hier intendierten Analysen mehr als die Fragen nach primären Empfänger*innen:

- Welche impliziten oder empirischen Rezipierenden können angegeben werden?
- Über welchen Weg ist das Medium und damit der Quellentext für wen verfügbar? (kostenlos, käuflich erwerbbar, leihbar, downloadbar etc.)
- Welche dokumentierbaren Reaktionen gibt es auf die Quelle?
- Geht es um private oder öffentliche Rezeption?⁵⁰ Individuell oder kollektiv?

⁴⁵ Vgl. Gaßmann, Günther; Fischer, Hermann; Erne, Thomas: Rezeption. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 29, 131–155.

⁴⁶ Vgl. Dieckmann-von Büнау: Rezeptionsästhetik.

⁴⁷ Vgl. Dieckmann-von Büнау, Detlef (2007): Wirkungsgeschichte. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/43327/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁴⁸ Vgl. Herklotz: Rezeptionsgeschichte. Herklotz beschreibt und unterscheidet religiöse, politisch-ideologische, ästhetisch motivierte und historiographisch-wissenschaftliche Rezeption. Diesen vier Rezeptionsansätzen wird abhängig von den jeweiligen Quellen unterschiedlich viel Raum gegeben.

⁴⁹ Dieckmann-von Büнау: Wirkungsgeschichte, S. 3. Hervorhebungen durch A. B.

⁵⁰ Bei der Unterscheidung von Privatem und Öffentlichem ist die Herausforderung der Abgrenzung der beiden durch aktuelle mediale Möglichkeiten mitgedacht. Vgl. Knoblauchs

- In welchem Milieu ist die Quelle rezipiert worden? Rezipiert ein Individuum oder ein Kollektiv?
- Wie wird die Rezeption vollzogen? (Vor-)lesend, hörend, sehend, ...?
- Wer ist implizit und empirisch rezipierend? In welchem Resonanzraum oder welcher Subkultur wird rezipiert?
- Was sagen diese Reaktionen aus? Gibt es bspw. Blasphemievorwürfe?
- Wie wird die Quelle wieder- und weiterverwendet?

3.2.10 Theologische Dimensionen

Bei jeder Detailanalyse werden theologische Fragen an die Quelle gestellt. Dabei ist eine große Zahl an theologischen Themenbezügen denkbar, die im Einzelnen durchdacht werden, die sich nicht in den hier formulierten Fragen abbilden lassen:

- Welches Bild von Religion und Christentum greift die Quelle auf? Schwingt z. B. Religionskritik mit?
- Welche theologischen Topoi werden thematisiert?
- Inwiefern verknüpfen sich in der Quelle sakrale Momente und triviale Gedanken, sofern diese trennscharf differenziert werden können?
- Welche religiösen Praktiken werden herangezogen? Inwiefern hat die Quelle z. B. Gebetscharakter? Werden quasireligiöse⁵¹ Ritualbezüge sichtbar?

Rezeption von Luckmann (Privatisierung von Religion) und Casanova (These einer öffentlichen Religion). Knoblauch: Religion, S. 202–209, insbesondere, S. 208: „Die Auflösung der Grenze von Privatheit und Öffentlichkeit ist nicht allein den interaktiven Medien zuzuschreiben, sondern begann schon mit den ‚Massenmedien‘. [...] Die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen wird brüchig. Wenn man sich nämlich die gegenwärtigen Ausprägungen der populären Religion ansieht, dann scheint es keineswegs mehr statthat, sie durch den Unterschied von Privatheit und Öffentlichkeit zu bestimmen.“ Vgl. auch die Unterscheidung von „privat und öffentlich“ bei Drücke, Ricarda; Klaus, Elisabeth (2022): Öffentlichkeit, Privatheit und Geschlecht aus medientheoretischer Perspektive. In: Günter Burkart, Diana Ciceki, Nina Degele und Heike Kahlert (Hg.): Privat – öffentlich – politisch. Gesellschaftstheorien in feministischer Perspektive. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Gesellschaftstheorien und Gender), S. 397–424.

⁵¹ Dass der Begriff „quasireligiös“ einerseits ungenau zu fassen ist, andererseits medial verbreitet, zeigt z. B. Rodenhausen, Lina (2020): „Ersatz-/Quasi-Religion“. Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie. In: *zj'r* (15), darin S. 2. Sie fasst darunter Phänomene, die eine gewisse „Nähe zu Transzendenz oder Heiligem aufweisen, aber über keine organisierte Form und Institutionen verfügen, oder jedoch für Gemeinschaftsstiftung sorgen, aber keinen Transzendenzbezug beinhalten.“

- Welches Gottesbild wird dargestellt oder evoziert? Welches tradierte Gottesbild wird aufgegriffen und ggf. karikiert? Welche Idole und/oder Feindbilder werden angesprochen und/oder dekonstruiert?
- Wird ein Konzept sakralisiert? Wird Dingliches verherrlicht? Werden Menschen heroisiert oder sogar vergöttlicht?
- Soll menschliche Wirklichkeit transzendiert werden?
- Kann die Quelle als Beispiel impliziter oder expliziter Religion gesehen werden? Ist die Vaterunser-Parodie ein religiöser Text?⁵²
- Wird deutlich, dass die Quelle Teil der Religionsrezeption in massenmedialer Volks- oder Popkultur ist?⁵³
- Welchen Beitrag leistet die Analyse zum Verständnis der Religions- und Kulturgeschichte des Christentums?

3.3 Zwischenfazit

3.3.1 Zusammenfassende Graphik der Arbeitsmethodik mit Beschreibung

Um den systematischen Zusammenhang der einzelnen Analyseaspekte und ihrer Wechselwirkungen zu skizzieren, wurden die wichtigsten Aspekte der Arbeitsmethodik graphisch in Beziehung gesetzt. Eine kurze Erläuterung der Graphik folgt, die rekapituliert und bündelt, was oben entfaltet wurde.

⁵² Einzelne Konzepte von Religiosität und Begrifflichkeiten wie „quasireligiös“, „gelebte Religiosität“, „implizite und explizite Religion“ etc. werden im Einzelnen an konkreten Beispielen Texten durchdacht und ggf. definiert. Für eine erste Annäherung dienen die Kategoriebildung bei Portmann, Adrian (2003): Kochen und Essen als implizite Religion. Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis. Münster: Waxmann (Internationale Hochschulschriften, 398) oder die Begriffserläuterungen bei Axt-Piscalar: Was ist Theologie? S. 318 f., Haas: Religion, S. 47–61 und Fechtner, Kristian; Haspel, Michael; Benthaus-Apel, Friederike (Hg.) (1998): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Kohlhammer Theologie), S. 7–15.

⁵³ Zur Herausforderung des Definierens von Volkskultur vgl. Götttsch, Silke (2003): Volkskultur. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 83–89. Ähnliches gilt für den Begriff Popkultur, vgl. Hecken, Thomas; Kleiner, Marcus S. (Hg.) (2017): Handbuch Popkultur. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 2 f.

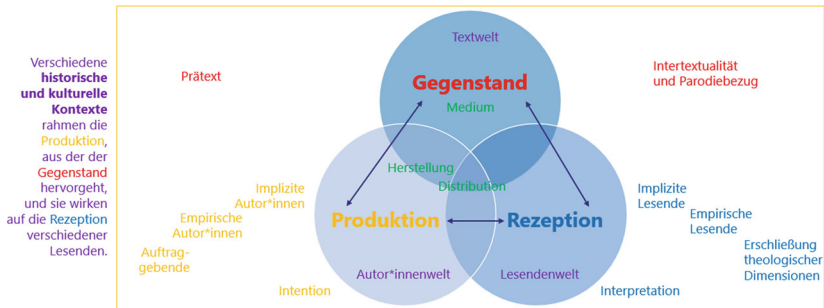


Abbildung 3.2 „Zusammenhang von Produktion, Gegenstand und Rezeption“ von Anne Breckner

- Das Zusammenspiel der drei oben skizzierten Aspekte **Produktion**, **Gegenstand** und **Rezeption** stehen im Zentrum, aber deren komplexe Wechselwirkung wird durch weitere Aspekte der rezeptionsästhetischen und -geschichtlichen Textanalyse verknüpft. Es besteht ein systematischer Zusammenhang aller Aspekte.
- An der **Produktion** sind verschiedene Akteur*innen beteiligt: ggf. Auftraggebende und empirische Autor*innen, deren Spuren im Text von empirischen Lesenden als implizite Autor*innen wahrgenommen werden.
- Die **Herstellung und Distribution des Mediums**, durch das der Inhalt vermittelt wird, sind abhängig von Produzierenden und relevant für die Rezipierenden.
- Die **Intention** des Inhalts kann zwar einerseits von empirischen Autor*innen auf der Produktionsseite für implizite Lesende bestimmt werden, aber andererseits ist es Aufgabe der empirischen Lesenden, welche Intention sie dem Inhalt und den impliziten Autor*innen zusprechen, indem sie eine **Interpretation** vornehmen.
- Der **Prätex** wird von Produzierenden genutzt, wird im **Gegenstand** sichtbar und wird von Rezipierenden erkannt. Die **Intertextualität und der Parodiebezug** des Inhalts können sowohl den Produzierenden als auch den Rezipierenden bewusst sein, sie stehen in jedem Fall in engem Zusammenhang zum Prätex.
- Die **Rezeption** geschieht zeitlich versetzt zur Produktion, teils direkt nach der Distribution, teils in weitem diachronen Abstand durch unterschiedliche Rezipient*innen. Dabei kann primäre, intendierte Rezeption durch implizite Lesende von sekundärer Rezeption, die durch unterschiedliche empirische

Lesende vollzogen wird, unterschieden werden. Die **Erschließung theologischer Dimensionen** ist eine weitere, wissenschaftliche Rezeptionsebene, die als tertiär bezeichnet werden kann, da sie sich primärer und sekundärer Rezeption explizit bedient.

- Die verschiedenen **historischen und kulturellen Kontexte** rahmen die graphische Darstellung und werden mit Rückgriff auf die Begriffe **Text- und Lesendenwelten**⁵⁴ bereichert, die zeigen, dass es einen Unterschied zwischen der Lebenswelt der Produzierenden, der imaginierten oder beschriebenen Textwelt und der Lesendenwelten gibt. Soweit möglich wird außerdem die Autor*innenwelt für die Analysen mit in Betracht gezogen.
- Die verschiedenen Analyseaspekte hängen in Bezug auf Vaterunser-Parodien miteinander zusammen, sodass auf lineares Verständnis von Kommunikation (Sender*in → Gegenstand → Empfänger*in) verzichtet wird.⁵⁵ Aus der Rezeption kann im Verständnis dieser Arbeit z. B. wieder Produktion erwachsen. Deshalb sind Pfeile in der Graphik wenig eingesetzt und wenn überhaupt reziprok.

3.3.2 Kommentar zur wandelbaren, interdisziplinär hergeleiteten Analysemethodik

Deutlich wird in dem Fragenkatalog, dass bei der Arbeit an historischen Quellen aus mehreren Jahrhunderten die Fragestellungen abhängig von den ausgewählten Beispielen abgewandelt werden müssen, um der jeweiligen Quelle gerecht zu werden. Das wird auch durch die Graphik deutlich, in der auf Analysedetails verzichtet wurde. Aufgrund der verschiedenen Formen von Medien in verschiedenen Zeiten ist diesbezüglich Veränderlichkeit möglich und nötig. Generell sind

⁵⁴ Vgl. Schambeck, Mirjam (2009): Bibeltheologische Didaktik. Biblisches lernen im Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: Unterschied zwischen Text- und Lesendenwelt, S. 134. Dazu auch Schambeck, Mirjam (2015): Bibeldidaktik, Grundfragen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100038/>, zuletzt geprüft am 27.05.2024. Die Text- und Lesendenwelt bei biblischen Texten divergiert aufgrund des großen zeitlichen Abstands. Vgl. auch Rose, Margaret A. (2020): Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit. 3. Auflage Berlin: Kröner (Aisthesis-Essay, 23). Skizze für Intertextualität und -bildlichkeit, S. 95. Sie unterscheidet Bildwelt 1 und 2 und differenziert die Zuschauerwelt.

⁵⁵ Vgl. Couldry, Nick (2006): Akteur-Netzwerk-Theorie und Medien. Über Bedingungen und Grenzen von Konnektivität und Verbindungen. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores und Carsten Winter (Hg.): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101–118.

zwar Vaterunser-Parodien häufig in Massenmedien zu finden, aber der Begriff der Massenmedien⁵⁶ ist für die betrachteten Jahrhunderten sehr unterschiedlich umrissen. Flugblätter⁵⁷ als ein Beispiel für Printmedien mit Einfluss auf öffentliche Meinungsbildung unterscheiden sich in ihrer Massenwirksamkeit und Verbreitungsform kolossal von auditiven oder audiovisuellen Medien des 20. Jahrhunderts und noch mehr von multimedial interaktiven, elektronischen Medien⁵⁸ als Form, die erst seit den 1990ern Verbreitung finden. Abhängig von diesen unterschiedlichen Medien unterscheiden sich auch vormoderne Lesegewohnheiten deutlich von heutiger Rezeption, da heutige multimediale Mediennutzer*innen z. B. eine abnehmende Aufmerksamkeitsspanne für längere Texte haben.⁵⁹

Erwähnenswert erachte ich vor Nutzung der oben umrissenen Analysemethodik einen weiteren Aspekt, der mit der historischen Quellenarbeit einhergeht und in der Exegese – selbst in Einführungs- und Lehrwerken⁶⁰ – aufmerksam reflektiert wird: Beim Verstehen historischer Textquellen ist der „Zeitabstand“ zwischen Textentstehung und Analyse zu bedenken. Schnelle verweist z. B. mit hermeneutischem Sachverstand darauf:

⁵⁶ Vgl. Otto et al.: Medienlexikon, S. 135. Auch hier wertet Hickethier die Begrifflichkeit, vgl. primäre, sekundäre, tertiäre Medien oben. Massenmedien sind für ihn diffus und teils negativ konnotiert, zentral ist die Dispersion der Aufnehmenden. Vgl. Hickethier; S. 24 f. Ähnlich argumentiert Meyen, vgl. Meyen, Michael (2010): Massenmedien. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5., gegenüber der 4. Auflage München: Kopaed, S. 228–233.

⁵⁷ Vgl. Bangerter-Schmid, Eva-Maria (2003): Flugblatt. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 198–201.

⁵⁸ Vgl. Otto et al.: Medienlexikon, S. 65.

⁵⁹ Vgl. Benesch, Klaus (2021): Mythos Lesen. Buchkultur und Geisteswissenschaften im Informationszeitalter. Bielefeld: transcript (Wie wir lesen – Zur Geschichte, Praxis und Zukunft einer Kulturtechnik).

⁶⁰ Vgl. z. B. Schnelle, Udo (2008): Einführung in die neutestamentliche Exegese. 7. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, Religion, 1253), S. 200 f. Erlemann, Kurt; Wagner, Thomas (2013): Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium. Tübingen: Francke (UTB, 4133), S. 3, 6. Berg: Wort, S. 7. Die Bibeldidaktik hat diesen Zeitabstand auch aufgegriffen. Vgl. auch Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hg.) (2018): Handbuch Bibeldidaktik. 2. überarb. u. erw. Auflage Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck (UTB, 3996 : Theologie, Religion) mit deren bibeldidaktischem Dreieck.

Der Zeitabstand bedeutet Abständigkeit, er verwehrt historisches Erkennen im Sinn einer umfassenden Feststellung dessen, was geschehen ist. Somit kann sich historische Erkenntnis immer nur als Annäherungsakt an die vergangenen Geschehnisse verstehen. Neben dem Zeitabstand bedingt die Interpretationsbedürftigkeit historischen Geschehens die Relativität historischen Erkennens.⁶¹

Das heißt für diese Arbeit mit den historischen Texten, dass es nicht möglich sein wird, in jedem Fall eine genaue Rekonstruktion der Entstehungszusammenhänge von Vaterunser-Parodien zu bieten. Vielmehr geht es um die Annäherung an theologisch und kulturell relevante Texte mit verschiedenen Fragestellungen, die sich der Methodiken verschiedener Textwissenschaften bedienen.⁶² So verfährt jedoch nicht nur die Theologie, sondern all diejenigen Kulturwissenschaftszweige, die kommunikations- und textwissenschaftliche Bezüge haben. Sie berufen sich gerade in Einführungswerken häufig auf Produktion, Inhalt und Rezeption.⁶³ Unter anderem aufgrund dieser notwendigen Differenziertheit bezüglich Medien, Produktion und Rezeption werden nicht alle Fragen des Fragenkatalogs für alle Detailanalysen relevant sein.

⁶¹ Schnelle: Einführung, S. 200.

⁶² Vgl. Schnelle: Einführung, S. 201: „Hinsichtlich ihrer historischen Dimensionen versteht sich die ntl. Exegese als ein Teil der allgemeinen Geschichts- und Literaturwissenschaft und partizipiert an deren Methoden.“

⁶³ Vgl. neben den oben genannten medienwissenschaftlichen Quellen auch die Literaturwissenschaft, hier: Krah, Hans (2015): Einführung in die Literaturwissenschaft, Textanalyse. Unter Mitarbeit von Dennis Gräf, Stephanie Großmann und Stefan Halft. 2. Auflage Kiel: Ludwig (LIMES, literatur- und medienwissenschaftliche Studien, Kiel, 69), S. 19 f.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Vaterunser-Parodien sind als Forschungsgegenstand kaum wahrgenommen. Es gibt meiner Recherche nach etwa zwanzig Veröffentlichungen von Literaturwissenschaftlern, Historiker*innen, Volkskundlern und Theolog*innen, die Vaterunser-Parodien aufgreifen, ohne sie notwendigerweise zu fokussieren. Die wenigen deutschsprachigen, sehr knappen Analysen (Aufsätze mehrfach einstellige Seitenzahlen) beziehen sich meist auf Vaterunser-Parodien aus verschiedenen früheren Jahrhunderten, haben aber die zahlreichen Vaterunser-Parodien des 20. und vor allem die Vielzahl von Belegen in digitalen Medien aufgrund des Entstehungsalters der Publikationen überhaupt nicht zur Kenntnis genommen. Um den bisherigen, sehr überschaubaren Forschungsstand über Vaterunser-Parodien zu beleuchten, ist es notwendig, über den theologischen Horizont in andere kulturwissenschaftliche Disziplinen zu blicken, wie bereits im Kapitel zur Analysemethodik angedeutet. Konkret werden in diesem Kapitel die Ursprünge der Vaterunser-Parodieforschung chronologisch dargestellt, indem drei Phasen angedeutet werden, die jedoch nicht als eng zusammenhängende und keinesfalls als homogene Forschungsdiskurse innerhalb einer Disziplin zu verstehen sind, sondern teilweise durch jahrzehntelange Lücken gekennzeichnet sind. Zunächst werden die drei Phasen dargestellt, indem einige Aspekte aus den Texten hervorgehoben werden, die für die vorliegende Arbeit bereichernd sind. Es wird außerdem aufgezeigt, welche Forschungslücken sich durch die bisherigen Veröffentlichungen ergeben.

4.1 Bisherige Forschungsliteratur zu Vaterunser-Parodien

4.1.1 Veröffentlichungen von 1889 bis 1932

Novati 1889¹, Werner 1892², Mehring 1909³, Ilvonen 1914⁴ Becker 1916⁵, Lehmann ¹1922/²1963⁶ und Vorwahl 1932⁷ sind diejenigen, die sich als erste der Vaterunser-Parodie-Forschung gewidmet haben. Die ältesten Monografien, in denen Vaterunser-Parodien aufgegriffen werden, stammen von Novati, Ilvonen, und Lehmann. Sie behandeln schwerpunktmäßig die mittelalterliche *parodia sacra*, die jedoch mehr Textsorten als nur Vaterunser-Parodien umfasst.⁸ Zu Novati, einem Literaturwissenschaftler und Romanist, und seiner ca. 300-seitigen Publikation als der älteste mir bekannten Publikation zu Vaterunser-Parodien ist einschränkend zu betonen, dass ich auf sie aufgrund von mangelnden italienischen Sprachkenntnissen nur grob verweisen kann und nicht erfasst habe, welchen Anteil Vaterunser-Parodien darin einnehmen. Durch Ilvonen, ein Literaturwissenschaftler, und seinen ca. 180-seitigen Quellensammlung mit ca. 40-seitiger Einleitung, besteht die Möglichkeit, französischsprachige Quellen zum Vaterunser, dem Credo und dem Ave Maria nachzuweisen, auch wenn darauf in der vorliegenden Arbeit nur am Rande zurückgegriffen wurde. Seine zeitlichen Verweise auf das 11. bis 13. Jahrhundert, auf klerikale, liturgische und hymnische Zusammenhänge wie auf lateinische und zweisprachige Parodien sind zwar bereichernd für einen Gesamtüberblick, aber treffen nicht den von

¹ Novati, Francesco (1889): *La parodia sacra nelle letterature moderne*. Turin: Loescher (Studi critici e letterari).

² Werner: Vaterunser.

³ Mehring, Gebhard (1909): Das Vaterunser als politisches Kampfmittel. In: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (19), S. 129–142.

⁴ Ilvonen: Parodies.

⁵ Becker: Gebetsparodien, S. 16–28.

⁶ Lehmann: Parodie.

⁷ Vorwahl, H. (1932): Zur Parodie von Gebeten. In: *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 168–171.

⁸ Bachtin kritisiert deren Vorgehensweise, denn die Arbeiten „zielen nicht auf prinzipielle theoretische Verallgemeinerungen. So bleibt das fast unübersehbare Material, das so sorgfältig gesammelt und oft sehr gewissenhaft analysiert wurde, heterogen und unbegriffen.“ Vgl. Bachtin, Mihail Mihailovič (1987): *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Unter Mitarbeit von Renate Lachmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 105.

mir fokussierten Forschungszeitraum ab der frühen Neuzeit. Lehmann entwickelt in seiner Arbeit einerseits eine Typologie von Parodien des 11. bis 15. Jahrhunderts und bietet andererseits eine Parodiesammlung, in der einige Vaterunser-Bezüge erkennbar sind. Lehmann, ein Literaturwissenschaftler und Mittellateiner, unterscheidet in seiner ca. 270-seitigen Monografie auf der einen Seite kritisierende, streitende, triumphierende Parodien und auf der anderen Seite heitere, erheiternde, unterhaltende Parodien, aber legt keinen expliziten Fokus auf Vaterunser-Parodien.

Die Vorreiter der deutschsprachigen Sammlung von Vaterunser-Parodien sind hingegen Werner, Mehring, Becker und Vorwahl, die teilweise in ihren Aufsätzen aufeinander Bezug nehmen. Ihr Fokus liegt weniger auf der Entwicklung eines übergreifenden Parodiebegriffs, sondern in der Bündelung der ihnen bekannten Vaterunser-Parodien. Sie alle erfassen unterschiedliche Aspekte, die für theologische Analysen von Vaterunser-Parodien bis in das frühe 20. Jahrhundert hilfreich sein können. Zunächst zu dem mehr oder weniger expliziten Parodieverständnis und der Gattungszuordnung der Autoren: Werner, ein Literaturwissenschaftler und Germanist, erfasst in seinem knapp 50-seitigen Aufsatz pointiert, wie entscheidend Vaterunser-Parodien in der Geschichte des Volksliedes gewesen sind. Seiner Ansicht nach sind „die Parodien auf das Vaterunser [...] ‚eine eigene Gattung‘ historischer Volkslieder“⁹. Mehring, ein Historiker, erklärt in seinem gut 10-seitigen Aufsatz zusammenfassend den Zusammenhang von Parodie zu Vorlage, also Gebet im Allgemeinen oder Vaterunser im Speziellen, und bündelt damit einen Teil der bisher gewonnenen Erkenntnisse aus dem Begriffskapitel zu Parodien:

Es gehört zum Wesen der Parodie, dass sie ihre Wirkung zum grossen Teil aus der Bedeutung des Stückes nimmt, dessen Nachbildung sie ist. Je allgemeiner dieses Bekannt ist, um so grösser ist der Kreis derer, an den sie sich wenden kann. So erklärt es sich, dass politische Dichtung, die tief ins Volk eindringen will, gern religiöse Stücke parodiert, Kirchenlieder, Bibeltexte, ganz besonders häufig aber das Vaterunser.¹⁰

Er setzt den Fokus auf die Verknüpfung der politischen und religiösen Sphäre, obwohl er anerkennt, dass es unpolitische Parodien des Vaterunsers gebe. Becker, ein Historiker, betont in seinem 12-seitigen Aufsatz, dass entscheidende Bedingungen „für jede v o l k s m ä ß i g e Parodie“¹¹ die weite Bekanntheit

⁹ Werner: Vaterunser, S. 1.

¹⁰ Mehring: Vaterunser, S. 129.

¹¹ Becker: Gebetsparodien, S. 17.

der Vorlage und das Empfinden des „Ü b e r d r u s s e s“¹² sind. Dabei geht Becker davon aus, dass durch Parodien als spielerisch-verzerrende Elemente „unbequeme Spannungen“ gelöst werden. Für Vorwahl als Theologe „gewähren [Gebetsparodien, A. B.] einen tiefen Einblick in die Hauptfragen der religiösen V o l k s k u n d e“¹³, auch wenn er ihnen nur drei Seiten Aufsatz widmet. Er spricht außerdem von der „Kontrastwirkung“ und dem Abweichen von moralischen Vorschriften, weshalb Parodien auf religiöse Texte so reizvoll seien.

Den Aufsätzen ist gemein, dass sie sowohl eine zeitliche Einordnung der Erstbelege für Vaterunser-Parodien versuchen als auch eine Typologie erstellen wollen: Werner systematisiert verschiedene Typen von Vaterunser-Parodien des 16. bis 19. Jahrhunderts primär anhand von formalen Merkmalen. So unterscheidet er bei geistlichen Parodien einen älteren Typus, bei dem „gleichsam das Lippengebet und die weit davon abliegenden Gedanken des Betenden nebeneinander ausgesprochen werden; es wechselt also ab der Wortlaut des Vaterunser und die unheiligen Gedanken.“¹⁴ Seiner Meinung nach ist „der lose Zusammenhang zwischen den Worten des Vaterunser und den Gedanken“ bei diesem Typus bezeichnend. Für den jüngeren Typus, den er ab 1599 oder 1610 beobachtet, aber dessen Existenz er bis in das 19. Jahrhundert beobachtet,¹⁵ stehen nicht mehr „die einzelnen Bitten des Vaterunser“ zu Beginn des Textes, sondern „die Ausdrücke des Vaterunser [dienen, A. B.] den Verspaaren des Gedichtes als Schluss [...], gleichsam als ein fortlaufender zusammenhängender Refrain.“¹⁶ Zunächst wurde, so Werner, hierfür das lateinische Paternoster mit dem deutschen Text kombiniert, dies sieht er als Übergangsform zum rein einsprachigen Kombinieren. Der von ihm beschriebene jüngere Typus wird zusätzlich ergänzt durch Vaterunser-Parodien, die sich „nicht gegen einen Stand sondern gegen eine Person“¹⁷ richten.

Mehring sieht auch eine Zweiteilung, die sich an Werner orientiert.¹⁸ Interessant ist, dass Mehring einerseits die Zuordnungen übernimmt, aber andererseits bezüglich Werners Quellennennungen Kritik übt. Deshalb ist Mehrings Hinweis

¹² Ebd.

¹³ Vorwahl: Parodie, S. 168.

¹⁴ Werner: Vaterunser, S. 2.

¹⁵ Vgl. Werner: Vaterunser, S. 12 und 17.

¹⁶ Werner: Vaterunser, S. 12.

¹⁷ Werner: Vaterunser, S. 33.

¹⁸ Vgl. Mehring: Vaterunser, S. 129, u. a. „Der ältere ist im 15. Jahrhundert zuerst nachweisbar und erscheint zu Anfang des 17. Jahrhunderts noch vor dem dreißigjährigen Krieg zum letzten Mal (von einer Ausnahme besonderer Art nachher).“

auf Ausnahmen von der Zuordnungsregel zu den zwei Typen zu bedenken. Becker unterteilt Vaterunser-Parodien auch im Rückgriff auf Werner in einen älteren Typus ab dem späten 15. Jahrhundert, „der den Wortlaut des Gebets mit unheiligen Wünschen mengt, die Bitten des Vaterunser in weitabliegenden weltlichen Gedanken ausklingen lässt“ und in einen neueren, poetischeren Typus, dominant ab dem frühen 17. Jahrhundert, „der in inhaltlicher Anlehnung an eine bekannte Vorlage die Worte des Vaterunser gleichsam zum Kehrreim des Gedichts macht und dies inhaltlich eben durch das Vaterunser ergänzt“¹⁹. Vorwahl verweist lediglich, dass sich die Textformen der Gebetsparodie „bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen lassen“, ²⁰ womit er sich auf Becker bezieht.

Im Anschluss an die Typologie-Einleitungen setzen die Autoren im weiteren Verlauf ihrer Aufsätze auf Einzelquellen, die sie – so scheint es – abdrucken, um die Bandbreite der Funde zu zeigen und historische Einordnungen im Sinne eines Stammbaums und eines Urtexts zu vollziehen. Tiefere inhaltliche oder theologiebereichernde Analysen bleiben aus.

4.1.2 Veröffentlichungen von 1963 bis 1997

Weitere Veröffentlichungen stammen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Liede ¹1963²¹, Röhrich ¹1967²² und Verweyen / Witting ab 1979²³ sind dezidiert an literaturwissenschaftlicher Ergründung von Parodien interessiert, wie bereits in der Begriffsbestimmung von Parodie deutlich wurde, aber zeigen in Ansätzen auch volksculturelle Zusammenhänge auf. Bachtins Veröffentlichung, zuerst 1979 auf Deutsch übersetzt,²⁴ zur (Vaterunser-)Parodie-Forschung ist nicht

¹⁹ Becker: Gebetsparodien, S. 20.

²⁰ Vorwahl: Parodie, S. 168. Bachtin zeigt ebenso wie Novati, Ilvonen und Lehmann, dass es bereits früher als im 15. Jahrhundert Vaterunser-Parodien gab. Vgl. Bachtin: Ästhetik, S. 333. Auch in einer anderen zeitlichen Annahme liegt Vorwahl falsch. Er ist der Meinung, „daß erst der Krieg von 1914 wieder entsprechende populäre Beispiele zeigt“. Jedoch wird in meiner Katalogisierung ersichtlich, dass zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert durchaus populäre Vaterunser-Parodien zirkulierten.

²¹ Liede: Dichtung, S. 319–422.

²² Röhrich: Gebärde.

²³ Verweyen / Witting: Parodie.

²⁴ Bachtin: Ästhetik.

nur literaturwissenschaftlich interessant, sondern auch wegen seines Verständnisses von Volks-²⁵ und Populärkultur²⁶ relevant. Hinzu kommt bei Bachtin als Einblick in Lachkulturen seine Studie „Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur“, die er zwar schon 1940 als Dissertation einreichte, aber erst 1965 verändert veröffentlichte.²⁷ In ähnlicher Weise an der Schnittstelle zwischen historisch orientierter Volkskunde, Kulturwissenschaft und Literaturwissenschaften können Burke 1981²⁸ und Schenda 1988²⁹ genannt werden. In den meisten der neueren literaturwissenschaftlichen Quellen werden Vaterunser-Parodien als ein Phänomen angerissen, aber die detaillierte Analyse anhand von Quellentexten bleibt aus. Hier wird nur auf Aspekte eingegangen, die nicht bereits in der Begriffsbestimmung zu ‚Parodie‘ gefallen sind:

Liede, Literaturwissenschaftler und Germanist, erfasst in seiner ca. 100-seitigen Abhandlung zur Parodie die Prädestiniertheit des Vaterunser als „wirksamstes Original“ von agitatorischen Parodien.³⁰ Er zeigt knapp die Kontinuität der Textsorte Vaterunser-Parodie bis 1963, aber geht nur wenig in die Tiefe, sondern fasst zusammen:

Das lateinische Mittelalter kennt Vaterunser gegen die Bauern, das deutsche gegen die Hussiten. Vom 16. bis 19. Jahrhundert bildet die Vaterunser-Parodie eine eigene Gattung des Historischen Volkslieds, die allen möglichen Zeitereignissen dient. Bekannt sind die protestantischen Vaterunser des Papstes aus dem 16. und 17. Jahrhundert oder das Reutlinger Vaterunser auf Herzog Ulrich von Württemberg (1519). Weit verbreitet ist das Bauernvaterunser (Soldatensegen usw.), ein Zorn- oder Klagegebet des Bauern gegen die Soldaten, zu Beginn des 18. Jahrhunderts gegen die Schweden oder gegen die Deutschen gerichtet, am Anfang des 19. Jahrhunderts auf die Franzosen gemünzt (z. B. Johann Martin Usteri, *Das Vaterunser eines Unterwaldners* 1808). Ein Vaterunser auf Wilhelm Tell (*Wilhelm Tell, der du bist der Stifter unsrer Freiheit*) soll in der Schweiz die Helvetische Consitution propagieren (1798). In der revolutionären Dichtung wirkt die Vaterunser-Parodie vom Lola Montez- und Metternich-Vaterunser über

²⁵ Vgl. Göttisch: Volkskultur.

²⁶ Vgl. Hecken, Thomas (2007): *Theorien der Populärkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies*. 2. Auflage Bielefeld: Transcript Verlag (Intro).

²⁷ Bachtin: *Rabelais*. Vgl. zu Veröffentlichungsdaten bei Bachtin Volkmann, Laurenz (2005): *Karnevalismus*. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler (Sammlung Metzler, 351), S. 86 oder Hecken: *Theorien*, „Michail Bachtin und John Fiske: Karnevaleske Umkehrung (Cultural Studies, Teil II)“, S. 137–144.

²⁸ Vgl. Burke: *Helden*. Die englische Originalausgabe erschien 1978.

²⁹ Schenda, Rudolf (1988): *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910*. 3. Auflage Frankfurt am Main: Klostermann.

³⁰ Liede: *Dichtung*, S. 398.

die Vaterunser gegen Wilhelm II. im Weltkrieg 1914/18 bis in die Gegenwart, doch fehlen auch patriotische, gegen innere und äußere Feinde gerichtete nicht. Der Prediger – etwa Abraham a Sancta Clara – benützt ironische Vaterunser der Wucherer (deutsch 1481), der Trinker usw.; auf der Gegenseite kennt auch die Verbrecherliteratur Vaterunser-Parodien. Dabei ist zu beachten, daß, wenn ohnehin nur ein geringer Teil der agitatorischen Parodien schriftlich überliefert ist, eine Vaterunser-Parodie aus Scheu vor der Blasphemie noch seltener aufgezeichnet wird.³¹

Einige der im Zitat angesprochenen Jahrhundertangaben und Gattungszuordnungen, aber auch die exemplarisch genannten Quellen sind nah an den Beschreibungen der vorher erwähnten Aufsätze.

Burke ergänzt Lehmanns nur auf das Mittelalter bezogenen Parodietypen (vgl. Begriffskapitel), indem er auf die „Parodie religiöser Formen“ als weitverbreitetes, populäres, diachrones Phänomen³² hinweist. Er widerspricht jedoch Lehmanns Unterscheidung, er nimmt an, dass gerade bei älteren Texten bis ins 17. Jahrhundert „nicht die Verspottung religiöser [...] Formen beabsichtigt gewesen“ sei, „sondern die Übernahme dieser Formen für einen neuen Zweck“³³. Burke legt mehr Wert darauf, dass „Schöpfer volkstümlicher Kultur bereits bestehende Formen der offiziellen Kultur der Kirche“ verwendeten, „da sie für gewisse Zwecke keine geeigneten eigenen Formen besaßen“. Daraus folgert er außerdem „die Abhängigkeit der populären Kultur von der herrschenden Minderheit“ und die Notwendigkeit „der Vertrautheit“³⁴ als Basis jeder Parodie.

Schenda, ein Volkskundler, kategorisiert Vaterunser-Parodien in einem Kapitel, indem er stilistische Unterscheidungen von anderen Parodien und Arten populären Lesestoffs vornimmt. Er unterscheidet erstens Vaterunser-Parodien, die textnah bleiben; zweitens Vaterunser-Parodien, in denen ein Vaterunser-Vers jeweils mit einem weltlichen Zusatz gepaart wird; drittens steht ein weltlicher Doppelvers als Einleitung eines kurzen Teiles des Vaterunsers, meist nur mit ein bis drei Wörtern.³⁵ Schenda äußert sich damit explizit zu Vaterunser-Parodien und ihren Motiven. Er ist der Meinung, dass Vaterunser-Parodien sich „vorzüglich für die politische Satire und für die Kritik an den sozialen Mißständen im

³¹ Ebd.

³² Burke zeigt auf, dass sämtliche religiösen Texte, nicht nur das Vaterunser, parodiert wurden und werden. Vgl. Burke: Helden, S. 134. „Es gab Parodien auf den Katechismus, die Gebote, das Glaubensbekenntnis, die Litaneien, die Psalmen und vor allem auf das Vaterunser“.

³³ Burke: Helden, S. 135.

³⁴ Ebd.

³⁵ Schenda: Volk, S. 427.

Lande [...] in politischen Krisenzeiten“³⁶ eigne. Er formuliert die Funktion der Vaterunser-Parodien folgendermaßen:

Weil seine Urfassung erzbekannt ist, kann die davon abgehobene Parodie auf Erfolg hoffen. Das große Gebet der Christenheit wird bei dem Umwandlungsprozeß verkehrt zu einem Dokument des Hasses gegen die Herrschenden, der Verzweiflung und der Skepsis, zu einem Anti-Gebet der Unterschicht, das die christlichen Tugenden verhöhnt.³⁷

Hier beschränkt Schenda das Potenzial der Vaterunser-Parodien zu sehr, schon Lehmann hat durch seine Differenzierung gezeigt, dass die Intention hinter Parodien nicht immer Ablehnung sein muss. Die Erkenntnis, dass Parodien zu Krisenzeiten boomen, wird in dieser Arbeit überprüft werden. Es ist jedoch auch in anderen Bereichen bekannt, dass Krisen verändern und transformieren, also möglicherweise auch den Gebrauch des Vaterunser.³⁸

Theologisch gibt es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wenig explizite Literatur zu Vaterunser-Parodien. Lediglich Imbach, ein Theologe, vermerkt auf zwei Seiten 1977³⁹ den Parodiebegriff im Titel. Der Fundamentaltheologe Imbach stellt außerdem in der Hinsicht eine Ausnahme da, dass er keine Wissenschaftlichkeit anstrebt, sondern in seinem bewertenden Kommentar seine Abgrenzung von scheinbar lästerlicher literarischer Persiflage der Bibel zur Schau stellt. Er unterstellt den Autor*innen von Bibelverfremdungen oder Religionsparodien Unbekümmertheit, Wille zu Gesellschafts- oder Religionskritik, Undifferenziertheit, Verächtlichkeit, Vernichtungsintention etc. Dabei sieht er sich durch die Beispiele, die er gibt, zur Glaubensprüfung herausgefordert.⁴⁰ Seine Beobachtung „Außer der Schrift scheinen sich besonders Gebetstexte und -formen für die Parodie zu eignen.“ ist eine der deskriptiven Aspekte, die den kurzen Artikel überhaupt erwähnenswert machen. Sein Schluss, dass teils bei der Nachahmung des Vaterunser Blasphemie im Vordergrund stehe oder Kritik an gedankenlosem Beten geübt werden solle, belegt er anhand dreier Beispiele. In einem Beispiel wird aus der Theodizee- eine Anthropodizeefrage, in einem Fall beschreibt

³⁶ Schenda: Volk, S. 431.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Mohr, Nikolaus (Hg.) (2010): Herausforderung Transformation. Theorie und Praxis. Heidelberg, New York: Springer, S. 20; „Krisen waren schon immer Auslöser von großen Transformationen.“

³⁹ Imbach, Josef (1977): Die Lästerungen und unser Glaube. Zur Parodie religiöser Texte in der deutschen Gegenwartsliteratur. In: *Christ in der Gegenwart* 29, S. 413–414.

⁴⁰ Vgl. Imbach: Lästerungen, S. 413.

er Bestürzung und Betroffenheit gläubiger Menschen als Reaktion auf eine Vaterunser-Parodie, in einem Fall sieht er Besinnung auf das Gebet Jesu durch Umformulierung.

Zu den geschichtswissenschaftlichen Veröffentlichungen zu Vaterunser-Parodien zählen Nagel 1978⁴¹ und Lemberg 1997⁴². Ersterer fokussiert sich mit seiner Expertise als Historiker, Literaturwissenschaftler und Romanist auf die Detailanalyse des „Le Pater noster Belgique“ von 1786, aber gibt wenig übergreifende Thesen. Lediglich seine Umschreibung der möglichen Verfasser*innen und die Formbeschreibung, die über die bisherigen zweispaltigen Typen hinausgeht, sind interessant:

Nonnen und Mönche, die das Gebet schlechthin – so kann man das Vaterunser bezeichnen – parodieren, durften damit rechnen, beachtet zu werden. Wie ist die Parodie aufgebaut? Sie besteht deutlich aus zwei Teilen: die Kritik, die jeweils zwei Zeilen lang ist und allein gestellt keinen rechten Sinn ergäbe, wird ergänzt durch einen Vers des Gebets [...] eine Verssatire wird kontrapunktisch paraphrasiert durch den Gebetsvers.⁴³

In der zweiseitigen Miscelle von Nagel ist nicht viel Neues für die Forschung enthalten. Ganz anders gelagert ist Lembergs ausführlicher Artikel. Sie setzt neue Akzente in der vertieften Analyse und Kontextualisierung von Vaterunser-Parodien. Lemberg verweist allerdings stilistisch und typologisch ebenso wie die meisten bisherigen Autoren auf zwei Spalten, die miteinander verwoben sind, von den Vaterunser-Parodien unterscheidet, in denen die zwei Spalten nicht verknüpft sind.⁴⁴ Außerdem stellt sie Vermutungen über die möglicherweise mit der Schaffung von Vaterunser-Parodien verknüpfte Intention an:

Solange es ‚geheilte‘ Texte, liturgische Riten und Melodien gibt, existiert bei Menschen, die zum Spott neigen oder zur Kritik gereizt werden, der Wunsch, das Tabu zu brechen, gegen die Hüter der religiösen Texte aufzumucken oder mit einer Parodie beim gebildeten Leser Heiterkeit zu erregen.⁴⁵

⁴¹ Nagel, Rolf (1978): Ein parodiertes Vaterunser als politische Satire. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 60, 443–445.

⁴² Lemberg, Margret (1997): Stiefvater, der du bist in Paris. Politische Satiren und Parodien auf der Basis religiöser Texte. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 79 (2), S. 313–357.

⁴³ Nagel: Ein parodiertes Vaterunser, S. 445.

⁴⁴ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 315 f., 320.

⁴⁵ Lemberg: Stiefvater, S. 311.

Sie stellt heraus, dass die Verknüpfung von Heiligkeitsempfinden und Tabubruchsversuchen zutiefst menschlich ist, egal ob der Ausgangspunkt eine Persönlichkeitsdisposition, ein äußerer Reiz, Ablehnung religiöser Macht oder ein humoristischer Bildungshintergrund ist. Sie verweist auf verschiedene lateinische Religionsparodien, sieht den parodistisch-satirischen Umbruch der Reformationszeit und grenzt anschließend ihr Forschungsfeld auf Vaterunser-Parodien ein. Auch formuliert sie pointiert den Zusammenhang von „Zeiten politischen oder gesellschaftlichen Umbruchs“⁴⁶, Zensur und satirischen Flugblättern, um dies in Detailanalysen zu konkretisieren, die in dieser Arbeit an späteren Stellen teilweise aufgegriffen werden. Nach verschiedenen Textbeispielen aus der politischen Herrschaftssphäre geht sie auch auf antisemitische und propagandistische Beispiele ein. Weiterhin zeigt sie, dass auch weitere religiöse Texte, insbesondere Katechismen, Gebote oder Credos, parodistisch benutzt wurden.⁴⁷ Als Ausblick nimmt sie außerdem eine Gleichniskarikatur auf. Obwohl Lemberg nicht chronologisch oder theologisch vorgeht, sind ihre vielfältigen Erläuterungen historisch strukturiert und für die vorliegende Arbeit gewinnbringend.

Mit Ausnahme Vorwahls und Imbachs, die von ihrer Profession als Theologen her auf Vaterunser-Parodien blicken, deren Texte aber durch ihre Kürze (vier und zwei Seiten) bestechen, ist die Forschungsliteratur des 20. Jahrhunderts, insbesondere der zweiten Hälfte, mehrheitlich geprägt von literaturwissenschaftlichen und volkskundlichen Perspektiven. In den meisten der vorliegenden Forschungen werden dabei Vaterunser-Parodien als eine Möglichkeit der Parodie unter vielen betrachtet, weshalb hier nicht ergänzend zu den Parodieaspekten im Begriffskapitel auf Röhrich mit seiner volkskundlichen Perspektive, Verweyen / Witting mit ihren literaturwissenschaftlich-germanistischen und Burke mit seiner historischen eingegangen wird.

4.1.3 Veröffentlichungen von 2006 bis 2019

Die neuesten Publikationen, die Vaterunser-Parodien erwähnen, stammen von Leutzsch 2006⁴⁸, Langenhorst 2009⁴⁹, Boerma 2010⁵⁰, Wehse 2010⁵¹, Weyel

⁴⁶ Lemberg: Stiefvater, S. 314.

⁴⁷ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 338.

⁴⁸ Leutzsch: Was ist daraus geworden?

⁴⁹ Langenhorst: Gebet.

⁵⁰ Matter: Gebetsparodien.

⁵¹ Wehse: Vaterunser.

2016⁵², Meyer-Blanck 2019⁵³ und Matter 2019⁵⁴. Hinzu kommen zwei Aufsätze aus den Jahren 2018 und 2019, in denen ich einzelne Vaterunser-Parodien analysiert und kontextualisiert habe.⁵⁵ Bei den theologischen Veröffentlichungen von Leutzsch, Langenhorst, Weyel und Meyer-Blanck werden Gebetsparodien oder Vaterunser-Transformationen eher en passant im Rahmen von Überblicken zur Vielfalt von Gebeten erwähnt. Da Langenhorst, Weyel und Meyer-Blanck als praktisch-theologisch und religionspädagogisch arbeitende Wissenschaftler*innen bereits oben im Hinblick auf das Gebet detaillierter wiedergegeben wurden und dort die entsprechenden Passagen zu Vaterunser-Parodien schon zitiert wurden, werden hier nur noch kurze Zusammenfassungen genannt, inwiefern sie Vaterunser-Parodien streifen: Langenhorst entwirft eine Typologie von Gebeten und verweist auf Gebetstransformationen mit Verweis auf das Vaterunser und das Credo, die „durch sprachliche Verdrehung und Kontrafaktur ad absurdum geführt oder in andere Deutungszusammenhänge gestellt werden“⁵⁶. Weyel geht auf Gebete als literarische pragmatische oder poetische Texte ein und erwähnt Profanisierung und Parodien.⁵⁷ Meyer-Blanck nennt Gebetsinversionen und Gebetskontrafakturen als literarische Verarbeitungen und Rezeptionen.⁵⁸ Bei allen dreien liegt kein Fokus auf Vaterunser-Parodien. Auch Leutzsch als biblischer Theologe betrachtet Vaterunser-Parodien nicht zum Zweck ihrer Analyse, sondern ausgehend von autobiografischen Erfahrungen mit dem Vaterunser. Von dort zeigt er die Wirkungsgeschichte des Gebets und zitiert Vaterunser-Parodien als Antwortversuch auf die Frage: „Zu wem beten wir?“⁵⁹

⁵² Weyel: Gebet.

⁵³ Meyer-Blanck: Gebet.

⁵⁴ Boerma, Nicolaas (2010): Vaterunser-Parodien in den Niederlanden, in Bayern und in der Schweiz. In: Arbeitskreis Bild Druck Papier (Hg.): Tagungsband Nürnberg 2009. Münster, New York, NY, München, Berlin: Waxmann (Arbeitskreis Bild, Druck, Papier, 14), S. 33–42.

⁵⁵ Vgl. Breckner, Anne (2018): Einfach frei Schnauze. Religiöse Parodien der Reformationszeit. Themenheft Kirchenkritik. In: *TheoMag* (115). Online verfügbar unter <https://www.theomag.de/115/ab01.htm>, zuletzt geprüft am 13.12.2022 und Breckner, Anne (2019): Besetzte Heimat. Eine Spurensuche in Vaterunser-Parodien. In: Frank Thomas Brinkmann und Johanna Hamann (Hg.): Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden (Pop. religion: Lebensstil – Kultur – Theologie, 5), S. 203–224.

⁵⁶ Langenhorst: Gebet, S. 291.

⁵⁷ Vgl. Weyel: Gebet, S. 236, 238, 240.

⁵⁸ Vgl. Meyer-Blanck: Gebet, S. 109.

⁵⁹ Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 51.

Boerma als Historiker erweitert in seinem Aufsatz mit Verweis auf Mehring die zwei Typen auf „drei Typen von Parodien auf das Vaterunser“⁶⁰. Erstens gibt es seiner Auffassung nach „direkt die Worte des Gebetes“ nutzende Parodien, zweitens „folgt abwechselnd eine Zeile aus dem Vaterunser einer Zeile voller weltlicher Gedanken“ und „[d]er dritte Typus hängt die einzelnen Wörter des Gebets sinnvoll an die vorherigen Doppelverse“⁶¹. Er zeigt die Existenz von Vaterunser-Parodien im europäischen Raum, analysiert mit historischem Verständnis zwei Beispiele und bezieht eine Karikatur in seine Sammlung ein.

Wehse's volkskundlicher Lexikonartikel zum Vaterunser räumt den Vaterunser-Parodien anderthalb von vier Spalten ein, da er in ihnen die größte Gruppe „der volkskundlichen V.-Überlieferung“ diachron vom Mittelalter bis zur Entstehung des Artikels sieht.⁶² Für Analysen ist kein Raum, aber er zeigt sowohl die politische Dimension als auch die gesellschaftliche Dimension, indem er bspw. auf „Elogen an alkoholische Getränke“ verweist. Außerdem ist er der erste, der explizit auf „die Trägermedien der V.-Parodien [...] Flugblatt und Bilderbogen [...] Bürofolklore [...] Internet“ hinweist.⁶³ Matters germanistische Perspektive leitet in seinem Aufsatz von der literaturwissenschaftlich-philologischen Perspektive zu historischen Perspektiven, wie bereits oben bei der Eingrenzung von Gebetsparodien ersichtlich war. Zu seinem Verständnis von Vaterunser-Parodien ist lediglich hinzuzufügen, dass er ausgehend von einem Beispiel des 21. Jahrhunderts, der Vaterunser-Übertragung „Fliegendes Spaghettimonster, das Du bist im Himmel“ auf die häufige parodistische Nutzung des Vaterunsers im Mittelalter eingeht, basierend auf Lehmanns Erkenntnissen.

4.2 Bewertung der Beiträge und Forschungslücken

Die oben erwähnten zentralen Veröffentlichungen zur bisherigen Forschung an Vaterunser-Parodien sollen nun kurz hinsichtlich ihrer Aktualität bewertet werden. Es wird dabei auch aufgezeigt, welche Forschungslücken sich durch die bisherigen Veröffentlichungen ergeben:

⁶⁰ Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 35.

⁶¹ Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 35. Diese formale Unterscheidung wird von Lemberg durch thematische Unterteilungen gebrochen, auch wenn die sprachlichen Typen durchaus auch bei ihren Textverweisen vorhanden sind.

⁶² Wehse: Vaterunser, S. 1356.

⁶³ Wehse: Vaterunser, S. 1357.

Zunächst ist für die Bewertung die Einschränkung zu machen, dass nicht alle Autor*innen explizit von Vaterunser-Parodien schreiben, teils werden verwandte Begriffe herangeführt oder Kontextualisierungen vollzogen, die bereits als ein Probleme der Thematik im Begriffskapitel erwähnt wurden. Außerdem ist es relevant, dass die zeitliche Einordnung von Erstbelegen bei den älteren Aufsätzen großen Raum einnimmt, obwohl die Datierungsansätze nicht immer transparent hergeleitet werden. Verallgemeinernd kann festgestellt werden, dass die Belege mehrheitlich aus dem deutschsprachigen Raum stammen, obwohl auch lateinische, französische und englische Fassungen benannt werden, neben Vaterunser-Parodien, die deutsche Sprachvarietäten enthalten. Dabei sind sich die Autor*innen häufig der vorausgehenden Forschung bewusst und verweisen auf bestehende Typologien, immer in leichter Abwandlung, ohne zu überprüfen, ob die Typen und Kategorien tragfähig und sinnvoll für das eigene Argument sind. Sie versuchen formale Typologien zu erstellen. Inhaltlich und sprachlich analysieren sie weniger als historisch zu kontextualisieren. Begrenzt ist bspw. Werners Unterscheidung einer älteren und jüngeren Form anhand von formalen Merkmalen, textimmanenten Adressaten und ‚unheiligem Inhalt‘ der Vaterunser-Parodien deshalb, weil er sie zusätzlich durch die zeitliche Einordnung als ältere und jüngere Erscheinung qualifiziert, obwohl er selbst zeigt, dass beide Formen relativ alt sind und beide kontinuierlich durch die Jahrhunderte auftauchen. Alle dargestellten Typologisierungen sind problematisch, weil sie auf die neueren Vaterunser-Parodien des 20. und 21. Jahrhunderts nur teilweise anwendbar sind.

Durch den Fokus auf zeitliche Einordnungen und Typologien bezogen auf Vaterunser-Parodien bis in das 20. Jahrhundert nennen die Autor*innen häufig nur Titel statt sich eingehend mit den Texten zu beschäftigen. Selbst in den neuesten hier erwähnten Veröffentlichungen werden schwerpunktmäßig Vaterunser-Parodien früherer Jahrhunderte betrachtet, die vielen Belege des 20. und 21. Jahrhunderts werden meist völlig ignoriert. Deshalb ist eines meiner Ziele, gerade diese Vaterunser-Parodien hinsichtlich ihrer historischen, kulturellen und insbesondere theologischen Relevanz auszuwerten. Besonders wichtig ist es, den volkswissenschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Perspektiven weitere – insbesondere die vertiefte theologische – hinzuzufügen. Denn das Vaterunser und seine Transformationen sind christliche Texte, deren theologischer Gehalt nur mit dem entsprechenden Vorwissen erarbeitet werden kann. Diesbezüglich bietet die referierte Forschung u. a. fokussierte Anknüpfungspunkte bei der Bestimmung von Gebeten, bei Vaterunser-Auslegungen und bei der Frage nach religiöser Bildung.

Die Themenfelder der in der Forschungsliteratur belegten Vaterunser-Parodien erstrecken sich von politischen über materielle bis hin zu spirituellen Versionen. In der Vergangenheit wurden Vaterunser-Parodien „manchmal als politisches Kampfmittel gegen einen auswärtigen Feind eingesetzt, aber häufiger als ein eigenes soziales Kampfmittel, z. B. von Gläubigen gegen den Papst, oder von Untertanen gegen ihren Fürsten.“⁶⁴ Damit sind einige Funktionen von Vaterunser-Parodien schon benannt, auf die die Forscher*innen teils auch hindeuten. Sie nennen eine Melange aus Kritik, öffentlicher Protest, Provokation, Selbstreflexionsmittel, poetisch-intertextueller Ausdruck, Blasphemie-Beispiele, Gefühlskatalysatoren oder Belehrungstexte. Medial gehen einige der Veröffentlichungen auf Medientypen ein, dabei fällt auf, dass Vaterunser-Parodien in Handschriften, Anthologien, Dramen, Romanen, Flugblättern, Zeitungen, Zeitschriften, Monografien veröffentlicht sind. Ergänzend können neuere Vaterunser-Parodien in Medien heutiger Zeit betrachtet werden, z. B. im Fernsehen, in Youtube-Videos, in Blogs und Chats. Dieser Vielfalt von Vaterunser-Parodien in Geschichte und Gegenwart widme ich mich in dieser Arbeit.

⁶⁴ Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 37.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Diachrone Detailanalysen von Vaterunser-Parodien vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

5

Im Folgenden werden Detailanalysen von Vaterunser-Parodien auf Basis der oben entworfenen Analysemethodik und des Fragekatalogs erstellt. Dabei wird beginnend mit dem 16. Jahrhundert chronologisch vorgegangen. Zu Beginn jeder Detailanalyse wird der Quellentext zitiert, um dann historische Kontexte, Produktions- und Veröffentlichungsbedingungen, Inhaltsaspekte, Medienspezifika, Fragen nach Intertextualität und Parodiegrad, Rezeptionsebenen und zuletzt theologische Dimensionen zu beleuchten. Abschließend wird nach jeder Detailanalyse ein kurzes Zwischenfazit gezogen. Die Analyseschritte werden je nach Quellentext leicht abgewandelt, um den jeweiligen Vaterunser-Parodien gerecht zu werden. Für das 16. bis 19. Jahrhundert wird je eine Vaterunser-Parodie fokussiert (16. Jh. ‚Papst Unser‘, 17. Jh. ‚Simplicius‘ Vaterunser-Parodie‘, 18. Jh. ‚Kurfürst Unser‘, 19. Jh. ‚Napoleon Unser‘)¹. Für das 20. Jahrhundert wird zusätzlich zur analysierten Vaterunser-Parodie (‚Kapital Unser‘) eine Analyse einer propagandistischen Vaterunser-Transformation als Exkurs ergänzt (‚Hitler Unser‘), um das Bewusstsein für die Herausforderungen im Umgang mit Vaterunser-Transformationen zu schärfen. Dem 21. Jahrhundert und dessen Vaterunser-Parodien wird anschließend ein eigenes Kapitel gewidmet, da das digitale Zeitalter Alleinstellungsmerkmale aufweist, die detaillierter betrachtet werden. Denn es ist mit Blick auf das 21. Jahrhundert eine Vaterunser-Parodie-Fülle nicht nur, aber auch in digitalen Medien vorhanden, die einzigartig ist. Außerdem kann die Gegenwart nicht mit der entsprechenden historischen Distanz betrachtet werden, wie die kirchengeschichtlich bereits aufgearbeiteten Ereignisse, weshalb der Aufbau der Detailanalysen entsprechend angepasst

¹ Die Kurztitel sind selbst hinzugefügt und entsprechen nicht den Titeln der jeweiligen Quellen.

wird. Exemplarisch werden dafür zwei Vaterunser-Parodie-Komplexe detailliert analysiert (‚Kaffee Unser‘ und ‚Fußball Unser‘).

5.1 16. Jh.: Papst- und kirchenkritische Vaterunser-Parodien der Reformation

5.1.1 Quellentext

Frag.

Wie bettestu wann du dein Schelmigen Abgott anbettest?

Antwort.

Ich bett exn besonders Vatter vnser / welches mich Christus nicht gelehret hat.

Frag.

Sag mir dasselbig Vatter vnser?

Antwort.

Vatter vnser du bist zu(o) Rom.

1. Geschendet werde dein Nam.
2. Dein Reich werde zersto(e)rt.
3. Dein will geschehe auff Erden / aber nicht im Himmel.
4. Vnsere feißte Pfrunden gib vns heut / vnd jmmerdar.
5. Vnd gib vns Ablaß zu(o)kauffen / als wi[r] dir vnser bestes Gelt zu(o) verbanckethieren vnnd zu(o)verthu(o)n geben:
6. Fu(e)hre vns nit in eyen lähre Kuchin.
7. Sondern erlöse vns von allem zeytlichem mangel.
8. Dann dein seind die Reich der Welt / aller verga(e)nglicher Pracht / krafft vnnd Herrligkeyt / aber nicht in ewigkeyt / Amen.²

² N. N. (1581): Der Bäpstischen Catechismus / nach dem Wittenbergischen Catechismo verstellt. Durch verordnung des Concilij zu(o) Trient. O. O. Der hier verwendete Druck ist in der Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel vorhanden (VD16 P 312). Online verfügbar unter <http://diglib.hab.de/drucke/517-8-quod-4/start.htm>, zuletzt geprüft am 25.08.2022, Blatt 7/10. Es existieren noch zwei weitere Drucke aus demselben Jahr 1581, einer in der Bayerischen Staatsbibliothek (VD16 P 311) und einer in der Reformationsgeschichtlichen Forschungsstelle Wittenberg (VD16 ZV 16755). Vgl. auch Behrendt, Walter (2011): „Der Papisten Handbüchlein“ von 1563 und seine biblischen Illustrationen. In: *Daphnis* 40 (3–4), S. 535–565, darin S. 539, 557.

5.1.2 Vorbemerkungen zur Detailanalyse des ‚Papst Unser‘

Der von mir ergänzte Titel ‚Papst Unser‘ ist bereits eine Deutung des Quellentextes, denn der Vater in Rom wird im Quellentext nur umschrieben.³ Dass die Reformationszeit kirchengeschichtlich eine entscheidende Rolle für die heutige konfessionelle Landschaft Deutschlands und Europas hatte, ist kaum einer Erwähnung wert. Dass die Zeit jedoch auch als Auftakt der Detailanalysen zu Vaterunser-Parodien dient, ist weniger selbsterklärend.⁴ Das liegt daran, dass religiöse Parodien in der Reformationszeit eine ungeahnte Blüte erfuhren, auch wenn zuvor bereits Belege nachweisbar sind.⁵ Während der Reformationszeit wurden bestehende religiöse Texte, wie das Vaterunser, verfremdet, um Feindbilder aufzubauen und Stereotype zu verfestigen. Vaterunser-Parodien wurden z. B. auf Flugblättern veröffentlicht, um Stimmung gegen den Papst zu machen. Auch in Luthers Tischreden findet sich eine Vaterunser-Transformation, die jedoch die notleidende Bevölkerung in den Blick nimmt. Im Rahmen der Streitigkeiten während der Reformationszeit wurde mit den Parodien ‚Meinungsmache‘ für die eigene Bewegung, gegen die (scheinbar) Andersgläubigen betrieben. Selbst in den aus der Reformationsbewegung resultierenden Kriegen wurden religiös

³ Das Kapitel wurde basierend auf einem Aufsatz entwickelt, jedoch strukturell grundlegend überarbeitet und inhaltlich ergänzt. Vgl. Breckner: Einfach frei Schnauze.

⁴ Becker merkt an, dass „gerade zur Zeit des ersten allgemeinen Auftretens der Vaterunser-parodie“, seiner Ansicht nach zum Ende des 15. Jahrhunderts, das „mächtig emporgeblühte, in die Ferne weisende Vagantentum nicht ohne Einfluß auf Formulierung, Verbreitung und – Verwitterung solcher Parodien gewesen sein mag“. Becker: Gebetsparodien, S. 23. Auf das Vagantentum verweist auch Lehmann allerdings eher als Ausprägung des Mittelalters, seit dem 12. Jahrhundert. Vgl. Lehmann: Parodie, S. 19 f.

⁵ Vor dem 16. Jh. liegen Vaterunser-Parodien vor, in denen es bspw. um den deus absconditus geht. Vgl. Bachtin: Ästhetik, S. 333: „*Pater noster*, tu n’ies pas foulz / Quar tu t’ies mis en grand repos / Qui es montés haut *in celis*.“ Übersetzung S. 365. Vgl. auch Ilvonen: Parodies, S. 37, 159–168. Ilvonen verweist darauf, dass bereits im Mittelalter, wahrscheinlich etwa im 14. Jahrhundert der Lombardei über Gott kritisch-humorvoll gedacht wurde. Diese frühen Beispiele sind jedoch eher Einzelfunde und ergeben kein thematisches Cluster von Vaterunser-Parodien, wie ab der Reformationszeit. Vgl. u. a. Matter: Gebetsparodien, S. 370–389. Andere Vaterunser-Adaptionen sind enthalten in Hergemöller, Bernd-Ulrich (1996): Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts. Warendorf: Fahlbusch, S. 414 und Puff, Helmut (2003): Sodomy in reformation Germany and Switzerland, 1400–1600. Chicago, Ill.: University of Chicago Press (The Chicago series on sexuality, history, and society), S. 128.

konnotierte, satirische Texte eingesetzt, um sich von den jeweils Anderen abzusetzen.⁶ Heute stellt sich die Frage, ob Kritik an und in der Kirche vergleichbar mit Kirchenkritik der Reformationszeit ist.

5.1.3 Historische und kulturelle Kontexte

Die Reformationszeit ist ein Teil des Spätmittelalters (5.1.3.1) und u. a. geprägt durch zwei verknüpfte Entwicklungen, die den Beginn der Neuzeit einleiteten und für die hier unternommene Analyse mit medien- und bildungshistorischen Aspekten zentral sind: Buchdruck und Bildungszuwachs (5.1.3.2). In diesem Kapitel wird die zunehmende innerprotestantische Abgrenzung und Konfessionsbildung nur gestreift, wenn sie für die historische Einordnung, bspw. die Frage der Kirchenkritik, und das bessere Verständnis einer Vaterunser-Parodie wichtig ist. So wird auch mit den einflussreichen Persönlichkeiten und Orten verfahren, z. B. Wittenberg mit Luther und Melanchthon als prominenten Vertretern der lutherischen Reformationsausrichtung, Zürich und Genf mit Zwingli und Calvin als Vertretern der reformierten Reformationsbestrebungen und Trient als Ort des gegenreformatorischen Konzils der römisch-katholischen Priester.⁷

5.1.3.1 Gebet und Parodie im Spätmittelalter

Gebete und Parodien gab es schon vor der Reformationszeit. Jedoch gibt es spezifische Aspekte, die Einfluss auf die Entstehung von Vaterunser-Parodien im Spätmittelalter hatten, wie die Relevanz des Klerus⁸ als Bildungsinstanz. Politisch ist die Vorherrschaft von einigen wenigen politischen und geistlichen Entscheidungsträgern über eine breite Masse an Menschen durch das Lehnwesen einflussreich. Im 12. Jahrhundert wurde im Investiturstreit bereits das Verhältnis von Kirche und Politik neu bestimmt, im 13. und 14. Jahrhundert wurden durch eine weitere Entwicklung, die flächendeckende Entstehung von Städten (Urbanisierung), Machtverhältnisse neu bestimmt. Minnesang an den Höfen etablierte

⁶ Burke erfasst bspw. ein vermehrtes Auftreten von „politischen Parodien“ während der Reformationszeit, aber auch während der sich anschließenden „Religionskriege“. Burke: Helden, S. 134.

⁷ Vgl. einschlägige kirchengeschichtliche Überblicke für Details z. B. Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund (Hg.) (2008): Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit. Darmstadt: WBG (Ökumenische Kirchengeschichte, 2).

⁸ Vgl. Leonhardt, Rochus (2023): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 5. Auflage Göttingen: UTB; Vandenhoeck & Ruprecht (utb-studi-e-book, 2214), S. 33–36.

sich immer mehr als literarisches Phänomen. Bezüglich der Rezeptionsgeschichte des Vaterunser gibt es einen entscheidenden Faktor in der Etablierung des Vaterunser als Gebet für die breite Masse: „In den unzähligen [...] im Abendland entstehenden Klöstern fand das Herrengebet seinen festen Platz in den geregelten Gebetszeiten.“⁹ Dabei hatten die Klöster wahrscheinlich auch Einfluss auf die im Mittelalter weit verbreitete Forderung nach dem Gebet in der Volkssprache, wodurch sich die Distanz der Menschen zum Vaterunser verringerte.¹⁰ Finze zeigt, wie entscheidend sich die Vaterunser-Rezeption durch die Reformationszeit wandelte. Die Rezitation des lateinischen Paternosters als Fleißübung wurde abgelöst durch das deutschsprachige Vaterunser, wodurch sich der Fokus mehr auf das Verstehen des Inhalts verschob.¹¹ Die Gebetsliteratur die sich im Rahmen der Reformationsbewegung entwickelt hat, ist schon Anfang des 20. Jahrhunderts in ihrer Relevanz für Liturgik, Hymnologie, Konfessionskunde und Kirchengeschichte beleuchtet worden.¹² Althaus postulierte, dass gleichbleibende Gebetsformulare der Stabilisierungsfaktor in Agenden und Liturgie über Jahrhunderte gewesen seien. Er sah es als notwendig an, die Gebetsfrömmigkeit des 16. Jahrhunderts zu kennen, um die theologisch tiefen Probleme der Zeit zu verstehen.¹³ Er verglich „die Flut der Heiligen- und Mariengebete des Mittelalters mit den schlichten, inhaltsvollen und kernigen Gebeten der Reformationszeit“ und verwies auf spätere „trocken lehrhafte Gelegenheitsgebete“ oder auch „die langatmigen gefühlsmäßigen Ergüsse des Pietismus“.¹⁴ Seine Wertungen sind aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive wegen der erkennbar

⁹ Finze: Vater unser, S. 24, Teil des Kapitels „Ein Gebet geht durch die Zeit. Feierliche Übergabe bei der Taufe – „Zerplappert und zerklappert“: das Unser Vater wird zum Massenartikel – Das Vater Unser singen, predigen und still beten – Atmen und Beten – Dem Kind in den Brei geschnetzelt: das Unser Vater im Aberglauben – Weites Tor und enge Pforte zugleich“. Vgl. Förster, Niclas: Gebet. Kirchengeschichtlich. Alte Kirche bis Mittelalter, S. 492 In: RGG⁴: „Neue Impulse gab dem ma. G. das Entstehen der Bettelorden und der Scholastik.“

¹⁰ Vgl. Seitz: Vaterunser III, S. 518. In: Luz, Ulrich; Leonhard, Clemens; Seitz, Manfred: Vaterunser. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 34, S. 504–529.

¹¹ Vgl. Finze: Vater unser, S. 25.

¹² Vgl. Althaus, Paul (1914): Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert. Zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rektorats auf Dr. Albert Köster ladet hiermit ein der Rektor der Universität Dr. Otto Mayer durch den designierten Dekan der Theologischen Fakultät D. Paul Althaus. Leipzig: Edelmann.

¹³ Vgl. Althaus: Charakteristik, S. 3.

¹⁴ Althaus: Charakteristik, S. 4.

polarisierten Konfessionshaltung eher irritierend, aber zeigen Tendenzen verschiedener Gebetsentwicklungen, die der bleibenden Relevanz des Vaterunser¹⁵ nicht entgegenstehen. Althaus' Evaluation ist auch deshalb interessant, weil er den Zusammenhang von Dichtung und Gebet bereits für die Frömmigkeit des Spätmittelalters nachzeichnet und eine Vielzahl an neuen Gebeten sowohl von Laien als auch Theologen aus allen Milieus, sogar von Frauen in der ersten „Hälfte des Reformationsjahrhunderts“¹⁶ konstatierte. Er betonte besonders Luthers Einfluss, der dem Volk das Zutrauen zu eigenen Gebeten gegeben habe und zunehmende Individualisierung und Vielseitigkeit der Gebetstexte und -anlässe ermöglichte.¹⁷

Von der Gebetsentwicklung geht nun der Blick zur Parodie: Im monastischen Leben, und auch in der Bildung jenseits der Klöster, war schon im Mittelalter die Tradition der Parodie verbreitet, z. B. ersichtlich in den provokanten Adaptationen religiöser Texte der *Carmina Burana*.¹⁸ Lehmann sieht für die Entwicklung der Parodie während des Mittelalters zwei Tendenzen: Erstens geht er davon aus, dass viele Parodien in Schreibstuben von gebildeten Menschen verfasst und rezipiert worden seien. Zweitens verweist er aber auch auf die Tradition von parodistischen Schauspielen in Kneipen und bei Festen.¹⁹ Bachtin erfasst mit dem Blick des Literatur- und Kulturwissenschaftlers, dass die Parodie des Mittelalters ihren Ursprung in der antiken Parodietradition hat.²⁰ Die mittelalterliche Situation beschreibt er folgendermaßen:

Die parodistisch-travestierende Lach-Literatur des Mittelalters war außerordentlich reichhaltig. [...] Von nicht enden wollender Vielfalt waren die Formen des offensichtlichen, halbversteckten und versteckten Zitierens, [...] die verschiedenen Grade der Entfremdung oder Anpassung [...] Die Grenzen zwischen der fremden und der eigenen Rede waren fließend, ambivalent, oft absichtlich gewunden und verwickelt.²¹

¹⁵ Vgl. Althaus: *Charakteristik*, S. 10, 13, 20, 32–34, 40, 42 f., 53, 56, 69, 73, 85, 93. Mehrfach erwähnte Althaus Vaterunser-Paraphrasen und -Auslegungen.

¹⁶ Althaus: *Charakteristik*, S. 5.

¹⁷ Vgl. Althaus: *Charakteristik*, S. 9, 46 f.

¹⁸ Vgl. Lemberg: *Stiefvater*, S. 313.

¹⁹ Vgl. Lehmann: *Parodie*, S. 9. Außerdem verweist Bachtin auf Feste und Feiertage, bei denen gelacht und inoffizielle Späße gemacht werden konnten als Anlässe der Parodie-Veröffentlichungen. Vgl. Bachtin: *Rabelais*, S. 54–60.

²⁰ Vgl. Bachtin: *Ästhetik*, S. 325. Lehmann widerspricht dieser Annahme. Er sieht keinen direkten Bezug zwischen den antiken Parodien und den mittelalterlichen. Vgl. Lehmann: *Parodie*, S. 8.

²¹ Bachtin: *Ästhetik*, S. 325.

Bachtin zufolge erscheint besonders „das hoch autoritäre und geheiligte Wort der Bibel, des Evangeliums“²² im „Kontext der mittelalterlichen Literatur und in die Rede der Gebildeten (Kleriker) [...] angefangen beim pietätvollen [...] Zitat bis hin zu seinem zweideutigen und anzüglichen parodistisch-travestierenden Gebrauch“²³. Bachtin bewertet die Parodien der Zeit als „Degradierung oder das Herabsetzen des Hohen“²⁴.

Den historischen Hintergrund der mittelalterlichen Parodien insgesamt, insbesondere der *parodia sacra*²⁵ zu betrachten, würde hier zu weit führen. Aber relevant ist der Aspekt der Sprachwahl bei Vaterunser-Parodien, denn die „lateinische ‚parodia sacra‘ ist vor dem Hintergrund der nationalen vulgären Sprache errichtet worden.“ So kann „die zu parodierende Sprache [...] und die parodierende Sprache“²⁶ teilweise sowohl durch die Wahl zwischen Fremd- und Muttersprache als auch durch den Kontrast zwischen vertrauter Umgangssprache und pointierter Schriftsprache²⁷ unterschieden werden. Zunehmend wurde im Spätmittelalter der Einsatz der Volkssprache zur Erreichung breiterer Bevölkerungskreise angewandt, exemplarisch sei hier nur auf die moselfränkische Vaterunser-Auslegung von Nikolaus von Kues aus dem 15. Jahrhundert verwiesen.²⁸ Diese ermöglichte es einer größeren Masse, das Vaterunser zu verstehen.

²² Ebd. Vgl. Lehmann: Parodie, S. 21.

²³ Bachtin: Ästhetik, S. 326.

²⁴ Bachtin: Rabelais, S. 71.

²⁵ Vgl. Bachtin: Rabelais, S. 63. „eine der originellsten und bis heute nur unzureichend verstandenen Erscheinungen der mittelalterlichen Literatur. Wir kennen zahlreiche parodistische Liturgien [...], Parodien auf Lesungen aus der *Heiligen Schrift*, auf Gebete, selbst die allerheiligsten (*Vaterunser*, *Ave Maria* u. a.), auf Litaneien, kirchliche Hymnen und Psalme [...] Zum Teil stand sie unter der Ägide des ‚Osterlachens, zum anderen Teil (die parodistischen Liturgien und Gebete) hing sie unmittelbar mit dem ‚Narrentag‘ zusammen und wurde möglicherweise sogar an diesem Tag zu Gehör gebracht.“

²⁶ Bachtin. Ästhetik, S. 330.

²⁷ Aus sprachwissenschaftlicher Perspektive könnten die hier gegenübergestellten Sprachaspekte nachgeschärft werden, indem sie deutlicher definiert würden. Heute wird bspw. Standardsprache im Unterschied zu Umgangssprache unterschieden. Vgl. Rezat, Sara (2023): Sprache und Sprachgebrauch untersuchen und reflektieren. In: Charis Goer und Katharina Köller (Hg.): Fachdidaktik Deutsch. Grundzüge der Sprach- und Literaturdidaktik. 4. Auflage Paderborn: Brill | Fink (Literaturwissenschaft elementar, 4171), S. 291–320.

²⁸ Vgl. Kues, Nikolaus von (1999): Textauswahl in deutscher Übersetzung. 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertragen von Wolfgang Jungandreas. Unter Mitarbeit von Kurt Gärtner und Andrea Rapp. 2. Auflage Trier: Paulinus. Online verfügbar unter https://cusanus-institut.de/wp-content/uploads/2019/11/Textauswahl-H.-2_Die-Vaterunser-Erkl%C3%A4rung-in-der-Volkssprache.pdf, zuletzt geprüft am 06.02.2024.

Liede erfasst Gattungsparodien und Umdichtungen kirchlicher Texte als „typischen Ausdruck der in der spätmittelalterlichen deutschen Dichtung herrschenden Freude am Gegensatz“.²⁹ Damit beleuchtet er einen eher literaturwissenschaftlichen Aspekt, den er aber auch mit der eben erwähnten historischen Entwicklung koppelt, nämlich dass „die Volkssprache als Schriftsprache gefestigt, die literarische Bildung über einen engsten Kreis hinausgewachsen und eine Sammelfreude dem literarischen Erbe gegenüber in Erscheinung getreten sein muß“.³⁰ Die Sprachwahl wird bezogen auf die hier betrachtete Vaterunser-Parodie später betrachtet.

5.1.3.2 Reformationsermöglichung durch Buchdruck und Bildungszuwachs

Der Quellentext der hier untersuchten Parodie lässt sich auf 1581 datieren. Dennoch ist eine Entwicklung des 15. Jahrhunderts als Teil des Spätmittelalters³¹ zentral für die Verbreitung der Reformationsideen und -polemiken³² – die Erfindung des Buchdruckes durch Gutenberg 1445.³³ Aus der Produktionserweiterung durch Pressen statt Handschriften erwuchs eine ungeahnte Medienverfügbarkeit, die kontinuierlich zu einer breiteren Bildung in der eigenen Muttersprache führte.³⁴ Diese Bildung befeuerte wiederum die Fortentwicklung der Reform(ations)bewegungen³⁵, die regional und personal ausdifferenziert

²⁹ Liede: Dichtung, S. 325.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Lutz, Bernd (2019): Mittelalterliche Literatur. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler, S. 1–58, darin S. 46–56.

³² Polemik, Parodie und Propaganda liegen in der Reformationszeit teils nahe beieinander, es wird zu beurteilen sein, ob das ‚Papst Unser‘ unter einen der Begriffe fällt. Vgl. zu provokanten Literaturgattungen Beutin, Wolfgang (2019): Humanismus und Reformation. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler, S. 59–102, darin „Zwei Reformatoren, ein Propagandist der Reformation“, S. 76–82.

³³ Vgl. Seresse, Volker (2011): Kirche und Christentum – Grundwissen für Historiker. Stuttgart, Paderborn: UTB GmbH; Schöningh (utb-studi-e-book, 3342), S. 81. Vgl. Ziemann, Benjamin (2009): Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt: Campus Frankfurt / New York (Historische Einführungen, 6), S. 133.

³⁴ Vgl. Beutin: Humanismus, darin insbesondere „Der Buchdruck, das Neulatein und der Übergang zu den Volkssprachen“, S. 71–73.

³⁵ Vgl. Thönissen, Wolfgang (2016): Funktionsweisen des ökumenischen Dialogs. In: Michael Biehl, Thomas Bremer, John D’Arcy May, Stephanie Dietrich, Hans-Peter Großhans, Dagmar Heller et al.: Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im

waren. Dabei ist die Verquickung von kirchlichen, politischen und literarischen Aspekten hervorzuheben, die sich gegenseitig beeinflussten.³⁶ Lesefähigkeit, Bildung und politisches wie religiöses Interesse hingen zusammen, so Seresse: Die

Reformation wäre so nicht ohne eine erhebliche Zahl lesekundiger Laien möglich gewesen. Nach der Glaubenspaltung wetteiferten die Konfessionen darum, den Bildungsstand zu heben, wobei in der Regel in evangelisch geprägten Regionen mehr Menschen schreiben und lesen konnten als in katholischen.³⁷

Bezogen auf das 16. Jahrhundert ist die zurückgehende Anzahl von Analphabet*innen bedeutsam, wenn auch intersektionale Diskriminierungsaspekte wie Stand, Geschlecht und religiöse Sozialisation und konfessionelle Prägung³⁸ nach wie vor eine Rolle spielten, wie stark der oder die Einzelne Bildung erlangen konnte. Neben dem klösterlichen Schulwesen des Mittelalters wurden mit reformatorischer Motivation weitere Schulen gegründet, an denen mit Katechismen gelehrt wurde.³⁹ Bildung wurde flächendeckender ermöglicht, die Klöster verloren auch außerhalb der Städte, wo nicht klostergebundene Schuleinrichtungen schon üblich waren, ihr Monopol auf Bildung.⁴⁰ Seresse beschreibt, dass „im 15. Jh. die Lesefähigkeit zumindest in vielen Städten deutlich zugenommen und mit vielleicht einem Drittel oder Viertel der Städter beachtlichen Umfang erreicht zu haben“⁴¹ scheint. Auch wenn solche konkreten Zahlen in der historischen Rückschau schwer zu verifizieren sind und Schätzungen bleiben, lässt sich für Vaterunser-Parodien in der Reformationszeit schließen, dass sowohl die Anzahl möglicher Produzierender als auch Rezipierender zunahm. Zunächst wird nun betrachtet, wie die Produzierenden der Vaterunser-Parodie oben eingegrenzen lassen.

Umbruch. Hg. v. Thomas Bremer und Maria Wernsmann. Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae, 259), S. 76–95.

³⁶ Vgl. z. B. Beutin: Humanismus, S. 75.

³⁷ Seresse: Kirche, S. 81.

³⁸ Vgl. zu konfessionellen Unterschieden auch Schwillus, Harald (2015): Religionspädagogik. Einführung in eine theologische Disziplin mit Bildungsbezug. Berlin: Logos, S. 39.

³⁹ Vgl. Schwillus: Religionspädagogik, S. 40 f.

⁴⁰ Vgl. Lutz: Literatur, darin „Die zentrale Rolle der Klöster“, S. 12–21.

⁴¹ Seresse: Kirche, S. 81.

5.1.4 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Zur näheren Betrachtung der Produktions- und Veröffentlichungskontexte bezogen auf den oben zitierten Quellentext dienen sowohl Deckblattinformationen als auch Sekundärliteratur. Das Deckblatt gibt Aufschluss über den Titel und damit über das Erscheinungsjahr: „Der Bäpstischen Catechismus / nach dem Wittenbergischen Catechismo verstellt. Durch verordnung des Concilij zu(o) Trient, Anno M. D. LXXXI“. Auf der zweiten Seite werden die Schmähungen, die folgen werden, zusammengefasst.⁴² Darin wird die Diskrepanz zwischen der vorgeschobenen Zielgruppe – ‚altgläubige Papisten‘⁴³ – und den eigentlichen Rezipierenden, den Reformationsanhängenden, deutlich. Aber weder ein Autor oder Herausgeber noch ein Drucker oder Druckort oder eine Auflagenzahl werden angegeben. Lediglich die Erkenntnis, dass es von der Publikation von 1581 mit dem Titel „Der Bäpstischen Catechismus“ drei unterschiedliche Drucke gibt, ist nach Quellensichtung sicher. Es können also nicht alle produktionsbezogenen W-Fragen (Wer? Wann? Wo? Wie? Warum?) in Gänze geklärt werden. Jedoch gelingt es, anhand von Sekundärliteratur mehr Einblicke zu gewinnen. Die Flugschrift „Der Papisten Handtbu(e)chlein“ wurde mehrfach in unterschiedlicher Form aufgelegt. Diese Fassung von 1581⁴⁴ hatte unter anderem

⁴² Vgl. N. N.: Der Bäpstischen Catechismus: „Ein kurtzer Summarischer Begriff / vnd Innhalt Christloser Lehre / des Allerhelli-schen und Geystlosen Vatters des Bapsts unnd Antichrists zu(o) Rom / des Kinds des Verderbens / An seine eynfaltige / vnge-studierte / vnwissende / finstere / Tolle und volle Bru(o)der / geschorene Kappenbu(e)-ben/ vnverständige Eselsprister/trewlose Pfaffen/ vnd Stuckwu(e)rdige Kut-tenhengst [...]. Zur Trewloser Warnung / Darmit Sie nicht durch den waren Seligmachenden Cate-chismus Evangelischer Lehr / zur Erkandnuß der Warheyt gebracht / sondern den ihrer alten Abgo(e)-teren an hellem liechtem tag des H. Evange-lij/wider das zeugnuß jres engnen Gewissens/ mu(o)twilliglich verblendt und verstocken bleiben / fu(e)rsetzlich darben verharzen/ vnd letztlich jres unglau-bens end/so da ist der Seelen ewige verdammuß/redlich erlangen sollen. Gestellt durch das Concilium zu(o) Trient.“

⁴³ Die Attribute ‚altgläubig‘ und ‚Papisten‘ sind damalige Zuschreibungen, die aus heutiger Perspektive mit Vorsicht zu benutzen sind, vgl. Posset, Franz (2015): Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten. Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 161).

⁴⁴ Vgl. Behrendt: Handbüchlein, S. 543: „Die Karriere dieses satirischen Büchleins ist damit aber noch nicht am Ende. 1581 erscheint eine ähnlich aufgemachte Satire mit dem Titel Der Bäpstischen Catechismus, nach dem Wittenbergischen Catechismo verstellt, durch Verordnung des Concilii zu Trient. Sie umfasst acht Blatt und ist ebenfalls nach dem Vorbild vieler / Kinderkatechismen in Frage- und Antwortform und in Prosa gehalten. Sie beginnt mit Fragen zum Sakrament der Firmung, fährt fort mit einer Kontrafaktur des Glaubensbekenntnisses, einem verkehrten Vaterunser und den Zehn Geboten, mit Fragen zu den guten Werken sowie zur katholischen ‚Opfermesse‘ und endet mit einzelnen Sätzen, die angeblich von den Päpsten Leo X. und Johannes XX. stammen. Eine zweite Ausgabe dieser Schrift,

eine Vorgängerfassung von 1563, die sich aber nur in einzelnen Formulierungen überschneidet.⁴⁵ Schon die Anrede ist 1563 anders: „Bapst Vatter aller verleügnere(n) Christen“. Auch die Doxologie fehlt.⁴⁶ An der Vaterunser-Parodie von 1581 kann man die Relevanz von Katechismen erkennen, da die Fassung in einen kritisch-satirischen Katechismus eingearbeitet wurde; außerdem wird deutlich, wie Flugschriften die Meinungsbildung der Reformationszeit prägten. Bedeutsam waren die Papstschmähungen für die zunehmende Konfessionalisierung. Für die Fassung von 1563 erläutert Behrendt die angestrebten Rezipient*innen:

Der Titel gibt vor, sich an katholische Kleriker zu richten [, aber tatsächlich war das Blatt für, A. B.] ein lutherisch oder jedenfalls antipäpstlich orientiertes Lesepublikum, das von den reformatorischen Glaubenssätzen und Werten nicht mehr überzeugt werden muss, sondern das beim Lesen den aggressiven Spott und die Verunglimpfungen eines gefährlichen, aber längst entlarvten Feindes genießt.⁴⁷

Weiterhin klärt Behrendt auch den Ursprung und die Entwicklung der Flugschrift „Der Papisten Handbüchlein“:

Einer dieser papstfeindlichen Texte, die über mehrere Jahrzehnte, zum Teil mit wechselnden Titeln und Erweiterungen und in Kombination mit anderen Flugschriften herauskamen, war Der Papisten Handbüchlein [...] zuerst erschienen 1546 in zweifacher Auflage und mit einem Umfang von nur 6 Blatt in 4 °. [...] 1546 war das Jahr, in dem Luther starb und in dem die Auseinandersetzungen zwischen dem Schmalkaldischen Bund und der kaiserlichen Seite zum Krieg führten. Die Angespanntheit der politischen Lage war auf ihrem Höhepunkt, und die protestantische Seite legitimierte ihr militärisches Aufbegehren gegen den Kaiser als Verteidigung gegen den Papst.⁴⁸

ebenfalls 1581 erschienen, ist auf 16 Blatt erweitert. Angehängt ist nämlich der Text von Der Papisten Handbüchlein in der Version des Drucks von 1563.“

⁴⁵ Die Fassung von 1563 wurde mit einem Bild herausgegeben. „Die Illustration dazu [zum gereimten verkehrten Vaterunser, A. B.] stammt [...] aus der Offenbarung des Johannes und zeigt den Sturz des siebenköpfigen Höllentiers in ein Feuermeer“, vgl. Behrendt: Handbüchlein, S. 536. Weitere Varianten gab es auch noch, S. 539: „Es gibt von ihr nach den beiden Auflagen von 1546 eine niederdeutsche Ausgabe von 1548, zwei Nachdrucke von 1557 und 1571 sowie zwei erweiterte Ausgaben von 1556 und 1559, in denen auch noch ein Text mit dem Titel Der Barfüsser Mönch zehn Gebote aufgenommen ist, der schon um 1550 einzeln als Flugschrift erschienen war.“

⁴⁶ Die Vaterunser-Parodie von 1563 übernimmt mit kleineren Veränderungen die Fassung im Druck des „Papistischen Handtbu(e)chleins“ von 1557 (VD16 P 308), die wiederum auf der Parodie des Erstdrucks von 1546 basiert (VD16 P 305; dort fehlt noch das abschließende „Amen“). Es gibt wie Behrendt vermerkt auch weitere Drucke des „Handtbu(e)chleins“ von 1556 und 1559.

⁴⁷ Behrendt: Handbüchlein, S. 536.

⁴⁸ Ebd.

Die Publikationsnachweise – 1546, 1563 und 1581 – stehen in Verbindung zu Kerndaten der Reformationszeit. 1546 hatte gerade das Konzil von Trient als Reaktion auf die Reformbestrebungen begonnen, 1563 zeigt sich die Verbindung mit dem Ende des Konzils. Die Veröffentlichung von 1581 könnte mit dem Erscheinen des Konkordienbuchs 1580 zusammenhängen. In jedem Fall kann durch den Nachweis der papstbezogenen Vaterunser-Parodie ab 1546 eine kontinuierliche Stimmungsmache während der gesamten zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verdeutlicht werden. Das ‚Papst Unser‘ funktionierte offensichtlich als Ausdruck der Kritik an der vom Papst geleiteten Organisation für ein breites lutherisches Publikum.

5.1.5 Inhaltsanalyse des ‚Papst Unsers‘

Tabelle 5.1 Vergleich eines möglichen Prätexts mit dem Quellentext des ‚Papst Unsers‘

Möglicher Prätext ⁴⁹	Bäpstischer Catechismus ⁵⁰
Das Vater vnser / wie ein Haus vatter dasselbig seinem gesynde auffß einfeltigest furhalten sol.	Frag. Wie bettestu wann du dein Schelmigen Abgott anbettest? Antwort. Ich bett exn besonders Vatter vnser / welches mich Christus nicht gelehret hat. Frag. Sag mir dasselbig Vatter vnser? Antwort. Vatter vnser du bist zu(o) Rom.
Die erste bitte. Geheiligt werde dein name. Was ist das? Antwort. Gottes name ist zwar an yhm selbs heilig / Aber wir bitten ynn diesem gebet / das er bey vns auch heilig werde. [...]	1. GeschenDET werde dein Nam.

(Fortsetzung)

⁴⁹ Luther, Martin (2012): Der Kleine Katechismus (1529). Übertragung: Johannes Schilling. In: Dietrich Korsch (Hg.): Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben. Leipzig: EVA, S. 571–598, darin S. 586–590.

⁵⁰ N. N. (1581): Der Bäpstischen Catechismus.

Tabelle 5.1 (Fortsetzung)

Möglicher Prätext	Bäpstischer Catechismus
Die ander bitte. Dein reich kome. [...]	2. Dein Reich werde zersto(e)rt.
Die dritte bitte. Dein wille geschehe / wie ym hymel / also auch auff erden. [...]	3. Dein will geschehe auff Erden / aber nicht im Himmel.
Die vierde bitte. Vnser teglich brod gib vns heute. [...]	4. Vnsere feiße Pfrunden gib vns heut / vnd jmmerdar.
Die funffte bitte. Vnd verlasse vns vnser schulde / als wir verlassen vnsern schuldigern. [...]	5. Vnd gib vns Ablaß zu(o)kauffen / als wi[r] dir vnser bestes Gelt zu(o) verbanckethieren vnnd zu(o)verthu(o)n geben:
Die sechste bitte. Vnd fure vns nicht yn versuchung. [...]	6. Fu(e)hre vns nit in eyn lähre Kuchin.
Die siebend bitte. Sondern erlo(e)se vns von dem vbel. [...]	7. Sondern erlöse vns von allem zeytlichem mangel.
Amen. Was ist das? Antwort. Das ich sol gewis sein / solch bitte sind dem Vater ym hymel angenehme vnd erho(e)ret / denn er selbs vns geboten also zu beten / vnnd ver-heissen / das er vns wil erho(e)ren / Amen / Amen / das heisst / Ia Ia / Es sol also geschehen.	8. Dann dein seind die Reich der Welt / aller verga(e)nglicher Pracht / krafft vnnd Herrligkeyt / aber nicht in ewigkeyt / Amen.

Auf den ersten Blick wird textimmanent der Papst in Rom attackiert und als Gegner stilisiert,⁵¹ aber damit hängt eine Organisation zusammen, die ebenso angegriffen wird – die ‚altgläubige‘ Kirche, der jede Legitimität bestritten wird.

⁵¹ Sprachliche Ausgrenzungsmechanismen gab es in der Zeit vielfach. Vgl. Lobenstein-Reichmann, Anja (2013): Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 117).

Luther selbst „bezeichnete den Papst als ‚Antichrist‘“⁵², hier wird der „Schelmigen Abgott [...] zu(o) Rom“ stilisiert. Im Vergleich mit dem Vaterunser, wie es im 16. Jahrhundert in Luthers *Kleinem Katechismus* verbreitet wurde, fällt auf, dass die Zählung der Bitten gleich und die Frage-Antwort-Struktur ähnlich ist, auch wenn die Inhalte sich radikal unterscheiden. Strukturell fallen sämtliche katechetische Deutungen der Bitten mit „Was ist das?“ und deren theologische Vertiefungen mit „Wie geschieht das?“ bei der Transformation des katechetischen Textes weg, nur die Rezitation der konkreten Bitten wird durch die Aufforderung „Sag mir dasselbig Vatter vnser?“ eingefordert. Die Doxologie, die bei Luther 1529 noch fehlt, auch wenn sie in späteren Ausgaben als ‚Beschluß‘ vorkommt,⁵³ wird in der Transformation 1581 verändert als achte Bitte ergänzt. Die Transformation wird sogar mit „Amen“ beendet, scheinbar um keinen Zweifel an der vermeintlichen Ernsthaftigkeit der Vorwürfe aufkommen zu lassen.

Auch wenn der zitierten Fassung aus der Flugschrift (rechte Spalte aus Tabelle 5.1) ein Zusatz der lateinischen Fassung des Paternosters als sakrale Gegenüberstellung fehlt,⁵⁴ wird deutlich, dass nicht das Vaterunser in der Kritik steht, sondern die Institution Kirche und der Papst als Oberhaupt der Kirche, denn „Dein Reich werde zersto(e)rt.“ bezieht sich nicht nur auf das Oberhaupt des Vatikans, sondern auf die größeren klerikalen Strukturen. Die negativ konnotierten Worte „geschendet“, „zersto(e)rt“, „Pfrunden“, „Ablaß“ und „verga(e)nglicher“ zeigen einprägsam, wie die Wahrnehmung der irdischen Realität in der Kirche mit den Wünschen und Bitten des Vaterunsers kollidiert. Gerade die Ablass- und Kirchenkritik Luthers in den bekannten 95 Thesen von 1517 wird hier als assoziativer Bezugspunkt den Hörenden und Lesenden in Erinnerung gerufen. Der

⁵² Vgl. Grabowsky, Ingo (Hg.) (2016): *Luther 1917 bis heute. Katalog zur Sonderausstellung der Stiftung Kloster Dalheim, LWL-Landesmuseum für Klosterkultur 31. Oktober 2016 bis 12. November 2017*. Unter Mitarbeit von Dieter Beese. Münster, Lichtenau-Dalheim: Ardey, S. 148. Vgl. auch Diekmannshenke, Hans-Joachim (1994): *Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins*. Frankfurt am Main: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 1445), S. 149. Vgl. ebenso Beyer, Franz-Heinrich (1994): *Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien: Lang (Mikrokosmos, 39), S. 68 ff.

⁵³ Vgl. Ostmann, R. (Hg.) (1852): *Dr. Martin Luther's kleiner Katechismus zum Gebrauch beim Religionsunterricht durch Bibelstellen und Liederverse erklärt*. Reprint 2022. Berlin: De Gruyter, S. 40 und 52.

⁵⁴ Solche Techniken wurden teilweise bei anderen Vaterunser-Parodien verwendet, um dem provokanten Parodietext den Gebetstext gegenüberzustellen. Vgl. unten

Papst wird ad personam für die Handlungen des gesamten Klerus verantwortlich gemacht:

Im Zentrum der reformatorischen Kirchenkritik stehen Lebensweise und Religionspraxis des katholischen Klerus, dessen höchster Repräsentant, der Papst, logischerweise den Kulminationspunkt der Kritik an institutioneller Machtstruktur und päpstlich sanktionierter Praxis von Abgabenordnung, Ablaßverkauf und ähnlichen die Mehrheit des Volkes drückenden und unterdrückenden Erscheinungen bildet. So sind es nicht pauschal die Katholiken oder Altgläubigen, die in ihrer übergroßen Mehrheit von vornherein von den Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind, sondern diejenigen Kleriker, die sich als Repräsentanten päpstlicher Macht erweisen.⁵⁵

Dass alle ‚Papisten‘ und ‚Altgläubige‘ insgesamt indirekt durch die Kritik mitangesprochen sein könnten, ist einer der Punkte, der zwar durch Diekmannshenke als Möglichkeit in den Raum gestellt wird, aber für die hier analysierte Quelle eher unwahrscheinlich erscheint. Der „Antagonismus zwischen katholischer Kirche auf der einen und Protestantismus/Calvinismus auf der anderen Seite“⁵⁶ und der sich entwickelnde Konfessionsfundamentalismus war argumentativ besonders auf der hierarchischen Ebene der politischen Machthabenden verortet. Dass dadurch u. U. ein ad-hominem-Fehlschluss durch Undifferenziertheit geschah, war der polarisierten Bevölkerung vermutlich gleichgültig oder sogar recht.⁵⁷ Die Verfasser*innen der Publikation 1581 wollten aber scheinbar keine „lähre Kuchin“, die zu befürchten war, wenn der Papst weiter agierte, wie gehabt, sondern wahrscheinlich aus ihrer Perspektive ‚wahrhaft‘ Gläubige, die sich auf die „ewigkeyt“ Gottes statt auf die vergängliche, irdische Pracht und Geld konzentrierten.

⁵⁵ Diekmannshenke: Schlagwörter, S. 128.

⁵⁶ Koller, Alexander (2007): War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien“ um 1600. In: Heinz Schilling (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. München: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 70), S. 67–85, hier S. 67.

⁵⁷ Vgl. Gräf, Holger Th. (2007): „...indem ihre Gnaden sich die Evangelische Christliche lehre bewegen und gegen die papisten gebauchen laßen...“. Protestantischer Fundamentalismus in Hessen und der Wetterau als kriegstreibender Faktor. In: Heinz Schilling (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. München: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 70), S. 189–208.

5.1.6 Medium Flugschrift

Die Papstbezogene Vaterunser-Parodien wurden als Teile von Flugschriften veröffentlicht, um Stimmung gegen den Machtstil des Vatikans zu machen. Das Medium Flugschrift und Print-Mediennutzung als Kommunikationsmöglichkeit haben für die Reformationszeit und die Verbreitung der reformatorischen Ideen eine besondere Bedeutung, wie bereits im historischen Kontext vermerkt.⁵⁸ Begrifflich kann sowohl von Flugblatt als auch von Flugschrift die Rede sein, sie kann man durch ihren Umfang unterscheiden, aber teilweise werden die Begriffe auch synonym verwendet.⁵⁹ Flugschriften als typische Form der Kommunikation während der Umwälzungen in der frühen Neuzeit sind eine große Gruppe von Veröffentlichungen mit sehr unterschiedlichen Themen, Formen und Umfängen.⁶⁰ Man kann mit Bezug auf den ikonischen ‚Bapstesel‘ und auf das ‚Papst Unser‘ durchaus die Normalität spöttischer Veröffentlichungen gegen das Oberhaupt in Rom aufzeigen:

Flugschriften verbreiten die reformatorische Lehre. Populär sind vor allem die satirischen Flugblätter: Spottbilder mit rabiaten Texten verhöhnen den Gegner. 1496 treibt eine Tiermissgeburt im Tiber in Rom. Luther und Philipp Melanchthon (*1472, + 1560) deuten diese später als Verkörperung des Papstes. Lucas Cranach der Ältere (*1472, +1553) fertigt eine Karikatur dieses ‚Papstesels‘ an: ein Ungeheuer mit Frauenleib und Eselskopf.⁶¹

⁵⁸ Vgl. Ort, Claus-Michael; Merten, Kai (2021): Medien und Religion. Medienwissenschaftliche, zeichentheoretische und diskursgeschichtliche Annäherungen. In: Kai Merten und Claus-Michael Ort (Hg.): Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700. Konflikte, Konkurrenzen, Theorien. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter (Diskursivierung Von Wissen in der Frühen Neuzeit, 4), S. 1–38.

⁵⁹ Vgl. zu unterschiedlichen Bezeichnungen Harms, Wolfgang; Schilling, Michael (1983): Zum illustrierten Flugblatt der Barockzeit. In: Wolfgang Harms, John Roger Paas, Michael Schilling und Andreas Wang (Hg.): Illustrierte Flugblätter des Barock. Eine Auswahl. Reprint 2011. Tübingen: Niemeyer (Deutsche Neudrucke Reihe: Barock, 30), S. VII–XVI, darin S. VII. Vgl. auch Schwitalla, Johannes (1999): Flugschrift. Tübingen: Niemeyer (Grundlagen der Medienkommunikation, 7), S. 2.

⁶⁰ Vgl. z. B. Laube, Adolf; Weiß, Ulman (Hg.) (2000): Flugschriften gegen die Reformation, (1525–1530). Berlin: Akademie Verlag (Flugschriften gegen die Reformation, 1), S. 1, Fn. 2: „Unter Flugschriften der Reformationszeit wird hier im weiteren Sinne jede Art durch den Druck verbreiteter Publizistik verstanden, die rasch in den durch Luther ausgelösten Streit eingriff, sich an breite Bevölkerungskreise wandte, also deutschsprachig ist, und das Ziel verfolgte, den Leser bzw. Hörer in dieser oder jener Richtung zu beeinflussen.“

⁶¹ Grabowsky: Luther, S. 149.

Das Zitat verdeutlicht, dass nicht nur Texte, u. a. Parodien, veröffentlicht wurden, sondern diese auch mit Illustrationen kombiniert wurden und namhafte Künstler und Persönlichkeiten durch Flugschriften im öffentlichen Diskurs mitwirkten.⁶² Stereotype und das Feindbild Papst wurden so durch das bekannte Titelbild des sogenannten Bapstesels⁶³ verfestigt, eine Karikatur, die in Kombination mit verschiedenen textuellen Papst-Schmähungen gedruckt wurde.⁶⁴ Das gilt auch für den Auszug aus dem Handbüchlein, denn: „Von der mehrfach aufgelegten Flugschrift Der Papisten Handbüchlein existiert eine in Verse gefasste Version von 1563, die mit zahlreichen Holzschnitten versehen ist.“⁶⁵

Die Drucker profitierten von Flugblättern und -schriften mit Papstpolemik, unabhängig davon, ob Text, Bild oder Kombination verwendet wurden, in mehrfacher Hinsicht – u. a. hohe Verkaufszahlen in reformationsnahen Gegenden und Möglichkeit der Wiederverwertung. Aber sie setzten sich auch Gefahren aus, z. B. Repression durch reformationsferne Obrigkeit.⁶⁶ Deshalb wurden die Flugblätter,

⁶² Vgl. Harms, Wolfgang; Rattay, Beate (Hg.) (1983): *Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe*. 24. Juli bis 31. Oktober 1983 Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburger Landesstiftung. Coburg: Neue Presse (Kataloge der Kunstsammlungen der Veste Coburg, 40), S. V. Vgl. zum Buchdruck und Bildern auch Harasimowicz, Jan (2017): *Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit*. Regensburg: Schnell + Steiner (Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit, 1). Vgl. auch Harms' andere Veröffentlichungen z. B. mehrbändig Harms, Wolfgang (Hg.) (1980): *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Herzog August Bibliothek. Kommentierte Ausg. Tübingen, München: Niemeyer; Verlag Kraus Internat. Publ.

⁶³ Vgl. zu bildlichen Darstellungen auch Harasimowicz: *Sichtbares Wort*.

⁶⁴ Vgl. Schmidt, Josef (1977): *Lestern, lesen und lesen hören. Kommunikationsstudien zur deutschen Prosasatire der Reformationszeit*. Bern: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 179), S. 209–227.

⁶⁵ Vgl. Behrendt: *Handbüchlein*, S. 535.

⁶⁶ Vgl. Behrendt: *Handbüchlein*, S. 535 f.: „Von einem kommerziellen Standpunkt der Drucker aus gesehen hatte dieses Thema zwei Seiten: zum einen waren die anvisierten Käufer hauptsächlich in den von der Reformation betroffenen Gegenden zu erhoffen, während in den Gebieten mit altgläubiger Obrigkeit und auch in den Städten mit konfessionell gemischten Obrigkeiten der Absatz solcher Schriften recht riskant war. Viele dieser Drucke erschienen deshalb vorschriftswidrig ohne Druckerfirma. Auf der anderen Seite war das Thema ein ‚Evergreen‘, was es den Druckern erlaubte, denselben publikumswirksamen Text in gewissen Abständen immer wieder zu verwenden, zum Teil in wechselnden Kombinationen mit anderen konfessionspolemischen I Texten oder auch zusammen mit Schriften allgemeinzeitkritischer Thematik.“ Vgl. zur Verfolgung von Autor*innen, Drucker*innen und Vertreiber*innen von Flugschriften auch Schwitalla: *Flugschrift*, S. 22.

insbesondere kurze Veröffentlichungen ohne Titelblatt, anonymisiert oder pseudonym und sind nicht ohne weiteres einer Druckerei zuzuordnen.⁶⁷ Selbst wenn davon auszugehen ist, dass Flugschriften auch durch Vorlesen⁶⁸ und in Predigten weitergegeben wurden, hieß das nicht notwendigerweise, dass die vorlesende oder predigende Person die Herkunft von Autor*in oder Buchdruck-Werkstatt kannte. Für den Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit, also die Reformationszeit, sind jedoch Zensurbefürchtung und Selbstschutz nicht die einzigen Gründe für Anonymität. Denn „Anonymität im eigentlichen Sinne gibt es erst, nachdem es Autorbewusstsein und Autorschaft in so nachdrücklicher Form gibt, dass es angezeigt erscheint, den Autornamen in einen Text zu setzen oder mit ihm zu verbinden (der Fall der Onymität).“⁶⁹ Die Autorenzuschreibung ist Haferland zufolge im Mittelalter nicht so selbstverständlich wie in der Moderne. Der Inhalt war also nicht stark mit einer Einzelmeinung eines Individuums assoziiert, sondern das Medium Flugschrift suggerierte, dass jede*r Anteil an der Botschaft haben konnte. Zuletzt sei verwiesen auf eine verallgemeinernde Betrachtung Beutins bezüglich der „Flugschriftenliteratur im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts“:

Die Sprache der Flugschriften war bestimmt durch das Bestreben der Autoren, größtmögliche Ausdruckskraft und leichte Verständlichkeit miteinander zu verbinden, um so ihr Publikum stärker zu beeinflussen. Drei auffällige Eigentümlichkeiten prägten den Stil: verschwenderische Benutzung von Bibelzitate(n) (als Beleg für die Nähe zum Evangelium), ausgiebige Verwendung von Redensarten und Sprichwörtern (Volksnähe) sowie ein Wortschatz grober, beleidigender, den Gegner vorsätzlich verletzender Art.⁷⁰

⁶⁷ Vgl. Haferland, Harald (2011): Wer oder was trägt einen Namen? Zur Anonymität in der Vormoderne und in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 49–72, darin S. 53. Vgl. auch exemplarisch für verschleierte Namensnennung Staatsbibliothek zu Berlin (Hg.) (2017): Bibel, Thesen, Propaganda. Die Reformation erzählt in 95 Objekten. Unter Mitarbeit von Michaela Scheibe, Christiane Caemmerer, Katja Dühlmeier und Annette Wehmeyer. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Ausstellungskataloge / Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, N.F., 61), S. 115 „Der Inhalt dieser kleinen, in der Offizin des bekannten Wittenberger Druckers Hans Lufft hergestellten Schrift besteht in einer Auslegung des Vaterunsers und der Zehn Gebote. Gerichtet ist sie, wie im Titel vermerkt, an einen guten Freund. In der dem Text vorangestellten Widmung wird dieser Freund ‚Meister Peter Balbirer‘ genannt. Hinter diesem Namen verbirgt sich der Wittenberger Bürger Peter Beskendorf, der Barbier Martin Luthers.“

⁶⁸ Vgl. Haferland: Namen, S. 62. Vgl. auch Schwitalla: Flugschrift, S. 27.

⁶⁹ Haferland: Namen, S. 67.

⁷⁰ Beutin: Humanismus, S. 74.

Diese Medienaspekte bilden durch den intertextuellen Bezug zu biblischen Vorlagen, auch wenn nicht explizit das Vaterunser erwähnt wird, die Überleitung zur nächsten Analysefrage: Inwieweit ist das ‚Papst Unser‘ eine Vaterunser-Parodie?

5.1.7 Intertextualität und Parodiebezug

Bezüglich des Parodiegehalts des ‚Papst Unser‘ wurde bereits deutlich, dass Spott und Verunglimpfung des Papstes intendiert wurden. Der Text stellt damit kein Unikum dar, sondern reiht sich in die verbreitete Flugschriftliteratur des 16. Jahrhunderts ein. Dass die Parodie, z. B. die *parodia sacra*⁷¹, eine bereits im Spätmittelalter gängige Gattung war, wurde oben bereits deutlich. Dass für die Formen der Satire während der Reformationszeit unterschiedliche Gattungsbezeichnungen gewählt werden können, zeigen nicht nur Verweyen und Witting, die sich literaturwissenschaftlich intensiv mit dem Parodiebegriff und den literarisch verwandten Phänomenen auseinandergesetzt haben.⁷² Verweyen und Witting unterstreichen die bereits genannte These, dass mit papstbezogenen Texten nicht das Vaterunser, sondern der textimmanente Adressat herabgesetzt werden sollte. Sie kommentieren eine zeitlich frühere Vaterunser-Parodie,⁷³ die von ihnen aus dem Lateinischen in das Deutsche übersetzt wurde; ihre Erkenntnisse treffen aber zum großen Teil auch auf die oben zitierte Fassung zu:

⁷¹ Vgl. Burde, Mark (2010): *The Parodia sacra Problem and Medieval Comic Studies*. In: Albrecht Classen (Hg.): *Laughter in the Middle Ages and early modern times. Epistemology of a fundamental human behavior, its meaning, and consequences*. Berlin, New York: De Gruyter (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 5), S. 215–242.

⁷² Vgl. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): *Kontrafaktur*. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Bd. II: H – O. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 337–340.

⁷³ Vgl. Verweyen / Witting: *Parodie*, S. 138: „Dazu ein sprechendes Beispiel aus dem 16. Jh.; es ist [...] in einer ungedruckten Briefsammlung von ca. 1530 überliefert, die aus dem Besitz des Ulmer Arztes und Lutheraners Wolfgang Rycharde stammt und mehrfach eingestreute zum Zeitgeschehen wie den folgenden enthält: *Des bapst pater noster. Papa noster qui es in Rhoma: amplificetur nomen tuum: adueniat fauor tuus : fiat symonia tua : sicut in vrbe et in orbe: pingua beneficia da nobis hodie. Et dimitte nobis peccata nostra: sicut et nos tibi mittimus pecunias nostras. Et ne nos inducas in excumminationem. Sed libera nos a manu laicorum. Amen.*“

Die Adaption hält sich auf verschiedenen Ebenen des Textes, wie im einzelnen dargestellt werden könnte, sehr eng an die Vorlage [des Vaterunser ... Allerdings, A. B.] weicht sie auf der Inhaltsebene jedoch erheblich vom Ausgangstext ab, indem sie zu diesem relativ externe, gleichwohl nicht beziehungslose Sachverhalte thematisiert: etwa das Pfründenwesen der Zeit in der Wendung ‚pinguia beneficia‘; oder auch die seit dem 15. Jh. immer wieder und jeweils mit unterschiedlicher Schärfe aktualisierte Klage, daß Rom Deutschland finanziell aussaugte (‚mittimus pecunias nostras‘) – und zwar das ‚papistische‘ Rom, wie insbesondere die Ersetzung des biblischen Topos ‚in caelo et in terra‘ durch die päpstliche Segensformel ‚in urbe et in orbe‘ zeigt. [...] Zu fragen ist nun allerdings, ob die Abweichungen eine antithematische Behandlung des Ausgangstexts darstellen. Die Antwort darauf wird zweifellos durch einen Zusatz erleichtert, der mit der Adaption überliefert ist: ‚Hanc orationem papisticam continue omnis creatura Antichristi‘ (übersetzt: ‚Dieses papistische Gebet betet beständig jedes Geschöpf des Antichrist‘). Bereits aus diesem Zusatz dürfte schlüssig hervorgehen, daß es nicht die Intention des ‚Papanoster‘-Autors war, den Anspruch der Vorlage zu relativieren oder abzuwehren, kurz ‚herabzusetzen‘ – im Gegenteil! Auch das Verfahren der Umformulierung der Bitten ist darauf angelegt, Bedeutung und Anspruch des Paternoster – eines der zentralen ‚Herrenworte‘ in der Bibel für die Christenheit – unablässig als Maßstab der Kritik zu vergegenwärtigen und als ‚positives Gegenbild‘ zu signalisieren, an dem gemessen die Zustände in der Kirche und der Zustand der Kirche insgesamt als verrotten zum Vorschein kommen. Nicht das das ‚Ideal‘ formulierende ‚Paternoster‘, sondern die zur Verwirklichung des ‚Ideals‘ aufrufende, diesem aber selbst nicht genügende Instanz bzw. Institution ist Gegenstand der Kritik im ‚Papanoster‘.⁷⁴

Weder ihre noch die oben näher betrachtete Gebetsumdichtung aus dem Handbüchlein kritisiert Gott oder die christliche Religion als Ganze, sondern einzelne Erscheinungsformen innerhalb des Klerus.⁷⁵ Dieser Teil der antichristlich diffamierten Organisation wird jedoch massiv kritisiert, indem der Vergleich mit dem

⁷⁴ Verwey / Witting: Parodie, S. 138 f.

⁷⁵ Vgl. auch Walz, Herbert (1988): Deutsche Literatur der Reformationszeit. Eine Einführung. Darmstadt: WBG (Germanistische Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse der Disziplinen und Teilgebiete), S. 74: „Von der Möglichkeit, geistliche Texte zu parodieren, machte man häufig Gebrauch. Die spätmittelalterliche Literatur ist reich an Parodien auf Psalmen, Hymnen, Sequenzen, Gebet (Pater noster, Ave Maria), die Zehn Gebote, das Brevier oder auf die Messe. Für die reformatorischen Autoren war diese Form das passende Mittel, um die römische Geistlichkeit anzuklagen, zu verspotten und sie satirisch zu entlarven.“

Antichrist gezogen wird.⁷⁶ Damit ist aber noch nicht eindeutig entschieden, ob die Adaption des Herrengebets als Parodie gelten kann.

Auch Müller nutzt verschiedene Begriffe für die in der Zeit auftretenden schmähenden Sprachphänomene: „Die konfessionelle Kontroverse bedient sich hergebrachter literarischer Verfahren und Gattungen“ wie Satire, Parodie, polemisches Pamphlet, Lied, Fabel, Exempel und Fastnachtspiel.⁷⁷ Verweyen erläutert, wie komplex die Gattungsbestimmung sein kann, weshalb teilweise neue Begriffskonstrukte notwendig werden:

Nicht das das „Ideal“ formulierende „Paternoster“, sondern die zur Verwirklichung des „Ideals“ aufrufende, diesem aber selbst nicht genügende kirchliche Institution ist Gegenstand der Kritik. Zwei Schreibweisen überlagern und verstärken sich also wechselseitig in der Adaption: Kontrafaktur und Satire. Dabei werden im Falle der Kontrafaktur hier die von der Vorlage gesetzten Ansprüche und Normen anerkannt, ihre Vertextungsstrategien übernommen und ihr kommunikatives Potential ausgenutzt. Wir sprechen bei solchen Texten – und damit ergänzen wir erneut das terminologische Repertoire – von „satirischer Kontrafaktur“ (und gegen F. Ranke u. viele andere, wie z. B. Lutz Röhrich, nicht mehr von ‚Parodie‘). Und gerade sie, die satirische Kontrafaktur, ist es, die nicht zuletzt in Zeiten konfessioneller und/oder ideologischer Polemik als Mittel der Auseinandersetzung den Vorzug erhält, zudem in reformbewegten Zeiten Konjunktur hat, wie es das Silbermarken-Evangelium belegt.⁷⁸

⁷⁶ Der Antichrist, dessen Legende sich in der Antike entwickelte und sich im Mittelalter weit verbreitete, wurde als Imitator Christi verstanden. In der Frühen Neuzeit wurde der Teufel, d. h. der Chef des päpstlichen Antichrists, als Affe Gottes angesehen. Vgl. Dronszyk, Gesine (2007): Wer ist hier der Antichrist? 1 Johannes 2. In: Marion Keuchen (Hg.): Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren. 2., korrigierte Auflage Leipzig: EVA, S. 292–298 und Wiemer, Axel (2020): Teufel/Satan, bibeldidaktisch. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200776/>, zuletzt geprüft am 20.09.2024.

⁷⁷ Vgl. Müller, Jan-Dirk (2007): Reformation. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, S. 241–246. Vgl. auch Bachtin: Ästhetik, S. 327. Bachtin nennt z. B. „Novellen, Fastnachtspiele, Zoten, Farcen und schließlich die Romane“.

⁷⁸ Verweyen, Theodor (1997): Theorie und Geschichte der Parodie. Vorlesung. Erlanger Version. Online verfügbar unter <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/10421>, zuletzt geprüft am 03.06.2024, darin Teil III.

Die Abwägung für oder gegen den Parodie-, Kontrafaktur- oder Satire⁷⁹-Begriff ist schwerpunktmäßig literaturwissenschaftlicher Natur, sollen hier aber erwähnt werden, weil Verweyen selbst die theologische, kirchenkritische Komponente der Einordnung in die Reformationszeit nutzt. Hier wird die enge Gattungszuordnung überwunden⁸⁰ und verallgemeinernd von Vaterunser-Parodie gesprochen, um der kulturellen und religiösen Relevanz der Attacken während der Reformationszeit Raum zu bieten und intertextuelle Referenztexte nicht außer Acht zu lassen, die nicht in eine spezifische Gattung passen.

So verhält es sich nämlich mit einer Vaterunser-Transformation, die Luther zugeschrieben werden kann, weil sie in seinen Tischreden vorkommt. Er formulierte oder rezitierte, von seinen Schülern protokolliert und herausgegeben, folgendes satirisch-kritisches Beispiel:

Uxor Martini Lutheri sollicita [Fn. 5: Nachlässige Partizipialkonstruktion!] de persolvendis debitis, dixit Martinus Lutherus: Die Hessen beten also: Vater vnser, der du bist im himel, wir sint auff erden, giebstu nichts, so haben wir nichts, so versetzen wir ein pfandt, losest du es nicht, so losens wir auch nicht, so verstehets, dahin gehets durch Jesum Christum vnsern Herrn! Es ist ein scheinlich ding vmbs geldt, et nos habemus manus divisis digitibus, qui nobis sunt aperti, aulicis autem contracti, qui omnia ad se rapiunt et reponunt. Die fördern gliedern an zwehen fingern thun grossen schaden im beuttel.⁸¹

⁷⁹ Vgl. dazu auch Haye, Thomas; Schnoor, Franziska (Hg.) (2008): *Epochen der Satire. Traditionslinien einer literarischen Gattung in Antike, Mittelalter und Renaissance*. Hildesheim: Weidmann (Spolia Berolinensia, 28), S. 12 „Im Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Verssatire in ihrer jeweiligen Epoche und bezogen auf jeweils eine einzelne Literatur (Latein, Deutsch, Französisch, Englisch, Italienisch etc.) recht detailliert untersucht ist. Hingegen fehlt bislang der Blick auf die diachrone, fast zwei Jahrtausende währende Stabilität des Genres. Hier stellt sich allerdings die Frage, inwieweit man tatsächlich von einem die Epochen übergreifenden und die Literaturgrenzen überwindenden Kontinuum des Genus Verssatire sprechen kann oder ob es sich bei den in unterschiedlichen Jahrhunderten, Regionen und Literaturen hervorgebrachten Satiren um qualitativ differente Texttypen handelt, die nur locker oder gar nicht miteinander verkoppelt sind.“

⁸⁰ Vgl. auch Walz: *Literatur*, S. 74 „Eine klare Scheidung der einzelnen Zeugnisse nach gattungsmäßigen Kriterien ist oft nicht zu treffen. Die verschiedenen Schreibformen gehen miteinander Verbindungen ein, Mischformen entstehen, hierin dokumentiert sich die Experimentierfreudigkeit der Autoren.“

⁸¹ Luther, Martin (1913): *Tischreden 1531–1546*. 2. Band. *Tischreden aus den dreißiger Jahren. Sammlungen Schlaginhaufens, Rabes und Cordatus*. Hg. von E. Kroker und Karl Drescher. Weimar: Hermann Bohlhaus Nachfolger (Weimarer Ausgabe, Tischreden 2), Nr. 2731b. (B. 1, 427) S. 620 f. 28. September bis 23. November 1532. Vgl. auch Lemberg: *Stiefvater*, S. 325.

Bei diesem Beispiel sind die W-Fragen aufgrund der Benennung in der Weimarer Ausgabe einfacher zu beantworten: Luther könnte die Fassung von seinen Hessenreisen kennen, 1512, 1521 und 1529,⁸² da sie der WA zufolge 1532 protokolliert wurde. Primäre Zielgruppe waren seine Zuhörenden bei Tisch, auch wenn die Veröffentlichung denkbar war.⁸³ Der Text stammt aus der Edition von Bindseil, die auf Anton Lauterbachs Sammlung basiert, aber ist in der Weimarer Ausgabe unter Konrad Cordatus' Sammlung vom 28. September bis 23. November 1532 subsumiert. Die Jahreszuordnung müsste im Einzelnen überprüft werden.⁸⁴

Lemberg verweist darauf, dass Luther keine „Diskrepanz zwischen profaner Sprache und dem geheiligten Ton der Liturgie“⁸⁵ sieht. Der Text setzt auf das spielerisch Ironische bis Sarkastische, aber wendet sich immer noch an Gott, den Vater im Himmel. Im Vordergrund steht jedoch die Armut des Volkes.⁸⁶ Die Theodizeefrage „Wie kann Gott das zulassen?“ klingt an.⁸⁷ Es geht um die Thematisierung der irdischen Armut der hessischen Bevölkerung angesichts ihres Glaubens an göttliche Erlösung. Außerdem schwingt Luthers Verhältnis zu

⁸² Vgl. Wolff, Fritz (1993): Luther und Landgraf Philipp im Spiegel der ‚Tischreden‘. In: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 43, S. 19–38, darin S. 28. Vgl. zu Hessens Rolle in der Reformationszeit auch Gräf: Protestantischer Fundamentalismus.

⁸³ Vgl. Wolff: Luther, S. 24 f.

⁸⁴ Vgl. Bärenfänger, Katharina (Hg.) (2013): Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung. Unter Mitarbeit von Volker Leppin und Stefan Michel. Tübingen: Mohr Siebeck (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, 71). Vgl. auch Beutel, Albrecht (Hg.) (2010): Luther Handbuch. 2. Auflage Tübingen: Mohr Siebeck (utb-studi-e-book, 3416), darin 11. Tischreden, S. 348 f. zu den Protokollanten und Sammlungsprozessen.

⁸⁵ Lemberg: Stiefvater, S. 326.

⁸⁶ Vollmer verweist ebenfalls auf die Vaterunser-Variante in den Tischreden, er spricht von Haushaltsschulden im Hause Luther als Ausgangspunkt. Wie sich die finanzielle Situation in der Familie Luther auf das Textbeispiel auswirkte, würde tiefere Recherche erfordern. Vgl. Vollmer, Hans (1935): *Curiosa Biblica. Allerlei Absonderliches um die Bibel*. Hamburg: Gräfe, S. 6. Vgl. auch Lemberg: Stiefvater, S. 325. Eine Fährte zu Schulden im Hause Luther bietet Kramer, Sabine (2010): Katharina von Bora in den schriftlichen Zeugnissen ihrer Zeit. 2. Auflage Leipzig: EVA (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 21), S. 54 f., 97, 179.

⁸⁷ Vgl. auch Lemberg: Stiefvater, S. 326: „Gott wird indirekt für Fehlentwicklungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft verantwortlich gemacht. Wenn er sich nicht um die Menschen kümmere, ihnen nichts gebe, könnten sie auch nichts geben, dann seien sie verloren. Die wenigen Zeilen des Gebets klingen resignierend.“

Philipp von Hessen mit, sie waren beide wirkmächtige Vertreter der Reformation, aber Luther kritisierte Philipp wegen moralischer Verfehlungen, indirekt in diesem Beispiel auch dafür, dass er sein Volk nicht mehr unterstützt.⁸⁸

Da der intertextuelle Bezug, Nutzung des Vaterunser zur Kritik an irdischen Zuständen, deutlich geworden sein sollte, möchte ich die Analyse an dieser Stelle nicht vertiefen, jedoch möchte ich eine letzte Bemerkung zum historischen Kontext von Luther und Polemik machen: Luther wurde auch das Ziel von Spott und Häme, auch wenn mir kein Luther Unser vorliegt.⁸⁹ Aber Luther konnte durchaus damit umgehen und ebenso austeilen. Auch wenn es keine Belege dafür gibt, dass Luther selbst sich an den Vaterunser-Varianten gegen den Papst beteiligt, diffamierte er das Papstamt mithilfe seiner Wittenberger Unterstützer Melanchthon und Cranach (s. o. Bapstesel)⁹⁰. Weitere Belege für Papst-Vaterunser-Parodien jenseits von Wittenberg zeigen die Breite der Distribution und sind Belege für

⁸⁸ Vgl. Wolff: Luther.

⁸⁹ Vgl. Könneker, Barbara (1991): *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*. München: Beck (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), darin V. Satire und Polemik. 1. Thomas: Murner: *Von dem Großen Lutherischen Narren* (1522), S. 135–154; aber auch 3. Niklaus Manuel: *Vom Papst und seiner Priesterschaft* (1523), S. 169–189. Vgl. auch Laube: *Flugschriften* (1518–1524), S. 5 und 32. Vgl. Staatsbibliothek: Bibel, S. 128 „Das Luthertum als Missgeburt.“, S. 130 „Das Luthertum auf dem Seziertisch – ein katholisches Flugblatt.“

⁹⁰ Vgl. Staatsbibliothek: Bibel, S. 118 „Luthers Bilderzyklus gegen das Papsttum: Die Lästerungen der Katholiken. [...] Als Antwort auf die anhaltenden Auseinandersetzungen um die Einberufung eines Konzils auf deutschem Boden, wie es von den Protestanten gefordert wurde, schrieb Luther nicht nur das Traktat *Wider das Papsttum zu Rom*, vom Teuffel gestiftet, sondern er initiierte auch eine Serie von Einblattdrucken, für die er die Texte schrieb und Lucas Cranach d. Ä. bzw. dessen Werkstatt beauftragte, die Holzschnitte für die Bilder herzustellen. Bilder und Texte sind so sehr dem Grobianismus der Zeit verhaftet, dass sogar Luthers Freunde ihn schockiert fragten, ob es so derb sein müsse. Der Reformator äußerte sich kurz vor seinem Tod sehr dezidiert dazu: Die Bilder sollten auch den Leseunkundigen vor Augen führen, wie das Papsttum beschaffen sei [...] Die Blätter sind bereits 1545 in verschiedenen Auflagen erschienen und bis ins 17. Jahrhundert hinein häufig nachgedruckt, ja auch nachgeschnitten und umgestaltet worden. Als Einblattdrucke geplant und vertrieben, wurden die Bilder immer wieder von den Käufern in unterschiedlicher Reihenfolge zu Serien zusammengefasst.“ Vgl. auch S. 120 „Luthers Bilderzyklus gegen das Papsttum: Sauritt und Sackpfeifenesel.“, S. 122 „Luthers Bilderzyklus gegen das Papsttum: Papstesel und Höllenrachen.“, S. 124 „Luthers Bilderzyklus gegen das Papsttum: die Papstgeburt.“

die intertextuelle Relevanz des ‚Papst Unsers‘.⁹¹ Hinzu kommen bspw. Parodien auf das apostolische Glaubensbekenntnis⁹² und zu Predigtparodien.⁹³

5.1.8 Rezeptionskontexte

5.1.8.1 Entwicklungen im Anschluss an die Reformationszeit

Weitere Parodien sind in Reaktion auf die ersten Reformationsbestrebungen entstanden.⁹⁴ In Zeiten emotional aufgeladener Streitigkeiten wurde mit Parodien Propaganda für die eigene Bewegung, gegen die vermeintlich Andersgläubigen betrieben. Selbst in den aus der Reformationsbewegung resultierenden Kriegen wurden religiös konnotierte, satirische Texte eingesetzt, um sich von den jeweils Anderen abzusetzen, wie z. B. in der Detailanalyse zu Grimmelshausen unten deutlich wird.

Die Reformationszeit hat keinen eindeutigen Beginn, auch wenn die Veröffentlichung der 95 Thesen 1517 gern als Startpunkt angesehen wird. Genauso wenig hat sie ein klares Ende, die Bauernaufstände 1524–1526, der Schmalkaldische Krieg 1546 bis 1547, das Konzil von Trient 1545 bis 1563 und der Augsburger Religionsfrieden 1555 stellen nur einige große Daten dar.⁹⁵ Im Anschluss an die unmittelbaren Reformationsbewegungen etablierten sich die unterschiedlichen

⁹¹ Vgl. Palm, Hermann (1977): Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Fotomechan. Neudr. d. Originalausg. Breslau, Morgenstern, 1877. Leipzig: Zentralantiquariat d. DDR. S. 52 „Vater Bapst, der du bist zu Rom, entheiliget werde dein nam, zerstört werde dein reich, dein will gescheh nimmermehr.“ Vgl. auch Schade, Oskar (1966): Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit. Bd. 2. Reprint der 2. Ausgabe 1863. Hildesheim: Olms, Kapitel XXIV. „Der Papisten Handbüchlein. Fleiszig zu merken und heimlich zu lesen damit es die Leien denen der Bapst die heilige Schrift verboten hat nicht erfahren. Mit D. M. L. Benedicite für den Bapst und seine Schüppen und der Barfüßer Münch Zehen Gebot Auch des Bapsts Vater Unser Grusz und Glauben.“ S. 270 „Papst, vater aller verlöugneter christen!“ und S. 273 „Bapst vater unsinnig, der du bist zu(o) Rom“. Der Bezug zu den von Behrendt behandelten Texten wird deutlich. Vgl. Werner: Vaterunser, S. 4, S. 4 f., S. 5. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1987): Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischen Plakat. Konstanz: Universitätsverlag (Konstanzer Bibliothek, 6), S. 247.

⁹² Vgl. N. N.: Der Bäpstischen Catechismus.

⁹³ Vgl. z. B. für parodistische Predigten in der Reformationszeit Gilman: The parodic sermon.

⁹⁴ Vgl. im deutlichen zeitlichen Abstand z. B. Hirschmann, Günther (1978): Kulturkampf im historischen Roman der Gründerzeit 1859–1878. München: Fink, S. 84 „Unser Vater der Papst – verunheiliget werde dein Nam“ etc.

⁹⁵ Vgl. auch Walz: Literatur, S. 5.

Konfessionen und Kriege wurden zwischen den zerstrittenen Parteien ausgefochten. Dabei wurde wiederum mehr als einmal das Vaterunser verzweckt und parodistisch verfremdet. Dann war jedoch nicht mehr nur das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche Ziel des Spotts, sondern Bauern und Soldaten wurden in den Texten gegenübergestellt oder weltliche Herrscher wurden angeklagt, wie in folgenden Detailanalysen ersichtlich wird.

Je etablierter und gefestigter die Reformationsbewegung sich herausstellte, je strenger also Konfessionen unterschieden wurden, desto häufiger erschienen Vaterunser-Parodien als Konfessionspolemik. Das liegt wie oben geschildert am Bildungshintergrund der zeitgenössischen Rezipierenden, die einerseits zunehmend Katechismusbildung und Kenntnis des Vaterunser⁹⁶ hatten und andererseits viel stärker als heute durch das Hören lernen⁹⁷ konnten. Das Auswendiglernen der katechistischen Frage-Antwort-Kombinationen war für lange Zeit, bis ins 20. Jahrhundert, eine zentrale Aufgabe nicht nur für Schülerinnen und Schüler und Konfirmand*innen, sondern auch für Erwachsene.⁹⁸ Die unterschiedlichen Katechismen lutherischer, reformierter und katholischer Prägung einten in der Vergangenheit bereits einige Aspekte, die sie als Vorlage für parodistische Adaptionen nahe legten: Die volkssprachlichen Katechismen nutzten für nicht gelehrte Rezipient*innen eine relativ leichte Sprache und kurzen Satzbau und ihr Aufbau in klar strukturierte Teile ermöglichte Orientierung in Bezug auf Glaubensinhalte.⁹⁹ Wenn also vorausgesetzt werden kann, dass die Rezipierenden die kontextuelle Grundlage der ‚Papst Unser‘-Varianten kannten, dann war ihnen auch Folgendes klar:

⁹⁶ Die Zehn Gebote und Katechismen sind in Flugblättern adaptiert worden. Vgl. Paas, John Roger (1991): *The German political broadsheet 1600–1700. 1620 and 1621*. Wiesbaden: Harrassowitz (3), S. 1621 „Die Spanischen Zehen Gebott.“ und „Palatinischer Catechismus.“, o. S.

⁹⁷ Auch Flugblätter und -schriften wurden vorgelesen. Vgl. Harms (1980): *Flugblätter*, S. VII.

⁹⁸ Vgl. Meyer-Blanck, Michael (2003): *Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik*. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlag-Haus.

⁹⁹ Vgl. Behrendt: *Handbüchlein*, S. 536 f.: „Der Inhalt der Schrift besteht in der recht grobschlächtigen satirischen Verkehrung katechetischer Lehren in einen Katalog von Verhaltensanweisungen für katholische Geistliche und für verschiedene weltliche Stände.“ Katechismen für Multiplikatoren, insbesondere Prediger waren komplexer aufgebaut, vgl. *Luthers Großen Katechismus*. Außerdem gab es lateinische Katechismen für Lateinschüler.

Die Satire hat sich also nicht den lutherischen Katechismus allgemein zur Vorlage genommen, der aus den zehn Geboten, dem Glaubensbekenntnis, dem Vaterunser, dem Taufsakrament und dem Abendmahl mit Beichte besteht, sondern sie folgt vielmehr dem Aufbau der Haustafel. Dem zeitgenössischen Leser der Schrift, sofern er sich zur lutherischen Reformation bekannte, war der Inhalt der Haustafel vertraut: der Begriff bezeichnet einen Anhang an Luthers Kleinen Katechismus von 1529. Luther hatte dort eine Reihe von Versen aus den Apostelbriefen zusammengestellt, die sich mit Verhaltensanweisungen an verschiedene gesellschaftliche Stände richteten. Er hatte diese Verse so ausgesucht und so angeordnet, dass sie genau dem Schema der drei Lebensbereiche Kirche, weltlicher Herrschaft und Haus [...] entsprachen.¹⁰⁰

Die Katechismusbildung und die daraus resultierende Möglichkeit des Verständnisses von Vaterunser-Parodien begrenzte sich nicht nur auf das Häusliche, sondern ging darüber hinaus. Walz formuliert, wie wichtig der öffentliche mündliche Austausch war:

Weil die Stadt Ausgangspunkt der religiösen Erneuerungsbewegung war und literarische Quellen überwiegen, sprach man zunächst auch von einer ‚bürgerlichen Öffentlichkeit‘ [...] die mündliche Kommunikation (face to face) – quellenmäßig schwieriger zu belegen als die literarische Überlieferung – die für die folgenden Jahrhunderte typische Form der individuellen Lektüre bei weitem übertraf. [...] Kanzel [...] Wirtshaus [...] Kirchgang [...] Markt [...] Straße [...] Arbeit [...] Vorlesen bzw. Zuhören [...] Hausgemeinschaft oder öffentlich durch Buchführer.¹⁰¹

Diese Formen sind bereits bei der Medienanalyse angerissen worden. Sie zeigen die vielfältigen möglichen Rezeptionssettings von Vaterunser-Parodien bereits am Umbruch von Spätmittelalter zu früher Neuzeit.

¹⁰⁰ Behrendt: Handbüchlein, S. 537. Die Publikation von 1581 folgt nicht der Haustafelstruktur, aber für die Publikation 1563 ist dieser Rezeptionskontext relevant.

¹⁰¹ Walz: Literatur, S. 4. Walz' Angaben zu 90 bis 95 % Analphabetismus können neueren Forschungsergebnissen nicht standhalten, die These, dass Auswendiglernen und Zuhören als mündlicher Austausch an öffentlichen Plätzen zentral war, wird dadurch jedoch nicht tangiert. Vgl. Neecke, Michael (2007): Textfeld 4: Ausblick – Prosaauflösungen im Reich. In: Edith Feistner, Michael Neecke und Gisela Vollmann-Profe (Hg.): Krieg im Visier. Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung. Berlin: De Gruyter (Hermaea. Neue Folge, 114), S. 203–233.

5.1.8.2 Fastnachtsspiele- und geistliche Spiele¹⁰²

Eine weitere Form der Rezeption des Vaterunsers und der Vaterunser-Parodien ist bei den Gattungsfragen kurz angedeutet worden: Vaterunser-Parodien in Komödien oder geistlichen Spielen. Inwieweit diese Texte als direkte Rezeptionen des ‚Papst Unsers‘ gelten können, erscheint schwierig, weil einerseits inhaltlich kaum Übereinstimmungen vorhanden sind und andererseits chronologische Brüche bestehen. Sie dienen eher zur Veranschaulichung der Vielfältigkeit der Rezeption der neutestamentlichen Gebetsvorlage. So nennt Brieger ein Beispiel, das Kain, dem alttestamentlichen Brudermörder in den Mund gelegt wurde:

Vater Himmel unser,	Pater Coelis noster,
	Nomen tuum fiat,
las vns dein reich geschehen,	regnum tuum.
im Himmel vnd Erden.	Vt in terra sic etiam coelis
Gib vns viel brods,	& multum panem mihi Des,
	& remitte aes alienum,
vnd alles vbel.	damque omne malum nobis.
Amen.	Amen. ¹⁰³

Die deutsche Fassung geht auf Erasmus Alberus, einen lutherischen Geistlichen, ungefähr um 1541, zurück, während die lateinische Fassung dem lutherischen Superintendenten Nicolaus Selneccer, ca. 1560, zugeschrieben wird. Die beiden Fassungen haben Brieger zufolge ihren Ursprung wahrscheinlich wiederum in anderen Komödien. Meier zeigt einen ähnlichen Text bei Hans Sachs, einem

¹⁰² Vgl. als Überblicke Schulze, Ursula (2012): *Geistliche Spiele im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Von der liturgischen Feier zum Schauspiel; eine Einführung*. Berlin: Schmidt. Vgl. auch Stemmler, Theo (1970): *Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*. Reprint 2018 (Buchreihe der Anglia / Anglia Book Series). Kasten, Ingrid; Fischer-Lichte, Erika (Hg.) (2007): *Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel*. Berlin: Walter de Gruyter (Trends in medieval philology, 11).

¹⁰³ Brieger, Auguste (1934): *Kain und Abel in der deutschen Dichtung*. Reprint 2019. Berlin: De Gruyter (Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur, 14), S. 24.

lutherischen Schuhmachermeister.¹⁰⁴ In diesem Fall ist es interessant, dass Selnecker aus einer volkssprachlichen eine fremdsprachige Fassung macht, denn laut Bachtin verhält es sich meist andersherum: „Die Volkssprachen fungieren hier [bei liturgischen Dramen, A. B.] häufig als herabsetzende, komische Replik auf die hohen, lateinischen Texte des Dramas.“¹⁰⁵ Vielleicht liegt dieser Unterschied darin, dass das Fastnachtspiel kein liturgisches Drama ist. Bachtins Äußerung zu „rituell-szenischen Lachformen“ ist in diesem Kontext auch interessant, denn er ist folgender Meinung:

Das den Karnevalsriten zugrundeliegende Lachprinzip löst sie völlig von jedem religiös-kirchlichen Dogmatismus, von Mystik und Andacht; sie haben keinerlei magischen oder Gebets-Charakter mehr (denn sie wollen nichts erzwingen und bitten um nichts). Mehr noch, einige karnevaleske Formen sind geradezu Parodien auf den kirchlichen Kult.¹⁰⁶

Diese Betrachtung ist m. E. auch für die hier betrachteten Beispiele zutreffend, weil kein Gebetscharakter vorhanden ist. Aber sein Nachsatz „Alle karnevalesken Formen sind konsequent außerkirchlich und areligiös. Sie gehören zu einem völlig anderen Lebensbereich.“ ist m. E. nach falsch. Brieger zeigt schließlich, dass biblisches Material für diese komischen Spiele zu Fastnacht¹⁰⁷ verwendet wurden. In den Fassungen liegt, ganz unabhängig von ihrer literatur- oder kulturwissenschaftlichen Relevanz, theologisches Deutungspotenzial, da einer alttestamentlichen Figur ein zentraler neutestamentlicher Text in abgewandelter Fassung in den Mund gelegt wird. Der Himmel wird zur Vaterfigur, so paradox das klingen mag.¹⁰⁸ Vergleicht man das mit der Kontrastierung von Himmlischem und Irdischem, die Bachtin vorschlägt, könnte dadurch die Distanz zwischen den

¹⁰⁴ Vgl. Meier, Christel (2009): Sakralität und Komik im lateinischen Drama der Frühen Neuzeit. In: Katja Gvozdeva und Werner Röcke (Hg.): *Risus sacer, sacrum risibile. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel*. Bern: Peter Lang, S. 163–186, darin S. 172: „O vater himel unser, / Laß uns dein reich geschehen, / In himel und erden sehen! / Gib uns schuld und teglich vil brot / Und alles ubel, angst und not! amen.“ Dort zitiert nach Hans Sachs: *Comedia. Die ungeleichen kinder Eve, wie sie Gott, der Herr anredt [...]* (1553). In: A. von Keller (Hrsg.): *Hans Sachs*, Bd. 1, Stuttgart 1870 (ND Hildesheim 19664), S. 53–87, hier S. 78, V. 30–34. Vgl. Vollmer: *Curiosa biblica*, S. 4.

¹⁰⁵ Bachtin: *Ästhetik*, S. 333.

¹⁰⁶ Bachtin: *Rabelais*, S. 54.

¹⁰⁷ Vgl. Brieger: *Kain*, S. 24.

¹⁰⁸ Brieger holt meiner Meinung nach in ihrer Deutung des Gottesbildes ein wenig zu sehr aus: „Kain, der Allesleugnende, [wird, A. B.] zum Sklaven der Vernunft, der die Kraft des Opfers herabzieht und nur den Gott des Bauches und der Wollust anerkennt.“ Ebd. Vgl. zu Himmel vs. Erde auch Pörnbacher, Karl (1965): *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines*

beiden Orten, dem Sprechen Kains auf der Erde und dem entfernten Himmel zum Ausdruck kommen. Diese Entgegensetzung könnte man als Kritik deuten, sodass die Kriterien für eine Parodie auf die beiden Beispiele zutreffen. Provokation, Sprachspielerei und antisemitische¹⁰⁹ Tendenzen – wegen der Gegenüberstellung von alttestamentlichem Kontext und neutestamentlichem Gebet – lassen sich in dem Text erahnen.

In den Fastnachtsbeispielen kommt es nicht zu so explizitem Antisemitismus wie z. B. im Ausschnitt aus dem katholischen Luzerner Osterspiel, in dem Moses vom Berg Sinai kommt und den Befehl erteilt keine fremden Götter anzubeten, aber das „(gespielte!) Judentum parodiert das heiligste Gebet der Christen, profaniert es durch die Kontamination mit Alltäglichem wie Birnenabfall, Schweinefleisch, Bratwurst und Senf“¹¹⁰:

- a) Pater noster pyrenbitz,
In dem namen taberitz,
Taberitz vnnd Isaac,
Isaac vnnd Abraham,
Abraham vnnd Kickrion.
- b) Kickrion und Schlachischloss,
schlachischloss vnnd schwynin fleisch
tribt den Juden vss den schweiss
vnnd ist inen vil zuo feiss.
Dar umb so nemmend wir darfür

Barockpredigers. München: Seitz (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 24), S. 138: „Vatter unser, der du bist in den Himmeln. Das Hertz denckt inzwischen: Wie geht's daheim in der Kuchen zu? Wie im Keller? Wie im Stadel? Geheiligt wird dein Nam: uns dein Reich. Ein Wunderding: will dan der Krieg noch kein End haben! Dein Will geschehe wie im Himmel also auch auff Erden. Ach wie truckt mich nit die Armut so hart / wäre ich reicher / möchte ich vielleicht besser hinfür kommen: nun muß ich elend und veracht seyn“ (II, 47,2). Pörnbacher zitiert Drexel „nach der deutschen Gesamtausgabe von 1645 [...] Die römischen Ziffern nennen jeweils den betreffenden Band der Werke, die arabischen Zahlen Seite und Spalte“ (S. 13).

¹⁰⁹ Vgl. zum Begriff Antisemitismus Bernstein, Julia; Chernivsky, Marina; Rensmann, Jörg; Spaney, Michael (2020): Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen. Unter Mitarbeit von Florian Diddens. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

¹¹⁰ Frey, Winfried (1992): Pater noster Pyrenbitz. Zur sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren im deutschen Theater des Mittelalters. In: *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* (2), S. 49–71, darin S. 68.

c) Brad wüerst vnnd sure senff,
ist aller Juden tämpf,
gammahü mahü.
Alla calla malla,
Alla willa wigru
rui rui pfu pfu! [Folgt die Regieanweisung: *Zum offer, ettwas hupende mitt neigen.*]
Hiber heber gabel gobel,
wir offerend Cuontz von Tobel,
kyckrion vnnd veberwitz,
cuculus unnd spillen spitz,
nesplenstein vnd flügenbein,
haselnuss vnd löchli drinn,
das mag wol sin ein schlechter gwün.¹¹¹

Diese Vaterunser-Parodie in einem geistlichen Spiel weist stark antisemitische Züge auf. Die direkte Wirkung des Antisemitismus auf das Publikum ist nicht belegt, aber insgesamt waren geistliche Spiele einflussreich für die Volkskultur. Sie nahmen eine entscheidende Rolle für die Weitergabe biblischer und tradierter christlicher Botschaften ein,¹¹² und damit auch für die Ausbreitung eines unterschweligen Antisemitismus. Leutzsch ist zwar der Auffassung, dass gerade im 20. Jahrhundert das Vaterunser als nicht-jüdisches Gebet gedeutet wurde; hier zeigt sich, dass das Vaterunser auch früher keineswegs als „jüdisches Gebet aufgefasst“¹¹³ wurde, wenn man die Vaterunser-Parodien der geistlichen Spiele ernst nimmt. Denn Schauspieler, die darin Juden darstellten, konnten den Wortlaut des Vaterunser nicht sprechen,¹¹⁴ sondern haben ihn für scheinbar eigene Belange, stereotyp Geldangelegenheiten, entfremdet.

¹¹¹ Ebd. Zitiert nach M. Blakemore Evans, *The Passion Play of Lucerne. An Historical and Critical Introduction*. New York / London 1943, nach S. 70 f. Vgl. auch Lemberg: Stiefvater, S. 328.

¹¹² Vgl. Seresse: Kirche, S. 86.

¹¹³ Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 52. Vgl. Finze: Vater unser, S. 21.

¹¹⁴ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 330. „die Unbelehrbarkeit der Kinder Israels demonstriert werden, damit die christlichen Zuschauer sich desto leichter als die Besseren und von Gott wahrhaft Auserwählten fühlen konnten.“

Frey zufolge gilt das Nicht-Sprechen und -Verstehen-Können als Zeichen für Fremdheit¹¹⁵, das in der oben genannten Vaterunser-Variante auf mehrere Weisen zum Ausdruck kommt. Erstens können die Juden oder besser gesagt die Schauspieler, die Juden spielen, sich nicht richtig artikulieren, nicht verständlich machen.¹¹⁶ Zweitens können die Besucher des Osterspiels die Fantasiessprache¹¹⁷ nicht verstehen. Drittens herrschen nicht nur auf der auditiven Ebene Missverständnisse, wenn nicht sogar Unverständnis füreinander: Die Juden-Repräsentanten¹¹⁸ stellen zur Schau, dass ihnen das Vaterunser¹¹⁹ und der christliche Ritus nichts sagt. Ein mögliches Verlachen der Schauspieler durch Zuschauer*innen war ‚befreiender‘ Teil der Ostertraditionen über mehrere Jahrhunderte.¹²⁰ Das Luzerner Spiel hatte wiederum großen Einfluss auf das Donaueschinger Passionsspiel,¹²¹ auch in Bezug auf die Darstellung der Judenschule¹²², wie Dauven-van Knippenberg zeigt. Bezüglich des Gottesbildes

¹¹⁵ Vgl. Frey: *Pater noster*, S. 49.

¹¹⁶ Vgl. Dauven-van Knippenberg, Carla (2009): Fransen des Unfassbaren. Providenzsicherung und Kontingenzzvermeidung im geistlichen Spiel. In: Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin (Hg.): *Kein Zufall: Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, S. 289–303, darin S. 296. „Es ist ein pseudo-hebräischer Kauderwelsch, das der sozialen Positionierung jener Gruppe von Spielern in der theatralen Kommunikationssituation dienen soll. Es ist nicht nötig, dass das Publikum die Sprache versteht, allein schon der fremde Klang und das Sinnlose der Aussage charakterisieren diese Mitglieder der *iuden schu°ll* als lächerliche Spötter, umso mehr als dieser Gesang ohne Unterbrechung nach dem Engelsgesang erfolgt.“

¹¹⁷ Vgl. Lemberg: *Stiefvater*, S. 329. „Die unsinnigen Wörter sollten vermutlich das den Christen fremd klingende Hebräisch lautmalerisch wiedergeben“. Vgl. Dauven-van Knippenberg: *Fransen*, S. 298. „Es wird dort auf Alltägliches, Essbares wie Birnen (*pirenbytz*), Schweinefleisch, Bratwürste und Senf angespielt. Es fallen sprechende Phantasienamen sowie biblisch-jüdische Namen, Kauderwelsch in hebräischem Ton, mit Alemannischem vermischt, insgesamt wieder unverständlich und zusammenhangslos, allerdings mit ausreichend Bekanntem, so dass man den Inhalt durchaus assoziativ einordnen kann.“

¹¹⁸ Vgl. Frey: *Pater noster*, S. 52. „Dabei ist immer wieder neu in ‚Erinnerung zu rufen, daß nirgendwo ein Hinweis darauf zu finden ist, daß irgendwo reale Juden auf der Bühne gestanden hätten. Immer waren es Christen, die für christliche Zuschauer Juden spielten.“

¹¹⁹ Vgl. Lemberg: *Stiefvater*, S. 329. „die Begriffe für unreine Speisen [...] oder für Essensreste [...] standen für besondere Mißachtung des christlichen Gebets.“

¹²⁰ Vgl. Bachtin: *Ästhetik*, S. 328.

¹²¹ Vgl. Vijfinkel, Elly (1986): *Das Donaueschinger Passionsspiel im Luzerner Osterspiel. Ein Vergleich zweier Passionsspiele*. Amsterdam: Ed. Rodopi (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 66).

¹²² Vgl. Dauven-van Knippenberg: *Fransen*, S. 296.

wird den Juden in der Vaterunser-Parodie unterstellt, sie sprächen Gott mit Vater Birnenabfall an.

Ähnlich verhält es sich beim Bozener Spiel zu Christi Himmelfahrt, allerdings kommt darin noch mehr das Vorurteil des geldfixierten Juden zum Tragen, der den Vater Pfennig anspricht¹²³, und sprachlich wird zwar verständlicher, was gesagt wird, aber dafür in der „Pater-Noster-Parodie“ wird auch klarer ein Feindbild gezeichnet, indem Archasynagogus als personifiziertes „Wucherjudentum“¹²⁴ statt des Rabbis die Juden ‚beten‘ lehrt:

Archasynagogus dicit:
 Schala niachey pecherum macho,
 Wan ir pet, so sprecht also:
 Vater unser, der dw pist,
 Verporgen in des kunigs kist,
 Dein narn der phenning haist
 Wer dich nit hat, der ist verbatst.
 Zwe chom uns hie auffderreich,
 Dw liebst uns für das himelreich,
 Dein wil geschech zw allen zeitten,
 Das wir nur genueg haben pey den lewtten.
 Durich dich kom wir aus natt,
 Dw bringst uns wein, wasser vnd prat.
 Für vnsfrum iuden nit in versuech.
 Sunder mer uns unser wucher vnd gesuech.
 Gib vns vnd unseren schuldigneren,
 Das sy vns nur vil schuldig weren,
 So hab wir dan ain reichen namen.
 So sprech wir mit ein ander: amen (vv. 677–69i).¹²⁵

Auch Heil kommentiert eine ähnliche Alternativfassung, in der er ebenfalls das Vorurteil, dass die Religion der Juden das Geld sei, eindeutig erkennt, gerade weil der Text mit dem Tanz um das Goldene Kalb¹²⁶ in Verbindung gebracht wird.

¹²³ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 330.

¹²⁴ Frey: Pater noster, S. 70.

¹²⁵ Frey: Pater noster, S. 71. Zitiert nach Walther Lipphardt / Hans-Gert Roloff (Hg.), Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs. Bd. 1, 2. verb. Auflage, Bern / Frankfurt a. M. / New York 1986 (= Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken, Bd. 14), Nr. 1. Vgl. auch Lemberg: Stiefvater, S. 330.

¹²⁶ Vgl. Heil, Johannes (1997): Das Geld und das Gold des Kalbes. Momente der Exodusdeutung zwischen Patristik und Neuzeit. In: Johannes Heil und Bernd Wacker (Hg.):

Während in den Fastnachtstexten¹²⁷ die Zuordnung zur Parodie nicht eindeutig vorlag, ist in diesen beiden Texten eindeutig erkennbar, dass Kritik an und Provokation von einer stereotypisierten Gruppe durch vermeintlich humoristisches Spiel mit der Vorlage Vaterunser intendiert war, egal wie weit der Birnentext vom Original abweichen mag, sodass beide Texte als Vaterunser-Parodien gelten können. Theologisch wird den Essensabfällen wie auch dem Geld aus der Perspektive des christlichen Publikums sehr wahrscheinlich kein Gottesstatus zugesprochen, aber der exklusivistische Weg zu Gott wird unterstrichen, indem dem Judentum Gotteslästerung und das Anbeten von Dinglichem und Minderwertigem unterstellt wird.

In allen spätmittelalterlichen Gattungen lässt sich gerade die „Parodie auf geheiligte Texte“ entdecken, denn es gab, so Bachtin, die „anerkannte, verbürgte Freiheit des Parodierens“ für „Feiertage und schulische Rekreationen“¹²⁸. Das Osterlachen im Luzerner Osterspiel wurde – aus heutiger Sicht diskriminierend – z. B. durch eine antisemitische Vaterunser-Parodie ermöglicht.¹²⁹ Dabei ist eben beachtlich, dass es „keine Gattung, keinen Text, kein Gebet und keinen Denk-spruch [gab, A. B.], der nicht ein parodistisches Äquivalent gehabt hätte.“¹³⁰ Deshalb stellt sich die Frage, wie mit historischen Belegen wie den betrachteten zum Papst, aus Hessen, im Himmel und mit antisemitischen Konnotationen heute theologisch umzugehen ist. Fokussiert werden im Folgenden Überlegungen zum ‚Papst Unser‘, dessen Analyse mit Blick auf das 16. Jahrhundert den meisten Raum eingenommen hat.

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition. München: Fink, S. 35–58, darin S. 56: „Der Ludus de ascensione domini bietet als Vater-Unser- und Credo-Persiflage ein »jüdisches Glaubensbekenntnis«: ... Vater vnser / der dw pisl / Verporgen in des kuniks kist / Dein nam der phenning haist / Wer dich nit hat, der ist verbaist... Dein will geschech zw allen zeitten / Das wir nur genueg jaben pei den lewtten ... Sunder mer vns vnser wucher vnd gesuech. / Gib vns vnd vnseren schuldigneren, / Das sy vns nur vil schuldig weren ... Ich glaub in meiner Judischait / An groß schecz vnd mechtigkeitt ... / ich glaub auch an das edel gestain, / Wir nemmenß paide, groß vnd klain. Gmüenschafft der wucher, merung der sunden ...“ Zitiert nach Edith Wenzel: „Do worden die Judden alle geschant“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 14), München 1992, S. 108 f.

¹²⁷ Vgl. für den Zusammenhang von Fastnacht und Passion Dauven-van Knippenberg, Carla (2009): mit frölicher berg. Über das Miteinander von Komik und Passion. In: Klaus Ridder (Hg.): Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten. Tübingen: Niemeyer, S. 345–362.

¹²⁸ Bachtin: Ästhetik, S. 327.

¹²⁹ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 329 f.

¹³⁰ Bachtin: Ästhetik, S. 329.

5.1.9 Theologische Dimensionen

Theologisch kann für das ‚Papst Unser‘ sowohl die kirchengeschichtlich relevante Kirchenkritik beleuchtet werden als auch die Frage gestellt werden, inwiefern heutige Kirchenkritik Züge der propagandistischen Polemik enthält, die während der Reformationszeit verbreitet wurde.

5.1.9.1 Zeitgenössische Kirchenkritik

Die Reformation wird heute oft mit theologischen Themen wie Rechtfertigungslehre, Ablasskritik, Liturgie und Abendmahlsverständnis verbunden. Diese Themen verbindet die Kritik an der Kirche des Spätmittelalters, die Luther als ein Wortführer gemeinsam mit anderen gegenüber dem Vatikan und persönlich gegenüber dem Papst hatte. Die Kritik wurde teilweise sachlich und wissenschaftlich geäußert, aber teilweise auch bewusst provokant verpackt, wie im ‚Papst Unser‘, in dem die inhaltlichen Kritikpunkte zugunsten einer propagandistischen Polemik zurücktreten.¹³¹ Dabei wurde abhängig von der Zielgruppe das Medium gewählt, um die theologischen Argumente mehr oder weniger differenziert darzustellen:

Was anfang wie eine ganz normale akademische Auseinandersetzung zwischen Theologen, entwickelte sich in Windeseile zu einem ersten großen Medienhype, der die gesamte deutsche Bevölkerung über die Auseinandersetzungen zwischen Wittenberg und Rom informierte. Denn Luther und seine Anhänger bauten auf das gedruckte Wort: auf die Bibel, die Flugschrift und das Flugblatt, um die neue Theologie zu lehren, zu verbreiten und zu verteidigen.¹³²

Das Volk, Familie und Gesinde eingerechnet, wurde gezielt einbezogen in die theologischen Diskurse und in die Kirchenkritik und sollte elementare religiöse Unterweisung erhalten, z. B. durch den „Kleinen Katechismus“ und „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien“.¹³³ Der Bildungsanspruch damals lässt sich aber nicht mit heute vergleichen, denn heute wäre es medial und pädagogisch höchst problematisch, den Papst als Antichrist zu stilisieren, während Luther bereits in den 1520er Jahren den Papst als ‚Personifikation des Antichristen‘¹³⁴ charakterisierte. Die Kirchenkritik in Form von Papstschmähung

¹³¹ Vgl. Staatsbibliothek: Bibel, S. 96.

¹³² Ebd.

¹³³ Staatsbibliothek: Bibel, S. 108 und 111.

¹³⁴ Vgl. Diekmannshenke: Schlagwörter, S. 149.

war aber nicht kurzlebig: „Auch nach der Etablierung der beiden Konfessionen in den 1550er Jahren blieb diese Vorstellung erhalten, und die Parteien beschuldigten sich wechselseitig, den Teufel zu repräsentieren.“¹³⁵ Die Kirchenkritik wurde mit einer Vehemenz und Intensität betrieben, die heute kaum noch plausibel gemacht werden kann. Scribner umschreibt die Flugblätter der Reformation eindrucklich durch ihre Vitalität, Mangel an Zurückhaltung und häufig bizarre oder manchmal verwirrende Themen.¹³⁶ Zugleich identifiziert er ihren Zweck als Propaganda¹³⁷ für bestimmte Zielgruppen:

Indeed, several Reformation historians readily embraced them [Reformation pamphlets, A. B.] as a magic key to the views of ‘ordinary people’, assuming that because they were avowedly addressed to ‘common folk’, their contents therefore reflected the views of those for whom they were intended.¹³⁸

¹³⁵ Staatsbibliothek: Bibel, S. 136.

¹³⁶ Scribner, Robert W. (1994): *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German Reformation*. Oxford: Clarendon Press (Clarendon paperbacks), S. xiii “Like many historians who work on the German Reformation, I found that my eye was caught by the striking appearance of the illustrated broadsheets of that era – their vitality, their lack of inhibition, their frequently bizarre and sometimes puzzling themes.”

¹³⁷ Scribner definiert Propaganda eher allgemein, verweist aber darauf, dass der Begriff reformationsspezifisch verstanden werden muss. Vgl. Scribner: *Sake*, S. xxi. Dafür nutzt er die päpstliche Bulle von 1622. Vgl. S. xxii “The literal meaning of the word [propaganda, A. B.] is ‘extension’, ‘increase’ or ‘enlargement’, and it was used in this sense in 1622 when a bull of Pope Gregory XV established a congregation of cardinals for the propagation of the faith (congregation de propaganda fide), aimed at winning back those who may have been led astray from true Catholic belief. From this usage it was applied in the modern period to mean any systematic scheme for the propagation of a particular doctrine, belief or practice. By the late twentieth century it connoted an extraordinary complex semantic field encompassing the following meanings: to create attitudes, to change opinions, to control behavior, to convince, to convey ideas, to exaggerate, to indoctrinate, to induce, to infiltrate, to influence, to lie, to make believe, to persuade, to put something over on someone, to manipulate, to subvert, and to suggest.” Außerdem weist er darauf hin, dass der Begriff nicht zeitgenössisch ist. Vgl. Scribner: *Sake*, S. 274 “‘Propaganda’ is an interesting example where the word was unknown to the age of the Reformation, although the phenomenon is unmistakable. The extreme linguistic nominalism that asserts that we should not use word for historical phenomena that contemporaries of the time would not have used clearly founders on such an example. Much of the modern semantic field evoked by the term can be found attached to sixteenth-century manifestations of propaganda.”

¹³⁸ Vgl. Scribner: *Sake*, S. xv.

Der Fokus auf das gemeine Volk, den Scribner beschreibt, kontextualisiert die Kirchenkritik und auch das ‚Papst Unser‘ als zunehmenden Teil der Populärkultur.¹³⁹ Durch kirchenkritische Flugblätter sollte im positiven Sinne überzeugt, beeinflusst und konvertiert¹⁴⁰ werden, indem Meinungen und Stereotype verfestigt und Polarisierung und Vereinfachung genutzt wurde. Diese Verfestigungsstrategie richtete sich primär an die eigenen Unterstützer*innen, deren kollektive Solidarität durch Flugblätter gezielt gesichert werden sollte.¹⁴¹ Scribner unterscheidet dabei die Propaganda für und gegen die etablierte Ordnung:

‘Pro-establishment’ propaganda can rely on the tendency of most people to accept what is known and given, and can work by association of known images, or by transferal of ideas from known to new or refurbished images. ‘Anti-establishment’ propaganda is faced with the need to create new images and associations from scratch, sometimes with the necessity of dissociating images.¹⁴²

Letztere Propagandaart gegen das Establishment ist in der Kritik am Papst realisiert. ‚Meinungsmache‘ geschah, so Scribner, an verschiedenen Orten: in den heiligen Sphären der Kirche, in der säkularen Öffentlichkeit von Straße, Markt und Rathaus und im privaten Raum der Haushalte.¹⁴³ Durch die verschiedenen Orte und Wirkweisen war die anti-päpstliche Propaganda und daraus abgeleitete Kirchenkritik sehr erfolgreich.¹⁴⁴ Dieser Erfolg stammte aus der Ausnutzung des Traditionsguts aus dem Volksglauben und der Volkskultur ebenso wie aus der

¹³⁹ Vgl. Scribner: Sake, S. xix. S. o. Kulturelle Dichotomie zwischen ‚gemeinem Volk‘ und Eliten kann problematisch sein, wie bei der Erörterung von Kleinknechts Parodieverständnis im Kontext des Begriffs ‚Volksfrömmigkeit‘ erwähnt.

¹⁴⁰ Vgl. Scribner: Sake, S. xxii “Thus, the original meaning of the spreading of ideas has acquired powerful connotations of attempts to convince, to influence, to convert, often in a pejorative sense taken to imply distortion of truth. Perhaps the most neutral usage would be that of ‘opinion formation’.”

¹⁴¹ Vgl. Scribner: Sake, S. xxiii.

¹⁴² Scribner: Sake, S. xxiii. Vgl. auch S. 9 “The task of Reformation propaganda was primarily to spread and win allegiance to the evangelical message.” Vgl. S. 190 “Two kinds of process were involved in the propaganda we have examined so far. One was largely negative, to denigrate papal belief and to present evangelical belief as its antithesis. The second looked backwards, presenting the Reformation through the familiar and traditional, using the associations of popular culture and popular belief. It was no less important to establish the Reformation in more positive terms, as a movement with a distinct theological viewpoint and definite religious characteristics of its own.”

¹⁴³ Vgl. Scribner: Sake, S. xxvi.

¹⁴⁴ Vgl. Scribner: Sake, S. 227 f.

Gegenwartsbezogenheit und Stimmungssensibilität und der echoartigen Wiedergabe der verbreiteten Meinung zu sozialer Ungerechtigkeit, Anti-Klerikalismus und priesterlicher Vorherrschaft.¹⁴⁵ Kirchenkritik und Papstkritik waren eng verknüpft, weil die Themen in der Gesellschaft nicht trennscharf unterschieden werden konnten.

5.1.9.2 Relevanz für heutige Kirchenkritik¹⁴⁶

Es gibt meines Wissens keine Belege für Papst-Vaterunser-Parodien aus dem 21. Jahrhundert. Warum sollte also die Brücke von der reformatorischen Papst- und Kirchenkritik in die Gegenwart geschlagen werden? Ist der Vergleich zulässig?¹⁴⁷ Dazu möchte ich nun einige Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten tabellarisch auflisten (Tabelle 5.2):

Ich bin der Meinung, dass es lohnt, darüber nachzudenken, inwieweit sowohl interne als auch externe Kirchen- und Religionskritik¹⁴⁸ – gerade auch in parodistischer Form – eine Rolle heute spielen könnten und sollten.¹⁴⁹ Da spielt die Frage hinein, warum Vaterunser-Verfremdungen nicht mehr für Kirchenkritik Verwendung finden, obwohl sie als Gattung durchaus noch existieren. Das wird in den Detailanalysen zum 21. Jahrhundert (s. u.) ersichtlich werden.

¹⁴⁵ Vgl. Scribner: Sake, S. 248.

¹⁴⁶ Es wäre an dieser Stelle möglich, detailliert zwischen Kirchen-, Christentums- und Religionskritik zu unterscheiden. Diese Begrifflichkeiten sind nicht deckungsgleich. Vgl. Hofheinz, Marco; Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela (Hg.) (2014): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Reformierten Theologie, 1).

¹⁴⁷ Vgl. Link, Hans-Georg; Wohlmuth, Josef (Hg.) (2021): In alle Ewigkeit verdammt? Zum Konflikt zwischen Luther und Papst nach 500 Jahren. Eine Stellungnahme des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

¹⁴⁸ Vgl. Zeindler: Religionskritik, S. 183.

¹⁴⁹ Vgl. Zeindler: Religionskritik, S. 198 „Kirchenkritik als theologische Religionskritik hat Kirche daran zu erinnern, wie sehr sie in der Gefahr steht, sich ihre Legitimation und ihren Auftrag von extrinsischen Maßstäben aus geben zu lassen. Kirchenkritik dieser Art besteht darin, in der Kirche geltend zu machen, dass sie neben sichtbarer auch unsichtbare Kirche ist und dass ihre Sichtbarkeit grundsätzlich von ihrer Unsichtbarkeit her gestaltet sein muss. Auch diese Unterscheidungstätigkeit bleibt eine Gratwanderung“.

Tabelle 5.2 Vergleich der Kirchenkritik in der Reformationszeit und im 21. Jahrhundert

Vergleichskriterium	Reformationszeit ¹⁵⁰	21. Jahrhundert
Kirchliche Konfliktthemen	u. a. Kirchenkritik anhand von herausgestellten Inhabern von Führungsrollen (Papst und Luther); z. B. „grundsätzlichen theologischen Streitfragen – das Gottesverständnis, die Beziehungen zwischen Mensch und Gott, Rechtfertigung und Heilsgewinnung, das Verhältnis von Glauben und Werken, Schrift und Kirchenlehren, Gesetz und Evangelium, die Anerkennung oder Ablehnung der Sakramente, der Autoritäten in der Kirche, die Rolle der Gemeinden und Laien, Folgerungen des Liebesgebots usw.“ ¹⁵¹	u. a. Kirchenkritik anhand herausgestellter Themen (Missbrauch, Prunk, ...) und Inhaber*innen von Führungsrollen (Benedikt XVI., Käßmann, Tebartz-van Elst, Kurschus, ...) ¹⁵²
Sprache der Kritik	Latein und Volkssprache	Volkssprache
Medium	Flugblatt, Predigt, Brief (teilweise sehr lang: mehrere Seiten) – Voraussetzung Buchdruck ¹⁵³ Schauspiel	Digital, z. B. Twitter und Social Media insgesamt (teilweise sehr kurz (150 Zeichen), teilweise sehr ausufernd) und Print Fernsehen
Technik	Vergrößerung Verfremdung	Vergrößerung Verfremdung

(Fortsetzung)

¹⁵⁰ Vgl. Simon, Karl (1980): Vorwort. In: Karl Simon (Hg.): Deutsche Flugschriften zur Reformation (1520–1525). Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 99955), S. 13–25. Vgl. auch Walz: Literatur, S. 62–74. Vgl. ebenso Klug, Nina-Maria (2012): Das konfessionelle Flugblatt 1563–1580. Eine Studie zur historischen Semiotik und Textanalyse. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 112).

¹⁵¹ Laube: Flugschriften (1518–1524), S. 2.

¹⁵² Vgl. Zeindler, Matthias (2014): Theologische Religionskritik als Kirchenkritik. In: Marco Hofheinz und Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Reformierten Theologie, 1), S. 179–205, darin S. 182. Vgl. z. B. zur Kritik an Käßmann Evers, Michael (2010): Rücktritt: Der tiefe Fall der Margot Käßmann. In: *WELT*, 24.02.2010. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/politik/article6542228/Der-tiefe-Fall-der-Margot-Kaessmann.html>, zuletzt geprüft am 20.09.2024

¹⁵³ Vgl. Walz: Literatur, S. 3.

Tabelle 5.2 (Fortsetzung)

Vergleichskriterium	Reformationszeit	21. Jahrhundert
Produzierende	Zwei grobe Fronten: reformdistanzierte / reformorientierte Christ*innen, oft Intellektuelle; Pseudonyme und anonyme Veröffentlichung Geistliche, Lai*innen	Sehr unterschiedlich, Journalist*innen, radikale Kirchengegner (vgl. Giordano-Bruno-Stiftung ¹⁵⁴), Laien; digital pseudonyme Veröffentlichung möglich
Rezipierende	Zwei Fronten: reformdistanzierte / reformorientierte Christ*innen, insgesamt „breite gesellschaftliche Bewegung“ ¹⁵⁵	Sehr unterschiedlich: Nischenpublikum, breite Masse, ... Kirchenmitglieder, Kirchenferne, Nichtchrist*innen
Rezeptionskanäle	Text Bild-Text-Kombination	Text Bild-Text-Kombination Audiovisuell Plastisch
Rezeptionsmodus	Hören (lautes Lesen in Gruppen)	Sehen (Leises Lesen, individuell)
Rezeptionsvoraussetzungen	Relevante Prätexte auswendig bekannt	Relevante Prätexte v. a. Kirchgänger*innen bekannt
Teilhabe-Bedingungen	Lese- /Zuhörfähigkeit Zugriff zu Neuigkeiten/ Nachrichten lokal / regional	An Fachdiskurs interessiert Rezeption spezifischer Medienkanäle Zugang zu digitalen Medien
Gesellschaftsstruktur	Relativ klare Rollenzuordnungen nach Ständen und Hierarchien – religiöse Zugehörigkeit ausgeprägt	Diversität in jeglicher Weise, religiöse Identitäten vielfältig
Rolle der Kirche	Zentral Konflikthafte Entstehung verschiedener Konfessionen	einer von vielen Akteuren im öffentlichen Feld Miteinander verschiedener Konfessionen

(Fortsetzung)

¹⁵⁴ Vgl. z. B. Czermak, Gerhard (2014): Problemfall Religion. Ein Kompendium der Religions- und Kirchenkritik. Marburg: Tectum Verlag.

¹⁵⁵ Vgl. Laube: Flugschriften (1518–1524), S. 32.

Tabelle 5.2 (Fortsetzung)

Vergleichskriterium	Reformationszeit	21. Jahrhundert
Art der Kirchenkritik	Intern	Zunehmend extern
Ausmaß der Kirchenkritik	Gesamte Struktur wird hinterfragt	Im Einzelfall beißend, vgl. Karnevalswagen ¹⁵⁶ , insgesamt mäßig
Vaterunser-Parodien	Kirche im Fokus	Konsumgüter im Fokus
Probleme	Zensur Häresie-Vorwurf	Gehör finden Polarisierung / Radikalisierung
Chancen	Veränderung der Gesellschaft und Kirche	Toleranz ggü. freier Meinungsäußerung Pointierte Darstellung von Diskussionspunkten

Ein Grund könnte darin liegen, dass Gebete Menschen, die nicht stark kirchlich sozialisiert sind, als Möglichkeit, Gedanken zu bündeln und unterschiedliche Sichtweisen auf Erlebnisse zu bedenken, heute oft fremd, unvertraut sind.¹⁵⁷ Gedichte als Ausdruck von Emotionen und Kritik sind ebenso eher Nischenprodukte.¹⁵⁸ Allerdings spielt Satire in verschiedenen Formen (Parodie, Kabarett,

¹⁵⁶ Vgl. Breckner, Anne (2017): Verletzung religiöser Gefühle im Karneval? Jaques Tillys Großplastiken als Beispiele für die ambivalente Bewertung von religiös konnotierter Karnevalskunst. In: Richard Janus, Florian Fuchs und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Massen und Masken. Kulturwissenschaftliche und theologische Annäherungen. Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher), S. 247–274.

¹⁵⁷ Vgl. Salmann, Elmar (2018): Das ABC neu lernen. In: *Junge Kirche* Themenheft Das Gebet – selbstverständlich fremd (1), S. 6.

¹⁵⁸ Ein Beispiel für die Fremdheitserfahrung mit Gedichten ist im Diskurs über den Sinn und Unsinn von Gedichtanalysen in Schulen im Januar 2015, der auf einen Tweet einer Schülerin – Naina – zurückging und medial breit aufgegriffen wurde, deutlich geworden. Vgl. u. a. jba (2015): Schülerin prangert Schulsystem an: Allgemeinbildung? Fehlanzeige! „Aber ich kann ,ne Gedichtsanalyse. In 4 Sprachen“. In: *FOCUS online*, 12.01.2015. Online verfügbar unter https://www.focus.de/familie/schule/schuelerin-prangert-schulsystem-an-allgemeinbildung-fehlanzeige-aber-ich-kann-ne-gedichtsanalyse-in-4-sprachen_id_4398825.html, zuletzt geprüft am 27.02.2024.

Karikatur, Kolumne...) heute im Fernsehen¹⁵⁹, im Radio¹⁶⁰ und in Printmedien¹⁶¹ eine unersetzliche Rolle in der Reflexion und Kritik des täglichen Geschehens in Deutschland. Diese Medien strahlen auch auf soziale Netzwerke und andere Internetkommunikationswege wie Blogs aus.¹⁶² Kritik braucht und schafft sich ihren Raum, gerade mit parodistischen Elementen. Das betrifft nach wie vor auch Kirchen. Innerhalb von Kirchen und von außen wird lokal, regional, national und international nach Wegen gesucht, wie kritische Punkte benannt werden können. Ein Weg ist derjenige der Satire und des parodistischen Thematisierung des Umgangs von Kirchen mit Geldausgaben, Abtreibungen, überkommene Gender- und Ehevorstellungen und Missbrauch.¹⁶³ Mit politisch-christlichen Karikaturen wirbt bspw. die Evangelische Kirche im Rheinland für Feste wie Weihnachten und Ostern.¹⁶⁴ Menschen, die kirchlich verwurzelt sind,

¹⁵⁹ Vgl., um nur einige Sendungen des analogen TVs der 2020er Jahre zu nennen: Xtra3, Heute Show, ZDF neo royal, LUKE! Die Woche und ich etc. als humoristisch-satirische Kommentierungen der unübersichtlichen Ereignisse in der Gesellschaft und in der Welt.

¹⁶⁰ Beinahe jeder öffentlich-rechtliche Radiosender hat seine eigene Comedy-Truppe, vgl. exemplarisch die Sender des Westdeutschen Rundfunks: 1live, WDR 2, WDR 4, WDR 5: zugeschnitten auf die jeweiligen Zielgruppen setzen sie intellektuellere oder plattere Spitzen gegen Kirche, Politik und Öffentlichkeit.

¹⁶¹ Vgl. Kolumnen in jeder Zeitschrift, Karikaturen in jeder Zeitung – Martenstein und die Rubrik Gesellschaftskritik im ZEIT Magazin genauso wie die Kolumne der Chefredakteurin in Chrismon.

¹⁶² Auf Facebook, Instagram und Twitter (jetzt X) werden Nachrichten ständig kritisch kommentiert und mit einer Prise Ironie zu einem meme umgestaltet.

¹⁶³ Es fällt auf, dass Fragen nach verantwortlichem Umgang mit Geld und Missbrauchsfällen, die mit katholischen Verantwortlichen in Verbindung gebracht werden, in der Öffentlichkeit undifferenzierte Debatten auslösen, bei denen häufig von ‚der Kirche‘ im Singular die Rede ist. Damit führen Probleme in der katholischen Kirche auch in der evangelischen zu Austrittswellen. Das zeigt einen der großen Unterschiede zwischen der Reformationszeit und heute: In Zeiten der Ökumene ist die Unterscheidung zwischen evangelischer und katholischer Identität nicht so maßgeblich wie damals, ganz zu schweigen von Binnendifferenzierungen wie reformierter, lutherischer, unierter, römisch-katholischer oder altkatholischer etc. Identität. Vgl. auch Zeindler: Theologische Religionskritik als Kirchenkritik, S. 182.

¹⁶⁴ Vgl. zu Weihnachten 2023 Hüter, Michael (2023): „Karikaturen sind bisweilen sperrig“. Michael Hüter ist Karikaturist, Cartoonist und Illustrator, aber auch Theologe. Seit Jahren arbeitet er auch regelmäßig für die Evangelische Kirche im Rheinland. Warum er macht, was er macht, beschreibt er in einem Gastbeitrag für ekir.de anlässlich seiner Karikaturen für das Weihnachtsfest 2023. news.ekir.de. Hg. v. Evangelische Kirche im Rheinland. Online verfügbar unter <https://news.ekir.de/meldungen/2023/11/karikaturen-sind-bisweilen-sperrig/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024. Vgl. zu Ostern 2024 Hüter, Michael; Red. (2024): Karikaturen zum Osterfest 2024: Hoffnung trotz vieler Krisen. „Der Herr ist auferstanden“, lautet die frohe Botschaft zum Osterfest. Der Tod hat seine Macht verloren, er ist

könnten auch hergehen und das Vaterunser, in dem schon Kritik an bestehenden Umständen inhärent angelegt ist,¹⁶⁵ ihrer Lebenssituation anpassen. Die Freiheit ist sowohl in Form von Rede- als auch in Form von Religionsfreiheit vorhanden, aber erstaunlicherweise ist sie öffentlichkeitswirksam bisher nicht ausgeschöpft worden. Es bleibt die Frage: Können und dürfen Vaterunser-Parodien heute (wieder) als Form der Kritik an Kirche fungieren, ansatzweise vergleichbar mit der Reformationszeit? Einige Vorteile hätte die komprimierte, prägnante Zuspitzung von Kritik unter Rückgriff auf die Vorlage aus der Bergpredigt in Mt 6,9–13:

- Es gäbe einen Adressaten, eine Person oder ein Konzept, das klar angesprochen würde. Damit hätte man jemanden oder etwas, der oder das zur Verantwortung gezogen werden könnte, so wie in der Reformationszeit eben der Papst oder als Response auch Luther¹⁶⁶ als Angriffsziel erhalten musste.
- Es gäbe eine begrenzte Anzahl an Vorwürfen und/oder Forderungen, die geäußert würden, man müsste sich also auf die zentralsten Aspekte konzentrieren. Der Kritik wäre ein fester Rahmen gegeben, sodass ein endloser Schwall an Beschimpfungen, wie bei Internet-Hetzjagden durch Trolle üblich, u. U. weniger wirksam wäre.
- Es gäbe keine Urheberrechtsprobleme, das Vaterunser ist als Kulturgut allen zugänglich.

Aber es gäbe natürlich auch Nachteile:

- Autor*innen wie Rezipient*innen müssten sich fragen lassen, ob sie die Vorlage nicht ernst genug nähmen, ob sie die Gefühle von Menschen verletzen wollten, denen das Gebet heilig ist. Dieser Punkt wird in den Detailanalysen des 21. Jahrhunderts zu beachten sein.

überwunden. Was diese Hoffnungsbotschaft angesichts der aktuellen Krisen bedeutet, fängt Zeichner Michael Hüter in seinen Karikaturen ein. news.ekir.de. Hg. v. Evangelische Kirche im Rheinland. Online verfügbar unter <https://news.ekir.de/meldungen/2024/02/karikaturen-zum-osterfest-2024-hoffnung-trotz-vieler-krisen/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024.

¹⁶⁵ Eine Bitte wie „Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden.“ oder auch „Unser tägliches Brot gib uns heute.“ setzt voraus, dass auf Erden nicht paradiesische Zustände herrschen, dass nicht jede*m die Lebensgrundlagen zur Verfügung steht und dass diese Umstände sich zum Besseren wenden mögen.

¹⁶⁶ Im Kontext des Reformationsjubiläums wurde deutlich, dass gerade heute der Name Luther für alle möglichen Bezüge herangezogen wird. Vgl. N. N. (2017): Godspot – Gottspott. Luther für Alles. In: Johann Hinrich Claussen und Stefan Rhein (Hg.): Reformation 2017 – eine Bilanz. Leipzig: edition chrismon, S. 186–188.

- Falls Gebetsparodien doch problematischer sind, als zunächst angenommen, weil die Relevanz des Gebets erfasst wird, dann lohnt es sich nachzudenken, ob Beten neu lernbar ist.¹⁶⁷ Aber Gott lässt viele Perspektiven zu und dass Gottesglaube und Humor in Beziehung stehen können, zeigen ausgedehnte Diskurse seit dem 19. Jh.¹⁶⁸

Insgesamt wird deutlich, dass noch offen ist, welchen Stellenwert sowohl das Vaterunser als auch dessen Parodien in der Zukunft haben werden. Wird von religiösen Parodien als politischen Kampfmitteln gesprochen werden? Oder wird ‚Glauben als Widerstandspraxis‘¹⁶⁹ andere Ausdrucksformen entwickeln, um mit den aktuellen Problemen in Kirchen und Gesellschaft umzugehen? Diese Fragen gilt es spätestens zum Schluss der Arbeit wieder einzuholen.

5.1.10 Zwischenfazit

Das exemplarische ‚Papst Unser‘ ist m. E. ein Ausdruck von polemischer Kirchenkritik der Reformationszeit, die den Anschein von Frömmigkeit wahrt, indem ein Katechismusbezug besteht, auch wenn die Form der Kritik nicht mehr unbedingt den heutigen Formen der Kirchenkritik entspricht.¹⁷⁰ Es fungierte während der Reformationsbewegung als Kampfmittel, als Ausdruck der Widerstandspraxis

¹⁶⁷ Vgl. Salmann: ABC, S. 6: „Das Gebet ist der vielleicht einzige Gestus des Menschen, der intim-privat und zugleich öffentlich ist, mystisch-personal (nicht notwendig persönlich) und rituell-geformt, oft anonym, gesellschaftliche Konvention und gemeinschaftsbildend, und in alledem in fast allen Kulturen völlig selbstverständlich, seltsamerweise im modernen Westeuropa ganz entlegen [...] Alles Gebet unterbricht den läufigen Alltag. Schiebt sich dazwischen, öffnet eine Luke ins Weite oder Tiefe oder Hohe.“ Vgl. auch S. 7: „Unterbrechung, Öffnung und Weitung, Sammlung, Aufgenommensein, Wandlung. Das wäre der Reigen anfänglichen Betens. Aus solchem Sich-Einfinden mag der Mensch die Freiheit des freien Wortes finden, er kann sein Herz ausschütten, sich aussprechen, sein Leben in Not und Glanz erzählen, ausbreiten vor sich selbst und seinem Gott. Vielleicht zunächst ins Leere, Weite, Spurlose hinein“

¹⁶⁸ Vgl. Matthiae, Gisela (2009): Humor (AT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/21610/>, zuletzt geprüft am 20.09.2024.

¹⁶⁹ Vgl. Titel einer theologischen Sommerakademie der Ev. Akademie zu Berlin: Evangelische Akademie zu Berlin (2018): „...löse uns aus dem Bösen“ (Mt 6,13). Glauben als Widerstandspraxis. Geschlechterbewusste theologische Sommerakademie. Unter Mitarbeit von Ulrike Metternich. Online verfügbar unter <https://www.eaberlin.de/seminars/data/2018/re/au-loese-uns-aus-dem-boesenag-mt-6-3-n/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024.

¹⁷⁰ Vgl. Harms (1980): Flugblätter, S. X.

gegen tradierte Strukturen. Der Text hatte gesellschaftliche und kulturelle Relevanz, weil die breite Bevölkerung durch Flugschriften zur Diskussion und zum Protest angeregt werden konnte. Die theologische Komponente des Textes liegt nicht nur in der Nutzung der basalen christlichen Vorlage, in dem Gebet, das biblisch inmitten der Bergpredigt (Mt 6,9–13) verortet ist, sondern auch in der Thematisierung von kritischen Aspekten in der Kirche des Spätmittelalters. Ob für das Verständnis des ‚Papst Unser‘ und der Papstkritik in Flugblättern insgesamt der nachträglich ergänzte, analytisch zu verstehende Begriff der Propaganda wie bei Scribner und anderen¹⁷¹ notwendig ist, bleibt abzuwägen, indem im Folgenden ein Beispiel zu Propagandazwecken analysiert wird (‚Hittler Unser‘). Auch weitere Vaterunser-Parodien des Spätmittelalters in geistlichen Spielen wurden aufgegriffen und bezüglich deren antisemitischer Konnotationen kritisch reflektiert, wodurch wiederum eine diachrone Brücke in die NS-Zeit geschlagen werden könnte. Dass die Rezeption des Vaterunsers auch in der Reformationszeit als historischem „Großereignis von kaum zu überschätzender Bedeutung“¹⁷² parodistisch in Text und Bild realisiert wurde, ist nach dieser Detailanalyse hinlänglich belegt, ebenso wie die Möglichkeit, noch heute Kirchenkritik als Aufgabe der Theologie zu verstehen.

5.2 17. Jh.: Grimmelshausens Vaterunser-Parodie

5.2.1 Quellentext

Im ersten Buch des *Simplicissimus Teutsch* (im Folgenden ST abgekürzt) von Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, erschienen 1668, wird ein Gespräch über das Vaterunser geführt. Während des Gesprächs zwischen Simplicius, dem Protagonisten des Romans, und einem alten Einsiedler stellt der junge Hirte seine religiöse Unkenntnis zur Schau:¹⁷³

Einsid. Kanstu auch beten? Simpl. Nain / unser Ann und mein Meüder haben als das Bett gemacht: Einsid. Ich frage nicht hiernach / sondern ob du das Vatter unser kanst? Simpl. Ja ich: Eins. Nun so sprichs dann: Simpl. Unser lieber Vatter / der du bist Himel / hailiget werde nam / zrkomes d Reich / dein Will schee Himmel ad Erden / gib uns

¹⁷¹ Vgl. Scribner: Sake und Staatsbibliothek: Bibel.

¹⁷² Staatsbibliothek: Bibel, 204.

¹⁷³ Analytische Details zum Gesprächskontext etc. folgen unten.

Schuld / als wir unsern Schuldigern geba / führ uns nicht in kein böß Versucha / sondern erlöß uns von dem Reich / und die Krafft / und die Herrlichkeit / in Ewigkeit / Ama. Einsid. Bistu nie in die Kirchen gangen? Simp. Ja ich kann wacker steigen / und hab als ein gantzen Busem voll Kirschen gebrochen: Einsid. Ich sage nicht von Kirschen / sondern von der Kirchen: Simp. Haha / Kriechen / gelt es seynd so kleine Pflümlein? Gelt du? Einsid. Ach daß Gott walte / weist nichts von unserm HERR Gott? Simpl. Ja / er ist daheim an unserer Stubenthür gestanden auff dem Helgen / mein Meüder hat ihn von der Kürbe mitgebracht / und hin gekleibt: Einsid. Ach götlicher Gott / nun erkenne ich erst / was vor eine grosse Gnad und Wolthat es ist / wem du deine Erkantnus mittheilest / und wie gar nichts ein Mensch seye / dem du solche nicht gibst: Ach Herr verleyhe mit deinen heiligen Nahmen also zu ehren / daß ich würdig werde / umb diese hohe Gnad so eyferig zu dancken / als freygebig du gewest / mir solche zu verleyhen: Höre du Simpl. (dann anderst kann ich dich nicht nennen) wann du das Vatter unser betest / so mustu also sprechen: Vatter unser / der du bist im Himmel / geheiligt werde dein Nahm / zukomme uns dein Reich / dein Will geschehe auff Erden wie im Himmel / unser täglich Brod gib uns heut / und: Simpl. Gelt du / auch Käß darzu? Einsid. Ach liebes Kind / schweige und lerne / solches ist dir viel nötiger als Käß / du bist wol ungeschickt wie deine Meüder gesagt hat / solchen Buben wie du bist / stehet nicht an / einem alten Mann in die Red zu fallen / sondern zu schweigen / zuzuhören und zu lernen / wüste ich nur / wo deine Eltern wohnten / so wollte ich dich gerne wieder hin bringen / und sie zugleich lehren / wie sie Kinder erziehen sollten;¹⁷⁴

5.2.2 Historische und kulturelle Kontexte

5.2.2.1 Der Dreißigjährige Krieg und die Religiosität im 17. Jahrhundert

Der politisch und kirchengeschichtlich gravierendste Abschnitt des 17. Jahrhunderts war der Dreißigjährige Krieg von 1618 bis 1648. Dieser Krieg war auch maßgeblich für die Entstehung des Werks ST, weshalb an den erforderlichen Stellen der Analyse exemplarische historische Rückbezüge hergestellt werden. Einige Kerndaten seien hier genannt, um das Bewusstsein für die zeitlichen Zusammenhänge in Grimmelshausens Leben und dem Roman zu schärfen.¹⁷⁵ Zurückgehend

¹⁷⁴ Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2015): *Simplicissimus Teutsch*. 4. Auflage. Hg. v. Dieter Breuer. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker-Verlag (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, 2), S. 37 f. Verweiskapitel aus dem Werk werden im Folgenden abgekürzt angegeben. Im Folgenden bezeichnet ST *Simplicissimus Teutsch*, die Bücher I bis V werden mit römischen Ziffern bezeichnet (Continuatio = VI), die Kapitel mit arabischen Ziffern.

¹⁷⁵ Knappe Darstellungen der politischen, religiösen, wirtschaftlichen, literarischen und gesellschaftlichen Verhältnisse sowie eine Zusammenfassung des Dreißigjährigen Kriegs in

auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 galt zu Beginn des 17. Jahrhunderts ‚Cuius regio, eius religio‘. Jedoch hieß diese Regelung nicht, dass die konfessionellen und konfessionsgebundenen politischen Spannungen aufgehoben waren. Ereignisse in Böhmen¹⁷⁶, u. a. der sogenannte Prager Fenstersturz 1618, verfestigten die Spannungen und führten zum Dreißigjährigen Krieg, der die erste Hälfte des Jahrhunderts prägte. Wilson fasst die territoriale Ausdehnung des komplexen Krieges folgendermaßen zusammen:

Der Dreißigjährige Krieg war ein blutiges und langwieriges Ringen um die religiöse und staatliche Ordnung innerhalb des Heiligen Römischen Reiches. Dieses Reich war seinerzeit das größte und bevölkerungsreichste in Europa. Es umfasste nicht nur das heutige Deutschland und Österreich, sondern auch Tschechien, Norditalien, Süddänemark, Ostfrankreich und Westpolen.¹⁷⁷

Der Krieg wurde durch verschiedene Aspekte, häufig menschgemacht, teils nicht steuerbar (klimatische Veränderungen) zu einer langandauernden Folge von Katastrophen für die Bevölkerung, die gewaltvolle Plünderungen mit Vergewaltigungen und Entführungen, Tötungen, Verwüstungen, Hungersnöte, Krankheiten und Belagerungen aushalten musste. Dass die Menschen die traumatisierende Katastrophe des Dreißigjährigen währenddessen als gottgewollte Strafe Gottes deuteten, hängt teilweise mit den reformationsbezogenen, konfessionellen Ursprüngen des Kriegs zusammen, auch wenn der Krieg „sich zum Machtkampf zwischen Kaiser und Reichsständen wandelte und sich schließlich zu einem Krieg

Zusammenhang mit Grimmelshausen bietet u. a. Meid, Volker (1984): Grimmelshausen. Epoche, Werk, Wirkung. München: Beck (Beck'sche Elementarbücher).

¹⁷⁶ Vgl. Schmidt, Georg (2018): Deutungen des Dreißigjährigen Krieges. Mythos, Legenden und Einsichten. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Dreißigjähriger Krieg. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 17–23, hier S. 17 „Die Geschichtsschreibung erzählt den Dreißigjährigen Krieg als Folge sich zuspitzender Krisen, als Glaubens- und Machtkampf, als Tiefpunkt, Urkatastrophe und kollektives Trauma. [...] Der Krieg begann in Böhmen, wo die evangelischen Stände für die Freiheit ihres Glaubens und ihrer Nation gegen die habsburgische Herrschaft kämpften.“ Vgl. auch Münkler, Herfried (2018): Ein Bürgerkrieg, der zugleich ein Hegemonialkrieg war. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Dreißigjähriger Krieg. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 26–33, hier S. 26 „Ereignisse in Prag zum bloßen Anlass zurückgestuft werden, während die Ursachen des Krieges umfassender gewesen seien und obendrein außerhalb Böhmens gelegen hätten.“

¹⁷⁷ Wilson, Peter H. (2018): Gründe und Verlauf einer europäischen Tragödie. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Dreißigjähriger Krieg. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 4–10, hier S. 4.

um die politische Hegemonie in Europa ausweitete“¹⁷⁸. Erst der Westfälische Friede ermöglichte eine weitgehende territoriale, kirchliche und politische Befriedung von Zentraleuropa. Damit ist nicht gesagt, dass nach dem Westfälischen Frieden keinerlei Konflikte mehr vorhanden waren, denn auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wüteten Kriege.

Statt detaillierter Betrachtung der oben angerissenen Kriegszusammenhänge, die im Roman rückblickend aufgegriffen werden,¹⁷⁹ ist es hier zielführender, die spirituellen und frömmigkeitsgeschichtlichen Auswirkungen des Kriegs wahrzunehmen. Außerdem ist relevant, wie religiöse Auslöser politisches Wirken beeinflussten, gerade weil der wechselseitige Zusammenhang von Politik und Religion bei Grimmelshausen z. B. durch Breuer facettenreich und differenziert gezeigt wurde.¹⁸⁰ Die Literatur des 17. Jahrhunderts hatte nicht nur bei Grimmelshausen eine wichtige Funktion „bei der Durchsetzung und inneren Festigung der absolutistischen Staatsordnung in den einzelnen deutschen Territorien und im Reich“.¹⁸¹ Eine ebenso tragende Rolle bei der Entwicklung des Absolutismus hatten kirchlichen Strukturen, die sich ihrerseits erst durch politische Akteure und Machtsysteme entwickelten.¹⁸² Bis zur Aufklärung ist die „Trennung von Kirche und säkularem Staat“ nicht vorhanden, stattdessen

ist nicht nur die Kirche der Sozialisationsort der Frommen, sondern die gesamte ständisch gegliederte Gesellschaft und ihre Organisationsform, der Personenverbandsstaat, der im 17. Jahrhundert zum absolutistischen Ordnungs- und Untertanenstaat umgebaut wird. Der Begriff ‚Staatskirche‘, ‚staatskirchliche Frömmigkeit‘ kann

¹⁷⁸ Rosenberger, Sebastian (2015): *Satirische Sprache und Sprachreflexion. Grimmelshausen im diskursiven Kontext seiner Zeit*. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 121), S. 391 f., auch S. 338 und 390.

¹⁷⁹ Breuer warnt vor dem Trugschluss, dass Grimmelshausens Roman einen authentischen, autobiografischen Kriegsbericht darstellt: „Dem Autor liegt offenbar mehr an der exemplarischen Darstellung kollektiver Erfahrungen, nicht individuellen Erlebens.“ Vgl. Breuer, Dieter (2020): *Grimmelshausen. Politik und Religion*. Darmstadt: wbv Academic, S. 46.

¹⁸⁰ Vgl. Breuer (2020): *Grimmelshausen*, u. a. S. 26.

¹⁸¹ Breuer (2020): *Grimmelshausen*, S. 21.

¹⁸² Vgl. Breuer (2020): *Grimmelshausen*, S. 55. Außerdem: Breuer, Dieter (1984): *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht*. In: Dieter Breuer (Hg.): *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*; 2. Amsterdam: Rodopi (Chloe Beihefte zum Daphnis, 2), S. 5–25.

diese Besonderheit des konfessionellen Zeitalters schon etwas verständlicher machen, wenngleich auch er noch zu unpräzise ist und eine weitere Schwierigkeit kaschiert.¹⁸³

Im 17. Jahrhundert wird theologiegeschichtlich mit der Entwicklung des pietistischen Denkens „eine in die Staatskirche integrierte neue individualistische Frömmigkeit“ ermöglicht, die aber nicht dem absolutistischen Staat zuwiderläuft, Herrschende unterstützen Reformtheologie häufig „und es sind in der Regel die politischen Gegenkräfte, die (geistlichen) Landesstände, die an den traditionalistischen ‚orthodoxen‘ Frömmigkeitsformen festhalten.“¹⁸⁴ Konkret heißt das mit Breuer:

In allen Fällen legt die persönliche Pietas des Fürsten, gestützt durch sein ‚ius reformandi‘, das kulturelle Leben des Hofes und des Landes auf einen bestimmten Frömmigkeitstypus fest. [...] Pietas hat im 17. Jahrhundert einen religionspolitischen Aspekt im Rahmen der absolutistischen Staatsreform: bei der Überleitung des alten feudalen Personenverbandsstaates zu einem Staat von Untertanen gleichen Rechts durch den arbeitenden Fürsten. Die Bedeutung der Religion für die Ratio status ist den Reformern von Anfang an bewußt gewesen.¹⁸⁵

Die Untertanen des Fürsten, der ein frommes Vorbild sein soll, werden von der Kirche zur Beteiligung an den „staatlich sanktionierten Formen der Pietas“ gebracht, Letztere werden dadurch „zum Indiz für die Zuverlässigkeit des einzelnen Staatsbürgers“.¹⁸⁶ Die damit verbundene Disziplinierung wird allen gesellschaftlichen Ständen gleichermaßen zuteil und wird von zeitgenössischen

¹⁸³ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 6.

¹⁸⁴ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 8.

¹⁸⁵ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 10.

¹⁸⁶ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 11. Breuers Darstellung fokussiert scheinbar durch den Begriff Pietas die protestantischen Entwicklungen der Kirchengeschichte und erinnert an den mutmaßlichen Gegensatz von Orthodoxie und Pietismus, der von neuerer Forschung bestritten wird. Vgl. Matthias, Markus (2021): Pietismus und Lutherische Orthodoxie. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 81–94. Aber Breuer verweist mit Drexel auch auf katholische Reformströmungen.

Reformtheologen, z. B. dem Jesuiten Drexel¹⁸⁷ vertreten.¹⁸⁸ Die religiösen und politischen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts sind auch nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieg komplex und wirken sich auf den Autor Grimmelshausen aus, wie im Folgenden ersichtlich wird.

5.2.2.2 Grimmelshausens Bildung und Konfessionalität

Zu Grimmelshausens Leben gibt es umfangreiche Sekundärliteratur, obwohl oder gerade wegen einiger Leerstellen aufgrund schlechter Quellenlage zu seiner Jugend.¹⁸⁹ Deshalb wird hier keine Gesamtschau seines Lebens intendiert, sondern schwerpunktmäßig seine Bildung und Konfessionalität in den Blick genommen. Diese beiden Schwerpunkte sind für die nachfolgende Analyse relevant: Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen wurde „1621 oder 1622 in der kleinen Reichsstadt Gelnhausen, die damals 1500 Einwohner hatte“¹⁹⁰, geboren. Dort besuchte er aller Wahrscheinlichkeit nach bis 1634 die „lutherische Lateinschule“¹⁹¹, bis der Krieg mit Plünderungen, Brandschatzungen und Entführungen

¹⁸⁷ Vgl. Breuer, Dieter (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: Dieter Breuer (Hg.): Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland; 2. Amsterdam: Rodopi (Chloe Beihefte zum Daphnis, 2), S. 213–252, hier S. 216 „Welche Art von Frömmigkeit vermitteln die simplicianischen Bücher? Ist es sinnvoll, in Abgrenzung von älteren Erbauungskonzepten (etwa Albertinus), von Grimmelshausens simplicianischer Frömmigkeit zu sprechen? Um 1670 war Albertinus längst veraltet. Jeremias Drexel, einer der großen Erbauungsschriftsteller nach Albertinus, mokierte sich schon 1625 über eine Reihe von älteren, von Albertinus übersetzten spanischen Erbauungsschriften, weil sie auf junge Menschen eher abschreckend wirkten.“ Drexel selbst nutzte eine Vaterunser-Transformation, um zu zeigen, „wie leicht man sich beim Gebet ablenken läßt“. Vgl. Pörnbacher, Karl (1965): Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers. München: Seitz (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 24), S. 138. S. o. in der Analyse zum ‚Papst Unser‘.

¹⁸⁸ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 25.

¹⁸⁹ Vgl. zu Grimmelshausens Biografie u. a. Breuer, Dieter (1999): Grimmelshausen-Handbuch. München: Fink (UTB für Wissenschaft Literaturwissenschaften, 8182). Vgl. auch Heßelmann, Peter: Grimmelshausen-Chronik. Grimmelshausen – Leben und Werk. Hg. v. Grimmelshausen-Gesellschaft. Online verfügbar unter <https://www.grimmelshausen.org/Veroeffentlichungen/Links/>, zuletzt geprüft am 21.09.2022. Triefenbach, Peter (1979): Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur, Initiation, Satire. Stuttgart: Klett-Cotta.

¹⁹⁰ Breuer (1999): Grimmelshausen-Handbuch, S. 11.

¹⁹¹ Ebd. In dem damaligen Bildungssetting ist davon auszugehen, dass Grimmelshausen Katechismuserziehung erhielt. Vgl. u. a. Fraas, Hans-Jürgen (1971): Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 7). Ebenso: Greyerz, Kaspar von; Dinzelbacher, Peter (Hg.) (2012): 1650–1750. Paderborn: Schöningh (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, 4). Auch könnte seine religiöse, bibelbezogene

sowie dadurch begründeten Fluchtnotwendigkeit in der Region ankam.¹⁹² Grimmelshausens Biografie ist erst ab den 1640ern gesichert nachvollziehbar, obwohl seine vorherigen Kriegs- und Militärerlebnisse vermutlich maßgeblich auf sein literarisches Werk einwirkten. Nach Kriegsende, „1649 beginnt Grimmelshausens ziviles Leben als Schaffner, das heißt als Verwalter und Ökonom [in Gaisbach, A. B. ...] 1667, im Alter von 45 Jahren, bot sich ihm die Chance, das Schultheißenamt im benachbarten Renchen zu übernehmen.“¹⁹³ Das Verwalterleben mit Frau und kinderreicher Familie wurde durch autodidaktische Lektüre bereichert:

Das Lesen, das distanzschaffende Lesen ist das Gegengewicht zur insgesamt kümmerlichen Realität seines Alltags. Erst aus dem ständigen Lesen erwächst ihm die literarische Möglichkeit, seine Lebenserfahrungen sprachmächtig zu beschreiben.¹⁹⁴

Vermutlich konnte er seine Lektüre durch Rückgriff auf die Bücher der Dienstherren und regelmäßige Kontakte, u. a. in benachbarte Klöster und Pfarreien mit gut bestückten Bibliotheken, sicherstellen.¹⁹⁵ Das Schreiben begann Grimmelshausen erst spät in seiner zweiten Verwaltungsstelle, er war damit ein später, untypischer Dichter mit wenig klassisch humanistischer Bildung, ohne finanzielles Sicherungssystem.¹⁹⁶ Meid zeigt, dass die Bildungserschwerisse für den Autor jedoch nicht zu einer grundlegend von seinen Zeitgenossen verschiedenen Dichtung führten:

Sprache von Luthers Bibelübersetzungen beeinflusst worden sein, obwohl Grimmelshausens konfessionelle Prägung diesen Schluss nicht abschließend begründbar macht. Vgl. Hartweg, Frédéric; Wegera, Klaus-Peter (2005): Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. 2. Auflage Tübingen: Niemeyer (Germanistische Arbeitshefte, 33), S. 79–91.

¹⁹² Breuer (1999): Grimmelshausen-Handbuch, S. 11. Vgl. Rosenberger: Satirische Sprache, S. 14.

¹⁹³ Breuer (1999): Grimmelshausen-Handbuch, S. 15.

¹⁹⁴ Breuer (1999): Grimmelshausen-Handbuch, S. 19.

¹⁹⁵ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 178 „Die Frage, wie der Autodidakt Grimmelshausen zu seiner Kenntnis theologischer Streitfragen, insbesondere der zu seiner Zeit hochaktuellen kirchlich verbotenen jansenistischen Lehre gelangte, ist nicht leicht zu beantworten. Doch scheint ein Blick auf die Bildungsinstitutionen in Grimmelshausens nächster Umgebung weiter zu führen: die Prälatenklöster am Oberrhein.“, detailliertere Begründung: S. 180–192.

¹⁹⁶ Vgl. Meid, Volker (2011): Grimmelshausen. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Philipp Reclam jun (Reclams Universal-Bibliothek, 17682), S. 8.

Mag auch die Mischung von Zeitgemäßem und Unzeitgemäßem in diesem Lektürekanon etwas eigenwillig erscheinen und die Problematik seines Bildungswegs spiegeln, Grimmelshausen bleibt mit seiner Arbeitsweise durchaus im Rahmen der üblichen Praxis: ‚Nicht Originalität, Erfahrung und Spontanität gelten im 17. Jahrhundert als Wert, sondern Wissen, Kenntnis und Gelehrsamkeit.‘¹⁹⁷

Das Schreiben und Veröffentlichen mit Gelehrsamkeit in den 1670ern wird im nächsten Abschnitt zur Produktion der vorliegenden Quelle näher erläutert. Hier soll der knappe biografisch-bildungsbezogene Abriss mit dem Verweis enden, dass Grimmelshausen 1676 starb, während eines erneuten Kriegszustandes.

In der Fachliteratur wird nicht nur der Frage der autodidaktischen Bildung von Grimmelshausen nachgegangen, sondern auch seiner konfessionellen Zugehörigkeit.¹⁹⁸ Dabei wird die Ehe mit einer Katholikin als Grund für Grimmelshausens Konversion zum Katholizismus genannt,¹⁹⁹ aber auch über die Konfessionalität des Romanhelden als Indiz für Grimmelshausens konfessionelles Zugehörigkeitsgefühl nachgedacht. Die Frömmigkeit, die Grimmelshausen in seinen literarischen Werken, allen voran im simplianischen Zyklus darstellt, ist nicht eindeutig konfessionell zuzuordnen. Breuer ist derjenige, der dabei am differenziertesten Fährten aus den Romanen mit anderen Quellen und historischen Kontexten verknüpft.²⁰⁰ Er zieht Vergleiche mit „frömmigkeitsgeschichtlichen Positionen, die um 1670 aktuell waren oder wurden.“²⁰¹ Er hält es für falsch, „Rückverweise auf mittelalterliche moraltheologische Positionen oder solche des 16. Jahrhunderts“ vorzunehmen oder auf eine Verengung auf neo-„skeptizistische Argumentationen im *Simplicissimus*-Roman“ zu verweisen.²⁰² Als selbstverständlich hingegen

¹⁹⁷ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 25.

¹⁹⁸ Vgl. z. B. Trappen, Stefan (1996): Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* 18, S. 53–74. Außerdem: Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 271 „10. Irenik – Bestrebungen zur Überwindung des Konfessionsstreits zur Zeit Grimmelshausens. Stefan Trappen hat 1995 in polemischer Form an Grimmelshausens katholische Konfessionszugehörigkeit erinnert, die seinem Werk mehr als es der heutige Zeitgeist wahrhaben wolle, den Stempel aufgedrückt habe.“ Heutige Germanisten scheinen keinen Zweifel mehr an der konfessionellen Zuordnung Grimmelshausens zum oberrheinischen Katholizismus zu haben. Vgl. Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 7.

¹⁹⁹ Vgl. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 12. Auch: Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 15 f.

²⁰⁰ Vgl. Breuer, Dieter (1984): Grimmelshausens *Simplicianische* Frömmigkeit. Dieser Aufsatz wurde in ähnlicher Form in Breuer (2020): Grimmelshausen aufgenommen, vgl. Grimmelshausens *simplicianische* Frömmigkeit und der Augustinismus des 17. Jahrhunderts, S. 144–177. In: Breuer (2020): Grimmelshausen.

²⁰¹ Breuer (1984): Grimmelshausens *Simplicianische* Frömmigkeit., S. 215.

²⁰² Breuer (1984): Grimmelshausens *Simplicianische* Frömmigkeit, S. 236.

erachtet Breuer die „Schlüsselfunktion von Augustins *Confessiones* für Darstellung und Verständnis von Bekehrungsgeschichten auch des 17. Jahrhunderts“²⁰³. Die Kriege Ludwig XIV. gegen die spanischen Niederlande 1667/68 und gegen Holland 1672–1678 spielten für die Verbreitung Augustins und die Verfolgung des Jansenismus eine entscheidende Rolle:

Nach einer Phase der Toleranz in den ersten Jahren der Regierung Ludwigs²⁰⁴ XIV. 1668–1676, einer Blütezeit augustinischer Studien (in der in Deutschland, Zufall oder nicht, Grimmelshausen als Autor hervortrat), setzte eine sich verschärfende Verfolgung der Jansenisten in Frankreich ein [...] Auf die Ausbreitung augustinischen Denkens in Frankreich hatten diese Verfolgungen keinen Einfluß.²⁰⁵

Den Bezug von Grimmelshausen zum augustinisch-jansenistischen Frömmigkeitsverständnis sieht Breuer als belegt an, weshalb er Konfessionsfrage damit als geklärt ansieht:

Grimmelshausen hätte sich demnach an Theologie und Lebenspraxis der französischen Jansenisten orientiert, dieser großen Reformbewegung in der Kirche der Gegenreformation, deren Auswirkung auf das Deutsche Reich man bisher (auf dem Weg über die spanischen, dann österreichischen Niederlande nach Österreich) erst nach der Wende zum 18. Jahrhundert hat sehen wollen, offenbar zu Unrecht.²⁰⁶

Wichtig ist Breuer in seiner Argumentation des Zusammenhangs von Grimmelshausens konfessioneller und religiöser Haltung, die sich in seinem Werk widerspiegelt, Grimmelshausens Zugangsmöglichkeiten zu deutschsprachigen Übersetzungen von augustinischen Werken zu belegen.²⁰⁷

Neben dem Bezug zu Augustins Schriften diskutiert Breuer den Einfluss der Irenik auf Grimmelshausens Religiosität und Schreiben.²⁰⁸ Der Versuch der

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ludwig XIV. wurde auch in Vaterunser-Parodien erwähnt. Vgl. Vorwahl: Parodie, S. 168. Außerdem: Burke: Helden, S. 167.

²⁰⁵ Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 238. Für eine erweiterte Perspektive auf Jansenismus kann Hinrichs, Ernst (2002): Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleichs. In: Hartmut Lehmann (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 42), S. 136–158 dienen.

²⁰⁶ Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 243.

²⁰⁷ Vgl. Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 245.

²⁰⁸ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 271–279.

Befriedung der christlichen Konfessionen durch Einigung auf zentrale Gemeinsamkeiten wurde durch Erasmus bereits im 16. Jahrhundert unternommen. Grimmelshausens Haltung kann als friedensbejahend gedeutet werden,²⁰⁹ aber ob er mit der Irenik seine Konversion zum Katholizismus begründete, wird hier nicht abschließend beantwortet. Folgen wir dafür noch einmal kurz Breuer in seiner Erläuterung:

Irenik – so können wir zwischenresümieren – entscheidet sich daran, welches Gewicht der Wahrheitsfrage zugemessen wird. Der Übergang zwischen Kontroverse und Suche nach Gemeinsamkeit ist fließend. Da aber die Theologen zwangsläufig auf die Wahrheitsfrage fixiert waren und auf katholischer Seite letztlich die Rückkehr zur alten Kirche, die Reunion, als die einzige Konsequenz irenischer Bemühungen angesehen wurde, war eine Überwindung der Glaubensspaltung allenfalls durch Konversion einzelner möglich.²¹⁰

Grimmelshausen hatte, so zeigt es Breuer, einen „katholisch-irenischen Standpunkt“, weshalb sein *Simplicissimus*-Roman allen Lesenden jeglicher Konfession offenstand und -steht.²¹¹ Aus der Perspektive ergibt sich auch sein romanimmanenter Fokus auf das Apostolikum (s. u. in Inhaltsanalyse). Zusammenfassend lässt sich der historische Kontext des 17. Jahrhunderts also mit zwei groben Schlagworten umreißen: Konfessionsbezogenheit und Krieg. Beide sind für Grimmelshausen und den hier betrachteten Roman relevant, wie sich im weiteren Kapitel zeigen wird.

5.2.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Aus der biografischen Schilderung zu Grimmelshausens Leben ging bereits hervor, dass er erst spät in seinem Leben überhaupt als Autor in Erscheinung trat. Dieses späte Veröffentlichen lag u. a. begründet in seiner durch den Krieg unterbrochenen Bildungsentwicklung. Auch seine beruflichen und familiären Verpflichtungen hatten ihren Anteil an der späten Veröffentlichung des ST und seiner anderen Werke.²¹² Allerdings boten ihm seine beruflichen Positionen auch Zugriff auf Literatur, die auf sein Schaffen einwirkte. Grimmelshausen scheint kontinuierlich seit Kriegsende, vielleicht sogar schon während seiner Militärzeit, „erste

²⁰⁹ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 284.

²¹⁰ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 279.

²¹¹ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 284.

²¹² Vgl. Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 17.

Skizzen für den *Simplicissimus* entworfen“ zu haben.²¹³ Diese „Verarbeitung von Kriegstraumata“²¹⁴ in dem Werk basiert auf einer weitgefächerten Lektüre des Autors. So zeigt Breuer bspw., dass Grimmelshausen seine Kriegshaltung im ST u. a. auf Basis von Erasmus von Rotterdams Friedensdiskurs entwickelt.²¹⁵ Dabei ist das nur ein Beispiel für Diskursanbindungen im ST, der als Buch I bis V vermutlich schon „1665/66 im Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein“ dürfte, aber erst 1668 erschien.²¹⁶

Grimmelshausen konzipierte den ST zunächst als fünf Bücher umfassendes Werk und ergänzte anschließend das VI. Buch, die *Continuatio*. Das Vorwissen um diese Entstehungsgeschichte des Romans ist wichtig, um die schrittweise Produktion und Veröffentlichung des ST nachzuvollziehen. So gilt auch heute noch die Zusammenfassung von Weydt:

Der ‚Abenteuerliche *Simplicissimus Teutsch*‘ erschien 1668, mit der Jahreszahl 1669, also im Abstand einer Generation vom Ende des Großen Krieges. [...] Der Name ‚S. T.‘ bedeutet im Sinne der heutigen Forschung zweierlei. [...] den Roman in seiner ursprünglichen Gestalt, so wie er zum ersten Mal gedruckt wurde, fünf Bücher umfassend, mit den kurzen, sehr prägnanten Kapitelüberschriften am Eingang jeden Buchs, endend mit der ersten Weltreise [...] Zweitens: den *Simplicissimus*-Roman überhaupt, auch in seinen kurz danach von Dichter und Verlegern schon veränderten und erweiterten Formen.²¹⁷

Weydts Datierung 1668 wird hier gefolgt, im Bewusstsein, dass literaturwissenschaftlich mehr dazu gesagt werden könnte.²¹⁸ Relevant ist für die Produktions-

²¹³ Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 20.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 50 f.

²¹⁶ Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*, S. 46.

²¹⁷ Weydt, Günther (1976): *Der Simplicissimus Teutsch*. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, S. 85–90, hier S. 85.

²¹⁸ Die ausdifferenzierte Forschung zu verschiedenen Ausgaben und Auflagen des ST ab 1668, bis 1683 eine Gesamtausgabe erschien, und die Frage, welche Rückbezüge auf den ST es in den weiteren ‚simplicianischen Schriften‘ gibt, werden hier nur der Vollständigkeit halber knapp erwähnt, aber ansonsten den Literaturwissenschaften überlassen. Vgl. Bürger, Thomas; Nochles, Gisela (1976): *Spätere Ausgaben und Übersetzungen*. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, 235–256. Vgl. zu Rückbezügen Breuer: *Grimmelshausen-Handbuch*, S. 23–25. Vgl. auch Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 21 f. Sodmann, Timothy (1976): *Zeitgenössische ‚Nachahmungen‘*. In: Peter Berghaus

und Distributionszusammenhänge eher, dass Grimmelshausen im Literaturbetrieb eine Außenseiterposition innehatte, obwohl seine Schriften außerordentlich beliebt und erfolgreich veröffentlicht wurden.²¹⁹ Er entsprach nicht den barocken Gelehrtheits- und Nachahmungsidealen, aber nutzte diese Freiheit gekonnt, um originelle, literarische Gedanken zu entwickeln. Er schrieb häufig unter Pseudonym oder anonym, auch wenn seine „Autorpseudonyme [... häufig, A. B.] Anagramme von Christoffel von Grimmelshausen“ sind.²²⁰ Damit entging Grimmelshausen einerseits der staatlichen und kirchlichen Zensur, andererseits schien in der Nutzung der Pseudonyme auch ein satirischer Aspekt enthalten zu sein.²²¹

5.2.4 Inhaltsanalyse von Simplicius' Vaterunser

An Inhaltsanalysen des ST mangelt es in der Fachliteratur nicht. Deshalb soll hier weder allseits Bekanntes wiedergegeben noch der Versuch unternommen werden, einen Gesamtüberblick zu wagen. Stattdessen werden die zwei Aspekte des Romans hervorgehoben, die für die vorliegende Arbeit gewinnbringend sind: Bildungszusammenhänge und Gebetsbezüge. Dazu wird zunächst die zentrale Bezugsstelle aus dem ersten Buch der religiösen Primärsozialisation der Hauptfigur²²² näher beleuchtet, anschließend wird die weitere Gebetsentwicklung im Roman – Buch II bis V mit Continuation – im Sinne des lebenslangen Lernens des Simplicius chronologisch mit Kontinuitäten und Brüchen dargestellt. (s. Theologische Dimensionen zu weiteren religionspädagogischen Überlegungen)

5.2.4.1 Zentrale Vaterunser-Passage (ST I,8) und Kontextualisierung in Buch I

Bereits in ST I,1 wird die magere Erziehung des kindlich-unschuldigen Protagonisten in einer armen Bauernfamilie geschildert, es gibt keinen Wunsch nach Schule und Studium und wenn überhaupt nur bruchstückhaftes religiöses Wissen, „ich kennete weder Gott noch Menschen / weder Himmel noch Höll“²²³. Der

und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, S. 193–201.

²¹⁹ Vgl. Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 35.

²²⁰ Rosenberger: *Satirische Sprache*. S. 37.

²²¹ Vgl. Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 38 f.

²²² Die Hauptfigur durchläuft eine Namensentwicklung. Nach Namenlosigkeit wird er Simplicius, auch Simplicissimus oder Jäger genannt. Im Sinne der Verständlichkeit wird hier einheitlich Simplicius genutzt.

²²³ Breuer (Hg.): ST I,1, S. 20.

Junge erfährt Kriegsgräuel und Hofplünderung, weshalb er den elterlichen Hof verlässt, bis er einem Einsiedler begegnet (ST I,6). Das Gotteslob des Mannes im Wald erschreckt den Jungen, jedoch wird er durch das Gespräch mit dem Einsiedler beruhigt. Im initialen Dialog der beiden geht es um Namensverwirrungen und -benennungen, Beten und Lernen (ST I,8 Quellentext als Auszug oben). Dieses achte Kapitel ist der zentrale Bezugspunkt für die religiöse Sprachlosigkeit des ungebildeten Jungen, festgemacht an der rudimentären, missverständlichen Kenntnis des Vaterunser. Der Junge ist arglos und verändert den Text weder böswillig noch durchblickt er die von ihm erzeugten Bedeutungsveränderungen. Dass dem Protagonisten durch den Autor auf diese Weise die ironische Verballhornung des Vaterunser in den Mund gelegt wird, ist m. E. weniger ein Ausdruck von Grimmelshausens religiöser Haltung oder einer grundlegenden Skepsis gegenüber Gebetspraktiken, sondern eher ein Ausdruck des satirischen Umgangs mit allen Lebensbereichen. Wäre eine Skepsis dem Gebet als solches oder dem Vaterunser gegenüber vorhanden, würden sich weder Grimmelshausens spätere Schilderungen von Simplicius' Gebetspraktiken erschließen noch narrativ einleuchten, warum der Einsiedler im Anschluss an das Gespräch alles daranlegt, dass der Junge eine solide religiöse Unterweisung²²⁴ erhält. (s. u.)

Im Einzelnen zeigt der Quellentext zunächst, dass selbst die Wortkenntnis der Tätigkeit Beten dem Jungen fremd ist: „Betten“ und „beten“ werden durch ihn verwechselt.²²⁵ Er erhielt keine religiöse Begleitung, weil seine Eltern abwesend waren und früh verstarben. Auch seine (vermeintlichen) Eltern Knan und Meuder²²⁶, andere Hofbewohner*innen (z. B. Ann als Magd) oder ein örtlich ansässiger Geistlicher haben ihn nicht gelehrt, die Bitten des Vaterunser vollständig auswendig aufzusagen, geschweige denn sinnerfassend zu diskutieren. Auch Gottesdienstbesuche werden nicht erwähnt. Ein genaues Alter des Jungen wird nicht genannt, aber da er bereits Hilfstätigkeiten wie Schafehüten auf dem Hof übernimmt und er sprachlich in der Lage ist, ein Gespräch zu führen, kann

²²⁴ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 294 „Wie in den ersten Kapiteln des Romans gezeigt wird, hat das sich selbst überlassene Kind von diesen drei sogenannten Seelenkräften nur seine Einbildungskraft entwickeln können, während Verstand und Gedächtnis infolge fehlender kindgemäßer Unterweisung völlig unterentwickelt sind. Diese Ausgangslage bezeichnet der Ich-Erzähler rückblickend als den Status naturae“.

²²⁵ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 37. Manche Ambivalenzen verändern sich in der Übertragung in das heutige Hochdeutsch, da das Vaterunser erkennbarer ist. Vgl. Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2010): *Der abenteuerliche Simplicissimus Deutsch*. Einbd. Erfolgsausg., 3. Auflage Frankfurt am Main: Eichborn (Die Andere Bibliothek, 296/297), darin S. 35. Übersetzung durch Reinhard Kaiser.

²²⁶ Der Knan stellt sich später im Narrativ als nicht leiblicher Vater heraus.

davon ausgegangen werden, dass er aus heutiger Sicht bereits im Schulalter sein könnte. An seiner Ausdrucksweise erkennt man jedoch, dass nicht nur religiöse Bildung ein Manko darstellt. Der Junge spricht Dialekt (Endungen auf ,a weisen darauf hin) und hat nur eine fragmentarisch ausgebildete Syntaxkenntnis (Artikel und Präpositionen fehlen bspw. oder werden falsch verwendet), was gerade an der versuchten Vaterunser-Wiedergabe deutlich wird:

Simpl. Unser lieber Vatter / der du bist Himel / hailiget werde nam / zrkommes d Reich / dein Will schee Himmel ad Erden / gib uns Schuld / als wir unsern Schuldigern geba / führ uns nicht in kein böß Versucha / sondern erlöß uns von dem Reich / und die Krafft / und die Herrlichkeit / in Ewigkeit / Ama.²²⁷

Gerade in der Gegenüberstellung dieser Fassung und derjenigen, die der Einsiedler korrigierend anbietet, werden inhaltliche Aspekte deutlich, die theologisch relevant sind. Die für das liturgische Gebet typische, syntaktische Inversion der Anrede in der Fassung des Einsiedlers fehlt bei Simplicius, stattdessen wird das Adjektiv „lieber“ eingefügt, als sei eine vage Erinnerung an den ‚lieben Gott‘ als Vater denkbar. Selbst eine Personifikation des Himmels als Gott ist durch die Wortstellung „der du bist Himel“ nicht ausgeschlossen, wenn auch wahrscheinlich nicht als Ausdruck eines differenzierten Gottesbildes, sondern mangelnder sprachlicher Präzision. Das theologische Konzept der Heiligung des Gottesnamens, der Schuldvergebung oder der Versuchung ist für den Jungen zu komplex, die adaptierten bekannten Vaterunser-Bitten sind lediglich leidlich verständlich. Durch seine Gebetsunkenntnis entstehen stattdessen Assoziationen, die im Widerspruch zu Jesu Gebet aus der Bergpredigt stehen könnten, wenn ein Bewusstsein für theologische Fragen angenommen werden könnte: Die basale Versorgung mit dem lebensnotwendigen Brot wird komplett gestrichen. Die Bitte „gib uns Schuld“ ist das direkte Gegenteil der Vergebung, aber lässt sich in diesem Fall nicht mit einer etwaigen Erbsündenlehre begründen, dass alle Menschen sündig und schuldbeladen seien. Auch die doppelte Verneinung „führ uns nicht in kein böß Versucha“ ergibt die Option, dass Gott in die Versuchung, in das Böse führe statt davon zu erlösen.²²⁸ Eine Bemerkung wert ist bezüglich dieser Vaterunser-Version, dass statt des Übels vom Bösen die Rede ist, das erstaunt, zumal die

²²⁷ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 37.

²²⁸ Diese Verkürzung der Versuchungsbitte greift damit quasi einer Debatte der 2010er Jahre vorweg, in der Alternativübersetzungen für die Versuchungsbitte unter Beteiligung von Papst Franziskus diskutiert wurden. Vgl. Söding, Thomas (Hg.) (2018): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: [Das Vaterunser in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Michael Beintker, Christian Frevel, Winfried Haunerland, Isolde Karle, Julia Knop, Eckhard Nordhofen et al. Freiburg: Herder. Außerdem: Franziskus, Papst; Pozza,

von Luther autorisierte Bibel seit seinem Septembertestament 1522 Übel übersetzt.²²⁹ Auch die Reich-Gottes-Lehre wird durch Auslassung der Reichsbitte zu Beginn mit anschließender Vermischung der Erlösungsbitte und der Doxologie konterkariert, da das Reich als nicht erstrebenswert, sondern als Last gesehen werden könnte, von dem erlöst werden sollte. Das „erlöß uns von dem Reich“ kann u. U. sogar als kleine Spitze von Grimmelshausen dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gegenüber gedeutet werden, da es kein Reich des friedlich-herrschaftlichen göttlichen Königtums, sondern ein Reich menschlicher, irdischer Streitigkeiten war. Zuletzt wird die Doxologie verkürzt und damit sinnentleert, die Attribute stehen unverbunden im Raum, ohne auf Gott bezogen zu sein. Selbst das Schlusswort „Ama.“ ist nicht als solches zu erkennen, ohne Kenntnis des traditionellen Gebetsschlusses.

Auf die fehlerhafte Wiedergabe reagiert der Einsiedler offen fragend: „Einsid. Bistu nie in die Kirchen gangen?“²³⁰ Dadurch entsteht ein weiteres Wortmissverständnis ähnlich klingender Worte – nämlich „Kirchen“, Kirschen“ und „Kriechen“. Der Einsiedler wird gewahr, dass Erkenntnis und die Fähigkeit zum Lob Gottes gnadenreiche, göttliche Geschenke sind, die dem Jungen bisher verwehrt blieben, da er keine kirchlichen Einflüssen ausgesetzt war. Deshalb setzt der Ältere den Jüngeren direkt religiösem Basiswissen aus und beginnt ihm das Vaterunser aufzusagen, damit er es lerne. In diesem Kontext wird der Junge auch zum ersten Mal namentlich²³¹ bezeichnet als ‚Simpl.‘, ‚Simplicius (der allzu Einfältige; danach auch Simplex, der Einfältige, und Simplicissimus, der Einfältigste), der auch ein Heiligenname ist“²³²:

Höre du Simpl. (dann anderst kann ich dich nicht nennen) wann du das Vatter unser betest / so mustu also sprechen: Vatter unser / der du bist im Himmel / geheiligt werde dein Nam / zukomme uns dein Reich / dein Will geschehe auff Erden wie im Himmel / unser täglich Brod gib uns heut / und: Simpl. Gelt du / auch Käß darzu?²³³

Marco (2018): Vater unser. Das Gebet Jesu neu gelesen. Übersetzt von Elisabeth Liebl. München: Kösel.

²²⁹ Grimmelshausen besuchte eine lutherische Lateinschule, weshalb ihm diese Fassung trotz längerer katholischer Frömmigkeit bekannt gewesen sein könnte.

²³⁰ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 37, Z. 32.

²³¹ Zur Namensgebung des Jungen und deren theologischen Relevanz vgl. u. a. Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 243 f. Außerdem: Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 287 f.

²³² Meid, Volker (2011): Grimmelshausen, S. 41.

²³³ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 38.

Die Einleitung des Gebets erinnert an die Einleitung des Vaterunsers in Mt 6,9: „Darum sollt ihr so beten:“²³⁴ Dann rezitiert der gottesfürchtige, gelehrte Waldbewohner das Vaterunser, bis er abrupt unterbrochen wird, ausgerechnet bei der zuvor fehlenden Brotbitte, obwohl Brot als Grundnahrungsmittel in Kriegs- und Hungerzeiten unabdingbar ist. Das allzu wörtliche Verständnis der Bitte durch den Jungen wird verdeutlicht durch seine Nachfrage nach Käse zum Brot. Einerseits könnte das Milchprodukt als alltägliche Beigabe zu Brot gesehen werden, andererseits könnte es aber in Mangelzeiten auch ein Luxusgut repräsentieren. Die Frage wird vom Einsiedler indirekt beantwortet, indem er verdeutlicht, dass es Simplicius mehr an Lernstoff und Manieren wie Respekt vor dem Älteren mangle als an Käse. Die Repetition von „schweige und lerne“ bzw. „zu schweigen / zuzuhören und zu lernen“²³⁵ adaptiert ein passiv-rezeptives Lernideal, das monastisch geprägt sein könnte. Nicht nur das Kind bedarf jedoch Lehre und Erziehung, so diagnostiziert der Einsiedler, sondern auch seine Erziehungsberechtigten, nach deren Verbleib der Einsiedler anschließend fragt. Auch im weiteren Kennenlernen mit Frage-Antwort-Spiel und Missverständnissen tritt die „Einfalt und Unwissenheit“²³⁶ des Simplicius offen zutage und wird durch „Mitleiden“²³⁷ des Einsiedlers begleitet.

Die großen Bildungslücken und religiöse Unkenntnis werden nach dieser offenen Zurschaustellung der fehlenden Basaledukation vom Einsiedler durch meist verbalen Austausch angegangen („dich umb Gottes willen besser zu unterrichten: Darauff fielen unsere Reden und Gegen-Reden“, ST I,7, S. 36). Das Lehrgeschehen wird von Grimmelshausen in ST I,9 mit der Überschrift „Simplicius wird auß einer Bestia zu einem Christenmenschen.“ religiös aufgeladen. Die Erziehung verläuft durch predigenden Unterricht und Lernen durch Vorleben des Vorbilds, besonders die „Belehrungen über die christlichen Grundwahrheiten“, wenn auch ohne „Wissen über die Welt“, bleiben durch das gesamte restliche Werk

als abstrakter, lebensferner Maßstab und kritisches Korrektiv im Bewusstsein des Helden erhalten, auch wenn es sein praktisches Handeln auf unterschiedliche Weise oder zeitweise auch gar nicht bestimmt. Zugleich sind die durch die religiöse Erziehung vermittelten Wertmaßstäbe Voraussetzung für die satirische Auseinandersetzung mit der Welt bzw. den Lasten der Menschen.²³⁸

²³⁴ Hier: LUT 2017.

²³⁵ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 38, Z. 19, 23 f.

²³⁶ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 39, Z. 27.

²³⁷ Breuer (Hg.): ST I,8, S. 39, Z. 26.

²³⁸ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 41.

Die Unwissenheit des Simplicius wird durch das Lehren des Einsiedlers verringert, der Ich-Erzähler verweist dabei sogar explizit auf das Beten: „Mithin lernete ich auch beten“²³⁹. Es folgt in weiteren Kapiteln Lernprozesse durch Bibellektüre und Schreibfertigkeiten (ST I,10), außerdem zwei Jahre jeden Sonntag Gottesdienstbesuche (ST I,11) und der Verweis des Einsiedlers, dass fleißiges Beten als christliches Ziel nicht zu unterschätzen sei – „es seye einem Christen genug / zu seinem Ziel und Zweck zu gelangen / wann er nur fleissig bete und arbeite“²⁴⁰. Von Katechismusunterweisung ist keine direkte Rede, jedoch können mögliche Prätexte aus Katechismen, die Grimmelshausen vorgelegen haben könnten, im Hintergrund stehen. Eine Möglichkeit des Prätexts wäre z. B. der Katechismus von Johannes Brenz, der in Württemberg verbreitet war.²⁴¹ Denkbar wäre als Prätext auch eine calvinistische Vaterunser-Vorlage nach dem Heidelberger Katechismus, eine Fassung aus Luthers Kleinem Katechismus²⁴² oder seiner Bibelübersetzung²⁴³ sowie eine katholische Fassung nach Johann Dietenbergs Bibelübersetzung²⁴⁴ oder z. B. eine eigene deutschsprachige Übersetzung

²³⁹ Breuer (Hg.): ST I,9, S. 42, Z. 20.

²⁴⁰ Breuer (Hg.): ST I,11, S. 47, Z. 11 f. Hinweis auf generalisiertes „Ora et labora“ jenseits des monastischen Kontexts. Vgl. Kaftan, Oliver J. (2014): Ora et labora – (k)ein benediktinisches Motto. Eine Spurensuche. In: *Erbe und Auftrag* 90, S. 415–421.

²⁴¹ Vgl. Brenz: Catechismus für die Hällische Jugend [erweiterter Haller Brenz-Katechismus 1590] aus: Christliche Agenda 1615, S. 745–72, hier S. 749. In: Weismann, Christoph (1990): Die Katechismen des Johannes Brenz. Band 1: Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Reprint 2013. Berlin: De Gruyter (Spätmittelalter und Reformation, 21): Vatter vnser der du bist im Himmel. [...] 1. Gehyliget werde dein Nam. 2. Zukome vns dein Reich. 3. Dein Will geschehe auff Erden / wie im Himmel. 4. Vnser täglich Brot gib vns heut. 5. Vnnd vergib vns vnser Schuld / wie wir vnsern Schuldigern vergeben. [...] 6. Vns führ vns nit in Versuchung. 7. Sondern erlöse vnns von dem vbel. Dann dein ist das Reich / vnd die Krafft / vnd die Herrligkeit / in Ewigkeit / Amen.“

²⁴² Vgl. Luther: Der Kleine Katechismus (1529): „Das Vater vnser [...] Geheiligt werde dein name. [...] Dein reich kome. [...] Dein wille geschehe / wie ym hymel / also auch auff erden. [...] Vnser teglich brot gib vns heute. [...] Vns verlasse vns vnser schulde / als wir verlassen vnsern schuldigern. [...] Vns fure vns nicht yn versuchung. [...] Sondern erlöse vns von dem vbel. [...] Amen.“

²⁴³ Vg. Luther, Martin (Hg.) (1530): Die gañtze ll Bibel / der Ebrai=llschen vnd Griechischenll waarheynt nach/ auff dasll aller trewlichet ver=llteütsetet. Zürich: Froschauer. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn/urn:nbn:de:hbz:6:1-311918>, zuletzt geprüft am 30.05.2024, Mt 6,9–13: „Vnser vatter in den himlen. Dein nam sey heylig. Dein reych komme. Dein will geschach auff erden wie in dem himel. Vnser täglich brot gib vns heutt / vnd vergib vnns vnser schulde / wie wir vnseren schuldigern vgebent. Vnd für vns nit in versuchung / sonder erlöß vns von dem übel / Ame.“

²⁴⁴ Vgl. Dietenberger, Johann (Hg.) (1534): Biblia/ beiderll Allt vnnd Newen Testallmenten/ fleissig/ treulich vn[d] Christlllich/ nach alter/ inn Christlicherll kirchen gehabter Translation/

des lateinischen Paternosters nach Canisius' *Catechismus minimus*²⁴⁵. Wenn für Grimmelshausen die katholische Frömmigkeit als am prägendsten angenommen wird, ist eine im deutschen Sprachraum des 17. Jahrhunderts übliche katholische Vaterunser-Version als Prätext anzusetzen, da wäre neben Dietenbergs oder Canisius' auch noch Friedrich Spees *Andachts(lehr)buch* (Erstdruck 1649, zuvor handschriftlich überliefert) in Betracht zu ziehen:

Vatter Vnser der du bist im himmel!
 Geheiliget werde dein Nam.
 Zukomme vns dein Reich!
 Dein Will gescheh wie im Himmel, also auch auff Erden!
 Vnser täglich brot gib uns heut.
 Vnd vergib vns vnser schuld, wie wir vergeben vnseren Schuldigern.
 Vnd fuhre vns nicht in versuchung.
 Sondern erlöse vns von allem vbell.²⁴⁶

Wie im Katholizismus üblich, fehlt die Doxologie. Simplicius' Wiedergabever such bezieht die Doxologie mit ein. Simplicius kombiniert in seiner – nicht verstandenen und unzureichend memorierten – Version des Vaterunsers zwei konfessionell verschiedene Prätexte. Der Einsiedel verwendet eine Vaterunser-Fassung, die nicht „im Himmel, so auf Erden“ lautet, sondern „auf Erden wie im Himmel“ bietet, anders als Simplicius. Die abweichende Reihenfolge ‚Erde-Himmel‘ in allen drei Konfessionen, ebenso wie die Formulierung ‚Übel‘ statt

mit auß=lllegung etlicher dunkeler ort/ vnnd besse=llrung viler verrückter wort vnd sprüch/ ll. Köllen: Quentel. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-43900>, zuletzt geprüft am 30.05.2024, Mt 6,9–13: Vatter vnser / der du bist in den himeln / geheyliget werde dein name / zu kome dein reich / dein wille geschehe / als in himmel vns auff erde / Unser auffenhaltig brot gib vns heutt / vns vergib vns vnser schuld / als wir verberge vnsern schuldigern / vns nit für vns in versuchung / sondern erlös vns vo dem übel /Ame.

²⁴⁵ Vgl. lateinisches Vaterunser, S. 17. In: Canisius, Petrus (1562): *Catechismvs// Catholici-vvs// Inventvti For-//mandae Hoc Sae-//culo quàm maxime// necessarius* / Autore D. Petro Canisio Doctore// Theologo Societatis Iesu. Ossenbrügge: Monasterii. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn/urn:nbn:de:hbz:6:1-61201>, zuletzt geprüft am 30.05.2024.

²⁴⁶ Spee, Friedrich (1968): 2. *Güldenes Tugend-Buch*. Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot. Tübingen: Francke (Deutsche Barock-Literatur), S. 256–259. In Buch II Cap. 17–22, S. 248–266, finden sich mehrere Auslegungen Spees zum Vaterunser und Anweisungen, es zu beten. In den Auslegungen gibt es gelegentliche orthografische oder die Wortvollständigkeit betreffende Varianten (*geheyli-get, Nahm, Zukom, geschehe, gibe, Schuldigern, nit*) ohne jede inhaltliche Differenz.

„Böse“.²⁴⁷ Die Inversion der Anrede ist lutherisch und katholisch, ebenso wie „zukomme uns dein reich“. Eindeutig lässt sich die Prätext-Frage hier weder für Simplicius noch für Einsiedel beantworten. Es ist eher davon auszugehen, dass Grimmelshausen aufgrund der verschiedenen konfessionellen Einflüsse (Schule und Ehefrau) mehrere Versionen des Vaterunser kannte, die als Prätexte infrage kommen.

Durch den Einfluss des Einsiedlers, dessen Konfessionszuordnung durch sein Vaterunser nicht eindeutig möglich ist,²⁴⁸ ist Beten für Simplicius während der Lehrzeit zentral, Beten spielt deshalb auch im Sterbeprozess des Einsiedlers (ST I,12) eine große Rolle.²⁴⁹ Nach dem Tod nimmt die Rolle des Betens langsam, aber kontinuierlich ab, im Winter erwähnt der Ich-Erzähler träges Beten (ST I,13), dann werden Beten und Braten in Zusammenhang gestellt (ST I,14). Es gibt die Erkenntnis, dass „die Noth erst recht beten“²⁵⁰ lehrt (ST I,15) und „fleißig beten“²⁵¹ trotz der Zerstörung des Wohnortes im Wald eine Stütze sein kann (ST I,18). Der Aufbruch nach Gelnhausen und Hanau mit Verhör durch Soldaten, die Simplicius’ „Büchlein von Bircken-Rinden / darinn ich meine tägliche Gebet geschrieben“²⁵² entwenden, führt zu einem erzählerischen Gebetsabbruch.²⁵³ Stattdessen nehmen Gespräche mit einem Pfarrer über Studieren (ST

²⁴⁷ Abrücken von Übersetzung „Übel“ zugunsten „Bösem“ flächendeckend in allen drei Konfessionen erst im 20. Jh. durch die ökumenische Fassung.

²⁴⁸ In der Anrede wählt der Einsiedler die Inversion und nutzt die Formulierung „zukomme uns dein reich“, die sowohl von Diätenberger als auch von Brenz, aber nicht von Luther genutzte Verbform. Eine Tendenz zur katholischen Einordnung ist durch eine Rosenkranz-Anspielung im ST naheliegend. Vgl. Breuer (Hg.): ST I,8, S. 39, Z. 7 mit Anmerkung auf S. 808 f. Die Lebensweise als Einsiedler und das Rosenkranzbeten legt in den 1660er Jahren die katholische spirituelle Praxis nahe.

²⁴⁹ Vgl. Trappen, Stefan (1994): Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock. Reprint 2018. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Studien zur deutschen Literatur, 132), S. 356 „Im ‚Simplicissimus‘ begleiten erbauliche Übungen den Lebensweg des Helden von dem Zeitpunkt an, wo er auf den Einsiedel trifft. Der Tod des Einsiedel muß als exemplarische Vorstellung eines christlichen Sterbens, wie es in der „Sterbkunst“-Literatur gelehrt wird, aufgefaßt werden. Gebete, Betrachtungen, Ermahnungen finden sich in Grimmelshausens berühmtestem Roman in großer Zahl, womit sich die Präsenz erbaulicher Zwecke bereits demonstriert.“

²⁵⁰ Breuer (Hg.): ST I,15, S. 58, Z. 19.

²⁵¹ Breuer (Hg.): ST I,18, S. 68, Z. 32.

²⁵² Breuer (Hg.): ST I,19, S. 72, Z. 21 f. Das Gebetbüchlein wird erneut aufgegriffen, vgl. Breuer (Hg.): ST I,23, S. 83, Z. 6.

²⁵³ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 219 „Die Umstände erzwingen jedoch zunächst die schrittweise Abkehr von den Lehren des Einsiedels, da sie

I,22 und 24) zu.²⁵⁴ Religiöse Themen werden aber durchaus noch thematisiert, z. B. das „siebende Gebot“ im Anschluss an einen Teufelskatechismus²⁵⁵ und das Anbeten von Götzen²⁵⁶ wie z. B. Bacchus (ST I,24) oder die Bergpredigt (ST I,25) und gottlose Grußformeln (ST I,26). Rechnen lernt Simplicius nicht im religiösen Kontext, sondern von einem Secretarius (ST I,27); er reflektiert in diesem Zusammenhang den Nutzen des Lernens. Sowieso hinterfragt Simplicius schon früh scheinbar religiös konnotierte Riten und Gebräuche, so wird das scheinbar andächtige Tischgebet dem Saufen und Fressen bei einem Festmahl gegenübergestellt (ST I,30), ebenso das Fluchen und das Beten während Alkoholexzessen (ST I,32). Der erste Band des Simplicissimus stellt also einen fulminanten Beginn der Verschränkung von Beten und Lernen dar, da viele Belegstellen den Zusammenhang aufzeigen.²⁵⁷ Das wird auch durch die zentrale Vaterunser-Passage (s. o.) deutlich.

untauglich zum Überleben sind. Die Verstellung [...] korrumpiert mehr und mehr den Kinderglauben und die christliche Moralität, ja verselbstständigt sich zur einzigen realen Möglichkeit, in einer gottfernen, widerchristlichen Welt des Krieges, in der einer des anderen Wolf ist“. Vgl. Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 238: „Er [Simplicius, A. B.] erscheint als pikaresker Held, ‚der zwar durch seine anfängliche Reinheit die Schlechtigkeit der Welt exponiert, aber schließlich selbst bis zu einem gewissen Grade von der Welt korrumpiert wird‘ (Gaier 1967, 446).“

²⁵⁴ Breuer sieht in diesen Gesprächen eine Fortsetzung des eingeschlagenen Lernwegs: Breuer (2020): *Grimmelshausen*, S. 296 „Er bedarf weiterer Lehrer, doch die sind angesichts der Kriegereignisse, die auch die Einsiedelei zerstören, schwer zu finden; [...] Die Bedeutung dieser Berater im Bildungsprozeß des Simplicius nimmt in dem Maße ab, wie sich die besondere Begabung des Simplicius, seine Einbildungskraft und sein Wissen, in Auseinandersetzung mit der Welt, der Welt des Dreißigjährigen Krieges, entfalten, bis er als ein sprachgewaltiger und aufgrund seines Erfahrungswissens weltüberlegener Künstler seine Bestimmung gefunden zu haben glaubt. Bis dahin ist es ein weiter Weg.“

²⁵⁵ Breuer (Hg.): ST I,24, S. 87, Z. 32.

²⁵⁶ Vgl. Breuer (Hg.): ST I,24, S. 88.

²⁵⁷ Vgl. Breuer (2020): *Grimmelshausen*, S. 295: „Der Aufenthalt beim Einsiedel steht ganz im Zeichen der Ausbildung der Verstandeskkräfte; der Einsiedel muß zunächst feststellen, daß das Kind nur einen sehr begrenzten Sprachschatz hat und nicht in der Lage ist, von Einzeldingen zu abstrahieren und Oberbegriffe zu bilden (36–39). Es zeigt sich aber, daß der Verstand des Kindes „eben nicht so gar dumm und höltzern“ ist (41). Innerhalb von drei Wochen hat er nicht nur gelernt, „was ein Christ wissen soll“ (41), sondern entwickelt eine solche Lernbegierde nach den biblischen Geschichten, daß er des Nachts davon nicht schlafen kann. [...] Simplicius versteht nun sein Christentum, hat gelernt, fleißig zu beten und zur Selbsterhaltung zu arbeiten, und hat seine Sprachfähigkeit ausbilden können.“

5.2.4.2 Weitere Bezüge zu Gebeten und Beten in Buch II bis V mit Continuatio (VI)

Die häufigen Gebets- und Bildungsbezüge aus dem ersten Buch lassen sich nicht beständig durch alle sechs Bände nachweisen. Schon im zweiten Buch, in Simplicius' erzwungener Narrenzeit, nimmt der religiöse Bezug ab,²⁵⁸ auch wenn er durch die äußeren Umstände sehr wohl andere Kompetenzen lernt. In seiner Zeit mit der Narrenkappe spielt das Verlernen der Vernunft (ST II,5) und das Auswendiglernen als Kunst zum Klugwerden (ST II,8) eine Rolle. Er lernt aus der Welt, da sie „Buchs genug“²⁵⁹ ist (ST II,10). In der Diskussion über Vernunft geht es auch um Beten als Tier (ST II,12) und durch Simplicius' andächtiges Vaterunser-Gebet nach Aufforderung wird seine Belesenheit und menschliche Vernunft zur Schau gestellt und rührt Menschen zu Tränen (ST II,13). In dem Diskurs geht es auch um gelernte Gebetsrituale, die zum Seelenheil beitragen.²⁶⁰ Seine Entführung führt dazu, dass er „desto weniger betete“²⁶¹ (ST II,16), obwohl ihn ein gebetsartiger Gottesanruf von Hexerei schützt (ST II,17 f.). Vor Magdeburg hat Simplicius einen neuen frommen, belesenen und gebildeten Lehrmeister, dem er durch ein mitternächtliches Dankgebet²⁶² näherkommt (ST II,20). Der alte Herzbruder betet selbst ohne Unterlass (ST II,24).²⁶³ Erneut bringt der Tod einer Vaterfigur, des Herzbruders Senior, für Simplicius eine Veränderung des Kontextes, der sich auch auf seine Bildungs- und Gebetsentwicklung auswirkt. Es geht für ihn nach einer neuen Verkleidung – als Magd – noch einmal kurz um seine Vorbildung in Form von angenommenem Studium und „ein Gebet / das man bey der Meß sprechen müsse“²⁶⁴ (ST II, 26). Dann ermöglicht ihm die Überwinterung

²⁵⁸ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 53 „Simplicius kann sich in diese verkehrte Welt ‚nicht schicken‘. Um zu überleben, kann er jedoch, wegen solch fundamentaler Kritik zum Narren zugerichtet und ins Kalbsfell gesteckt, auch für sich selbst die urchristlichen Prinzipien nicht lange durchhalten; schon bald zum Kriegsdienst gezwungen, ist er ständig in Gefahr, seinen Glauben an die Güte Gottes und die Verbesserbarkeit der Welt im Sinne der Bergpredigt durch das eigene Verhalten zu widerlegen.“

²⁵⁹ Vgl. Breuer (Hg.): ST II,10, S. 153, Z. 30.

²⁶⁰ Vgl. Breuer (Hg.): ST II,13, S. 162 f.

²⁶¹ Breuer (Hg.): ST II,16, S. 175, Z. 6 f.

²⁶² Vgl. Breuer (Hg.): ST II,20, S. 185.

²⁶³ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 220 „Die Zuwendung des alten Herzbruder [sic!] verhindert das Schlimmste (150 f.), kann aber den Prozeß der Anpassung an die inhumane Realität und des selbstzerstörerischen Sich-Treiben-Lassens nicht aufhalten. Religionsgespräche können unter solchen Umständen ebenso wenig fruchten wie die herkömmlichen Anlässe zur Bekehrung“.

²⁶⁴ Breuer (Hg.): ST II,26, S. 213, Z. 13 f.

als Schutzwache im Kloster Paradies die Lektüre von „allerhand Bücher[n]“²⁶⁵ (ST II,29), aber statt Frömmigkeitspraktiken zu üben steht Fechttraining im Vordergrund. Der Besuch in einer Kirche zu vorgetäuschten Reparaturzwecken²⁶⁶, die aber eigentlich der Plünderung dienen, verdeutlicht noch einmal Simplicius' Loslösung von frommen Ritualen (ST II,31).

Der Erzähler thematisiert zu Beginn von Buch III genau diese Wandlung, dass Beten und Bildung eher peripher werden, er sinniert darüber – „wurde ich endlich so gottloß“²⁶⁷ (ST III,1), kurz darauf kehrt er jedoch um – „stellte ich mein vorig gottloß Leben allerdings ab / und beflisse mich allein der Tugend und Frömmigkeit“²⁶⁸. Im Austausch und bei Erlebnissen mit Jupiter, einem Fantasten²⁶⁹, der zu viel studiert hatte, durchlebt Simplicius als Soldat wechselvolle Zeiten in Westfalen. Unter anderem erfährt er auch Jupiters theologisches Konzept von vereinten Religionen und sein Gebetsverständnis²⁷⁰. Er erfährt, dass Geld scheinbar die Motivation zum Studieren fördern kann (ST III,13), aber auch, dass andere Fähigkeiten, z. B. musikalische und kämpferische, es wert sind, gelernt zu werden (ST III,17 f.). Wiederum greift er auf den Bücherfundus eines Pfarrers zurück, aber liest „nit mehr so viel geistliche Bücher“²⁷¹ (ST III,18) und wird ob seines epikureischen Lebens gewarnt, gottgefälliger zu leben (ST III,19). Das beinhaltet dem Pfarrer zufolge sowohl das Empfangen der Kommunion (ST III,20) als auch mehr Kenntnisse als das Apostolikum.²⁷² Simplicius geht zum Ende des dritten Buchs nur scheinheilig in die Kirche, um sich seiner Angebeteten und späteren Ehefrau zu nähern.²⁷³

Simplicius' Zeit in Köln und in Frankreich zu Beginn von Buch IV ermöglichen ihm zwar neue musische Kenntnisse (z. B. Schauspielerei ST IV,3), aber klassische Bildung und religiöses Leben finden keine Erwähnung. Erst auf seiner Rückreise, nach schwerer Krankheit, erkennt er den Wert von Bildung wieder: „Damals gedacht ich erst an deß jenigen Pfarrherrn guten Rath / der da

²⁶⁵ Breuer (Hg.): ST II,19, S. 225, Z. 2.

²⁶⁶ Vgl. Breuer (Hg.): ST II,31, S. 232.

²⁶⁷ Breuer (Hg.): ST III,1, S. 246, Z. 27.

²⁶⁸ Breuer (Hg.): ST III,3, S. 252, Z. 4–6.

²⁶⁹ Vgl. Breuer (Hg.): ST III,3, S. 253, Z. 29 f.

²⁷⁰ Vgl. Breuer (Hg.): ST III,6, S. 262, Z. 19.

²⁷¹ Breuer (Hg.): ST III,18, S. 318, Z. 2 f.

²⁷² Vgl. Breuer (Hg.): ST III,20, S. 322.

²⁷³ Vgl. Breuer (Hg.): ST III,21, S. 325, Z. 2 f. Außerdem Breuer (Hg.): ST III,22, S. 332, Z. 23.

vermeynte / ich sollte meine Mittel und Jugend zu den Studiis anwenden“²⁷⁴. Erneute Lebensgefahr durch Ertrinken erinnern Simplicius dann an das Beten: „jedoch hoffte ich ein bessers / und fieng so andächtig an zu beten / als ob ich in einem Closter erzogen worden wäre“.²⁷⁵ Nach der Rettung ist jedoch die spontane Frömmigkeitserweckung schnell wieder vergessen, er geht „selten [...] in die Kirch / und gar nicht Beicht“²⁷⁶. Dabei wird er von einem Militärseelsorger ermahnt, den Glauben zu leben. Stattdessen wird er durch die äußeren Umstände wieder zum Plünderer und Belagerer. Er trifft auch alte Weggefährten wie Olivier, der in Gottes Namen raubt. Simplicius hat ein Schuldbewusstsein bei diesem Frevel am Gottesnamen und im Gespräch tauschen sie sich über die Scheinheiligkeit in Kirche aus. (ST IV,14) Oliviers Lebensgeschichte (ST IV, 18–22) und religiöse Erziehung stellen in mancherlei Hinsicht einen Alternativentwurf zu Simplicius' Lebensweg dar.²⁷⁷ Olivier schätzte die Religion, die Schule und das Studium selbst während seiner Jugend nicht,²⁷⁸ sondern entscheidet sich sehr bewusst für ein lasterhaftes Leben: Bedenkenlos liest er „in der Kirch unter der Predigt den Bernium Burchiellum oder den Aretinum“²⁷⁹ – Francesco Berni und Pietro Aretino sind als frivol-alltägliche Dichter bekannt, nicht für fromme Literatur.²⁸⁰ Simplicius leidet an der gemeinsamen Zeit mit Olivier und bittet Gott in seiner Güte, er möge ihn aus der Situation erretten, besinnt sich dann jedoch seiner Selbsttätigkeit.²⁸¹ (ST IV,23) Simplicius' Glaubensleben erwacht noch nicht wieder vollends, so nutzt er das Vaterunser als Zeitangabe für ein Gefecht.²⁸² Erst nach dem Treffen des Herzbruders²⁸³ und durch das gemeinsame Pilgern nach Einsiedeln entscheidet sich Simplicius für seine Bekehrung zum Katholizismus

²⁷⁴ Breuer (Hg.): ST IV,7, S. 375, Z. 1–3.

²⁷⁵ Breuer (Hg.): ST IV,10, S. 386, Z. 13–15.

²⁷⁶ Breuer (Hg.): ST IV,11, S. 390, Z. 8 f.

²⁷⁷ Vgl. z. B. Titel eines Kapitels: Breuer (Hg.): ST IV,17 „Simplicii Gedancken sind andächtiger / wenn er auff die Rauberey gehet / als de Oliviers in der Kirchen.“.

²⁷⁸ Vgl. z. B. Fluchen statt Beten, Breuer (Hg.): ST IV,18, S. 415, Z. 27–29.

²⁷⁹ Breuer (Hg.): ST IV,19, S. 417, Z. 28 f.

²⁸⁰ Vgl. Guagnini, Elvio (2000): *Amore dispettoso*: Über Francesco Bernis Konzeption von Dichtung am Beispiel einiger seiner Texte. In: Carolin Fischer und Carola Veit (Hg.): *Abkehr von Schönheit und Ideal in der Liebeslyrik*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, S. 91–101.

²⁸¹ Vgl. Breuer (Hg.): ST IV,23, S. 432, Z. 13–15.

²⁸² Vgl. Breuer (Hg.): ST IV,24, S. 435, Z. 14–17. Vgl. auch Breuers Kommentar, S. 937.

²⁸³ Vgl. Breuer (Hg.): ST IV,26, S. 443. Hertzbruder ermutigt Simplicius zum Beten und zur Frömmigkeit. Vgl. Breuer (Hg.): ST V,1, S. 449, Z. 33–36.

(ST V,2). Das vierte Buch fokussiert also insgesamt eher irdische Bedürfnisse und Wirrungen, weder Bildung noch Beten steht im Fokus.²⁸⁴

Der bereits angesprochene Bekenntnisauftritt²⁸⁵ des fünften Buchs während der Pilgerreise scheint zwar eine religiöse Hinwendung zu Gott anzudeuten, aber Gebets- oder vertiefte Bildungsentwicklungen spielen weder auf den Etappen in Baden noch in Wien, weder in Sauerbrunnen noch in Soest eine Rolle. (ST V,2–7). Auch das Leben als Hofbesitzer (ST V,8 ff.) oder die Episode vom Mumelsee (ST V,10–16) streifen allenfalls gelegentlich religiöse Themen,²⁸⁶ z. B. wenn es um den Gottesglauben der Sylphen geht (ST V,14 f.)²⁸⁷ Erst nach seiner Rückkehr auf seinen Hof gelingt Simplicius der Rückzug in Bücher und Theologie; dabei erinnert er sich an ungarische Wiedertäufer und stellt deren Unterrichts- und Gebetsverständnis positiv dar, wenn auch ironisch-satirische Untertöne enthalten sind.²⁸⁸ Diese Rückkehr auf den „Weg Christi“²⁸⁹, wie Simplicius ihn umschreibt, wird durch Besetzung des Hofes und die Reise nach Livland und Moskau wiederum an den Rand gedrängt. Obwohl Simplicius nicht zum griechisch-orthodoxen Konvertiten werden will, erwähnt er bei der Schilderung der Pulvermühlbauten, der Erpressungen und Entführungen als Sklave in entlegene Weltregionen (u. a. nach Korea und Macao – ST V,20–22) keine religiösen Themen. Erst zum Abschluss des fünften Buchs reflektiert er sich selbst (ST V,23) und wird zum Einsiedler mit einem siebenmal formulierten Wunsch: „Behüt dich Gott O Welt“²⁹⁰ in leicht veränderten Variationen. In seiner gottbezogenen Verabschiedung von der Welt (10x „Adieu Welt“ als Auftakt eines Absatzes)

²⁸⁴ Das Streben nach der Befriedigung irdischer Bedürfnisse im Sinne der *curiositas* zeigt Trappen, nicht nur für ST, sondern auch für die Courasche, ein weiteres simplicianisches Werk. Vgl. Trappen: Grimmelshausen, S. 256 f. Vgl. auch Breuer, Dieter (2002): Courasches Unbußfertigkeit. Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman. In: *Simpliciana* 24, S. 229–242.

²⁸⁵ Vgl. Breuer (Hg.): ST V,2, S. 451 ff., insbesondere S. 453, Z. 4–10.

²⁸⁶ So geht es bei Besitztümern bspw. um „etliche Pater Noster“ als Teil der Rosenkränze, die Simplicius für das Kind behalten sollte. Breuer (Hg.): ST V,8, S. 479, Z. 21.

²⁸⁷ Vgl. Breuer (Hg.): ST V,15, S. 509, Z. 18 f.

²⁸⁸ Breuer (Hg.): ST V,19, S. 526, Z. 5–10. Vgl. Breuers Einschätzung der Theologiezuwendung: Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 298 „Sein enzyklopädischer Durchgang durch die Wissenschaften seiner Zeit führt ihn zur Theologie, aber auch zum Ausphantasieren des Lebens in einer frommen und friedlichen Gemeinschaft.“

²⁸⁹ Breuer (Hg.): ST V,19, S. 527, Z. 3.

²⁹⁰ Exemplarisch: Breuer (Hg.): ST V,24, S. 550, Z. 20.

erkennt er, dass ein frommes Leben in der „unreine[n] Welt“²⁹¹ nicht möglich ist, weshalb er für die ganze Welt Gottes Gnade erbittet. Der Gebetsbezug kann im Abschluss des fünften Buchs aufgrund der Bittstruktur hergestellt werden, auch wenn die teils ironischen Äußerungen nicht einer klassisch kirchlichen Gebetsstruktur folgen. Der teilweise verwendete Vokativ in der Personifikation „o Welt“ deuten in jedem Fall den Bildungsgrad des reflektierten Simplicius und die religiösen Bezüge seine Verbundenheit mit dem christlichen Glauben an.

In der *Continuatio* wird das Beten immer wieder thematisiert, jedoch weniger als anzunehmen, da zunächst ein Eremitendasein geschildert wird, in dem das Rückbesinnen auf christliche Werte (Askese „in betten / fasten und wachen“²⁹² und Lektüre über frühere Eremiten in ST VI,10) durchaus angelegt ist, wie der Protagonist selbst schildert. Simplicius postuliert gleich zu Beginn, dass er mehr Freude an der Aussicht des Bergpanoramas hat als am eifrigen Gebet.²⁹³ In einem Teufelstraum von Simplicius wird außerdem einem der personifizierten Helfer Luzifers in den Mund gelegt, dass der Mammon „rechtschaffenes Gebett“²⁹⁴ verhindere. Die Teufelsvision und sein Einsiedlertum ziehen sich über einige Kapitel, bis Simplicius sich als bettelnder Pilger auf den Weg nach Italien macht. Seine Reise erscheint Simplicius als von Gott begleitet, auch wenn seine Frömmigkeit in der Selbstwahrnehmung nicht sehr ausgeprägt ist. (ST VI,17) Erst ein Sturm auf hoher See lässt ihn wieder „trefflich andächtig betten“²⁹⁵ und Gott für die Rettung danken²⁹⁶. Auf der Insel, wo Simplicius mit einem weiteren Schiffbrüchigen strandet, besinnt sich Simplicius andächtig und denkt „mit hertzlicher Dancksagung die grosse Gaben und Gnaden Gottes / die uns dessen barmhertzigte Vorsehung so Vätter miltglich mitgetheilt“²⁹⁷. Diese Dankbarkeit äußert sich in

²⁹¹ Breuer (Hg.): ST V,24, S. 551, Z. 15.

²⁹² Breuer (Hg.): ST VI,2, S. 567, Z. 6 f. Vgl. auch Trappen: Grimmelshausen, S. 267 f. Er sieht in dem Befolgen der „drei Prinzipien des Heiligenlebens“ den Bezug zu Grimmelshausens geschätztem Autor Albertinus. Vgl. oben die Kritik Breuers an die Rückführung von Grimmelshausen auf Albertinus.

²⁹³ Vgl. Breuer (Hg.): ST VI,1, S. 565, Z. 31. Vgl. auch Breuers Deutung der Mooskopf-Einsiedelei. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 289: „Das schließlich auf dem Mooskopf begonnene Einsiedlerleben – inzwischen ist Friedenszeit – steht von Anfang an nicht nur unter eigenem Vorbehalt. Auch der zuständige Pfarrer traut dem sonderbaren Heiligen nicht so recht, als dieser zu einer Wallfahrt zu den heiligen Stätten der Christenheit aufbrechen will und „unter dem Schein frommer Einfalt“ um ein Zeugnis über sein fromm geführtes Eremitenleben bittet“.

²⁹⁴ Breuer (Hg.): ST VI,4, S. 580, Z. 21.

²⁹⁵ Breuer (Hg.): ST VI,19, S. 657, Z. 1 f.

²⁹⁶ Vgl. Breuer (Hg.): ST VI,19, S. 658, Z. 15 f.

²⁹⁷ Breuer (Hg.): ST VI,20, S. 663, Z. 25–28.

den folgenden Schilderungen darin, dass Simplicius beginnt, „etwas Gottseeliger zu leben als wir zuvor gethan hatten“²⁹⁸, „von heiligen und göttlichen Sachen“²⁹⁹ redet und seine Zeit größtenteils „im Gebett“³⁰⁰ verbrachte. Kontinuierlicher als im bisherigen Roman bleibt Simplicius beim Danken Gottes³⁰¹, sogar mit ‚Ora et Labora‘³⁰² ließe sich sein Leben beschreiben. Er bedenkt u. a. Jesu angstvolles Gebet am Ölberg und notiert nach der Herstellung von Schreibmaterial „ordentliche Gebett“³⁰³. Damit ist in gewisser Weise die fromme, betende und zugleich schreibend-gebildete Facette von Simplicius diejenige, die den Abschluss des Werks des Ich-Erzählers kennzeichnet. Denn der anschließend formulierte Kapitänsbericht, wie Simplicius auf der einsamen Insel gefunden wurde und wie seine autobiografische Lebensnarration in die Zivilisation gelangte (ST VI,24–27), und der Schluss mit dem Namensrätsel des Autors sind für die Frage nach Gebetsentwicklung und religiöser Bildung irrelevant.

Fasst man die Gebetsentwicklung zusammen, dann lassen sich Kontinuitäten und Abbrüche in den sechs Büchern des ST nachzeichnen.³⁰⁴ Simplicius’ Bildung und Gebetsentwicklung ist insgesamt geprägt durch wiederkehrendes Lernen an individuellen Vorbildern – sei es der Einsiedler in Buch I, der sich später als

²⁹⁸ Breuer (Hg.): ST VI,21, S. 669, Z. 7 f.

²⁹⁹ Breuer (Hg.): ST VI,21, S. 669, Z. 12.

³⁰⁰ Breuer (Hg.): ST VI,21, S. 669, Z. 26.

³⁰¹ Breuer (Hg.): ST VI,22, S. 674, Z. 1 f.

³⁰² Vgl. ‚Ora et labora‘ als Regel, der auch der Einsiedler in Buch 1 folgt. Vgl. hierzu Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 84: „In der Weltabgeschiedenheit dieser seiner zweiten Einsiedelei wird ihm klar, daß die Bedrohung nicht von außen, sondern von innen kommt: durch seine eigenen ‚variablen‘ Gedanken. Gegen diese Bedrohung setzt er zunächst die benediktinische Praxis: neben dem ‚gewöhnlichen Gebet‘ täglich zu arbeiten. Obzwar die Insel schon ein einziger Garten ist, legt er sich einen Garten an, in dem er die ‚natürliche Vnordnung‘ in eine ‚wolständigere Ordnung‘ bringt. Das zweite Mittel gegen Müßiggang und Acedia bzw. Melancholie ist die fromme Betrachtung. [...] Das dritte Mittel gegen Verlockung zum Müßiggang ist die Poesie, das Schreiben. Nachdem er eine tintenähnliche Flüssigkeit entdeckt und in großen Palmblättern Papierersatz gefunden hat, konzipiert er zunächst Gebete, dann den eigenen Lebenslauf“.

³⁰³ Breuer (Hg.): ST VI,23, S. 677, Z. 23.

³⁰⁴ Unten wird die Frage der Romangattung aufgegriffen, dabei gibt es Autoren, die den Lebensweg von Simplicius als kontinuierlichen Weg zu Gott im Sinne des Erbauungsromans ansehen, so z. B. Weydts Zusammenfassung von Gundolf. Weydt: Der Simplicissimus Teutsch, S. 87: „fünf Bücher zeigen nach Gundolf eine klare Abfolge von Tumbheit, Narrheit, Sünde, Strafe, Buße, also sozusagen die Stationen eines Heilswegs.“ Diese Ver eindeutigung und Verengung des Lebenswegs lässt sich m. E. anhand der Abbrüche in der Gebetsentwicklung widerlegen.

sein Vater erweist,³⁰⁵ oder Hertzbruder Senior und Junior;³⁰⁶ dazu kann auch das Abgrenzen vom schlechten Vorbild Olivier gezählt werden. Auch Ermahnungen durch Pfarrer zum frommen Leben, das sich z. B. durch religiöse Riten wie Kirchgang, Kommunionsteilhabe, Beichte oder Beten äußern kann, spielen an verschiedenen Stellen eine Rolle. Die Pfarrer spielen außerdem für die religiöse und sonstige lebenslange Bildung von Simplicius eine entscheidende Rolle, da sie ihm den Zugang zu Büchern ermöglichen.³⁰⁷ Kirchenbesuche, die ein Anlass für kollektive Gebetserfahrungen sein können, werden zwar erwähnt, aber immer wieder mit ironischen Brechungen versehen und nehmen in der narrativen Schilderung von Simplicius' religiöser Gebetsbildung eher einen marginalen Raum ein.³⁰⁸ Seine intellektuelle Klarheit wird an einer Stelle in seiner Narrenzeit zwar durch das Beten des Vaterunsers verdeutlicht,³⁰⁹ aber weder die Paternoster-Rosenkranz-Nennung³¹⁰ noch die Nutzung des Vaterunsers als Zeitmaß sprechen eindeutig für oder gegen eine innige Bindung an dieses zentrale christliche Gebet. Diese Kontinuitäten stehen den Unterbrechungen und Begrenzungen des simplicianischen Gebetslebens gegenüber.

Im Fokus der Gebetspraktiken stehen bei Simplicius Bittgebete, häufig in Lebensgefahr, und teils Dankgebete nach Bewahrung in Gefahren. Simplicius klagt trotz widriger Lebensumstände nicht, Klagegebete an Gott sind somit nicht analysierbar. Das Vaterunser als formalisiertes Gebet nimmt mit Ausnahme der zentralen Lernszene in ST I,8 im Gegensatz zu den freien Stoßgebeten einen

³⁰⁵ Vgl. Weydt: Der Simplicissimus Teutsch. S. 87: „Der Vater war nach der verlorenen Schlacht als Einsiedler in den Wald gegangen und hatte eben jenen damals noch unwissenden namenlosen Knaben, denn er nicht als seinen Sohn erkannte, erzogen.“

³⁰⁶ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 153 „Auch das gute Vorbild simplicianischer Frömmigkeit (der Einsiedel und der alte Herzbruder bei Simplicius; Simplicius bei Courage und Springinsfeld) garantiert noch nicht ein Wirksamwerden der göttlichen Gnade.“

³⁰⁷ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 187 „Wenn Grimmelshausen seinen lesehungrigen Simplicissimus stets mit Pfarrern zusammenführt, die ihm Bücher ausleihen, liegt der Rückschluß auf den ebenso bildungshungrigen Autodidakten und Autor nahe.“

³⁰⁸ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 124 „Kirchengebäude als Orte des Gebets und der Belehrung gibt es zwar in diesen Erzählwerken, doch sind sie oder werden sie zerstört, oder sie sind für den Werdegang der Protagonisten ohne Bedeutung. Ob und wie unter solchen Umständen: angesichts der religiösen Krise des Jahrhunderts der Kriege, des sich abzeichnenden „Elends des Menschen ohne Gott“ (so drückte es zeitgleich Pascal aus), angesichts des Versagens der traditionellen Formen der Glaubensunterweisung – ob und wie unter solchen Umständen Bekehrung möglich sei, das gerade ist ein Erzählziel Grimmelshausens.“

³⁰⁹ Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 287: „Der Gubernator hält ihn für einen Narren, wird aber durch Simplicius andächtiges Gebet darin wieder unsicher“.

³¹⁰ Vgl. Breuer (Hg.): ST V,8, S. 479, Z. 21.

untergeordneten Rang ein. Bitten und Danken als Gegenpole im wechselvollen Leben von Simplicius passen auch zu der Gegenübersetzung von „Szenen grausamen Terrors gegen Bauern und Bürger – und des Gegenterrors – [...] unvergeßliche der Frömmigkeit, Einkehr, Belehrung und Geduld.“³¹¹ Das Leben in Extremen lehrt Simplicius immer wieder das Beten, fördert aber auch das zeitweise Vergessen von scheinbar nebensächlichen Riten wie dem Beten, wenn es einerseits um das blanke Überleben oder andererseits um das hedonistisch-epikureische Genießen von Hochstimmungen geht. Die Wechselhaftigkeit im Lebenslauf des Protagonisten wirkt sich eben auch auf die Religiosität aus:

Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus, wie ihn der Erzähler in seiner Rückschau kommentierend, reflektierend und moralisierend schildert, verläuft allerdings keineswegs geradlinig und zielstrebig auf das erbauliche Ende zu. [...] Dabei sorgen äußere Glückswechsel und mangelnde Beständigkeit des Helden für ein bewegtes Auf und Ab, dem auf der religiös-moralischen Ebene ein eben- | so unsteter Prozess der Hinwendung zu oder der Entfernung von den christlichen Lebensmaximen entspricht.³¹²

Aus dieser Zusammenfassung der sechs Bücher wird deutlich, dass selbst während seiner schuldbeladenen, unsteten „Karriere als Freireiter, Frauenheld, Opersänger, käuflicher Liebhaber, Quacksalber, Landstreicher und Räuber, [...] die Hoffnung auf Besinnung und Besserung“³¹³ u. a. durch die fundierte christliche Erziehung³¹⁴ seit der Begegnung des Jungen mit dem Einsiedler bleibt. Und dieses Fundament wird erzählerisch durch den frommen, gebetshaltigen

³¹¹ Weydt: *Der Simplicissimus Teutsch*, S. 86.

³¹² Meid, Volker (2011): *Grimmelshausen*, S. 40 f.

³¹³ Meid, Volker (2011): *Grimmelshausen*, S. 45. Die Karriereliste könnte mit Breuer noch ergänzt werden: Breuer (2020): *Grimmelshausen*, S. 290 „Die zahlreichen Rollen, die Simplicius nach und nach ohne sein Zutun hat übernehmen müssen, sind ihm äußerlich geblieben, haben schon durch den raschen Wechsel keine nachhaltige Identifizierung zugelassen: junger Ehemann in Lippstadt; um sein Vermögen geprellter Bittsteller in Köln; gefeierter Opernstar und vielgeliebter Beau Alman in Paris; hilfloser Kranker; Teriakrämer und Landstörtzer; hungernder Musketier und verspotteter Doktor in Philippsburg; Freireuther; Merode-Bruder; Spießgeselle eines Straßenräubers; barmherziger Samariter; Pilger; Offizier; Krankenpfleger; Kurgast in Griesbach; gehörnter Ehemann; Gutsherr; Naturforscher; Militärberater im Dienste des Zaren; Rompilger; Einsiedler und Jerusalempilger; wilder Mann auf arabischen Märkten; Inseleremit.“ Klein bewertet diese Fülle an Professionen und Episoden als notwendig für Simplicius' religiöse Entwicklung. Vgl. Klein, Johannes (1974): *Kampf um Gott in der deutschen Dichtung*. Witten, Berlin: Eckart, S. 86.

³¹⁴ Hier ist bewusst von Erziehung statt Bildung die Rede, da Meid eher diesen Aspekt betont. Vgl. Meid (2011): *Grimmelshausen*, S. 77: „Als der Erzähler über die Erziehung des jungen Simplicius reflektiert, scheint ihm Aristoteles' Vergleich der Seele eines Menschen

Abschluss auf der einsamen Insel³¹⁵ als zentral gekennzeichnet. Die Verbindung von Simplicius' Primärgebetserfahrung und dessen Gebets- und Glaubenshaltung am Ende des Romans zieht Breuer sogar noch deutlicher als Meid:

Erst auf der Insel, als hilflos Gestrandeter, ohne sein Zutun, kann Simplicius wieder ebenso naiv-gläubig beten, Zwiesprache mit Gott halten wie in seiner Kindheit beim Einsiedel und in der ersten Zeit im Feldlager (ST II), ja stückweise nähert sich der Text der Form des betrachtenden Gebets, wie sie Augustinus in seinen *Confessiones* zugrundegelegt hat.³¹⁶

Ob in Simplicius' zweiter, nicht selbst gewählter Einsiedelei nun der Gebetsbezug zu Augustinus und dem Jansenismus des 17. Jahrhunderts³¹⁷ oder anderen religiösen Strömungen wie der Mystik³¹⁸ zu verorten ist, muss an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden, um die Inhaltsanalyse mit der Erkenntnis abschließen zu können, dass Gebet als ein zentrales Motiv im Roman angesehen werden kann, das mit Bildungserfahrungen zusammenhängt. Diese Verknüpfung zwischen Religiösem und Lernen als Entwicklung wird im Folgenden mit Blick

mit ‚einer läeren ohnbeschriebenen Tafel‘ die Situation zu charakterisieren [...] Nicht von der Entfaltung der Anlagen eines Individuums, sondern von Lernen und Belehrung ist die Rede.“ Vgl. zu der Frage nach Meids Bewertung der Bildung und Erziehung auch Breuers Zusammenfassung von Meid: Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 291 f. Der Fokus auf Erziehung ist begrifflich auch deshalb sinnvoll, da ein heutiges Bildungsverständnis sich erst in der Rezeption Humboldts entwickelt.

³¹⁵ Vgl. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 50.

³¹⁶ Breuer (2020): Grimmelshausen., S. 82 f. Vgl. auch Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 220 „Erst der Schiffbruch des aus der Richtung gekommenen Jakobspilgers Simplicius, die erneute Todesnot bringt unvermutet die Bekehrung, die Lebenswende, die nun nicht mehr umkehrbar ist [...] Als ein ‚Auserwählter‘, in der Gnade Lebender, ist er nun imstande zu einem einsiedlerischen Leben der Arbeit und des Gebets.“

³¹⁷ Vgl. Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 240 „1) Gemeinsam ist den französischen Jansenisten das im Bekehrungserlebnis gewonnene Vertrauen auf die unwiderstehliche sieghafte Gnade Gottes [...] Ablehnung der zeitüblichen ‚äußerlichen‘ Frömmigkeitsformen zugunsten einer ‚inneren‘, ‚mystischen‘ Frömmigkeit [...] Betonung der Eigenverantwortlichkeit des Individuums für sein Heil, gleich welchen Standes [...] 2) In der Konzentration auf das fromme Leben des einzelnen Christen, auf die Heiligung des Alltags werden den Jansenisten die Institutionen weltlicher wie kirchlicher Herrschaft, ja das Weltleben insgesamt gleichgültig.“ Breuer vertritt eine Parallelität des augustinish-jansenistischen und des simplicianischen Denkens. Vgl. Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 125 „Der Lebenslauf des Simplicissimus ist geradezu ein Musterbeispiel für die Veranschaulichung einer Bekehrung gemäß der jansenistischen Lehre“.

³¹⁸ Vgl. Klein: Kampf, S. 102.

auf die Frage der Gattungseinordnung des Romans innerhalb des Teilkapitels zum Medium aufgegriffen.

5.2.5 Religiöses Bildungsmedium Roman

Der ST hat im deutschsprachigen Raum nicht nur wegen der oben erwähnten Sonderstellung von Grimmelshausens Autodidaktik einen besonderen Stellenwert. Ebenso relevant ist das Werk aufgrund seines Erfolgs und der damit einhergehenden Entwicklung und Ausdifferenzierung der Textgattung Roman.³¹⁹ Dass Romane theologisch relevant sind und als ein Medium für religiöse Inhalte dienen können, ist heute unstrittig. Auch in der historischen Entwicklung der narrativen Langtexte war mit Grimmelshausens ST eine Weiche gestellt, um Alltagserfahrungen und religiöse Ideale miteinander zu verweben.

Die Einordnung des ST in andere zeitgenössische Literaturströmungen wurde und wird in der germanistischen Literaturwissenschaft immer wieder thematisiert, so etwa von Weydt anlässlich der Grimmelshausenausstellung 1976. Seine Einordnung changiert vom Kriegsbuch über ein Abenteuerbuch zum autobiografischen Narrativ des Picaro-Romans und Schelmenromans und endet bei der Frage, ob der ST ein religiöser Entwicklungsroman sei.³²⁰ Dass der Protagonist sich wandelt und Selbstreflexion betreibt, ist für Weydt dabei gesetzt. Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist der Aspekt der religiösen Entwicklung besonders interessant. Er wird im Folgenden mithilfe verschiedener Sekundärreferenzen differenzierter dargestellt.

Meid als ein weiterer germanistischer Grimmelshausen-Experte benennt weitere Gattungsbezüge, indem er die Reflexion der Lebensgeschichte des Simplicius in den Mittelpunkt rückt:

Der Rückblick eines innerlich gewandelten Menschen auf sein früheres Leben ist die große Klammer, die den Roman zusammenhält. Innerhalb dieses Rahmens erhalten die verschiedenen literarischen Formen, die das Werk anreichern, einen Stellenwert in der Biographie des Romanhelden. Moralisierende und menippeische Satire,

³¹⁹ Vgl. z. B. Weidner, Daniel (2016): Roman. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Literatur und Religion. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler, S. 299–306, hier S. 301.

³²⁰ Vgl. Weydt: Der Simplicissimus Teutsch, S. 86 und 88.

Schwank-, Abenteuer- und Exempelerzählungen, erbauliche, historische, allegorische und utopische Diskurse, sie alle werden in die historischen und biographischen Zusammenhänge der fiktiven Lebensbeschreibung integriert.³²¹

Außerdem betont er die Gattungen des Entwicklungs- und Bildungsromans als Zuordnungsoptionen³²², wobei er deutlich macht, dass es nicht notwendigerweise bei der Deutung des Werks helfen muss, eine eindeutige Gattungszuordnung vorzunehmen.³²³ Er sieht eine Gefahr in der vereinfachten Zuordnung des komplexen Werks des ST, auch wenn er durchaus herausstellt, dass Simplicius' Leben „im Spannungsfeld von Sünder und Heil“ steht, weshalb der ST „als Bekehrungsroman bezeichnet [... wurde, A. B.], ohne allerdings mit der Reduktion auf eine einseitig religiös-allegorische Sicht der Komplexität des Romans gerecht werden zu können.“³²⁴ Grimmelshausen wählt neben religiösen Motiven auch verschiedene Techniken der Satire, so zeigt es Meid: „Neben der christlichen Ausprägung der Moralsatire, verbunden auch mit der Narrensatire, spielen Formen, Darbietungstechniken und Motive aus der Tradition der menippeischen Satire eine wesentliche Rolle in der Literatur der Frühen Neuzeit, nicht zuletzt bei Grimmelshausen.“³²⁵ Bei Weydts wie auch Meids Gattungserläuterungen wird deutlich, dass die oben benannten Aspekte Bildungsbiografie und religiöse oder spirituell-allegorische Entwicklung im ST einen Stellenwert haben, aber nicht losgelöst von den vielfältigen anderen Themen herausgestellt werden sollten.

Breuer zufolge ist der Zusammenhang zwischen „der pikarischen Gattung“ mit den Lebensläufen³²⁶ und den individuellen „Bekehrungsgeschichten“ bei Grimmelshausen naheliegend, er „eignete sich dazu allerdings eine der Orthodoxie verdächtige theologische Konzeption von Bekehrung an, die die rationale religiöse Unterweisung und das eigene Bemühen abwertete und dafür die individuelle Erfahrung der Gnade Gottes um so stärker betonte.“³²⁷ Stark vereinfacht könnte das von Breuer beschriebene Bekehrungsverständnis also heißen: Beten

³²¹ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 72, vgl. auch S. 29. Breuer nennt den „spanischen Picaro-Roman und den französischen Roman comique“ als fremdsprachige Bezugspunkte. Vgl. Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 29 f.

³²² Vgl. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 76.

³²³ Vgl. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 79.

³²⁴ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 32.

³²⁵ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 35.

³²⁶ Vgl. zu simplicianischen Lebensläufen: Breuer: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit, S. 218 f.

³²⁷ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 124.

und der individuelle Wille zum frommen Leben nach erfolgreicher christlicher Erziehung allein führen nicht zum Glauben, sondern allein die göttliche Gnade. Breuer betont dabei „die augustinische Gnadentheologie des Jansenius“ und „Grimmelshausers Skepsis gegenüber den von Jesuiten und Kapuzinern favorisierten traditionellen Bekehrungsformen“³²⁸, aus evangelisch-theologischer Perspektive könnte außerdem die positive Auswirkung der lutherischen Rechtfertigungslehre – *sola gratia* – seit der Reformation argumentiert werden, auch wenn dieser Bezug nur indirekt im ST nachvollziehbar ist, wenn Simplicius z. B. reflektiert, wo Gott ihm unverdient beigestanden hat. Die gnadenhaften Rettungserfahrungen des Simplicius wurden oben erläutert, aber Breuer stellt wie bereits Meid infrage, dass diese als eine kontinuierliche Entwicklung und Bildung im Sinne eines „kontinuierlichen organischen Reifeprozess auch über Krisen hinweg und von einer harmonischen Ausbildung zu einer Gesamtpersönlichkeit“³²⁹ her gedacht werden kann. In dieser Argumentationslinie lehnt Trappen die Anwendung der Bezeichnung Bildungsroman ab, weil er keine Individualentwicklung im ST sieht, sondern ein repräsentatives Exempel.³³⁰ Der Diskurs, ob der Roman als Bildungs- und Entwicklungsroman gelten könne, ist ausdifferenziert und nicht konsensorientiert, wie Breuer mithilfe von Merzhäusers Position zeigt, der durchaus vom Bildungs- und Erziehungsroman spricht.³³¹ Breuer selbst konstatiert letztlich, dass der „im Roman dargestellte[...] Prozeß der Bildung und Entwicklung des Simplicius zum ‚sinnreichen Poeten‘“ ein komplexer Prozess hin „zum christlichen Moralisten“ ist, bei dem Bildung und Entwicklung eng verwoben sind.³³² Es geht also, so fasse ich die Frage nach Bildungs- und Entwicklungsroman zusammen, nicht um eine schematische oder lineare religiöse Entwicklung auf Basis einer stringenten Bildung, sondern um die Anerkennung der Komplexität, die „über die traditionellen Muster von Bekehrungsgeschichten weit hinaus führt.“³³³

³²⁸ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 192.

³²⁹ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 292.

³³⁰ Vgl. Trappen: Grimmelshausen.

³³¹ Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 293 f.

³³² Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 299.

³³³ Ebd. Vgl. auch Breuer: Grimmelshausers Simplicianische Frömmigkeit, S. 219: „Obzwar Geschichte einer Bekehrung zu einem ‚gottseligen‘ Leben, läßt der Roman entsprechende Verlaufsmodelle der traditionellen Erbauungsliteratur weit hinter sich, integriert sie allenfalls als Scheinlösungen. Der Autor setzt alles daran zu zeigen, daß dieser Lebenslauf nicht zwangsläufig ‚fromm‘ und in christlicher Heilsoversicht enden muß, daß vielmehr die herkömmlichen Hilfsmöglichkeiten, um zu einem christlichen Leben zu gelangen, in der Konfrontation mit der modernen Lebenswirklichkeit nicht ausreichen.“

Mit dem Begriff der Bekehrungsgeschichte wird ein weiterer Gattungsbezug nahegelegt, der bei Trappen entfaltet wird. Für den ST stellt sich die Frage, ob er in die Gattung der Erbauungsliteratur und asketischen Literatur fällt, die explizit religiös relevant ist, weil in ihr „geistliche Gehalte wirkungsorientiert vorgetragen werden; d. h. daß negative Inhalte, wie die Verdammnisdrohung, abschreckend, daß positive Inhalte, wie das Heilsversprechen, anziehend, und die die Größe, Güte und Gnade Gottes betreffenden Inhalte in ihrer beeindruckenden Erhabenheit dargestellt werden.“³³⁴ Trappen argumentiert, dass es bei Erbauungsliteratur darum gehe, christliche Inhalte zu verbreiten, das sei bei Grimmelshausen nicht ohne weiteres feststellbar, obwohl er moralische Absichten verfolge.³³⁵ Theologisch ist Trappens Erwägung im Bereich der Spiritualität beheimatet und tippt die Frage an, welche Belehrungs- oder sogar Bekehrungsabsicht Grimmelshausen mit seinem religiösen Hintergrund gehabt haben könnte.³³⁶ Der Roman ST gibt dazu eher implizite Andeutungen statt explizite Aussagen, indem Simplicius' Glaubensweg und theologische Reflexionen immer wieder, insbesondere am Anfang und am Ende des Romans dargestellt werden.

Aus den germanistischen Perspektiven, insbesondere den Diskursen zu Entwicklungs- und Bildungsroman und zur Erbauungsliteratur, leitet sich für diese Arbeit also u. a. ab, dass der Roman ST nicht in ein starres Gattungsraster passt. Die wiederholte Thematisierung von Glaube, Gebet, Gott und Gnade im Roman zeigt, dass die Aspekte von Bildung, Entwicklung und Religiosität für das Verständnis des Werks zentral sind; das spiegelt sich auch in der Sekundärliteratur. Der Roman kann sogar als religiöses Bildungsmedium gesehen werden, da heutigen Rezipient*innen dadurch die ‚Gnade‘ religiöser Elementarbildung zuteilwerden kann, sofern sie diese nicht als Vorkenntnisse mitbringen.

5.2.6 Intertextualität und Parodiebezug

5.2.6.1 Parodie und Satire

Die soeben angesprochenen Vorkenntnisse der Lesendenschaft werden für die Fragen der Intertextualität und Parodiebezüge einerseits für die zentrale Vaterunser-Passage und andererseits den gesamten Roman relevant. Das gesamte

³³⁴ Trappen: Konfessionalität, S. 56. Vgl. auch Trappen: Grimmelshausen, S. 14 und 228 f.

³³⁵ Vgl. Trappen: Grimmelshausen, S. 353.

³³⁶ Breuer betont, dass Grimmelshausen sich als ernsten Warner vor Verdamnis verstanden wissen wollte. Vgl. Breuer (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 213. Vgl. auch Breuer (2020): Grimmelshausen, S. 145.

Werk wird wie oben angerissen in Satiretraditionen verortet, christliche Moral-satire ist gepaart mit Narrensatire und menippeischer Satiretradition.³³⁷ Dass Satire und Parodie als miteinander verwandt gelten können,³³⁸ ist bereits im Begriffskapitel angerissen worden, wird aber noch deutlicher, wenn man die Techniken der Satire bezogen auf Grimmelshausens Werk heranzieht. Darunter fallen z. B. „eine verfremdende und verzerrende Perspektive“³³⁹ und die „Verwischung der Grenzen zwischen niederem und hohem Roman zu einer Ausweitung des satirisch-kritischen Weltverständnisses“³⁴⁰; das wird mit „verblüffenden Wendungen und Pointen“³⁴¹ genauso wie mit ironischer Brechung erzielt. Ironisch und satirisch nachahmende Anteile sind im 17. Jahrhundert in artistischen und indirekt kritischen Parodien, die im Barock³⁴² durchaus Konjunktur hatten,³⁴³ anerkannt; die Nachahmung galt nicht als literarischer Diebstahl,³⁴⁴ sondern als adaptives Anerkennen der literarischen Vorbilder. Die spielerische Montage von Zitaten, Formen, Motiven und Techniken von Satiretraditionen ist auch bei Grimmelshausen erkennbar,³⁴⁵ obwohl er sich nicht zu fest an Regeln satirische Romane band. In Abgrenzung zu höfisch-historischen Romanen sieht Rosenberger den ST in der Tradition des satirischen Romans, gekennzeichnet durch folgende Charakteristika:

³³⁷ Vgl. u. a. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 35. Trappen verweist bezüglich der menippeischen Satire auf das häufig vorkommende Motiv des heuchelnden Betens. Trappen: Grimmelshausen, S. 165 f.

³³⁸ Vgl. Rosenbergers Differenzierung zweier Satirebegriffe – Gattung und Schreibart. Letztere wird bei Rosenberger und hier präferiert, da sie „bestimmte Merkmale aufweist und in allen literarischen Gattungen angewendet werden kann.“ Rosenberger: Satirische Sprache, S. 188.

³³⁹ Meid (2011): Grimmelshausen, S. 35.

³⁴⁰ Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 30.

³⁴¹ Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 35.

³⁴² Vgl. Meid, Volker (2019): Literatur des Barock. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler, S. 101–147. Vgl. Ruffing, Reiner (2021): Deutsche Literaturgeschichte. 3. Auflage Leiden, Boston, Singapur, Paderborn, Stuttgart: Wilhelm Fink (UTB Germanistik | Literaturwissenschaft, 3981), S. 39–58.

³⁴³ Vgl. Rosenberger: Satirische Sprache, S. 218.

³⁴⁴ Vgl. Liede: Dichtung, S. 328 und 366.

³⁴⁵ Vgl. z. B. Rosenbergers Erläuterungen zu „diskurstanzendenter Intertextualität“. Rosenberger: Satirische Sprache, S. 455.

Einfaches Personal, erfundene und überzeichnete Figuren. Satirische Darstellung in den verschiedensten Lebensbereichen. Vermittlung der Tugenden durch Überzeichnung der Untugenden. Nur selten Verschlüsselung der Figuren: Objekt der Satire sind Eigenschaften und nicht Personen. Unterteilung der Handlung in überschaubare Episoden, die nur lose miteinander verbunden sind. Deutlich kürzer und weniger komplex im Aufbau als der höfisch-historische Roman. Unstetigkeit des pikarischen Helden.³⁴⁶

Viele der Charakteristika treffen auf Grimmelshausens Satire zu, allerdings ist Simplicius, lange ohne es zu wissen, ein verdeckter Adliger und ob ein Roman aus sechs Büchern als kurz und wenig komplex gelten kann, ist m. E. auch fraglich. Insgesamt wird hier Rosenbergers Ausführungen zu Satire und Intertextualität bei Grimmelshausen aber gefolgt, denn Rosenberger zeigt eindrücklich, dass Grimmelshausen nicht nur intertextuell auf andere Veröffentlichungen zugreift, sondern dass er auch innerhalb seines eigenen Werks implizite und explizite Querverweise schafft.³⁴⁷ Insbesondere Rosenbergers Ausführungen zur christlichen Moralsatire passen nahtlos in den Kontext der religiösen Erbauungsliteratur (s. o.), denn im Gegensatz zu weltlichen Satiren will die „geistlich orientierte Satire dagegen [...] den Christen vor dem Verlust seines I Seelenheils bewahren, der eintritt, wenn die weltlichen Verhaltens- und Glaubensnormen überschritten werden.“³⁴⁸ Rosenberger sieht bei Grimmelshausen eindeutig den Wunsch, den barocken Vanitas-Gedanken zu vermitteln und mittels satirischer Techniken „allgemeine Laster zu strafen und zu korrigieren.“³⁴⁹ Lachen über Verfehlungen helfe wegen seiner Niedrigschwelligkeit und indirekten Wirkung besser „als jede theologische Abhandlung [...] die Menschen von irdischen Lastern“³⁵⁰ abzubringen. Wenn es darum geht, Rosenbergers Erläuterungen zu pointieren, ist

³⁴⁶ Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 26.

³⁴⁷ Vgl. zu Intertextualität: Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 55–58. Vgl. zu Satire: Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 188–238. In seiner Erläuterung ist mit Rückbezug auf das hier gewählte Parodieverständnis besonders relevant, folgende Aspekte hervorzuheben: Satire ist „sehr eng mit dem jeweiligen historischen Kontext, mit sprachlichen, kulturellen oder mentalen Besonderheiten der Gesellschaft, in der sie entsteht, verbunden“. (S. 188) Funktionen von Satire (Kritik, Warnung, Verteidigung, Angriff, Infragestellung, S. 190), Wirkabsichten bei Rezipierenden (Lachen, Angst, Einsicht, Empörung, Vermittlung, Aufzeigen innerer Widersprüche, S. 190) und notwendiger Bezug zur außersprachlichen Wirklichkeit (S. 194–197) zeigen Bezüge zu den Parodieaspekten aus dem Begriffskapitel. Auch sein Rückverweis auf Bühlers Organonmodell (S. 203) zur Stärkung seines Satireverständnisses passt zu den hier aufgeführten Aspekten im Kapitel zur Analysemethodik.

³⁴⁸ Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 220 f.

³⁴⁹ Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 232.

³⁵⁰ Rosenberger: *Satirische Sprache*, S. 232 f.

der Zusammenhang zwischen satirischem, intertextuellem und religiösem Gehalt des ST noch einmal deutlich geworden. Jedoch wurde eingangs nicht nur das Gesamtwerk, sondern insbesondere die zentrale Vaterunser-Passage analysiert.

Auch in Letzterer ist dieser Zusammenhang augenscheinlich. Klein postuliert darin ironische Religiosität und religiöse Ironie.³⁵¹ Er ist der Meinung, dass der Narr Simplicius als Hauptfigur des abenteuerlichen Schelmenromans durch seine Irrtümer im Leben immer wieder ‚um Gott kämpft‘.³⁵² Durch die Fehler und Missverständnisse während des Rezitierens des Vaterunser entsteht z. B. eine ironische Spannung, die durch die Belehrung des Einsiedlers aufgelöst wird. Diese Spannung im Kleinen wird widergespiegelt durch die insgesamt angespannte Lage, die im Dreißigjährigen Krieg³⁵³ stets im Hintergrund steht.

5.2.6.2 Intertextuelle Bezüge

Es sei neben dem Parodie- und Satire-Aspekt noch auf einen Aspekt hingewiesen, der implizit schon durchschien: Es kann in diesem Kapitel nicht darum gehen, jede intertextuelle Referenz von Grimmelshausen nachzuvollziehen, denn dafür sind die „Anspielungen und Querverweise“ zu vielfältig.³⁵⁴ Einen Bezugspunkt zur zentralen Vaterunser-Passage im ersten Buch annotiert allerdings schon Breuer: Grimmelshausen könnte sich an einer „vergleichbare[n] Verballhornung des Gebets“ in einem Fastnachtsspiel³⁵⁵ von Hans Sachs orientiert haben.³⁵⁶ ‚Die ungleichen Kinder Evas‘³⁵⁷ behandelt eine katechetische Unterweisung der Kinder Evas (Abel, Kain und weitere) durch Gott.³⁵⁸ Sie werden bezogen auf

³⁵¹ Vgl. Klein: Kampf, S. 77.

³⁵² Vgl. Klein: Kampf, S. 77 f.

³⁵³ Vgl. Klein: Kampf, S. 81, 90.

³⁵⁴ Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 49.

³⁵⁵ Ob das Stück eine Komödie oder ein Fastnachtsspiel darstellt, ist strittig. Vgl. Sachs, Hans (1970): Fastnachtsspiele. Unter Mitarbeit von Theo Schumacher. 2., neubearb. Auflage Tübingen: Niemeyer (Deutsche Texte, 6), S. XI, XXIV, XXVI Erläuterungen zu „ungleichen Kindern Evas“.

³⁵⁶ Vgl. Breuer (Hg.): ST I,8, S. 37 und die Anmerkung im Anhang, S. 808.

³⁵⁷ Vgl. Sachs, Hans (1870): Comedia. Die ungleichen Kinder Eve, wie sie Gott, der Herr, anredt; hat xix person unnd fünff actus. (6. November 1553). In: Adelbert Keller (Hg.): Hans Sachs. Erster Band. Reprint 1964. Stuttgart: Litterar. Verein in Stuttgart (Bibliothek des Literarischen Vereins, 102), S. 53–87.

³⁵⁸ Vgl. Zusammenfassungen mehrerer Versionen der ‚Kinder Eves‘ in Holzberg, Niklas; Brunner, Horst (2020): Hans Sachs. Ein Handbuch. Unter Mitarbeit von Eva Klesatschke, Dieter Merzbacher und Johannes Rettelbach. Berlin, Boston: De Gruyter (De Gruyter Reference), S. 420 (1547), **751–753 mit Vaterunser-Katechese in Akt III und IV (1553)**, 925 (1558). Darin außerdem weitere, meist spirituelle Vaterunser-Bezüge bei Sachs, S. 272, 441,

das Vaterunser, den Dekalog³⁵⁹ und das Credo abgefragt, zusätzlich erhalten sie Verständnisnachfragen. Das Vaterunser kommt dreifach vor, einmal im Kontext Beten, als Paraphrase und als Verballhornung.³⁶⁰ Kain kann das Vaterunser nicht richtig beten, es gibt durchaus Ähnlichkeit mit Simplicius' Unfähigkeit der richtigen Wiedergabe des Vaterunsers zu Beginn des ST.

Weiterhin ist es für diese Arbeit gewinnbringend, darauf hinzuweisen, dass es durchaus Vaterunser-Parodien im Dreißigjährigen Krieg und im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts gab. Dabei lässt sich hier nicht rekonstruieren, ob Grimmelshausen diese Texte nutzte oder ob diese Texte von ihm inspiriert wurden.³⁶¹ Als dritte Möglichkeit besteht auch gegenseitige Unabhängigkeit, insgesamt ist nur eine Fall-zu-Fall-Entscheidung möglich. Vaterunser-Parodien in Kriegssituationen wurden nicht nur in dieser religiös polarisierenden Zeit formuliert, sondern bspw. auch während der Napoleonischen Besatzung und weiterer Kriege im 18. und 19. Jahrhundert. Darauf wird detaillierter in späteren Kapiteln eingegangen, hier soll ein kleiner Einblick in die intertextuellen Bezugsoptionen genügen.

Besonders häufig treten in der frühen Neuzeit kriegsbezogene Vaterunser-Parodien auf, die sogenannten Bauern-Vaterunser³⁶², die vermutlich über die von Gestrinch beschriebenen verschiedenen Veröffentlichungskanäle (u. a. Zeitungssinger, Zeitungen, Zeitschriften, Flugschriften) gestreut wurden.³⁶³ Anders als

496, 725, 823. Vgl. auch zu Texteditionen Könniker, Barbara (1971): Hans Sachs. Stuttgart: Metzler (Sammlung Metzler Abt. D, Literaturgeschichte, 94), S. 18.

³⁵⁹ Zitiert wird von Sachs weitgehend die lutherische Transformation von Ex 20, die die Israelbezüge und das Bilderverbot ausklammert. Auch Luthers Kleiner Katechismus wird in den Antworten zitiert.

³⁶⁰ Vgl. Sachs: Comedia, S. 62 f. (Ir)Relevanz des Betens, 67 f. „O vatter in dem himel-reich / Wir bitten dich andechtigleich [...] Himmlischer vater, wir bittn gleich: Laß uns zu kummen auch dein reich [...] Abel, was heißt das wort amen?“ und 78: „Kain: O vater himel unser, Laß uns dein reich geschehen, In himel und in erden sehen! Gib uns schuld und teglich vil brot Und alles ubel, angst und not! Amen.“

³⁶¹ Vgl. Weller, Emil (Hg.) (1855): Die Lieder des Dreißigjährigen Krieges nach den Originalen abgedruckt. Mit einer Einleitung von W. Wackernagel. Darin: Das Mährische Vatter unser, S. 61. Das Schwedische Vater Unser, S. 204 f. Basel: Neukirch'sche Buchhandlung. Vgl. Sodmann: Zeitenössische „Nachahmungen“.

³⁶² Vgl. Seresse, Volker (2011): Kirche und Christentum – Grundwissen für Historiker. Paderborn: Schöningh (Uni-Taschenbücher Geschichte, 3342), S. 34. „Als das christliche Gebet überhaupt war das Vaterunser so bekannt, daß es in politischen Zusammenhängen aufgenommen und verfremdet werden konnte. So sind uns aus der frühen Neuzeit mehrere sog. Bauern-Vaterunser überliefert.“

³⁶³ Gestrinch, Andreas (1994): Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 103), S. 135–200.

bei Grimmelshausen, wo der Krieg den Hintergrund der Vaterunser-Parodie bildet, steht der Krieg im Zentrum der lyrisch meist komplexer aufgebauten Texte. Diese sind in verschiedenen Regionen und Jahrzehnten belegt und beschreiben die Grauen des Dreißigjährigen Krieges. Für die Rekonstruktion eines möglichen Urtextes, aus dem die verschiedenen Bauern- und Soldaten-Vaterunser-Parodien entstanden sind, erstellt Werner einen textkritischen Stammbaum³⁶⁴, der aber inzwischen als überholt angesehen werden kann, da nicht davon auszugehen ist, dass es die eine Grundlage gibt, auf die sich alle anderen Texte stützen. Bezogen auf die Bauern-Vaterunser kann auch die stetige Rezeption und intertextuelle Wirkung von Vaterunser-Parodien nachvollzogen werden. Bauern-Vaterunser als Bearbeitungen des Vaterunsers „entstanden meist, wenn die Bauern eines Landes unter Krieg und Kriegslasten litten.“³⁶⁵ So auch im Bayrischen Bauern Vaterunser, das „während des bayrischen Volksaufstandes in den Jahren 1705 und 1706 gegen die kaiserliche Besetzung Bayerns während des Spanischen Erbfolgekrieges“³⁶⁶ entstand:

Sobald der Soldat kömmt herein,	
So grüßt er uns im Friedensschein:	,Vater unser‘!
Wir Bauern denken uns im Sinn:	
Der Teufel hol den Gast dahin,	,der du bist‘.
Das Fluchen ist ihm angeboren,	
Kein Heiliger bleibt ungeschorn	,in dem Himmel‘.
Ich glaube nicht, daß man einen find,	
Der unter diesem Lästerg’ sind	,geheiligt werde‘.
Es ist ja kein Volk auf Erde,	
Durch welches so gelästert werde	,Dein Name‘
Sie quälen uns ohn’ Ruhe und Rast	
Und schreien stets „Bauer, was du hast,	,zukomme uns““!
Sie sengen und rauben in eim Jahreszahl	
Und wenn sie könnten auch sogar	,Dein Reich‘.

³⁶⁴ Vgl. Werner: Vaterunser, S. 25. Werners frühester Beleg einer Vaterunser-Transformation stammt von 1393 (S. 3).

³⁶⁵ Seresse: Kirche, S. 34.

³⁶⁶ Gestrich: Absolutismus, S. 146.

Herr! wenn du sie thätst all erschlagen,
Wir Bauren würden mit Freuden sagen: ,Dein Wille
geschehe‘³⁶⁷

Dieser Ausschnitt macht deutlich, dass die literarische Verwebung des Textes mit der Vorlage die Grenzen der beiden unkenntlich macht, solange sie nicht durch typografische Techniken betont werden. Auch wird inhaltlich bewusst, wie sehr die Bauern sich wohl über die soldatischen Beutezüge geärgert haben müssen. Schenda erläutert die Form der häufig auftretenden Vaterunser-Parodien, indem er beschreibt, dass „die einzelnen Worte des Gebetes sinnvoll an vorausgehende Doppelverse“³⁶⁸ angehängt werden. In einer Fassung aus dem 19. Jahrhundert, die die weitreichende Wirkung dieses Texttyps unterstreicht und verdeutlicht, dass das Feindbild leicht an die eigenen Bedürfnisse angepasst werden kann, stimmt diese Beobachtung jedoch:

Tritt der Franzos ins Haus hinein So spricht er gleich mit falschem Schein	Vater
Das was du nun gesammelt hast, Mit großer Müh und schwerer Last, ist	unser
Der Bauer denkt sammt seinem Knecht, Du Schelm! Du bist mir eben recht	der du bist
Wir arme Bauern leiden Noth, Wir klagen es dem lieben Gott	im Himmel
Ich glaub nicht, daß man einen findt, Der unter diesem Lumpeng'sind	geheiligt werde

³⁶⁷ Ebd. Zitiert nach Probst, C., *Lieber bayrisch sterben. Der bayrische Volksaufstand der Jahre 1705 und 1706*, München 1978,, S. 120. Er verweist auf ein ähnliches Beispiel bei Palm, H., *Satiren und Spottgedichte aus Schlesien auf Karl XII. und die Altranstädter Convention*, in: *Schlesische Provinzialblätter NF*, Bd. 3, Glogau 1864, S. 324–331, darin S. 331.

³⁶⁸ Schenda: Volk, S. 429.

[...]

O! worden sie doch todt geschlagen,
So wollten wir mit Freuden sagen

dein Wille geschehe.

[...]

Befreye uns von dieser Pein,
Und lasse uns erhöret seyn

von dem Übel

O Herr! Verleih uns Fried und Ruh,
Und führ dies Volk dem Teufel zu,

Amen.³⁶⁹

Die beiden hier zitierten Bauern-Vaterunser sind Belege für die Existenz des Phänomens Vaterunser-Parodie in Kriegskontext im Nachgang von Grimmelshausen. Sie zeigen außerdem, dass die Form dieser Texte sehr unterschiedlich sein kann. In der zentralen Vaterunser-Passage (ST I,8) wird mit Verkürzungen gearbeitet, um eine parodistische Wirkung zu erzielen (s. o.); während in den beiden geschüttelt gereimten Vaterunser-Parodien mit additiven Ergänzungen das Vaterunser zu einem kaum zu betenden Text wird, weil die heiligen Gebetsworte angesichts der Not der Menschen beinahe unverbunden neben den irdischen Belangen stehen. Die unterschiedlichen Parodietechniken und mangelnden inhaltlichen oder formalen Gemeinsamkeiten sind ein Anzeichen dafür, dass Grimmelshausens Vaterunser-Parodie losgelöst von den anderen vom ST unabhängigen Vaterunser-Parodien entstanden sein könnte. Theologisch stellen die Texte aber alle dar, dass Krieg ernsthaftes Beten schwer macht, egal ob er Bildung verunmöglicht, wie in Simplicius' Fall, oder weil Bauern die Handlungen der Soldaten durch parodistisches Verlachen verarbeiten können.

5.2.7 Rezeptionskontexte

Es gibt eine vielfältige, kaum zu überschauende Rezeptionsgeschichte zum Werk Grimmelshausens, sowohl in populärer Hinsicht als auch in wissenschaftlicher. Dass der Roman von Grimmelshausen bis heute eine weite wissenschaftliche Rezeption erhalten hat, dürfte anhand von Verweisen aus der Sekundärliteratur

³⁶⁹ Schenda: Volk, S. 429 f. Zitiert nach *Passion oder der Kreutzgang von Moskau nach dem Rhein. Das französische Vater Unser. Gedruckt in Paris.* s. l. n. d. 8°, 4 fol. n. n. LB Oldenburg, Jahrmakts-Lit. b/5.

bereits deutlich geworden sein.³⁷⁰ Diese Rezeption wurde auch immer wieder reflektiert.³⁷¹ Der Roman wirkte sich aber auch literarisch aus, indem verschiedene Autor*innen mehr oder weniger direkt Bezüge zum ST, teils auch zu den religiösen Aspekten, hergestellt haben.³⁷² Dabei ist hier besonders Bertolt Brechts Drama „Mutter Courage und ihre Kinder“ hervorzuheben, da darin nicht nur die Kriegswirren des Dreißigjährigen Kriegs die moralische Haltung der Figuren beeinflussen, sondern sogar eine verfremdete Vaterunser-Variante vorkommt, die Rückschlüsse auf die religiöse Bildung und konfessionelle Zugehörigkeit³⁷³ der Betenden zulässt. Brecht selbst stammte aus einer katholisch-lutherischen Ehe mit lutherischer Sozialisation. Uraufgeführt wurde das Drama während des Zweiten Weltkriegs 1941 in Zürich. Die Vaterunser-Transformation lautet folgendermaßen und wird Katrin, dem stummen Kind der Mutter Courage, von einer Bäuerin in einer akuten nächtlichen Bedrohungssituation des Kriegs in den Mund gelegt:

DIE BÄUERIN zu Katrin: Bet, armes Tier, bet! Wir können nix machen gegen das Blutvergießen. Wenn du schon nicht reden kannst, kannst doch beten. Er hört dich, wenn dich keiner hört. Ich helf dir. *Alle knien nieder, Katrin hinter den Bauersleuten.* Vater unser, der du bist im Himmel, hör unser Gebet, laß die Stadt nicht umkommen mit alle, wo drinnen sind und schlummern und ahnen nix. [...] Vater unser, hör uns, denn nur du kannst helfen, wir möchten zugrund gehen, warum, wir sind schwach und haben keine Spieß und nix und können uns nix traun und sind in deiner Hand mit unserm Vieh und dem ganzen Hof, und so auch die Stadt, sie ist in deiner Hand, und der Feind ist vor den Mauern mit großer Macht. [...] DER BAUER Und vergib uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Amen.³⁷⁴

³⁷⁰ Nicht immer war die Aufmerksamkeit für Grimmelshausens Werk so ungebrochen wie heute, vgl. Wimmer, Ruprecht (1976): Die Wiederentdeckung Grimmelshausens. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, S. 225–226. Aber im 17. Jahrhundert selbst war die Popularität Grund für produktive Auseinandersetzung und Rezeption des simplicianischen Werks. Vgl. Meid (2011): Grimmelshausen, S. 145.

³⁷¹ Vgl. z. B. Bürger, Thomas (1976): Abriß der Forschungsgeschichte. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, S. 228–234.

³⁷² Vgl. Parzefall, Edith (2001): Das Fortwirken des „Simplicissimus“ von Grimmelshausen in der deutschen Literatur. Berlin: Logos. Sie verweist z. B. auf die Satirezeitschrift *Simplicissimus*, Bertolt Brecht und Thomas Mann.

³⁷³ Kniendes Beten als Gebethshaltung verbreiteter in katholischer Frömmigkeit.

³⁷⁴ Brecht, Bertolt (1967): Stücke 4. Unter Mitarbeit von Elisabeth Hauptmann. Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Werke, 4), S. 1432 f.

Im Nachgang des Gebets trommelt Katrin und es droht die Ankunft der Kaiserlichen. Sprachlosigkeit und nonverbale Gebetsreaktion ist hier auf eine andere Art als bei Grimmelshausen eingesetzt. Parzefall fasst ihren Vergleich von Brecht und Grimmelshausen folgendermaßen zusammen:

Wie Grimmelshausen zeigt auch Brecht den Krieg, wie er sich für die einfachen Leute darstellt [...] Sie alle sind Leidtragenden des Krieges, aber auch seine Betreiber. [...] Weder Brecht noch Grimmelshausen sehen den Dreißigjährigen Krieg als Glaubenskrieg. Für Brecht ist die Habgier der eigentliche Grund, für Grimmelshausen die Sündhaftigkeit der Menschen.³⁷⁵

Dieses Urteil fokussiert den Krieg, aber es wird auch deutlich, dass religiöse Fragen mitschwingen. Obwohl der ST und Brecht dabei heute eher zu dem Segment der Hochkultur gezählt werden können, ist der Roman wie auch Brechts Verarbeitung in populären Medien z. B. filmisch und musikalisch rezipiert worden.³⁷⁶ Da es jedoch zu weit geführt hätte, die theologischen Spuren von religiöser Gebetsbildung in diesen Rezeptionen nachzuvollziehen, sei hier nur darauf verwiesen. Auch wenn die fragmentarisch-verfremdete Nutzung des Vaterunsers bei Grimmelshausen wie Brecht literarisch im Kontext des Dreißigjährigen Kriegs eingesetzt wird, gibt es nicht nur Parallelen. Brecht situiert das Gebet in einer Gruppenszene und erwähnt die hinknieende Gebetshaltung, die im Dialog zwischen Simplicius und dem Einsiedler keine Rolle spielt. Das Vater-Sohn-Gespräch wird bei Brecht zu einem kollektiven Geschehen, das durch Katrin als stumme, aber durch Trommeln hörbare Tochter der Mutter Courage fokussiert wird, auch wenn Bäuerin und Bauer mit ihr interagieren.

³⁷⁵ Vgl. Parzefall: Fortwirken, S. 329 f. Mit diesem Vergleich der beiden Werke ist sie nicht allein, vgl. z. B. Horwich, Cara M. (1997): *Survival in Simplicissimus and Mutter Courage*. New York, Washington, DC/Baltimore, San Francisco, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Vienna, Paris: Lang (Studies in modern German literature, Vol. 81).

³⁷⁶ Vgl. Machnicki, Monika (1976): Grimmelshausen – populär. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, 289–297. Für aktuellere Quellen sei auf Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, insbesondere ab S. 245 hingewiesen. Auch zu Grimmelshausens Lebzeiten war schon Merchandise wie Jahreskalender oder Briefsteller bekannt. Selbst „Prediger bedienten sich des Romans auf der Suche nach attraktiven Predigtextempeln.“ Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 49.

5.2.8 Theologische Dimensionen

5.2.8.1 Gebetsbildung und religiöse Sozialisation als lebenslanges Lernen

Bereits in den bisherigen Unterkapiteln der Detailanalyse wurde deutlich, dass Simplicius' religiöse Sozialisation³⁷⁷ und Gebetsbildung nicht nur in ST 1,8, sondern im Rest des Romans von Grimmelshausen thematisiert wird. Selbst ohne Rückgriff auf dezidiert theologische Literatur, in der Synopse der germanistischen Sekundärliteratur, wird deutlich, dass der ST am ehesten mit theologischen Hintergrundkenntnissen erfasst und eingeordnet werden kann. Theologisch, insbesondere religionspädagogisch, ist es nun bereichernd, darüber nachzudenken, inwiefern die dargestellte religiöse Sozialisation auch heute noch als ein exemplarisches Sinnbild für lebenslanges Lernen³⁷⁸ religiöser Rituale³⁷⁹ und Inhalte gesehen werden kann. Religiöse Sozialisation hört nie nach dem Kinder- und Jugendalter auf; insbesondere heute gilt das, weil religiöse Primärsozialisation, die lange in Familien verortet angenommen wurde,³⁸⁰ schwerpunktmäßig in schulischen, teils in kirchlichen Bildungskontexten und zunehmend in medialen Settings (TV und Film, Social Media, ...) ausgelagert wird. Darauf wurde zuvor bereits eingegangen. (vgl. Begriffskapitel und Analysemethodik)

Simplicius' religiöse Ausgangslage ist die eines unbeschriebenen Blattes.³⁸¹ Der Romanheld ist religiöser Sprache nicht mächtig, er hat vor seiner Zeit beim

³⁷⁷ Vgl. Riegel, Ulrich (2018): Sozialisation, religiöse. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200373/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024.

³⁷⁸ Vgl. Könemann, Judith (2018): Lebenslanges Lernen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200359/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024.

³⁷⁹ Vgl. Kranemann, Benedikt (2008): Religiöse Bildung durch Rituale? In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 127–138.

³⁸⁰ Vgl. Rösslers drei Gestalten des Christentums in der Neuzeit (Der Einzelne, Kirche, Gesellschaft). Rössler, Dietrich (1986): Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/Boston: De Gruyter. Damit sind die Sphären religiöser Bildung private Familie, Kirche und Schule abgedeckt. Außerdem EKD (2022): Religiöse Bildungsbiografien ermöglichen. Eine Richtungsanzeige der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend für die vernetzende Steuerung evangelischer Bildung. Leipzig: EVA.

³⁸¹ Vgl. Breuer: Grimmelshausens simplicianische Frömmigkeit, S. 219: „Selbst die an sich günstige Vorbedingung, die Erziehung des gänzlich unverbildeten Kindes [...] durch den Einsiedel im irenischen Geiste einer urchristlichen Glaubens- und Lebenspraxis garantiert keineswegs den Erfolg, wenngleich sie eine unter besonderen Umständen reaktivierbare günstige Disposition schafft.“

Einsiedler keine Fähigkeit zum religiösen Ausdruck, weder verbal noch schriftlich. Man könnte ihn als ‚religiösen Analphabeten‘ bezeichnen. Diesen Begriff entlehne ich Michael Domsgen, der auf die negative Konnotation und begriffliche Unschärfe von ‚religiösem Analphabetismus‘ hinweist.³⁸² Beide Argumente gegen den Begriff haben ihre Berechtigung. Dennoch wird dieser Begriff hier gewählt, da er für Simplicius’ Ausgangszustand, wie er oben beschrieben wurde, als deskriptiv passend empfunden wird, ohne ein defizitäres Verständnis zu implizieren. Auch für Menschen heute ist religiöse Sprache „für viele zur Fremdsprache geworden; sie wird nicht mehr von allen gesprochen und mitunter auch nicht mehr von vielen verstanden.“³⁸³ Domsgen spricht bei ‚religiösen Analphabet*innen‘ schwerpunktmäßig von Konfessionslosen als großer, heterogener Gruppe, aber m. E. gibt es auch formal konfessionell gebundene Menschen, denen liturgische Sprache, kirchlich-theologische Begrifflichkeiten und biblisch tradierte Sprache fremd ist.³⁸⁴ Als praktische Beispiele zur Unterstützung meiner Sichtweise: In Kasualgottesdiensten, aber auch in regulären Sonntagsgottesdiensten ist das Vaterunser oder das Apostolikum nicht mehr als auswendig gelernter, mitzusprechender Text vorauszusetzen; Gebete und Credo werden abgedruckt oder an die Wand projiziert, damit zumindest das Ablesen ermöglicht wird, falls gewünscht. Begriffe wie Sünde, Heiligkeit, Vergebung, Barmherzigkeit oder Gnade sind voraussetzungsreich und werden nicht mehr unbedingt verstanden. Die Diskrepanz zwischen Text- und Lesendenwelt bei Bibelbegegnungen wurde bereits in einem früheren Kapitel aufgegriffen. Diesem heutigen ‚religiösen Analphabetismus‘, dieser Fremdheitserfahrung gilt es zu begegnen und

³⁸² Domsgen, Michael (2022): Religionspädagogik. Studienausgabe. Leipzig: EVA (Lehrwerk Evangelische Theologie, 8), 119, Anm. 385. Vgl. für Abwägungen zur Begriffsnutzung Domsgen, Michael (2022): Religiöser Analphabetismus. Religiöse Lernprozesse in der Säkularität wahrnehmen, einordnen und gestalten. Vortrag für #openreli 2022 Zukunftsfähig. KPH Wien. Youtube. Online verfügbar unter https://www.youtube.com/watch?v=_70Eg10G7Ns, zuletzt aktualisiert am 01.03.2022, zuletzt geprüft am 31.08.2022. Vgl. auch Halbfas’ Nutzung des Begriffs, z. B. in Halbfas: Religionsunterricht, S. 124 und u. a. als Auftakt im Vorwort von Halbfas, Hubertus (2012): Religiöse Sprachlehre. Theorie und Praxis. Ostfildern: Patmos.

³⁸³ Schwarz-Boenneke, Bernadette (2018): Religiös sprachfähig?! Religionslehrerinnen und -lehrer vor neuen Herausforderungen. In: *KB*, 151–159. Online verfügbar unter https://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/ebkportal/kultur_und_bildung/schulen/content/galleries/downloads/downloads_religionspaedagogik/zukunft-ru/381907_Schwarz-Boenneke.pdf, zuletzt geprüft am 31.08.2022.

³⁸⁴ Vgl. Goltz, Rainer (2022): Zeigen, worauf es ankommt. Religionsunterricht in Zeiten des religiösen Wahrnehmungsverlustes. Leipzig: EVA (Theologie – Kultur – Hermeneutik, 35). Er wählt den Begriff des ‚religiösen Wahrnehmungsverlusts‘ statt des ‚religiösen Analphabetentums‘.

schulisch damit umzugehen,³⁸⁵ z. B. indem religiöse Sprachfähigkeit bei Interesse der Betroffenen entwickelt wird. Denn ohne religiöse Sprachfähigkeit ist kein Verständnis für das Vaterunser, geschweige denn für Vaterunser-Parodien möglich.

Nun geht es konkret um die Frage, ob eine Übertragung von Simplicius' spezifischer Lernsituation zur Überwindung der religiösen Sprachlosigkeit auf heute möglich ist. Zur Übersicht dient folgende Tabelle (Tabelle 5.3):

Tabelle 5.3 Vergleich der religiösen Sprachfähigkeit der Figur Simplicius und heutiger religiöser Sprachfähigkeit

	Simplicius als religiöser Analphabet, der religiös sprachfähig wird	heutige religiöse Analphabet*innen in Deutschland, sofern verallgemeinerbar
Bildungsbezogene Ausgangslage	Keine formale Bildung	Alters- und milieuhabhängig mehr oder weniger formale Bildung
Lehrsettings zur Entwicklung religiöser Sprachfähigkeit	1:1 Vorbildlernen in Vaterunser-Passage und auch später meistens.	Kindheit und Jugend: Elementarbildung in KiTas; RU als Möglichkeit mit 1:20–30 o. ä., RU staatlich garantiert (GG Art. 7); KU freiwillig
Lernbereitschaft	Vorhanden	Unterschiedlich, Abmeldung von RU ist möglich
Lernziel	Vaterunser (im folgenden: VU) beten zu können, um Seelenheil zu erlangen	Ergebnisoffenheit
Methodik	VU-Passage: Gespräch, anschließend Vortrag im Predigtstil durch Einsiedler. Auswendiglernen des VUs. Später: Autodidaktische Lektüre	Vielfältige Methodik möglich, Kompetenz-, Subjekt- und Handlungsorientierung, meist partizipativ
Speichermedium des Vaterunsers	Gedächtnis (nach mündlicher Weitergabe)	Buch, Film, Musik, ...

(Fortsetzung)

³⁸⁵ Auch kirchlich wird damit umgegangen, z. B. im Konfirmand*innenunterricht.

Tabelle 5.3 (Fortsetzung)

	Simplicius als religiöser Analphabet, der religiös sprachfähig wird	heutige religiöse Analphabet*innen in Deutschland, sofern verallgemeinerbar
Kommunikationssetting	Meist Belehrung durch hierarchisch Höhergestellten	Ideal: Subjektorientierung
Familiäre Ausgangslage	Religiöses Brauchtum rudimentär vorhanden bei Knan und Meuder	Kaum verallgemeinerbar, teils Indifferenz oder Distanzierung gegenüber Religion bei Eltern
Kirchliche Bezüge	Keine erkennbaren Bezüge vor VU-Passage, später mit Einsiedler wöchentlich Gottesdienstbesuche, im weiteren Verlauf sogar Pilgern bis zum religiös konnotierten Eremitentum	Evtl. Schulgottesdienste, Kasualgottesdienste o. ä. Mediale Wahrnehmung von Kirchen und Religionen
Konfessionelle Bezüge	Bewusstsein, dass konfessionelle Differenzen bestehen. Später Entscheidung	Mangelndes religiöses Wissen führt zu geringem Bewusstsein für Existenz von Heterogenität innerhalb von Religion und Konfessionen
Religiöse Bezüge	Religion wird Relevanz zugesprochen	Religion wird Relevanz abgesprochen
Gebetsverständnis	Vor VU-Passage: nicht vorhanden. Im weiteren Leben: In Notsituationen Gebet um Rettung, teils regelmäßig; Dankgebete	Gebete werden medial wahrgenommen und teils selbst entwickelt ³⁸⁶
Haltung zum Vaterunser	Kein Verständnis zu Beginn, später Verwendung als Zeitmaß	Einerseits religiöser Traditionsabbruch, andererseits Fülle digitaler VU-Parodien, die implizieren, dass ein mindestens rudimentärer Traditionsbezug vorhanden ist

³⁸⁶ Vgl. Demmrich, Sarah (2016): Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen. Leipzig: EVA (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 62).

Aus der Tabelle wird ersichtlich, dass Simplicius' Lernen des Vaterunser und der weiteren religiösen Sprache sehr speziell ist. Er ist Kriegsflüchtling und lernt lebenslang sprachlich und rituell von männlichen, religiösen Rollenträgern, die ihn begleiten. In der Romanhandlung sind die prägenden Einzelpersonen theologisch gebildet und dienen als Vorbilder³⁸⁷, die aufgrund von Beziehungsarbeit Einfluss auf Simplicius' Religiosität nehmen. Allen voran ist der Einsiedler³⁸⁸ zu nennen, der zwar sein biologischer Vater ist, aber als solcher nicht in Erscheinung tritt. Außerdem sind Pfarrer in Ermangelung eines etablierten Katechismus- oder Schulunterrichts während der Kindheit und kriegsbedingtem Mangel an weiterer Bildung, wie oben gezeigt, die Quellen für intellektuelle und religiöse Lektüre und Diskurs. Nach initialer religiöser Sprachlosigkeit³⁸⁹ wegen mangelnder Impulse durch seine Verwandten erlangt Simplicius die Sprachfähigkeit, existentielle Erfahrungen der Not und der Rettung in Worte zu fassen, genauso wie sich anderen Menschen gegenüber bezüglich seines religiösen Verständnisses bspw. von Konfessionalität zu positionieren.³⁹⁰ Das tut er teils explizit im Gebet als Kommunikationsaufbau mit Gott, teils im Austausch mit anderen Menschen, z. B. seinem Herzbruder. Sprachlich entwickelt er sich weiter und erreicht sogar religiöse Sprachsensibilität³⁹¹. Bei Simplicius

³⁸⁷ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 222 „Hervorzuheben ist, daß Bekehrung und ‚gottselige‘ Lebensführung sich gänzlich außerhalb der kirchlichen Institutionen zutragen, Vertreter der Amtskirche werden durchweg nicht negativ dargestellt, aber sind, da sie – zugleich Stellvertreter Christi und staatliche Funktionsträger – gleichsam auf zwei Schultern tragen müssen, keine Vorbilder simplicianischer Frömmigkeit; ähnliches gilt für die Ordensleute“.

³⁸⁸ Vgl. Einsiedler als Vorbild und lehrender Heiliger in Konopatzki, Ilse-Lore (1965): Grimmelshausens Legendenvorlagen. Berlin: Schmidt (Philologische Studien und Quellen, 28), S. 29.

³⁸⁹ Vgl. Schwarz-Boenneke: Religiös sprachfähig?! „Religiöse Sprachlosigkeit hängt für die Autorin eng zusammen mit dem Verschwinden eines tragenden religiösen Basiswissens und der Befürchtung, das Gegenüber durch unzureichende oder missverständliche Erklärungen zu irritieren bzw. abzuschrecken.“

³⁹⁰ Simplicius redet religiös und redet über Religion. Vgl. Dressler, Bernhard (2012): ‚Religiös reden‘ und ‚über Religion reden‘ lernen. Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels. In: Bernhard Grümme, Hartmut Lenhard und Manfred L. Pimer (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ, Bd. 1), S. 68–78.

³⁹¹ Vgl. Altmeyer, Stefan; Grümme, Bernhard; Kohler-Spiegel, Helga; Naurath, Elisabeth; Schröder, Bernd; Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2021): Sprachsensibler Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), 37).

bleibt die religiöse Sprache nicht Fremdsprache³⁹², sondern er durchläuft eine religiöse Entwicklung.

Dass auch heute anhand von Vorbild- und Modelllernen³⁹³ und einer guten Beziehungsebene zu einer wichtigen Bezugsperson religiöse Sprachlosigkeit überwunden werden kann, ist m. E. der Schluss, der bei dem gewagten Brückenschlag aus dem 17. Jahrhundert in das 21., von einer Romanhandlung zu realen Lehr-Lernsettings, von einem Narrativ mit implizitem Erziehungsverständnis hin zu ausdifferenzierten Konzepten religiöser Bildung gemacht werden kann. Religionspädagogisch ist das Vorbild- und Modelllernen immer wieder aufgegriffen worden, häufig von katholischen Vertreter*innen. Das kann aber noch gestärkt werden, denn auch in evangelischen Kernlehrplänen sind Anknüpfungspunkte möglich. Heute würde die Gebetsbildung auch von performativen und theologisierenden Elementen profitieren, die im Roman, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle spielen. Die spielerische Einübung mit einhergehender Reflexion und das ergebnisoffene Gespräch über das Vaterunser sind heutiger positiver wie negativer Religionsfreiheit angemessener als die Sorge der Romanfiguren um Simplicius' Seelenheil, um dessentwillen er religiös erzogen werden sollte.

Einen weiteren Aspekt möchte ich anhand des religiösen Lernens von Simplicius noch hervorheben, der m. E. heute auch noch relevant ist: Die Romanfigur lernt lebenslang und hat immer wieder Phasen der Reflexion ihres bisherigen Lebenswegs,³⁹⁴ da sehe ich Anknüpfungspunkte zum heutigen biographischen

³⁹² Vgl. Altmeyer, Stefan (2011): Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 114). Außerdem: Zaufal, Sophie (2017): Fremdsprache Religion? Religiöse Indifferenz als produktive Herausforderung für den konfessionellen Religionsunterricht. In: *RPZ Impulse*, S. 1–23. Online verfügbar unter https://www.rpz-bayern.de/fileadmin/smb/Redaktion/Dat-eien/Dokumente/RPZ_Impulse/2017_RPZ_Impulse_-_Fremdsprache_Religion.pdf, zuletzt geprüft am 30.05.2024. Außerdem: Heumann, Jürgen; Schirmer, Helmut (Hg.) (2007): Sprachlose Religion? Religiöse Sprache und Erfahrbarkeit in Religionspädagogik, Theologie und Kirche. Festschrift für Professor Dr. Dietmar Pohlmann. Oldenburg: Carl von Ossietzky Universität Didaktisches Zentrum.

³⁹³ Vgl. Mendl, Hans (2017): Modelllernen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100311/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024. Mendls Ansatz von Modelllernen ist m. E. nahe mit dem oben geschilderten Vorbildlernen verwandt, obgleich er den Ausgangspunkt des Modelllernens im biografischen Lernen am eigenen Werdegang sieht und davon ausgehend erst fremde Biografien in den Blick nimmt. Diesbezüglich postuliert er: „Man kann nicht nicht Vorbild sein“.

³⁹⁴ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 217: „1) Alle Simplicianischen Werke sind Lebensläufe und als solche als individuelle Bekehrungsgeschichten angelegt. 2) Die Lebensläufe werden vorangetrieben durch die Dialektik von neugierigem

Lernen.³⁹⁵ Simplicius wird durch wiederkehrendes Exponiertsein mit christlichen Inhalten nicht zu einem glaubenden Menschen,³⁹⁶ das ist nicht der springende Punkt bei der Frage religiöser Sozialisation und Bildung, sondern ihm wird ein existentieller Raum erschlossen, um den Kontingenzen des Lebens nachzuspüren und diese zu verarbeiten. Kontingenzbewältigung durch religiöse Sprachfähigkeit ein ganzes Leben lang halte ich für ein mögliches Ziel auch für heutige religiöse Bildung.

5.2.8.2 Religiöse Sozialisation, Konfessionalität und Sprachentwicklung

Bisher wurde die individuelle religiöse Sozialisation und Sprachentwicklung mit religionspädagogischem Fokus betrachtet. Ein weiterer konfessionsgeschichtlicher Punkt lässt sich aber im Hinblick auf theologische Dimensionen des ST zusätzlich herausarbeiten. Mithilfe der linguistischen Erkenntnisse von Jürgen Macha lässt sich zeigen, wie relevant die Konfession für religiöse Sprache gesellschaftlich in der Zeit Grimmelshausens war. Das erklärt einige von Grimmelshausens religiös konnotierten Begrifflichkeiten umso klarer und eröffnet einmal mehr den Blick auf die religionsgeschichtliche Relevanz von Vaterunser-Parodien.

Machas basale These ist: Sprachentwicklung und Konfessionalität hängen zusammen.³⁹⁷ Dass das besonders in der frühen Neuzeit als konfessionsgebundener Zeit wegen fehlender Leitvarietät und uneinheitlicher Sprachnorm gilt, macht

„Erfahren“ und resümierend „Betrachten“.“ Außerdem: Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 228 „„Curiositas“ ist für Grimmelshausen nicht mehr nur eine Sünde, sondern zugleich Triebkraft auf dem notwendigen Weg durch das Weltleben, die die Dialektik von Erfahrung und Betrachtung wachhält. Simplicius vernachlässigt zwar durch seine „Begierde / die Welt auch zu beschauen“, sein Gebet (ST 37) [...] und macht sich Vorwürfe wegen seiner „schändlichen Begierden (die Welt zu sehen)“ (ST 57). Aber Grimmelshausen lässt diese Wertung der curiositas nicht gelten; er korrigiert sie durch die Romanhandlung“.

³⁹⁵ Vgl. Sajak, Clauß Peter; Eiff, Miriam Sophia von (2017): Biografisches Lernen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100230/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024. Vgl. auch soziologische Perspektive von Lois, Daniel (2013): Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf. Wiesbaden: Springer VS (Springer eBook Collection).

³⁹⁶ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 217: „3) Eine religiöse Dimension erhält diese skeptische Selbstfindung (Selbsterkenntnis) erst im Akt des persönlichen Glaubens. Doch dieser „andere Zustand“ ist keine Willensleistung, ist der curiositas und der erkenntnisfördernden Dialektik von Erfahren und Betrachten verschlossen.“

³⁹⁷ Vgl. Macha, Jürgen (2012): Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen. In: Jürgen Macha, Anna-Maria Balbach und Sarah Horstkamp (Hg.): Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven. Münster, München, Berlin:

er an verschiedenen Beispielen deutlich, z. B. Predig vs. Predigt; Kommunion vs. Abendmahl vs. Nachtmahl. Außerdem weist er auf die Konfessionalität im „Umgang mit dem Gebet des Herrn“ hin, die oben bereits anklang, aber von ihm empirisch für die frühe Neuzeit untersucht wurde: Einerseits die „bei Katholiken [...] fehlende[...] Doxologie zum Ende des Gebets“, andererseits „der Anfangspassus des Paternosters“.³⁹⁸

Zur Anrede: Gott wird mit ‚Vater unser‘ oder mit ‚Unser Vater‘ angeredet, abhängig von der konfessionellen Prägung, wobei in der von Macha zitierten katholischen Quelle von 1608³⁹⁹ letztere Formulierung der lutherischen Tradition zugesprochen wird und erstere katholischer. Da wird die innerprotestantische Differenzierung zwischen lutherischer und reformierter Anrede nicht angesprochen, aber von Macha eingeholt.⁴⁰⁰ Auch in Grimmelshausens simplicianischem Werk gibt es diese Differenzierung, in „der ‚Belehrungsszene‘ des *Wunderbarlichen Vogel-Nests*“⁴⁰¹:

wann du eigentlich weist/ daß du an einem Calvinischen Ort bist/ so fang das Vatter Unser auch auff Calvinisch an/ und sag Unser Vatter/ etc. und nicht Vatter Unser wie es vor Alters der Brauch gewesen ist⁴⁰²

Eine ähnliche Belehrung von der Bettlerin ihrem Lehrling gegenüber gibt es auch für die Doxologie:

Waxmann (Studien und Texte zum Mittelalter und zur Frühen Neuzeit, Bd. 18), S. 99–112, hier S. 99.

³⁹⁸ Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 104. Vgl. auch Macha, Jürgen (2013): ‚so fang das vatter unser auch auf calvinisch an‘. Sprachliche Konfessionalismen in der Frühen Neuzeit. In: *Simpliciana* 35, S. 15–30, hier S. 24. Vgl. außerdem: Macha, Jürgen (2014): Der konfessionelle Faktor in der deutschen Sprachgeschichte der Frühen Neuzeit. Würzburg: Ergon (Religion und Politik, 6), S. 22.

³⁹⁹ Vgl. Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 104. Darin: „Ingolstädter katholischer Druck von 1608“ vgl. De Cornu, Andreas (= Andreas Angermayer): *Cornucopiae*. Das ist: Staatliche/völlige/ vnd vberflüßige Erweisung [...] Ingolstadt 1608, S. 13 f.

⁴⁰⁰ Vgl. Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 105.

⁴⁰¹ Macha: ‚so fang das vatter unser auch auf calvinisch an‘, S. 23.

⁴⁰² Macha: ‚so fang das vatter unser auch auf calvinisch an‘, S. 24. Zitiert aus Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen: *Das Wunderbarliche Vogel-Nest* I. Teil. In: *Werke* I. 2. Hrg. Von Dieter Breuer. Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 4. 2), S. 319. Macha zitiert in Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 105 diese Textstelle aus dem Grimmschen Wörterbuch, Bd. 24, Sp. 1373 mit orthografischen Varianten.

Gib nur Achtung daß du im beten nicht fehlest/ wo du merckest daß es nicht Catholisch ist/ da laß bey leib das Ave Mariae aus/ und heisch auch nicht umb unsere lieben Frauen willen/ aber hingegen bete das Reich und die Krafft und die Herrligkeit an das Vatter Unser [...]. (VN I 318)⁴⁰³

Grimmelshausen war also gewiss auch infolge seiner eigenen konfessionellen Biografie konfessionell und sprachlich sensibel. Macha zeigt auch übergreifend, dass Politik, Konfession, Sprache und Bildung untrennbar miteinander verwoben sind. Die Verschränkung von Sprache und Konfession spielt so in das Feld „von Politik und Religion“⁴⁰⁴ hinein, z. B. durch Territorialfragen, welcher Ort welche konfessionelle Prägung hat. Macha nutzt diesbezüglich das Bonmot in Anlehnung an die Parole des Augsburger Religionsfriedens „Cuius regio, eius religio, eius lingua.“⁴⁰⁵

Bezogen auf konfessionelle Bildung und Sprache verweist er insbesondere auf die lutherische Katechismuserziehung, „bei Bedarf ergänzt durch Textstellen aus der Lutherschen Bibelübersetzung“⁴⁰⁶. Er zeigt aber auch, dass der konfessionelle Einfluss auf die Sprachpraxis abhängig vom Lebensweltkontext variiert, konkret heißt das: „Je näher eine Vertextung dem geistlichen Bereich steht, desto stärker ist der Anteil an sprachlichen Konfessionsspezifika.“⁴⁰⁷ Diesen naheliegenden Zusammenhang untermauert er mit Verweisen auf Forschungen zu „Fachsprachlichkeit“ (z. B. den kirchlichen Wortschatz)“, „Gruppensprachlichkeit“ im Sinne des „Nebeneinander von koexistierenden gesellschaftlichen ‚Einzelgruppen‘ (z. B. ‚Glaubensgemeinschaften‘)“, die eigene ‚Glaubenssprachen‘ und ‚Konfessionen‘ oder sprachliche ‚Konfessionalismen‘ entwickeln.⁴⁰⁸ Die „Aufmerksamkeit für Konfessionalismen [ist, A. B.] keineswegs nur an priesterliche Berufe oder theologische Experten gebunden“. Im Beispiel der Bettlerin aus dem „Wunderbarlichen Vogel-Nest“ wird deutlich, dass sie sprach- und konfessionssensibel genug ist, um „eine klar ausgebildete, im täglichen Leben sinnvoll verwertbare Kenntnis konfessioneller Gebetspraxis“ zu haben.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 105.

⁴⁰⁴ Macha: „so fang das vatter unser auch auf calvinisch an“, S. 21.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 109.

⁴⁰⁷ Macha: Frühneuzeitliche Sprachpraxis, S. 111.

⁴⁰⁸ Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 29 f. Vgl. Macha: „so fang das vatter unser auch auf calvinisch an“, S. 18.

⁴⁰⁹ Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 125.

Anhand von Wortwahl und Sprache lassen sich Machas Meinung nach immer wieder auch Hinweise auf individuelle und institutionelle religiöse Zugehörigkeiten wahrnehmen, insbesondere bei „spezifisch religiösen Ausdruckdomänen der Bekenntnisse“⁴¹⁰. Der Zusammenhang zwischen Sprache und Konfessionen ist seines Ermessens nach nicht nur im „Konfessionellen Zeitalter“⁴¹¹, sondern „gerade nach der politisch-formellen Befriedung durch den Westfälischen Frieden und im juristisch geregelten Nebeneinander der Bekenntnisse“ sichtbar, als ob bei Grimmelshausen und seinen Zeitgenossen „weiterhin ein Bedürfnis danach bestand[...], die eigene konfessionelle Identität zu betonen“.⁴¹² Sprache ist ein Faktor in der Abgrenzung einer religiösen Bewegung gegenüber anderen Konfessionen. Das religiöse Sprechen und Beten in einem bestimmten Wortlaut wird mehr oder weniger bewusst innerhalb einer Gruppe eingeübt und als Distinktionsmerkmal eingesetzt. In Machas verallgemeinerter Darstellung heißt das: „Die Verwendung einer bestimmten Art von Sprache gibt Auskunft über Eigenart und Herkunft des sich verbal äussernden Menschen.“⁴¹³ Dieses Otherring zwischen katholischen, lutherischen und reformierten Konfessionsmitgliedern ist nicht auf die frühe Neuzeit begrenzt, sondern kontinuierlich etabliert worden. Macha gibt dafür einen parodistischen Beleg für spezifische Gebetshaltungen von Katholik*innen, Protestant*innen und Ochsen in der Mitte des 20. Jahrhunderts.⁴¹⁴ Allerdings bot sich gerade im 16. und 17. Jahrhundert „im Gefolge von Reformation und Gegenreformation“⁴¹⁵ die Abgrenzung durch je eigene religiöse Ausdrucksformen an, deren Abgrenzung aber nicht immer trennscharf war.

Die konfessionelle Trennschärfe fehlt in der Vaterunser-Parodie von Grimmelshausen, denn er legt Simplicius als Anrede „Unser lieber Vatter“ in den Mund – möglicherweise ein Anzeichen für reformierte Sozialisation – und lässt ihn auch andeutungsweise die Doxologie paraphrasieren. Der Einsiedler wiederum, dessen Konfessionszugehörigkeit⁴¹⁶ zu diesem Zeitpunkt ebenso unklar ist wie die des Simplicius, nutzt die Inversion der Anrede, aber kommt überhaupt nicht bis zur Doxologie, da er nach der Brotbitte von Simplicius unterbrochen wird. Wie oben deutlich gemacht, hat Grimmelshausen selbst lutherische und

⁴¹⁰ Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 29.

⁴¹¹ Vgl. Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 37.

⁴¹² Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 30.

⁴¹³ Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 19.

⁴¹⁴ Vgl. Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 15.

⁴¹⁵ Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 19.

⁴¹⁶ Vgl. Macha: Der konfessionelle Faktor, S. 125.

katholische Sozialisation und religiöse Bildung erlebt und nutzt das Vaterunser m. E. in der zentralen Vaterunser-Passage eher konfessionsübergreifend zur Zurschaustellung der absoluten religiösen Sprachlosigkeit des Jungen und zur Überlegenheit des Vorbildes. Dass Grimmelshausen im weiteren ST die Konfessionszugehörigkeit des Simplicius lange offenlässt, wie oben beschrieben, wird auch anhand von sprachlichen Mitteln deutlich und kann theologisch ein Hinweis auf den Einfluss der Irenik auf den Autor sein.

5.2.9 Zwischenfazit

Anhand einer detailliert analysierten fiktionalen Vaterunser-Parodie des 17. Jahrhunderts und ihres Kontexts sind Erkenntnisse zu religiöser Sozialisation und Sprachbildung möglich. Durch die Analyse wurde deutlich, dass ein historischer Ereigniskomplex wie der Dreißigjährige Krieg in der literarischen Verarbeitung retrospektiv auch theologisch relevante Aspekte aufgreift. Politisierte Fragen der konfessionellen, religiösen Zugehörigkeit drücken sich durch Sprache aus, bei Grimmelshausen ebenso wie bei anderen Vaterunser-Parodien der Zeit. Ein erfolgreicher Roman kann sich sogar über Jahrhunderte u. a. auf die Verbreitung von Vaterunser-Parodien und Gebetsverständnisse auswirken. Dabei ist nicht zu vernachlässigen, dass in dieser Arbeit nur ein Ausschnitt der Vielschichtigkeit des ST betrachtet wurde. Breuer macht deutlich, dass ein abschließendes Urteil, ob die „die kriegshistorische, die volkstümliche, die moraltheologische, die astrologische, die sozialgeschichtliche, die politische oder die poetologisch-satirische Sinnebene die entscheidende sei“⁴¹⁷, nicht zielführend ist. Stattdessen wird in der Satire und konkret in der Parodie die kollektive Erfahrung mangelnder religiöser Bildung und Sozialisation sowie von Sprachlosigkeit angesichts von Not und Gebetsfähigkeit im Kontext eines traumatisierenden Religionskriegs aufgegriffen.

Bei Grimmelshausen steht am Ende des im Roman erzählten Lebenswegs von Simplicius ‚Ora et Labora‘, aber das ist der Gnade des Glaubensgeschenks geschuldet und individuell statt kollektiv. Das ist einerseits durch sein Lernen am Anfang des Lebens, aber auch durch eine kontinuierliche Bildung möglich: Simplicius erhält 1:1-Vermittlung von religiösen Basiskompetenzen durch den Einsiedler (ST I, insbesondere ST I,8–12). Er rezipiert Bücher zeit seines Lebens und benennt seine Belesenheit teils explizit, teils implizit durch Anspielungen (z. B. ST II, 8; 19). Ein wiederkehrendes Motiv ist die Tatsache, dass er statt eines Studiums Kriegsdienst leistet (ST I, 17; II,26). Er lernt aus Büchern, aber

⁴¹⁷ Breuer: Grimmelshausen-Handbuch, S. 50.

auch praktisch immer dazu. Aber er lehrt auch selbst (ST IV,1). Die Orte seiner Bildung sind manchmal, aber nicht immer religiös konnotiert (ST IV,10 Klostererziehung; ST IV,19 Theologie-Autodidakt auf Bauernhof). Simplicius hat ein ambivalentes Verhältnis zur Kirche als Institution und selbst zu Gebäuden: Er erlebt Kirche in Flammen (ST I,13), gibt sich als Reparateur einer Kirche aus (ST II,31), auch ist die Kirche ein Ort, an dem Blutbäder möglich sind. (ST IV,17). Das Steigen auf Kirchtürme ermöglicht ihm Überblick, aber die Predigt in der Kirche ist nicht notwendigerweise erhellend, sondern kann auch mit alternativer Bildungslektüre gefüllt werden (ST IV,19). Die Konfessionalität von Kirche spielt für ihn nur am Rande eine Rolle, erst spät bekennt er sich zu einer Konfession (ST V,2), auch wenn er darüber schon früher befragt wird (ST III,20).

Zusammengefasst wird deutlich, dass Gebetslernen als religiöse Praktik und lebenslanges Lernen für die Lebenspraxis verknüpft werden können. Religiöser Analphabetismus wegen mangelnder religiöser Sozialisation kann durch Bildung ausgeglichen werden. Bildung wird damit auch konfessionelles Thema: Lese- und Schreibfähigkeiten als Volksbildung galten als Teilziel der Reformationsbewegung, allerdings wird das Bestreben nach zunehmender Bildung durch die Ereignisse des Dreißigjährigen Kriegs verunmöglicht. Beten ist für Simplicius überlebensnotwendig, ebenso wie seine ironische Brechung der Widerfahrnisse seines Lebens. Simplicius hat immer wieder Grund zur Bitte um Erlösung wegen Todesgefahr oder Versuchungen und Grund zur Dankbarkeit wegen Errettung aus der Bedrängnis und wegen eines Wegs aus der Unwissenheit (ST III,23). Er betet dabei nicht kontinuierlich und kennt Erfahrungen des *Deus absconditus* oder der Theodizeefrage.⁴¹⁸ Insgesamt sind aber Simplicius' Anfang und Ende durch Religiosität geprägt, die sich u. a. im Gebet äußert.

5.3 18. Jh.: Absolutistische Vaterunser-Parodien

5.3.1 Quellentext

Vater unser

Churfürst du wahrest unser Herr,

wir aber sagen dir nicht mehr. Unser Vater

dan wer die Kinder last in Peyn,

der ist ein Vater nur zum Scheyn.....der du bist

⁴¹⁸ Vgl. Breuer: Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit, S. 234 f.

Du steyfest dich auf Österreichs Pracht,
Friedrich hatt es aber beßer gemacht.....im Himmel
Drum mache nur das der Verbundt
geschworen durch dein eygner Mundt.....geheiligt werde
ob man dich gleich jetz König schreybt,
so scheinth doch schwehr ob dir verbleibt.....dein Name
Wir wünschen, das nach Krieg und Streyt,
hin wiedrum Glückseligkeit.....zu uns komme
Wo nicht so schaun mit Tränen wir,
verlohren zu werden für und für.....dein Reich
Deß Preußen gantze Kriegs Macht
wil haben, das in keiner Statt.....dein Will geschehe
Daß Sachsen Land und Polnisch Cron,
wird wider werden dir zu Lohn.....in dem Himmel
In Carl des 6.ten Testament
bist du vor König nicht erwent.....auf Erden
Der Meister spielende Soldat
ruoft droth(?) und schreyt fruh und spath.....gib uns heut
statt Geldes gibt man unß Papir,
ach Gott wie sparsam eßen wir.....unser tägl. Brodt
Wir wollten gern sein blind und stumm,
allein der feind verhindert dran.....vergib unß
Der Tambur biß zum General,
vermehret täglich unßer Qual.....unsre Schulden
Ist dan wohl in der gantzen Welt,
ein Fürstenthum so schlecht bestellt.....wie wir
Vor Armuth lauft man hin und her,
der Himmel wird unß nimmer mehr.....vergeben
In zwantzig Jahren wird daß Land,
nicht bezahlen seyn imstand.....unsre Schuld
Erhör doch unser Angstgeschrey
und in österreichischer Sclaferey.....führ uns nicht

Dan Österreich hat sich schon zu sehr,
 durch Gält verführet mehr und mehr.....in Versuchung
 Kanst du nun laßen Östreichs schreyen,
 so wirst du bald erlöset seyn.....vom Übel
 Gott reiche dir sein milde Hand,
 das du darfst bleiben in dem Landt.....Amen⁴¹⁹

5.3.2 Historische und kulturelle Kontexte

Der oben zitierte Quellentext, der einen „Churfürsten“ adressiert, wird von Lemberg zeitlich dem 18. Jahrhundert, genauer dem Zeitraum 1733–1757 als Herrschaftszeit August III., und geografisch dem Kurfürstentum Sachsen zugeordnet. Auch wenn diese Datierung und räumliche Festlegung im Rahmen der hier unternommenen Detailanalyse überprüft und konkreter eingegrenzt werden, so ist damit der historische Kontext gesetzt, der als Hintergrund für die Analyse besteht. Die Stichworte Absolutismus (5.3.2.1) und Krieg (5.3.2.2) werden mit Fokus auf mitteleuropäische Machtgefüge näher beleuchtet und soziokulturelle Einflüsse wie die ‚Aufklärung‘ werden einbezogen.

5.3.2.1 Absolutismus in Europa

Obwohl verschiedene Historiker*innen den (Epochen-)Begriff „Absolutismus“ berechtigt problematisieren,⁴²⁰ wird er hier verwendet, um einen Einblick in die politischen Herrschaftsverständnisse des 18. Jahrhunderts zu ermöglichen. Absolutistische Herrschaft eines ‚absoluten‘ Monarchen war ein Machtideal und Teil der Staatsbildungsprozesse schwerpunktmäßig des 17. und 18. Jahrhunderts.⁴²¹ Dabei wurde die Idee der dynastischen Erbfolge und des Herrschens als irdischer Vertreter Gottes besonders betont und nach und nach durch den Gedanken des

⁴¹⁹ Lemberg: Stiefvater, S. 318 f. Quelle: Hessisches Staatsarchiv Marburg (Hg.) (N. N.) (1756(?)): Abschrift eines angeblichen Glaubensbekenntnisses des preußischen Königs u. politische Satiren. Kasseler Geh. Ra. Paket 36. HLA-HStAM Best. 4 f Staaten p. Nr. Preußen, Königreich 685. 1756(?). Online verfügbar unter <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction?detailid=v4916313>, zuletzt geprüft am 03.06.2024, Bogen 6 f.

⁴²⁰ Vgl. Hinrichs, Ernst (2000): Fürsten und Mächte. Zum Problem des europäischen Absolutismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 19 und 241 ff.

⁴²¹ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 16.

Naturrechts transformiert. Damit zeigt sich schon die Verstrickung von theologischen und staatlichen Aspekten, die sich auch auf die Verwobenheit von Staat und Kirchen übertragen lässt.⁴²²

Als Paradebeispiel für einen absolutistischen König wird meist der französische Sonnenkönig Ludwig XIV. mit seinem Palast in Versailles angeführt.⁴²³ Zu seiner Herrschaft folgt in dieser Arbeit später ein Exkurs aufgrund intertextueller Bezüge. Jedoch sei zunächst darauf hingewiesen, dass die Zuspitzung des Absolutismus auf eine Einzelperson an der Spitze des Staates verkennt, dass das Machtsystem der frühen Neuzeit nicht ohne Akzeptanz aus der Gesellschaft, insbesondere des Adels, funktioniert hätte.⁴²⁴ Der hierarchische Aufbau der Stände galt als ein entscheidendes Kriterium zur Stabilisierung⁴²⁵ eines Machtgefüges, das nicht nur von niedrigen und hohen Adligen,⁴²⁶ sondern auch von Kirchenvertretern, Militärführern, Beamten⁴²⁷ und (zumindest teilweise) Gelehrten mitgetragen wurde. Die privilegierten Kräfte, die Führungspositionen einnahmen, nutzten die Manifestation des Herrschaftssystems als Überlebensgarantie in Krisenzeiten.⁴²⁸ Den Adel verbanden

gemeinsame Werte [Hinrichs nennt Ehre, Männlichkeit, Mut, Aufrichtigkeit, Gelehrsamkeit, ästhetisches Empfinden, A. B.] und Verhaltensnormen und die damit verbundenen Mentalitäten, die der Adelskultur ihr spezifisches Gepräge gaben und die Integration der einzelne [sic!] Angehörigen des Adels in die ständische Gemeinschaft ebenso gewährleisteten wie die soziale Distinktion gegenüber anderen sozialen Gruppen.⁴²⁹

Die Ideale des Adels galten auch für den König oder Fürsten, an den Verhaltenserwartungen gestellt wurden, indem z. B. erwartet wurde, dass er sich

⁴²² Vgl. Asch, Ronald G. (2008): *Europäischer Adel in der frühen Neuzeit. Eine Einführung*. Köln: Böhlau (utb-studi-e-book, 3086), S. 163. Details zu theologischen Fragen sind am Ende des Kapitels zum 17. Jh. enthalten.

⁴²³ Vgl. Hinrichs: *Fürsten*, S. 9 und 15.

⁴²⁴ Vgl. Asch: *Adel*.

⁴²⁵ Vgl. Hinrichs: *Fürsten*, S. 15: „Von der Spitze her, von den Dynastien und ihren Möglichkeiten, ihr Werk, den dynastischen Fürstenstaat, auf eine dauerhafte Grundlage zu stellen, gab es nirgendwo, wohin wir auch blicken, wirkliche Kontinuität und Stabilität.“

⁴²⁶ Vgl. Asch: *Adel*, S. 52 f. und 293. Nicht nur abhängig von den Titeln konnte innerhalb des Adels differenziert werden, sondern auch abhängig von Besitztümern oder Verarmungsgrad.

⁴²⁷ Vgl. Hinrichs: *Fürsten*, S. 31.

⁴²⁸ Vgl. Asch: *Adel*, S. 4 und 12.

⁴²⁹ Asch: *Adel*, S. 7.

zusätzlich durch opulente Repräsentationshandlungen von Adel und anderen Ständen abhob.⁴³⁰ Mit Hinrichs lässt sich kurz zusammenfassen, was heute unter Absolutismus subsumiert wird:

die beiden maßgeblichen Entwicklungskomponenten dieses Staates – die fürstliche **Einherrschaft** mit ihrer dynastischen Absicherung, aus der leicht Verunsicherung werden konnte, auf der einen Seite, die **Entwicklung eines institutionellen Staatssystems** auf der anderen – ständig aufeinander zu beziehen und aus dieser Konfiguration jene Anschauung zu gewinnen, die der tatsächlichen Wirkungsweise dieses Staats entspricht. [...] Beide Komponenten sind vereint durch, A. B.] die Gesamtheit der für den Absolutismus bedeutsamen ‚Strukturmerkmale‘: Fürstenbild und Gottesgnadentum, zentrale Befehlsgewalt, Bürokratie, Hofsystem, Finanzen, Wirtschaft, Militär und Kirche.⁴³¹

Diese beiden Komponenten – Fokus auf den *einen* Herrscher und Staatssystementwicklung – und die Strukturmerkmale gilt es nicht nur für die sächsischen Kontexte, sondern gerade für die weitere europäische Perspektive im Sinn zu behalten.⁴³² Absolutistische Entwicklungen gab es in ganz Europa, sowohl in großen, einflussreichen Staaten als auch in mittleren und kleineren Nationen.⁴³³ Hier wird zunächst der Fokus auf Kursachsen (5.3.2.1.1) gelegt, um dann externe Kräfte und Player insbesondere aus Preußen, Österreich und Frankreich (5.3.2.1.2) in den Blick zu nehmen, da sie für die Analyse des Quellentextes relevant sind.

5.3.2.1.1 Interne Lage in Sachsen

Das Kurfürstentum Sachsen stellte im 17. und 18. Jahrhundert eher einen mittleren Player auf der europäischen Machtbühne dar. Es wurde stark von August II., dem sogenannten Starken, geprägt, durch dessen Wirken es auch in der Reihe der absolutistischen Mächte genannt wird.⁴³⁴ Sein Sohn August III. ist Lemberg

⁴³⁰ Vgl. Asch: Adel, S. 72 f. und 163.

⁴³¹ Hinrichs: Fürsten, S. 16. Hervorhebungen durch A. B.

⁴³² Für weitere theoretische Fundierungen der staatsrechtlichen Aspekte des Absolutismus, z. B. mit Bodins Souveränitätsbegriff, sei hier auf die einschlägige Sekundärliteratur aus den Geschichts- und Kulturwissenschaften verwiesen. Vgl. Oetzel, Lena; Weiland, Kerstin (2018): Defizitäre Souveräne: Herrscherlegitimation in Konflikt. In: Lena Oetzel und Kerstin Weiland (Hg.): Defizitäre Souveräne. Herrscherlegitimationen im Konflikt. Frankfurt, New York: Campus (Geschichte 2018, 23), S. 9–24, darin S. 10 f. und Hinrichs: Fürsten, S. 24 für Hintergründe zu Bodin.

⁴³³ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 22.

⁴³⁴ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 82.

zufolge im oben zitierten Quellentext angesprochen, aber die historischen Ereignisse während der Regentschaft seines Vaters sind notwendige Kontexte für das Verständnis der Lage Kursachsens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Denn Sachsen war zwar kein Hauptcharakter auf der Weltbühne, aber lag an strategisch wichtiger Stelle im Kräfteverhältnis zwischen Frankreich, Preußen und Österreich.

Doch zunächst zu den Wettiner-Regenten in Sachsen: August II. (1670–1733) betitelte sich erst nach seiner Krönung zum König von Polen (reg. 1697–1733) so und war als Kurfürst (reg. 1694–1733) zunächst als Friedrich August I. bekannt.⁴³⁵ Ebenso verhielt es sich bei seinem Sohn August III.⁴³⁶ (1696–1763), der als Friedrich August II. von 1733 bis 1763 als Kurfürst regierte und sich nach der Wahl zum Nachfolger seines Vaters als polnischer König fortan als August III. bezeichnen ließ.⁴³⁷ Um König von Polen zu werden statt lediglich der Kaisermacht untergeordneter Reichsfürst zu sein, scheute Friedrich August I. wenig. Er konvertierte vom lutherischen zum katholischen Bekenntnis, nutzte seine finanziellen Mittel und überzeugte die Habsburger als Bündnispartner durch militärische Unterstützung, ihn wiederum bei der Königswahl zu unterstützen.⁴³⁸ Auch um seinem Sohn den Titel zu ermöglichen, bei dem keine Erbfolge galt, griff er zu deutlichen Maßnahmen wie dessen Konversion 1717 und der strategischen Hochzeit 1719 mit Maria Josepha (1699–1757), einer habsburgischen Kaisertochter.⁴³⁹

Sachsen erblühte unter August II. kulturell und militärisch, ohne finanziell zu schwere Einbußen zu hinnehmen zu müssen.⁴⁴⁰ Ihm gelang es, den Hof in Dresden als strahlende barocke Fürstenresidenz mit Porzellankunst und Prachtbauten zu internationalem Ruhm zu bringen und er setzte sich auch für die militärische

⁴³⁵ Vgl. Kroll, Frank-Lothar (2014): *Geschichte Sachsens*. München: Beck (C.H. Beck Wissen, 2613), S. 57. Vgl. auch Erbe, Michael (2015): *Französische Kultur in ganz Europa. Die neue Klassik*. In: Michael Erbe, Christoph Kampmann, Günter Mächler, Volker Reinhardt, Uwe Schultz, Benjamin Steiner und Martin Wrede (Hg.): *Das Zeitalter des Sonnenkönigs*. Darmstadt: Theiss (Damals. Das Magazin für Geschichte – Sonderband, 2015), S. 27–40, darin S. 36.

⁴³⁶ Vgl. Schmid, Josef J. (2012): *Friedrich der Große. Das Personenlexikon*. Darmstadt: wbg Philipp von Zabern.

⁴³⁷ Vgl. Salisch, Marcus von (2009): *Treue Deserteure. Das kursächsische Militär und der Siebenjährige Krieg*. München: Oldenbourg (Militärgeschichtliche Studien, 41), S. 19.

⁴³⁸ Vgl. Kroll: *Geschichte*, S. 58 f.

⁴³⁹ Vgl. Kroll: *Geschichte*, S. 60 f.

⁴⁴⁰ Vgl. Kroll: *Geschichte*, S. 51 f.

Stärke Sachsens ein.⁴⁴¹ Allerdings verprellte er die kirchlichen Vertreter Sachsens, die sich als lutherisches Stammland der Reformation verstanden und sich durch Sachsens Stellung im Reich als Leitung des Corpus Evangelicorum begriffen, als er und sein Sohn wie oben erwähnt aus politischem Kalkül konvertierten, um die Ernennung als König von Polen zu erreichen.⁴⁴² Unabhängig von seinem Hof bildete sich in Sachsen ein intellektuelles bürgerliches Milieu, in dem sich pietistisches wie auch aufklärerisches Gedankengut entwickeln konnte.⁴⁴³ Teile der pietistischen Strömungen verlagerten sich zwar aufgrund von guten Bedingungen unter den brandenburgischen Hollenzollern nach Halle,⁴⁴⁴ aber Leipzig blieb auch unter seinem Sohn ein Zentrum für Literatur, Verlage, Buchdruck und Presse. Dieser historische Kontext hatte Auswirkungen auf die Produktion und Veröffentlichung des ‚Kurfürst Unsers‘, wie weiter unten gezeigt wird.

Für das Kurfürstentum Sachsen in Union mit Polen war während der Regierungszeit von August III. der Premierminister Heinrich Graf von Brühl⁴⁴⁵ (1700–1763) ein maßgeblicher Einflussfaktor, da Letzterem viel Verantwortung für Regierungsentscheidungen zugesprochen wurde.⁴⁴⁶ Aber weder August III. noch Brühl waren besonders erfolgreich, ihre politischen Handlungen von drei Jahrzehnten dem Volk verständlich zu machen, z. B. den Versuch, eine schlesische Landverbindung zwischen Kursachsen und Polen zu schaffen, und gleichzeitig die stetige Dezimierung des Heers unter andauerndem Ausbau der

⁴⁴¹ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 82.

⁴⁴² Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 82 f. Vgl. Kotulla, Michael (2008): Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Alten Reich bis Weimar (1495 bis 1934). Berlin, Heidelberg: Springer Fachmedien (Springer-Lehrbuch), S. 192.

⁴⁴³ Vgl. Kroll: Geschichte, S. 53 f.

⁴⁴⁴ Kroll: Geschichte, S. 54 f. Vgl. Hintergründe zu August Hermann Francke in Halle an der Saale oder der Herrenhuter Brüdergemeine mit der Basis in der sächsischen Oberlausitz z. B. in Breul, Wolfgang (2021): August Hermann Francke. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 122–136 und Zaunstöck, Holger (2021): Halle und die Glauchaschen Anstalten. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 229–232 oder Atwood, Craig (2021): Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 184–197 und Meyer, Dietrich (2021): Herrnhut und Herrnhag. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 233–238.

⁴⁴⁵ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 29. Es scheint eine Feindschaft zwischen Friedrich II. und Brühl vorgelegen zu haben.

⁴⁴⁶ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 43.

Repräsentationsbauten und Kunstsammlung in Dresden zu rechtfertigen.⁴⁴⁷ Als politische Akteure standen die beiden in ständiger Rivalität mit Preußens Herrscher Friedrich II. und in diplomatischen Verhandlungen über Bündnisse mit den Großmächten Österreich und Frankreich.⁴⁴⁸

5.3.2.1.2 Externe Player: Preußen, Österreich und Frankreich

Europa im 18. Jahrhundert war geprägt von einer Vielzahl kleiner Staaten und einiger weniger Großmächte, insbesondere Frankreich, dem habsburgischen Reich mit Wien als Hauptstadt⁴⁴⁹ sowie England und Russland, wobei der Zusammenschluss der kleinen deutschen Staaten im Reichstag unter dem Kaiser nicht eindeutig zu den großen Playern gezählt werden kann. Preußen kam erst unter Friedrich II. zu den einflussreichsten internationalen Akteuren hinzu.

Frankreich unter der Regentschaft des Bourbonen Louis XIV. (1638–1715, reg. 1643–1715) ist als ‚Ancien régime‘ repräsentativ für absolutistische Herrschaft.⁴⁵⁰ Gottesgnadentum, Versailles als Herrschaftssitz ebenso wie merkantile Wirtschaft und höfisch-kulturelle Blüte sind bekanntermaßen Begriffe, die mit dem charismatischen Monarchen verbunden werden, wobei Louis’ Repräsentationsbauten etc. ohne expansives Kriegstreiben kaum finanzierbar gewesen wären.⁴⁵¹ Er prägte in seinen sieben Jahrzehnten als König ein von Zeitgenossen angestrebtes monarchisches Idealbild, dem sein Nachfolger und Urenkel Louis XV.⁴⁵² (1710–1774, König 1715–1774) weder als Kleinkind 1715 noch als erwachsener König entsprechen konnte, obwohl es ihm gelang, nach langer Feindschaft eine Allianz mit Österreich aufzubauen. Aber Schulden, Kriegsverluste und Mätressen wurden ihm angelastet. Auch der zur Übergangszeit bis zur Mündigkeit als Regierender eingesetzte Philippe II. d’Orléans (1674–1723) konnte trotz seiner innen- wie außenpolitischen Leistungen den Glanz des Sonnenkönigs nicht einholen. Anschließend brach während der Monarchie von Louis XVI. (1754–1793, reg. 1774–1792), dem Enkel von Louis XV., dann 1789 die Französische Revolution aus.⁴⁵³

⁴⁴⁷ Vgl. Kroll: Geschichte, S. 62–67.

⁴⁴⁸ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 19.

⁴⁴⁹ Vgl. zu der Trias Frankreich, Österreich, Preußen: Externbrink, Sven (2006): Friedrich der Große, Maria Theresia und das Alte Reich. Deutschlandbild und Diplomatie Frankreichs im Siebenjährigen Krieg. Berlin: Akademie-Verlag.

⁴⁵⁰ Vgl. Schilling, Lothar (2012): Das Jahrhundert Ludwigs XIV. Frankreich im Grand Siècle 1598–1715. Unter Mitarbeit von Volker Reinhardt. Darmstadt: wbg Academic.

⁴⁵¹ Vgl. z. B. Hinrichs: Fürsten, S. 9–15.

⁴⁵² Vgl. Schmid: Friedrich, darin „Louis XV.“, S. 228–231.

⁴⁵³ Vgl. Erbe: Kultur, S. 27–40.

Die Habsburgermonarchie – oder verkürzt Österreich – zählte im 18. Jahrhundert zu den großen Mächten in Europa. Heiratspolitik zum Machtausbau war eine Strategie des Herrschaftsgeschlechts, die sich auch im 18. Jahrhundert bezahlt machte. Maria Theresia⁴⁵⁴ (1717–1780, reg. 1740–1780) heiratete z. B. den Herzog von Lothringen Franz Stephan und erreichte, dass er ab 1745 Kaiser des Heiligen römischen Reichs Deutscher Nation wurde.⁴⁵⁵ Österreich war durch Hochzeiten auch mit Sachsen verwoben. Außerdem waren Böhmen und insbesondere Schlesien Grenzregionen, die den nachbarschaftlichen Kontakt von Österreich und Sachsen bedingten. (s. u. Kriegszusammenhänge)

Zuletzt sei der nördliche Nachbar von Kursachsen thematisiert: Brandenburg-Preußen unter dem Haus Hohenzollern gewann im 18. Jahrhundert zunehmend an kontinental-politischem Gewicht. Friedrich II. (genannt auch der Große) von Preußen (1712–1786, reg. 1740–1786) ist ein entscheidender Player in den kriegesischen Wirren, auf die sich die Vaterunser-Parodie bezieht.⁴⁵⁶ Seine Regentschaft war geprägt von den Schlesischen Kriegen, dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763), aber auch durch Entwicklungen im Bildungsbereich, der Landwirtschaft und den Künsten, wodurch Friedrich als Vertreter des ‚aufgeklärten Absolutismus‘ gesehen wird.⁴⁵⁷ Friedrich war wie sein Vorgänger reformierter Protestant

⁴⁵⁴ Vgl. Telesko, Werner; Hertel, Sandra; Linsboth, Stefanie (Hg.) (2020): Die Repräsentation Maria Theresias. Herrschaft und Bildpolitik im Zeitalter der Aufklärung. Wien, Köln, Weimar: Böhlau (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 19).

⁴⁵⁵ Vgl. Hildebrandt, Annika (2019): Die Mobilisierung der Poesie. Literatur und Krieg um 1750. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien zur deutschen Literatur, 220), S. 151.

⁴⁵⁶ Über diese vielseitig gebildete, jedoch ambivalente Persönlichkeit gibt es viel Primär- und Sekundärliteratur. Vgl. z. B. Bardong, Otto (2019): Friedrich der Große. Darmstadt: wbg Academic. In seinen Briefen und Texten kommentiert Friedrich bspw. den schlechten finanziellen Stand und die Positionierung von Sachsen als österreichischem Vasallen. S. 164, 208, 351, 498. Vgl. zur ambivalenten Bewertung: Hahn, Peter-Michael (2012): Friedrich II. von Preußen. Stuttgart: Kohlhammer, darin „Einleitung: Historische Persönlichkeit – preußisch-nationaler Mythos“, S. 7–15. Vgl. auch Preisendörfer, Bruno (2000): Staatsbildung als Königskunst: Ästhetik und Herrschaft im preußischen Absolutismus. Berlin: Akademie, S. 366: „Friedrich war ein Spezialtypus des historischen Übergangs zwischen Absolutismus und Revolution. Als musenbegabter König, als fleißiger Arbeiter am Staat, als gerechter Richter, als tapferer Feldherr verkörperte er ein Wunschbild der aufklärerischen Reformen, die den traditionellen Autokratismus ablehnten, zugleich aber die ‚Unordnung‘ einer antimonarchischen Umwälzung fürchteten.“

⁴⁵⁷ Vgl. die Problematisierung des Begriffs z. B. bei Hinrichs: Fürsten, S. 124 f. Vgl. Borgstedts Auflistung der Leistungen innerhalb des aufgeklärten Absolutismus: Borgstedt, Angela (2004): Das Zeitalter der Aufklärung. Darmstadt: wbg Academic (Kontroversen um die Geschichte), S. 19.

innerhalb eines lutherisch geprägten Staats; seine relative religiöse Neutralität wird heute von einigen Historikern als Stärke benannt.⁴⁵⁸ Sein militärisch fokussierter Vater Friedrich Wilhelm (1688–1740, reg. 1713–1740) hatte Kontakte nach Sachsen zu August II. und nahm seinen Sohn bereits 1728 mit an den Dresdener Hof. Friedrich II. wird heute von Historiker*innen als entscheidender Gestalter der politischen und kulturellen Landschaft Europas der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beurteilt, teilweise vergleichbar mit Louis XIV. während seiner Regierungszeit in Frankreich.⁴⁵⁹ Beide personalisierten den Alleinherrschaftsanspruch, sodass der jeweilige „staatsrechtlich abstrakte und der konkret körperliche Souverän“ vereint wirkte und die Höfe sowie Regenten in Versailles bzw. Potsdam einen quasireligiösen Status erhielten:

So entstand die Residenz als ein säkularisiertes Heiligtum um ein neues königliches Schloss als Souveränitätstempel, der den Herrscher entrückte, ihn über die Gesellschaft erhob und zum irdischen Gott machte. Die Residenz wurde zur *civitas principis* außerhalb der Hauptstadt des Königreichs.⁴⁶⁰

Friedrichs Autorität in Preußen und über die Grenzen hinweg basierte ähnlich wie die des Sonnenkönigs in großen Teilen auf geschickter Inszenierung und Repräsentation,⁴⁶¹ aber auch auf kriegerischer Machtdemonstration. Anders als die Bourbonen in Frankreich hatte Friedrich aber weniger Berührungsängste gegenüber aufklärerischen Ideen.⁴⁶² In der späteren Inhaltsanalyse des ‚Kurfürst Unsers‘ wird vertieft, wie diese Machtgefüge und Ereigniszusammenhänge im Quellentext literarisch verarbeitet werden.

5.3.2.2 Leid des Volks durch Kriege und Veränderung durch Aufklärung

Kriege waren im 18. Jahrhundert keine Seltenheit (5.3.2.2.1). Auch wenn es Friedenszeiten gab, führten die Kriege zu langanhaltendem Leiden der Bevölkerung, die im krassen Gegensatz zu den höfisch-fürstlichen Zuständen standen. Anders

⁴⁵⁸ Vgl. Bardong: Friedrich der Große, S. 8. Vgl. Lottes, Günther (2006): Versailles und Potsdam. In: Günther Lottes und Iwan-Michelangelo D’Aprile (Hg.): Hofkultur und aufgeklärte Öffentlichkeit. Potsdam im 18. Jahrhundert im europäischen Kontext. Berlin: Akademie-Verlag, S. 13–28, darin S. 23.

⁴⁵⁹ Vgl. Lottes: Versailles, S. 13–28.

⁴⁶⁰ Lottes: Versailles, S. 16.

⁴⁶¹ Vgl. Lottes: Versailles, S. 17.

⁴⁶² Vgl. Lottes: Versailles, S. 23.

als bspw. im 17. Jh. veränderte sich aber die gesellschaftliche Lage, sodass Kritik von gebildetem Bürgertum an Herrschenden möglich wurde (5.3.2.2.2).

5.3.2.2.1 Kriegszusammenhänge

Sachsen war im 18. Jahrhundert mehrfach in Kriege involviert. Diese komplexen geopolitischen Gemengelagen mit wechselnden diplomatischen Allianzen gingen von den Großmächten aus, aber bezogen auch kleine Staaten und solche mittleren Einflusses mit ein. Kroll fasst die entscheidenden sächsischen Beteiligungen knapp zusammen:

Zunächst, während des Ersten Schlesischen Krieges von 1740 bis 1742 im Bündnis mit Preußen, wechselte Kursachsen im Zweiten Schlesischen Krieg 1744/45 ins österreichische Lager und verblieb dort auch nach Ausbruch des für die Gegner des Hohenzollernstaates insgesamt unglücklich verlaufenden, durch den preußischen Einmarsch in Sachsen 1756 eröffneten Siebenjährigen Krieges. Der das Kriegsgeschehen 1763 beendende Friede von Hubertusburg garantierte die territorialen Gebietsbestände von 1756.⁴⁶³

Dabei erwähnt er den stetigen Konflikt zwischen Preußen und Sachsen, sowohl in den Schlesischen Kriegen als auch im Siebenjährigen Krieg. An anderer Stelle wird der österreichische Erbfolgekrieg (1740–1748)⁴⁶⁴ einbezogen, welcher Sachsen betraf, weil August II. durch sein Streben nach der polnischen Krone „erhebliche außenpolitische Verpflichtungen und Engagements für ihn und seinen Nachfolger“⁴⁶⁵ eingegangen war. Gerade aufgrund finanzieller Belastungen, steuerlicher Abgaben⁴⁶⁶ und militärischer Beteiligung als Soldaten, aber auch aufgrund von Belagerung und Besatzung litt das Volk des Kurfürstentums ständig.⁴⁶⁷ Ein großes Problem unter August III. bestand darin,

⁴⁶³ Kroll: Geschichte, S. 61.

⁴⁶⁴ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 12.

⁴⁶⁵ Hinrichs: Fürsten, S. 84.

⁴⁶⁶ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 32 und 84. Vgl. auch Asch: Adel, S. 57.

⁴⁶⁷ Vgl. bezogen auf den Siebenjährigen Krieg: Carl, Horst (2021): Mikro- und Makroperspektiven auf eine standardisierte Situation. Okkupationserfahrungen im Siebenjährigen Krieg im Vergleich. In: Marian Füssel (Hg.): Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 165–184, darin S. 166: „Am bekanntesten und folgenschwerversten ist die lange Besetzung Sachsens durch Preußen gewesen, die von 1756–1761 währte, in einigen Landesteilen sogar durchgängig bis zum Kriegsende 1763. [...] Das Phänomen militärischer Okkupation war im Siebenjährigen Krieg keineswegs neu, alle beteiligten europäischen Mächte verfügten über entsprechende Erfahrungen“.

dass unter seiner Regentschaft die Armee wegen Verschuldung kontinuierlich verringert wurde, um Geld für andere Ausgaben am Hof und im Beamtenwesen zu haben.⁴⁶⁸ Dies führte dazu, dass „1740, beim Beginn der europäischen Auseinandersetzungen um das österreichische Erbe Kaiser Karls VI., nur noch 17 000 kursächsische Soldaten unter Waffen standen, während der preußische Rivale fast 90 000 Mann ins Feld führen konnte.“⁴⁶⁹ Preußen hatte das streitkräftigere Heer und konnte argumentativ rechtfertigen, dass es sich durch ein monarchisch aufstrebendes, ehrgeiziges Sachsen zum militärischen Handeln getrieben fühlte.⁴⁷⁰

Die Kriegszüge von Friedrich II. wirkten sich ruinös auf Sachsen aus, z. B. im Siebenjährigen Krieg durch „die mehrfache Belagerung und Zerstörung der Hauptstadt Dresden durch beide Kriegsparteien (1758/59/60), den Überfall bei Hochkirch (1758), die Einschließung und Kapitulation der Truppen des preußischen Generals Friedrich August von Finck bei Maxen (1759) sowie [...] die Schlacht bei Torgau (1760)“.⁴⁷¹ Ergänzend schreibt Carl zur Not des sächsischen Volks:

Nach der oft chaotischen Phase der Invasion waren die Stände jeweils die Ansprech- und Vertragspartner, wenn es darum ging, langfristige Kontributionszahlungen zu vereinbaren. [...] Selbst Preußen, das immerhin ein Drittel seiner gesamten Kriegskosten aus dem besetzten Sachsen bezog, profitierte dabei letztlich doch nur davon, dass Sachsen das bevölkerungsreichste und steuerstärkste Territorium im Reich war.⁴⁷²

Besatzung bedeutete langfristig und tiefgreifend materielle Belastung für das Volk, das zu Abgaben in Form von Geld und Naturalien gezwungen wurde,

⁴⁶⁸ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 31: „Der frühneuzeitliche Fürstenstaat, den wir als „absolute Monarchie“ zu bezeichnen uns angewöhnt haben, ruhte auf drei wesentlichen Säulen – dem Hof, dem Beamtentum und dem Heer- bzw. Kriegswesen. Alle drei Elemente waren derart hohe Kostenfaktoren, dass kein Fürst in der Lage war, sie aus den ihm nach der spätmittelalterlichen Rechtsauffassung zustehenden Einkünften (Domanialgut, Regalien) zu bestreiten.“

⁴⁶⁹ Kroll: Geschichte, S. 65.

⁴⁷⁰ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 84.

⁴⁷¹ Salisch: Deserteure, S. 2.

⁴⁷² Carl: Mikro- und Makroperspektiven, S. 176. Vgl. auch Bremms Schilderung zur völligen „Inanspruchnahme aller sächsischen Ressourcen“, Geißelnahmen und unrechtfertigten Inhaftierungen. Bremm, Klaus-Jürgen (2017): Preußen bewegt die Welt. Der Siebenjährige Krieg 1756–63. Darmstadt: WBG, S. 113. Vgl. zur dezidierten Dresdener Lage während der Besatzung: Rees, Joachim (2011): Krieg und Querelle. Zum Wandel des militärischen Ereignisbildes seit 1756. In: Sven Externbrink (Hg.): Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, S. 197–246, insbesondere S. 233 f.

obwohl sein Kurfürst-König im polnischen Exil⁴⁷³ ausharrte, „um Zerstörung und Schaden durch den Feind zu verhindern.“⁴⁷⁴ Diese Notlagen aus dem Siebenjährigen Krieg stehen exemplarisch für Okkupations- und Kriegszustände während der Mitte des 18. Jahrhunderts. So hatte die Bevölkerung Sachsens auch schon in den vorherigen kriegesischen Erfahrungen materiell gelitten, da sie zuvor für den kurzfristig notwendig gewordenen Ausbau des Militärs während der Schlesischen Kriege zu Abgaben verpflichtet wurde.⁴⁷⁵

Die Schlesischen Kriege, der Erbfolgekrieg und der Siebenjährige Krieg hängen untrennbar zusammen,⁴⁷⁶ denn das Haus Habsburg fühlte sich durch Friedrichs Eroberung und Besetzung von Schlesien in den zwei Kriegen nach 1740 stetig bedroht und die Frage der Kaiserwahl stand mehrfach im Raum.⁴⁷⁷ Hinzu kamen Ressentiments der römisch-katholischen Habsburger gegen die protestantischen Preußen, auch wenn im 18. Jahrhundert konfessionell-religiöse Interessen nicht mehr so ausgeprägt wie im 17. Jahrhundert auf Kriegsmotivationen einwirkten.⁴⁷⁸ Preußen wie Österreich suchten sich Verbündete, die sie unterstützten, jedoch schien Sachsen bei wechselnden Allianzen diplomatisch wenig Geschick zu zeigen. Während der Schlesischen Kriege und der Friedensphase zwischen dem Frieden von Aachen 1748 und dem Beginn des Siebenjährigen Kriegs 1756 mit dem Einmarsch Friedrichs in Sachsen stand Sachsen zwar meist auf der Seite Österreichs, aber Brühl wechselte wiederholt die Bündnispartner und nahm getroffene Zusagen zurück.⁴⁷⁹ So gab es bspw. 1741 einen bayerisch-französisch-sächsischen Truppenverbund als Teil des „antiösterreichischen Nymphenburger Bündnis[es]“⁴⁸⁰, obwohl zuvor die Dresdener und Wiener Diplomaten zusammengehalten hatten und auch ab 1742 wieder gemeinsame Sache machten. 1745 wurde durch den erneut vakanten Kaisertitel Sachsens Loyalität gegenüber Österreich auf die Probe gestellt, aber August III. stimmte für Maria Theresias Mann als Nachfolger für Karl VII.⁴⁸¹ Ungünstiger Weise wurde Sachsen beim Dresdener Frieden 1745 zu Reparationszahlungen

⁴⁷³ Vgl. Rees: Krieg, S. 203.

⁴⁷⁴ Carl: Mikro- und Makroperspektiven, S. 177.

⁴⁷⁵ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 219 f.

⁴⁷⁶ Vgl. Kotulla: Verfassungsgeschichte, darin „Schlesische Kriege/Österreichischer Erbfolgekrieg (1740 bis 1748)“, S. 181–185.

⁴⁷⁷ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 11. Vgl. Bremm: Preußen, S. 29.

⁴⁷⁸ Vgl. Kotulla: Verfassungsgeschichte, S. 195.

⁴⁷⁹ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 15 f. und 22 f., 26.

⁴⁸⁰ Salisch: Deserteure, S. 23.

⁴⁸¹ Salisch: Deserteure, S. 24.

an Preußen verpflichtet, das führte für Sachsen zu einem „Verlust des politischen Ansehens sowie [... zur, A. B.] Einbuße an wirtschaftlicher Kraft und Bündnisfähigkeit“.⁴⁸² Vor dem Siebenjährigen Krieg war zwar ein Teil der Versöhnung von Frankreich und Österreich auch Sachsen zu verdanken,⁴⁸³ aber es hatte militärisch den preußischen Kräften nichts entgegenzusetzen, sodass sowohl der Durchmarsch der Preußen 1744 als auch die Okkupation 1756 ohne viel Gegenwehr vonstattenging.⁴⁸⁴

Um die komplexen Ereignisse noch einmal zu bündeln, wenn auch auf sächsische Zusammenhänge hinsichtlich der Analyse des ‚Kurfürst Unsers‘ zu verkürzen:⁴⁸⁵ Preußen überfiel Schlesien im Ersten Schlesischen Krieg (1740–1742). Das hatte negative Auswirkungen für Sachsen und Österreich. Österreich war ab 1741 außerdem durch den Tod Karls VI. und die nicht allgemein anerkannte Pragmatische Sanktion in einen mit den schlesischen Ereignissen verwobenen Erbfolgekrieg verwickelt, der sich bis 1748 hinzog.⁴⁸⁶ 1744–1745 gab es wiederum einen Zweiten Schlesischen Krieg, als Friedrich in Böhmen einmarschierte und Sachsen mit Österreichs Unterstützung erfolglos versuchte, Schlesien wiederzugewinnen.⁴⁸⁷ 1756–1763 agierte Friedrich als Aggressor direkt gegen Sachsen, indem er das Kurfürstentum okkupierte und ausbeutete.⁴⁸⁸

5.3.2.2 Aufklärung und Herrschaftskritik

Oben wurde bereits ein großes Schlagwort des 18. Jahrhunderts – Absolutismus – thematisiert. Ein weiteres lautet Aufklärung.⁴⁸⁹ Dahinter verbergen sich

⁴⁸² Salisch: *Deserteure*, S. 25.

⁴⁸³ Salisch: *Deserteure*, S. 26. Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 109–111.

⁴⁸⁴ Salisch: *Deserteure*, S. 27. Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 110 und 120.

⁴⁸⁵ Vgl. für die Perspektivabhängigkeit der Kriegsschilderungen Hildebrandt: *Mobilisierung*, S. 145. Die globale Dimension des Siebenjährigen Kriegs mit Kolonialkampfplätzen wird hier beiseitegelassen. Vgl. Füssel, Marian (2021): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763): Mikro- und Makroperspektiven. Zur Einführung*. In: Marian Füssel (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 1–22. Vgl. Externbrink, Sven (2011): *Einleitung: Der Siebenjährige Krieg – ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. In: Sven Externbrink (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 9–26. Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 337–339.

⁴⁸⁶ Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 27 f.

⁴⁸⁷ Vgl. Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 35.

⁴⁸⁸ Vgl. Kotulla: *Verfassungsgeschichte*, S. 195 f. Vgl. Bremm: *Preußen*, S. 108.

⁴⁸⁹ Auch Aufklärung als Schlagwort kann terminologisch, wie auch Absolutismus, nur ambivalent beurteilt werden. Vgl. Borgstedt: *Zeitalter*, S. 5 f.

philosophische Strömungen, die durch zunehmende Bildung auch dem Bürgertum zugänglich waren und auf Vernunft setzten.⁴⁹⁰ Die Frage, ob es eine klar zu umreißende Aufklärung oder mehrere Aufklärungsströmungen gab, stellt Borgstedt mit Blick auf nationale und konfessionelle Differenzen innerhalb Europas, die ein heterogenes Bild der ‚Aufklärung‘ zeigen. Deutschen Aufklärern spricht Borgstedt eher eine gemäßigte Haltung im Vergleich zur französischen zu,⁴⁹¹ sie sind „weder als deistisch noch gar antikirchlich, sondern als kirchlich-antikonfessionell“⁴⁹² zu beschreiben und dabei verhält sich die protestantische Aufklärerschaft anders als die römisch-katholische oder die jüdische.⁴⁹³

Fest steht, trotz der zurecht von Borgstedt eingeforderten Differenzierung des Aufklärungsdiskurses: Durch aufklärerische Entwicklungen wurde deutlichere Herrschaftskritik möglich, die in der frühen Neuzeit zuvor eher punktuell auftrat, teils gewalttätig z. B. in Bauernaufständen gegen Adlige.⁴⁹⁴ Widerstand der zivilen Untertanen gegen konfrontativ ausgerichtete Besatzer war trotz Leiderfahrung im 17. und 18. Jh. nicht die Regel, weil z. B. das Militär überlegen wirkte, also Gegenwehr abschreckte.⁴⁹⁵

Die Entfaltung der Aufklärung, z. B. in der Universitätsstadt Leipzig, stand im „Spannungsverhältnis zum fürstlichen Absolutismus“⁴⁹⁶ am Dresdener Hof, Bildungsdiskurse und Literaturverfügbarkeit als Zeichen urbaner Kultur im Gegensatz zur monarchischen Darstellung von Luxus- und Statusgütern als Machtsymbolen zur Herrschaftsstabilisierung.⁴⁹⁷ Dieser Widerspruch führte zu Hof-, Adels- und Luxuskritik:

Die Kosten für die Hofhaltung waren es, die den Hof auf lange Sicht zu einem Ferment der Delegitimation des Ancien Regime werden ließen. Genau das nämlich, was den Hof für die Spitzen der Adels- und Privilegiengesellschaft des Ancien Regime so attraktiv machte, die Exklusivität des demonstrativen Konsums, eine Exklusivität, die sich offensiv und aggressiv sichtbar machte, ließ ihn in den Augen der steuerpflichtigen Bevölkerung zum Stein des Anstoßes werden. Dabei lagen die Ausgaben für die

⁴⁹⁰ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 245. Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 12 f.

⁴⁹¹ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 11.

⁴⁹² Borgstedt: Zeitalter, S. 12.

⁴⁹³ Vgl. dazu die theologischen Dimensionen unten.

⁴⁹⁴ Vgl. Asch: Adel, S. 69. Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 105 f. Vgl. Burke: Helden, S. 167.

⁴⁹⁵ Vgl. Carl: Mikro- und Makroperspektiven, S. 168.

⁴⁹⁶ Kroll: Geschichte, S. 55. Die Verstrickung von Aufklärung und Absolutismus zeichnet Borgstedt im Kap. „Die Absolutismusdebatte und der Streit um die Vereinbarkeit von Aufklärung und Absolutismus“ nach. Vgl. Borgstedt: Zeitalter, ab S. 20.

⁴⁹⁷ Vgl. Kroll: Geschichte, S. 68 f. Vgl. Lottes: Versailles, S. 17.

Hofhaltung tatsächlich deutlich unter denen für das Militär oder den Zinsdienst der Staatsschulden.⁴⁹⁸

In Sachsen führten neben den höfischen Kunstsammlungen auch konfessionelle Spannungen zu Kritik an der Herrschaft:

Seit den Konversionen der beiden sächsischen Kurfürsten zum Katholizismus und dem Bau der Katholischen Hofkirche in Dresden verhielten sich die sächsischen Stände und die Bevölkerung sehr ablehnend gegenüber den Belangen der Katholiken am Dresdner Hof sowie deren Glaubensausübung. Die Versuche von katholischen Geistlichen, Offiziere und Beamte zum Übertritt zu bewegen, stießen auf großen Protest. Teilweise kam es in den Folgejahren sogar zu Gewalttätigkeiten zwischen den Anhängern der beiden Konfessionen.⁴⁹⁹

August III. war nicht unbedingt ad personam für die Handlungen seines Hofstaats verantwortlich, aber sein Herrschaftsmodell mit Verantwortungsübertragung an Brühl und andere Vertraute⁵⁰⁰ war kein Grund für Zeitgenossen, ihn von der Kritik zu verschonen.⁵⁰¹ Allerdings ist seine Person auch in der historischen Darstellung teils als militärisch unfähiger, fettleibiger Kunstsammler⁵⁰² verkürzt, er scheint auch positive Persönlichkeitsmerkmale gehabt zu haben, sodass Salisch ihn auch als „arbeitsame[n], sehr moralische[n], konsequent katholische[n] und pflichtbewusste[n] Landesvater“ charakterisiert.⁵⁰³

Kritik und Widerstand konnten sich in der frühen Neuzeit in verschiedenen Ausdrucksformen zeigen. Hinrichs rekapituliert diese in einer fünfgliedrigen Typologie der Oppositionsformen: Er beschreibt

⁴⁹⁸ Lottes: Versailles, S. 18. Den Zusammenhang von höfisch-absolutistischer Politik und Kritik zeigt auch Hinrichs: Fürsten, S. 123. Vgl. auch Preisendörfer: Staatsbildung, S. 360 f.: „Was jahrzehnte- mitunter jahrhundertlang als selbstverständlich fraglos hingenommen wurde, geriet nun als unverständlich in Frage. Man bestaunte nicht mehr bloß die Macht und Pracht der Könige, sondern berechnete auch den Preis, den das Volk dafür zahlen mußte, daß es ‚repräsentable‘ Herren hatte.“

⁴⁹⁹ Salisch: Deserteure, S. 42.

⁵⁰⁰ Vgl. Salisch: Deserteure, S. 43 f.

⁵⁰¹ Vgl. Oezelt / Weinand: Souveräne, S. 15: Sie zeigen, dass „Defizitzuschreibungen gegenüber Herrschern in der Frühen Neuzeit häufig über individuelle Kritik oder Polemik hinausgingen. Nicht selten dienten sie als Anlass oder Kristallisationspunkt, um Grundfragen der politischen Ordnung und Hierarchie zu erörtern. In diesem Sinne waren sie eng verknüpft mit Fragen nach der Legitimität von Herrschaft.“

⁵⁰² Vgl. Kroll: Geschichte, S. 61: „der willensschwache und zu wachsender Leibesfülle neigende zweite sächsisch-polnische Kurfürst-König“.

⁵⁰³ Salisch: Deserteure, S. 43.

eine Art „**konstitutioneller**“ Opposition, die sich auf ständische Institutionen wie Ständeversammlungen, Ständeausschüsse und Reichsräte stützte; eine „**regionalistische**“ Opposition, in der sich die partikularistischen Bestrebungen einzelner Provinzen sammelten und die sich in manchen Fällen zu separatistischen Haltungen verdichtete; eine „**korporative**“ Opposition, die auf der Grundlage der „*jura quaesita*“ einzelner Beamtenkorporationen den Versuchen der Monarchie entgegentrat, ihre alte Bürokratie von Grund auf zu reformieren und zu modernisieren; die **Adelsopposition**, die nicht selten bis zur landesverräterischen Verschwörung einzelner hochadliger „*mecontents*“ mit „landesverräterischem Hintergrund“ gedieh, [...] und schließlich die **Volksaufstände** in den Städten und auf dem Lande, die am stärksten den Charakter von Massenunruhen trugen, am weitesten um sich griffen und doch zumeist ohne ein klar definiertes politisches Ziel blieben.⁵⁰⁴

Als oppositionelle Akteure gegen den Monarchen und die Monarchie⁵⁰⁵ lassen sich mit Hinrichs also insbesondere Beamte, Adelige und das Volk ausmachen, wobei bei Letzterem zwischen Bürgertum und Bauernstand unterschieden werden kann. Insbesondere die Opposition des Volks richtete sich, so Hinrichs, nicht gegen die Herrschaftsform an sich, sondern „gegen die Verschlechterung von Lebensbedingungen.“⁵⁰⁶ Einzelne regional verschiedene Anlässe in Zusammenhang mit der Wirtschaftslage, Finanzbelastung oder kirchlich-religiösen Aspekten mündeten ein in „eine kritische Gesamtsicht der traditionellen Monarchie und ihrer religiösen Begründung insgesamt, zum Beispiel im staatstheoretischen Schrifttum, wie es von philosophisch und juristisch gebildeten Gelehrten verfasst wurde.“⁵⁰⁷ Ob einer der hier zitierten Oppositionstypen, Akteursgruppen und Themen zur in der Vaterunser-Parodie geäußerten Kritik an August III. passt, bleibt zum Ende der Analyse zu rekapitulieren. Jedoch ist an dieser Stelle schon zu sehen, dass ein differenzierter Blick auf Herrschaftskritik relevant ist. Dass die Herrschaftskritik letztlich Früchte trug und die gesellschaftliche Dynamik veränderte, indem u. a. adelige Privilegien reduziert wurden, sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt.⁵⁰⁸ Reformen wurden teils von den Monarchen selbst eingeführt, z. B. unter Maria Theresia und Friedrich II.⁵⁰⁹ Dadurch veränderte sich die königliche Rolle:

⁵⁰⁴ Hinrichs: Fürsten, S. 106.

⁵⁰⁵ Neben der Monarchiekritik zählte zur Herrschaftskritik auch Adelskritik. Vgl. Asch: Adel, darin „Adelskritik und Adelskrise im 18. Jahrhundert“, S. 275 f.

⁵⁰⁶ Hinrichs: Fürsten, S. 115.

⁵⁰⁷ Hinrichs: Fürsten, S. 123.

⁵⁰⁸ Vgl. Asch: Adel, S. 280–286.

⁵⁰⁹ Vgl. Asch: Adel, S. 289. Außerdem Preisendörfer: Staatsbildung, S. 68.

Die veränderte Rolle des Königs im Staatsgefüge läßt sich auch ablesen an der allmählichen Verlagerung der Beamtenloyalität von der Person des Königs auf den Staat als Ganzes. [...] Die Positionsverschiebung des Königs vom autokratischen Selbstherrscher, der Kraft seines Willens die Regeln setzt, nach denen der Staat verwaltet werden soll, über den fürstlichen Funktionär, der bestrebt ist, sich den selbstgesetzten Regeln ein-, wenn auch nicht unterzuordnen, bis hin zum Repräsentanten, der etwas vorstellt, was sachlich auch ohne ihn funktionieren könnte, läßt sich wortwörtlich in den politischen Papieren der preußischen Könige des 18. Jahrhunderts nachlesen.⁵¹⁰

In der medialen Repräsentation wandelte sich das Monarchenbild ebenso wie in der politischen Realität, darauf wird bei der Einordnung des Mediums und von Produktions- und Veröffentlichungskontexten unten eingegangen. Dabei beeinflussten Herrschende teils selbst gezielt das Bild, das sie öffentlich darstellten, teils wurde ihnen ein Bild zugesprochen.⁵¹¹

5.3.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Wichtig für die Produktion und Veröffentlichung von Texten im 18. Jahrhundert war die Zensur.⁵¹² Diese politische Instanz sorgte bspw. dafür, dass Anonymität bei der Veröffentlichung von Kritik gängig war, obwohl die Zensur⁵¹³ durch aufklärerische Tendenzen zurückgedrängt wurde.⁵¹⁴ Hinzu kam eine zunehmende

⁵¹⁰ Preisendörfer: Staatsbildung, S. 70.

⁵¹¹ Vgl. Pečar, Andreas (2016): Die Masken des Königs. Friedrich II. von Preußen als Schriftsteller. Frankfurt: Campus.

⁵¹² Vgl. Schenda: Volk, ab S. 91.

⁵¹³ Vgl. Pečar: Masken, S. 111. Selbst in Preußen war Zensur trotz relativen Freiheiten gängig. Vgl. auch zur Zensur in Sachsen Kobuch, Agatha (1988): Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763). Weimar: Böhlau (Schriftenreihe des Staatsarchivs Dresden, 12).

⁵¹⁴ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 19. Vgl. Otto, Kim; Scheurer, Hans; Vogel, Jochen: Das Medienlexikon. Begriffe, Zusammenhänge, Institutionen. [Sonderausgabe]. [Berlin]: ZpB Zentralen für politische Bildung, S. 266: „Zensur. Politische Kontrolle von Informationen und/oder öffentlich geäußerter Meinung in den Medien, um die Öffentlichkeit im Sinn der Staatsführung zu beeinflussen. Eine Z. gab es früher im Absolutismus oder in Diktaturen. Heute gibt es die Z. nur noch in autoritären und totalitären Staaten. Dort werden die Medien mit einem Zensurapparat kontrolliert oder die Kommunikationssysteme sogar ganz verstaatlicht.“

Bildung der Bürger*innen,⁵¹⁵ sodass der Produzent*innen- ebenso wie der Rezipient*innenkreis im Vergleich zu früheren Jahrhunderten wuchs, wenn auch Lese- und Schreibfähigkeit noch nicht flächendeckend vorhanden war.⁵¹⁶ Insgesamt blieben Pfarrer und theologisch ausgebildete Personen diejenigen, die sowohl für Erziehung zuständig waren als auch für einen Großteil der Literaturproduktion, wie unten in den theologischen Dimensionen näher erläutert wird.⁵¹⁷ Zeitgenössische Literaturproduktion war nicht nur von politischen Ereignissen und Kriegen „als Marker von literarischen Entwicklungen“⁵¹⁸ geprägt, obwohl in der Mitte des 18. Jahrhunderts durchaus eine „erhöhte diskursive Aktivität, die sich durch eine kritische Auseinandersetzung mit den überlieferten Ordnungssystemen auszeichnete“,⁵¹⁹ nachweisbar ist. In der literarischen Entwicklung wurde das dadurch deutlich, dass während der Schlesischen Kriege eine Verschiebung im Gattungsfokus eintrat:

Statt der höchsten Gattung der frühneuzeitlichen Literaturordnung schien nun eine der niedrigsten angemessen zu sein, nämlich die liedhafte Lyrik; statt der Taten von Herrschern und Helden interessierten jetzt die Empfindungen eines Soldaten, der die niederen Schichten repräsentierte.⁵²⁰

⁵¹⁵ Vgl. Externbrink. Einleitung, S. 22. Vgl. Lepper, Gisbert; Steitz, Jörg; Brenn, Wolfgang (1983): Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts. Band 1: Unter dem Absolutismus. Opladen: Westdeutscher Verlag (Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts), S. 15 f. Vgl. Siegert, Reinhart (2011): Theologie und Religion als Hintergrund für die ‚Leserevolution‘ des 18. Jahrhunderts. In: Hans Edwin Friedrich, Wilhelm Haefs und Christian Soboth (Hg.): Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen. Berlin, Boston: De Gruyter (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 41), S. 14–31, darin S. 24.

⁵¹⁶ Vgl. Lepper et al.: Einführung, S. 19 f.

⁵¹⁷ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 13.

⁵¹⁸ Hildebrandt: Mobilisierung, S. 3.

⁵¹⁹ Hildebrandt: Mobilisierung, S. 8.

⁵²⁰ Hildebrandt: Mobilisierung, S. 14. Anders zusammengefasst lässt sich der Quellentext eher einreihen, S. 269: „In dieser Hinsicht erweisen sich die zunehmende Affektivierung der Literatur, die in der Erfindung der dritten Großgattung ‚Lyrik‘ als Medium des Empfindungsdrucks mündete, und die Affektivierung der politischen Gemeinschaft, die sich über das zeitgenössische Stichwort ‚Patriotismus‘ adressieren lässt, gewissermaßen als historische Parallelaktionen.“

Damit ist nicht gesagt, dass nur noch liedhafte Lyrik⁵²¹ und affektiver Soldatenfokus betrieben wurden, wie am ‚Kurfürst Unser‘ deutlich wird. Dass es zwar Schwerpunkte, aber auch Vielfalt gab, liegt daran, dass innerhalb der deutschsprachigen Literatur des 18. Jahrhunderts verschiedene Kultur- und Literaturräume mit unterschiedlichen „politischen, ökonomischen und konfessionellen Profile[n] der deutschen Territorien“⁵²² bestanden. Auf die spezifisch sächsischen Bedingungen im Literaturbetrieb wurde bereits eingegangen, ohne dezidierte Namen zu nennen. Johann Christoph Gottsched war z. B. einer der Leipziger Literaten, die sich aufklärerisch-nationalistisch in die Literatur- und Poesieentwicklung während der Kriege rund um 1750 einbrachten.⁵²³

Konstitutiv für die sächsische Perspektive aufs Kriegsgeschehen war stets eine Einführung zwischen den eigenen politischen Interessen und denen des Alten Reiches, die mit dem Ende des Interregnums ihre habsburgische Konnotation zurückerhielten. [...] Indem Gottsched die Gedankenfigur einer bedrohten Eintracht aufrief, bezog er Stellung für die politischen Ambitionen der Sachsen, die sich in den aktuellen Kämpfen entweder an der Stelle der kaiserlichen Instanz oder zumindest als wichtiger Partner an ihrer Seite sahen; zugleich versuchte der Dichtungslehrer, seine Literaturpartei mithilfe einer integrativen Reichsrhetorik als diejenige Stimme im Feld der literarischen Aufklärung zu platzieren, die für die Interessen aller Deutschen sprach.⁵²⁴

Dass die spezifisch sächsische Perspektive in Literaturerzeugnissen durchschien und eigene Deutungen und Ambitionen von Produzierenden miteinbezogen wurden, erscheint zunächst selbsterklärend. Bei näherer Betrachtung von anekdotischen und ikonischen Kriegsdarstellungen des Siebenjährigen Kriegs konnte Rees

⁵²¹ Vgl. auch Hildebrandt: Mobilisierung, „Poetik des Patriotismus: Die Erfindung des Kriegslieds“, S. 308 oder hier S. 320: „Vieles spricht dafür, dass sich die Strukturübertragung vom pietistischen Lied auf das Kriegslied, die Kaiser exemplarisch an dem in beiden Gattungen prominenten Blut- und Wundenmotiv nachgewiesen hat, bereits für die formale Ebene veranschlagen lässt.“. Vgl. Siegert: Theologie, 21. Weltliche Lieder auf Jahrmärkten erhielten einfache Kirchliedmelodien, um Eingängigkeit zu gewährleisten. Umgekehrt wurden im Rahmen der Einführung deutschsprachiger Lieder während der Reformation weltliche Melodien mit religiösen Texten versehen, wie in Bezug auf Reformationszusammenhänge erwähnt. Zu religiösen und regionalen Volksliedern als Teil der Volkskultur vgl. Burke: Helden, ab S. 60.

⁵²² Hildebrandt: Mobilisierung, S. 17.

⁵²³ Vgl. Hildebrandt: Mobilisierung, „Leipzig/Wien: Poetik des nationalen Epos“, S. 148–191.

⁵²⁴ Hildebrandt: Mobilisierung, S. 152.

aber nicht nur vorsichtige Deutungsversuche, sondern sehr deutliche Beeinflussungsversuche der Literaturproduzenten gegenüber möglichen Rezipient*innen nachzeichnen. Krieg im 18. Jahrhundert, insbesondere die Belagerung Dresdens, war ein Medienereignis,⁵²⁵ in dem „leichthin abrufbare konfessionelle Ressentiments“⁵²⁶ und „kontraststeigernde[...] Polarisierungen“⁵²⁷ eingesetzt wurden. Für die Leser*innenlenkung und Rezeption von Literatur hieß das also u. U., dass Vorurteile verfestigt und gesteigert wurden.

Hinzu kommt im Blick auf die Literaturproduktion und -publikation, dass eine Verschränkung von Religion und Poesie immer wieder eingesetzt wurde, um Lesende affektiv zu beeinflussen.⁵²⁸ Dafür gab es keine eindeutigen Gattungen: Propagandistischer Lobpreis von Herrschenden mit religiös angehauchtem Vokabular, z. B. ein alttestamentlich anmutender Königspsaln für Friedrich II.⁵²⁹, stand neben schmähenden Texten und Satire⁵³⁰ wie der hier analysierten Vaterunser-Parodie. Gerade während der Kriege des Jahrhunderts war die „öffentliche Meinung wichtiger Staaten von ebenso ausschlaggebender Bedeutung für Sieg oder Niederlage [...] wie militärische Erfolge.“⁵³¹ Meinungsbildende Texte mussten zunächst verfasst, dann gedruckt oder als Manuskripte distribuiert werden:

⁵²⁵ Vgl. Rees: Krieg, S. 233 f.

⁵²⁶ Rees: Krieg, S. 218.

⁵²⁷ Rees: Krieg, S. 222.

⁵²⁸ Vgl. Siegert: Theologie, S. 15: „Gellert will die Poesie (wie die Rhetorik) in den Dienst der Theologie stellen; es geht ihm um Affektweckung und größtmögliche Wirkung. Andererseits: Auch vor theologischen Geistesprodukten macht der wechselnde Geschmack nicht halt; ihre sprachliche Gestaltung muss mit der Zeit gehen.“

⁵²⁹ Vgl. Hildebrandt: Mobilisierung, „Kombinatorik und Steigerung: Ein preußischer Königspsaln (Pyra)“, S. 277–299. Quelle: Immanuel Jacob Pyra, Ode auf Ihro Majestät Friedrich den Andern König in Preussen und Chur-Fürst zu Brandenburg, bey dem Antritt der Regierung von Immanuel Jacob Pyra, aus Cobus [1740]. In: Neuer Anhang einiger Gedichte des seligen Immanuel Jacob Pyra. In: [Samuel Gotthold Lange, Immanuel Jacob Pyra,] Thirsis und Damons freundschaftliche Lieder, hg. von Samuel Gotthold Lange [...], zweyte, vielvermehrte Auflage, Halle [1749], S. 78–98. Außerdem bei Hildebrandt Erläuterung der Königsmetonymie aus den Psalmen in Kriegsliedern und -predigten, S. 332–344.

⁵³⁰ Vgl. Pečar: Masken, „6. Warum sachlich, wenn es auch persönlich geht: Traktate und Satiren als Mittel der Außenpolitik“, S. 97–120. Vgl. auch Hildebrandt: Mobilisierung, „Malum: Poetik der Rache“, S. 291–299.

⁵³¹ Pečar: Masken, S. 97.

In Zeiten von Krieg und Bürgerkrieg hatten die Drucker und die Verleger daher Hochkonjunktur, waren Autoren sehr gefragt, die sich für die Ziele der Konfliktparteien einspannen ließen. Kriegszeiten erhöhten die Nachfrage nach Autoren, die bereit waren, mit Traktaten, Flugschriften und Pamphleten das Ihre beizutragen. Solche Schriften waren aber nur selten dazu geeignet, dem Autor Gelegenheit zur Selbstdarstellung zu geben. Die meisten Schriften erschienen anonym oder trugen Pseudonyme. Nicht der Autor und sein Werk standen im Vordergrund, sondern die politische Wirkung, die sich der Auftraggeber erhoffte.⁵³²

Damit steht die Frage der Autorschaft bei dem ‚Kurfürst Unser‘ im Raum, sofern sie trotz Anonymität vermutet werden kann: Lemberg schreibt den Text „der Feder des brandenburgischen Kurfürsten“⁵³³ und Königs in Preußen Friedrich II. zu. Da Friedrich II. selbst satirische und verunglimpfende Texte zu propagandistischen Kriegszwecken formuliert hat,⁵³⁴ gebildet genug für den komplexen lyrischen Aufbau mit der Einbeziehung der politischen Verstrickungen war und Parodien religiöser Texte nicht mit seinen religiösen Überzeugungen kollidierten, sprechen auch diese Argumente für ihn als Verfasser. Gegen ihn spricht, dass er, so die detaillierte Analyse von ihm eindeutig zuzuordnenden Schriften, Preußen „als Opfer politischer Intrigen des Kaiserhofes“ stilisierte und seinen Überfall auf Sachsen als „einzigste politische [sic!] Mittel“ gegen seine Feinde darstellte: „Auch die zeitgenössische Publizistik, in der die Annektierung Sachsens durch Preußen hohe Wellen schlug, wertete er rückblickend in seiner Geschichtsdarstellung als perfides und ehrenrühriges Kriegsmittel der Kaiserin“ – das wäre ein logischer Widerspruch zur Schilderung im ‚Kurfürst Unser‘.⁵³⁵ Zuletzt hätte er wohl kaum die Gewalt seiner Truppen erwähnt, da er den „Umgang Preußens gegenüber dem besiegten Sachsen in seinen Augen stets vorbildlich“⁵³⁶ empfand.

⁵³² Ebd.

⁵³³ Lemberg: Stiefvater, S. 318.

⁵³⁴ Vgl. Pečar: Masken, S. 98 und 102 f., hier S. 103: „Der preußische König bediente sich der Flugschriften als politischem Mittel, um die öffentliche Meinung und dadurch auch die politischen Entscheidungen seiner Gegner zu beeinflussen, oder um seiner Spottlust freien Lauf zu lassen und sich über seine Gegner lustig zu machen. Insgesamt lassen sich elf Flugschriften der Autorschaft Friedrichs II. zuordnen, 19 zahlreiche davon fiktive Briefe, die ihm die Gelegenheit boten, die geheimen Absichten und Gedanken seiner Gegner – wie er sie sah – offen zulegen und anzuprangern.“ Selbst gegen den Papst spottete Friedrich II. Vgl. Pečar: Masken, S. 107 f.

⁵³⁵ Pečar: Masken, S. 69.

⁵³⁶ Pečar: Masken, S. 70.

Es hätte ihm ein Ansehensverlust⁵³⁷ gedroht, wenn er als Autor von Schmäh-schriften wahrgenommen worden wäre. Allerdings ist durch die Anonymität auch denkbar und wahrscheinlicher, dass sich eine bürgerliche und/oder theologisch gebildete Stimme, die mit dem leidenden Volk in Sachsen sympathisierte, zu Wort gemeldet hat.⁵³⁸ Ein zusätzliches Argument gegen Friedrichs II. Autorschaft könnte die handschriftliche Verbreitung sein. Da er häufig mit Flugschriften arbeitete, erscheint es unwahrscheinlich, dass er beim ‚Kurfürst Unser‘ auf den Einsatz dieses Mediums verzichtet haben sollte, wodurch die Distribution einfacher gewesen wäre. Um nähere Schlüsse zu ermöglichen, lohnt sich ein Blick auf die inhaltlichen und sprachlichen Details des Textes.

5.3.4 Inhaltsanalyse des ‚Kurfürst Unsers‘

Wer wird in der Vaterunser-Parodie textimmanent angesprochen? Zunächst wird der „Churfürst“ ohne Namensnennung adressiert und es geht u. a. um die Frage, ob er ein Scheinvater und König mit der „Polnisch-Cron“ sei. Angespielt wird damit auf die mutmaßlich nicht erfüllte Rolle des Fürsten als pater patriae in der frühen Neuzeit.⁵³⁹ Lemberg schließt daraus, dass der angesprochene Kurfürst-König „mit ziemlicher Sicherheit der sächsische Kurfürst und polnische König August III.“⁵⁴⁰ sei. Diesem Urteil schließe ich mich an, da er der sächsische Landesvater während der Unionszeit mit Polen war. Außerdem werden „Friedrich“ und „Carl VI.“ namentlich erwähnt. Bei Friedrich handelt es sich möglicherweise um Friedrich II., den König in Preußen während der sächsischen Leiden, dem „Deß Preußen gantze Kriegs Macht“ unterstellt war, oder um einen verstorbenen „Friedrich im Himmel“ (entweder Friedrich I. 1657–1713, reg. ab 1701 oder Friedrich Wilhelm I. 1688–1740, reg. ab 1713). Die Nennung von

⁵³⁷ Vgl. Pečar: Masken, S. 110.

⁵³⁸ Vgl. Lepper et al.: Einführung, S. 18: „Die Gelehrten, also vor allem Theologen und Juristen, bilden einen kastenartig abgesonderten Berufsstand, dessen Merkmal und Mittel der Distinktion der Gebrauch des Lateinischen ist. An den Universitäten wird auf lateinisch gelehrt und in Latein publiziert.“

⁵³⁹ Vgl. zum Kurfürst als Vater seines Volkes Knedlik, Manfred (2015): Aufklärung in München. Schlaglichter einer Aufbruchzeit. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (Kleine Münchner Geschichten), S. 27 und Frühsorge, Gotthardt (1982): Oeconomie des Hofes. Zur politischen Funktion der Vaterrolle des Fürsten im *Oeconomus prudens et legalis* des Franz Philipp Florinus. In: *Daphnis* 11 (1/2), S. 41–48.

⁵⁴⁰ Lemberg: Stiefvater, S. 318.

Friedrich macht m. E. die oben diskutierte Autorschaft von Friedrich II. unwahrscheinlicher, sofern er nicht ironisch selbstreferenziell formulierte und seinen eigenen Tod oder den seiner Vorfahren thematisierte. Der genannte Karl VI.⁵⁴¹ ist der römisch-deutsche Kaiser (reg. 1711–1740) und zugleich Vater von Maria Theresia.

Welche geografischen Anhaltspunkte gibt es? Welche Orte und Regionen werden benannt? Es werden zentrale Staaten in folgender Reihenfolge genannt: Österreich (vierfach), Preußen, „Sachsen-Land“. Zusätzlich wird der Himmel zweifach als Gegenpol des Irdischen gesetzt. Im Text bleibt unkonkret, welches „Fürstenthum“ so leidet – wahrscheinlich Sachsen – und welches „Landt“ am Ende als Asyl für den Kurfürsten dienen könne. Wenn davon auszugehen ist, dass August III. in Polen weilt, wünscht sich das lyrische Ich das Wegbleiben des Kurfürsten aus Sachsen zu allseitiger Zufriedenheit.

Wann ist der Text zu datieren? Der Text wird in der Handschrift (s. u.) auf 1756 datiert, das ist das Jahr des Überfalls auf Sachsen durch Preußen, womit der Siebenjährige Krieg begann. Allerdings hat das Archiv diese Jahreszahl mit einem Fragezeichen versehen. Lemberg datiert den Text „während der Zeit der Kriege um Schlesien [...], als Sachsen, zwischen den kriegführenden Mächten Preußen und Österreich gelegen, zum Kriegsschauplatz wurde.“⁵⁴² Also erfordert die genauere Datierung die textimmanente Suche nach Hinweisen und zunehmende Eingrenzung des Zeitraums: Geht man von der Regierungszeit Augusts III. als sächsisch-polnischer Monarch aus, dann steht der Zeitraum 1733–1763 zur Debatte. Jedoch wird das Testament Karls VI.⁵⁴³ angesprochen, also kann sein Tod 1740 vorausgesetzt werden, da er durch die Pragmatische Sanktion versucht hatte, seine Erbfolge auf weibliche Nachkommen zu erweitern. Einschränkung muss erwähnt werden, dass im 18. Jahrhundert ein Testament nicht erst nach Todeseintritt relevant wurde, sondern u. U. bei Herrschern schon früher. So schrieb z. B. Friedrich II. bereits 1752 ein politisches Testament, das er immer wieder überarbeitete und in dem er seine Ziele umriss. Der Text kann

⁵⁴¹ Vgl. Petersen, Sven: Die belagerte Stadt. Alltag und Gewalt im Österreichischen Erbfolgekrieg (1740–1748). Frankfurt, New York: Campus (Krieg und Konflikt, 6), S. 10.

⁵⁴² Lemberg: Stiefvater, S. 318.

⁵⁴³ Vgl. Seitschek, Franz-Stefan; Garms-Cornides, Elisabeth (Hg.) (2011): 300 Jahre Karl VI. 1711–1740. Spuren der Herrschaft des „letzten“ Habsburgers. Begleitband zur Ausstellung des Österreichischen Staatsarchivs; 5. Oktober – 23. Dezember 2011. Wien: Österr. Staatsarchiv. Online verfügbar unter <https://www.oesta.gv.at/dam/jcr:15032f8b-e14c-4f8f-b567-1bf74090b963/300jahre-karl-vi.pdf>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

aber wegen eines anderen Arguments erst ab 1740 geschrieben worden sein, denn der Hinweis auf Friedrich bezieht sich auf seine Regentschaft, die erst mit dem Tod seines Vaters Friedrich Wilhelm I. 1740 in Preußen begann. Meines Ermessens sind die ersten Kriegsjahre des Erbfolgekriegs als Entstehungszeit weniger wahrscheinlicher, da der Text bereits vergangenes Leid des Sächsischen Volks voraussetzt. Ein weiteres Indiz dafür liegt in dem Hinweis auf die Verschuldung, die in 20 Jahren nicht abzuzahlen sei. Das weist darauf hin, dass die Quelle erst nach den stetigen finanziellen Abgaben und Reparationszahlungen nach den Schlesischen Kriegen entstand. Aus dem Inhalt kann außerdem implizit eine Besetzung⁵⁴⁴ durch (preußisches) Militär im Text gelesen werden, auch wenn diese nicht explizit genannt wird. Insgesamt bleibt das genaue Jahr der Entstehung und Publikation offen, aber die Zuordnung zum Erbfolgekrieg ist wahrscheinlich.

Wer ist der textimmanente Ankläger? Welche Vorwürfe werden gemacht? Im ‚Kurfürst Unser‘ werden standesgemäße adelige Verhaltensweisen wie finanzielle Ausbeutung beschrieben,⁵⁴⁵ die nicht nur ad personam an August III. kritisiert werden können, sondern zumindest indirekt auch seinen Premierminister Brühl betreffen: Das kollektive „wir“ im Text scheint das sächsische Volk zu sein, dem jedoch auch von außen die Klage in den Mund gelegt worden sein könnte (s. o. Darstellungen zur Stimmungsbeeinflussung während der Kriege). Es gibt neben der Klage über die Umstände (einerseits Wortfeld des akustischen (An)Klagens: „sagen nicht mehr“, „ruoft [...] und schreyt fruh und spath“, „Wir wollten gern sein blind und stumm“, „Angstgeschrey“, „schreyn“ und andererseits Wortfeld des Leids: Peyn, schwehr, Krieg und Streyt, Tränen, verlogren, Qual, **Angst**geschrey, Schlaferey) zwei Formulierungen, die m. E. ernsthafte Wünsche der leidenden Bevölkerung ausdrücken: „Wir wünschen [...] Glückseligkeit“ und „Gott reiche dir sein milde Hand“. Letzteres ist statt Doxologie ein versöhnlicher oder ironischer Zuspruch, der dem Kurfürsten gelten könnte.

⁵⁴⁴ Vgl. Petersen: Stadt, S. 18, hier S. 416: „Belagerungen waren im mittleren 18. Jahrhundert Kristallisationspunkte von Kriegen. An den Auseinandersetzungen um Festungen und befestigten Städten manifestierte sich militärische Gewalt überproportional häufig. Als Phänomen militärischer Konfrontation dominierten sie den Österreichischen Erbfolgekrieg.“

⁵⁴⁵ Vgl. Asch: Adel, S. 7.

Welche stilistischen und orthografischen⁵⁴⁶ Besonderheiten gibt es? Im Abschnitt zum Produktionskontext wurde bereits darauf verwiesen, dass liedhafte Lyrik im 18. Jahrhundert poetisch Einfluss gewann, die teils unreinen Reime des Textes (z. B. Herr-mehr, stumm-dran, wir-für) erinnern an volkstümliche Lyrik. In den beiden Reimen ‚Cron-Thron‘ und ‚Macht-Statt‘ deuten sich neben den oben bereits genannten Wortfeldern außerdem zwei weitere thematische Schwerpunkte an, die sich durch das Wortfeld der Sozioökonomie (Pracht, Lohn, Geldes, sparsam, Schulden, Armuth, bezahlen, Gält) und das Wortfeld der Politik und des Militärs verdeutlichen. Letzteres ist durch Einzelworte („Kriegs Macht“, „Meister spielende Soldat“ (uneigentliche Redeform), „feind“ (Preußen?), „Tambur biß zum General“) gekennzeichnet. Komplexere Formulierungen stammen aus der Sphäre der Politik: „Verbundt geschworen durch dein eygner Mundt“ als vom Kurfürst eidlich bekräftigte Allianz mit Österreich (Abhängigkeit von Fremdherrschaft), „Vor Armuth lauft man hin und her“ als Andeutung der Koalitionswechsel (oder erneut Sozioökonomie) und „österreichischer Schlaferey“ als Andeutung, dass Österreich als übermächtiger Pseudopartner wahrgenommen wurde.⁵⁴⁷ Ähnlich politisch komplex ist die Formulierung „ob man dich gleich jetz König schreybt“ – sie kann die Nichtigkeit von Verträgen und Herrschaftsansprüchen andeuten, die nicht von tatkräftigem volksnahem Herrschen bestätigt werden. Auch der mangelnde Rückhalt in der Aristokratie und den anderen Ständen bei der Königsernennung könnte gemeint sein. Durch die Alliteration „Peyn“ vs. „Pracht“ wird die Gegensätzlichkeit zwischen dem Leben des Herrschers und dem des Volks betont. Zuletzt ist eine Metapher zu deuten, die in der Brotbitte enthalten ist: Wenn „Papir“ statt Geld vorliegt, kann das für gegenseitigen Flugblätterkrieg stehen oder für den Versuch, Münzgeld durch Papiergeld zu ersetzen, das zum Kaufen von Brot aus Sicht des Volkes skeptisch bewertet wurde.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Lemberg verweist darauf, dass sie Klein- und Großschreibung angepasst hat.

⁵⁴⁷ Vgl. Petersen: Stadt, S. 413: „Der Österreichische Erbfolgekrieg war in mehrfacher Hinsicht eine Zäsur für die europäischen Mächte. In ihm gingen bestehende politische Traditionen und geographische Konstanten auf. Gleichzeitig traten neue Gebiete zum bewährten Ensemble der Kriegsschauplätze hinzu oder sie gerieten verstärkt in den Fokus der Konfliktparteien. Seit langem bestehende Bündnisse zeigten Risse und Veränderungstendenzen auf, sodass bereits in diesem Konflikt und seiner Beendigung die Grundlagen für anglo-französische und preußisch-österreichische Folgekonflikte erkannt werden können. Ein letztes Mal waren Belagerungen die zentrale militärische Konfrontationsform, die zunehmend – beispielsweise durch die Verschiebung der Schauplätze – durch Feldschlachten ergänzt und verdrängt wurde.“

⁵⁴⁸ Versuche der Einführung von Staatspapierscheinen wurden im 18. Jahrhundert mehrfach unternommen. In Sachsen wurden ab 1772 Banknoten „Kassenbillets“ genutzt, während in Österreich bereits ab 1762 Papiergeld, sogenannte „Bancozettel“ ausgegeben wurde. Vgl.

Welche Elemente des Vaterunser werden beibehalten, ersetzt oder ergänzt? Zunächst ist die Anordnung in zwei Spalten⁵⁴⁹ (links Reimverse, rechts Gebets-text) zu vermerken. (Tabelle 5.4) Dadurch wird der Text mit 44 Zeilen und 364 Wörtern deutlich länger als das Vaterunser. Dabei besteht eine Verbindung des Vaterunser-Textes mit den gereimten Ergänzungen durch Enjambements. Lemberg sieht das „Vaterunser in 20 Teilverse aufgelöst“, „21 sich reimende Doppelzeilen ergeben zusammen mit je einem Bruchstück aus dem Vaterunser einen neuen Sinn“.⁵⁵⁰ Schon der Titel und die Anrede machen deutlich, dass jemand mit konfessionellem Bewusstsein und lyrischer Bildung am Werk war, denn der Gedichtteil beginnt mit lutherischer (oder katholischer) Anrede, wie es der sächsischen Konfessionsprägung entspräche, während der ‚rechte‘ (=richtige?) Teil mit der reformierten Anrede beginnt. Die Vatermetapher, die sowohl auf Gott als auch auf den Landesvater angewendet werden kann, wird ebenso wie der göttliche und herrschaftliche Ehrentitel „Herr“ genutzt. Die Wiederholung von „täglich“, einmal auf das Brot und einmal auf die Qual bezogen, zeigt deutliche Kontrastierungen des irdischen Zustands und des erbetenen elementaren Lebensbedarfs. Theologisch spannend ist die mehrfache Erwähnung des Himmels; oben wurde bereits der bessere (ironisch?) Friedrich im Himmel erwähnt, während in der Personifikation „der Himmel wird unß nimmer mehr vergeben“ der Gotteszorn gegen das Volk gemeint sein könnte.

Metasch, Frank (2022): Vom Papier zum Geld. Staatliches Papiergeld und private Notenbanken in Sachsen. In: Johannes Beermann (Hg.): Sachsens Silber, Gold und Geld. Sächsische Zahlungsmittel in der Sammlung der Deutschen Bundesbank. München: Hirmer, S. 100–139. Vgl. auch Beermann, Johannes (2022): Sachsen als Vorreiter und Innovationstreiber im Geldwesen. Eröffnungsrede zur Buchvorstellung ‚Sachsens Silber, Gold und Geld‘. Online verfügbar unter <https://www.bundesbank.de/de/presse/reden/sachsen-als-vorreiter-und-innovationstreiber-im-geldwesen-901598#tar-1>, zuletzt aktualisiert am 08.12.2022, zuletzt geprüft am 31.05.2024. Vgl. zu Österreich Fabiankowitsch, Anna (2019): Die Einführung des Papiergelds in Österreich unter Maria Theresia (reg. 1740–1780). In: *DGW Information für Papiergeld- & Wertpapiersammler* (2), S. 3–7.

⁵⁴⁹ Typographisch ist die Zweispaltigkeit im gedruckten Text deutlicher als in der Handschrift (s. u.).

⁵⁵⁰ Lemberg: Stiefvater, S. 318.

Tabelle 5.4 Vergleich der möglichen Prätexte mit dem ‚Kurfürst Unser‘

	Linke Spalte	Rechte Spalte	Mögl. Prätext-Vgl. des Vaterunsers ⁵⁵¹
Titel	Vater unser Churfürst du wahrest unser Herr,		Luth. oder kath. Anrede
Anrede	wir aber sagen dir nicht mehr dan wer die Kinder last in Peyn, der ist ein Vater nur zum Scheyn Du steyfest dich auf Österreichs Pracht, Friedrich hatt es aber beßer gemacht	Unser Vater der du bist im Himmel	Ref. Anrede
1. Bitte	Drum mache nur das der Verbundt geschworen durch dein eygner Mundt ob man dich gleich jetz König schreybt, so scheinth doch schwehr ob dir verbleibt	geheiligt werde dein Name	keine Veränderungen

(Fortsetzung)

⁵⁵¹ Vgl. Vaterunser des 18. Jh. aus Baussumer, Georg (1709): Catechismus oder kurtzer Unterricht allgemeiner christlicher Lehr: darinnen der Reformirten Heidelberger Catechismus nach seiner eigentlichen Weiß in erklär- und bestättigung der Frag und Antworten also geprüft wird. Mit Chur-Fürstlicher Pfaltz Freyheit. Düsseldorf: Beyer. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:061:1-15572>, zuletzt geprüft am 31.05.2024, S. 401 f., Bitte 19: „Vatter unser / der du bist im Himel. Geheiligt werde dein Nahme. Zukomme dein Reich. Dein Will geschehe / wie im Himmel / also auch auff Erden. Unser täglich Brod gib uns heut. Und vergib uns unsere Schulden / als auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung: Sondern erlöse uns von dem Bösen. Amen.“ Katholische Polemik gegen den reformierten Heidelberger Katechismus von „Georgium Baussumer deß H. Ordens der Armen Franciscaner Recollegen“. Außerdem explizit reformiert: N. N. (1755): Catechismus, oder Kurtzer Unterricht christlicher Lehre. Für die angehende Jugend in der Churfürstlichen Pfalz und andern Reformirten Orten zu gebrauch: Samt der Haus-Tafel, mit und ohne Biblischen Spruch-Büchlein.: Heydelberg, zu erst gedruckt. Und nun zu Germantown, bey Christoph Saur. Online verfügbar unter <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PID=aas03006226/1018AB64098370A8>, zuletzt geprüft am 31.05.2024, S. 71, Frage 119: „Unser Vater, der du bist im Himmel. Geheiligt werde dein Name. Zukomme dein Reich. Dein will geschehe auf Erden wie im Himmel. Unser täglich Brod gib uns heut. Und vergib uns unsre Schuld, als auch wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Dann dein ist das Reich, und die Krafft, und die Herrlichkeit, in Ewigkeit, Amen.“

Tabelle 5.4 (Fortsetzung)

	Linke Spalte	Rechte Spalte	Mögl. Prätex-Vgl. des Vaterunser
2. Bitte	Wir wünschen, das nach Krieg und Streyt, hin wiedrum Glückseligkeit Wo nicht so schaun mit Tränen wir, verlohren zu werden für und für	zu uns komme dein Reich	Verb „Zukomme“ angepasst an linke Spalte
3. Bitte	Deß Preußen gantze Kriegs Macht wil haben, das in keiner Statt Daß Sachsen Land und Polnisch Cron, wird wider werden dir zu Lohn In Carl des 6.ten Testament bist du vor König nicht erwent	dein Will geschehe in dem Himmel auf Erden	Erst Himmel, dann Erde genannt; „also auch“ weggelassen
4. Bitte	Der Meister spielende Soldat ruoft droth(?) und schreyt fruh und spath statt Geldes gibt man unß Papir, ach Gott wie sparsam eßen wir	gib uns heut unser tägl. Brodt	Verb vorangestellt
5. Bitte	Wir wollten gern sein blind und stumm, allein der feind verhindert dran Der Tambur biß zum General, vermehret täglich unßer Qual	vergib unß unsre Schulden	Schuld und Schulden verdrehet
6. Bitte	Ist dan wohl in der gantzen Welt, ein Fürstenthum so schlecht bestellt Vor Armuth lauft man hin und her, der Himmel wird unß nimmer mehr In zwanzig Jahren wird daß Land, nicht bezahlen seyn imstand	wie wir vergeben unsre Schuld	Schuldigern wird nicht vergeben? Selbstrechtferti- gung statt Fremdverge- bung

(Fortsetzung)

Tabelle 5.4 (Fortsetzung)

	Linke Spalte	Rechte Spalte	Mögl. Prätext-Vgl. des Vaterunser
7. Bitte	Erhör doch unser Angstgeschrey und in österreichischer Sclaferey Dan Österreich hat sich schon zu sehr, durch Gält verführet mehr und mehr Kanst du nun laßen Östreichs schreyn, so wirst du bald erlöset seyn	führ uns nicht in Versuchung vom Übel	„sondern erlöse uns“ weggelassen; „Übel“ statt „Bösen“
Doxologie?	Gott reiche dir sein milde Hand, das du darfst bleiben in dem Landt		(Segenswunsch?)
Schlusswort		Amen	

Bezogen auf den Gebetscharakter kann man gerade aus der am Ende stehenden Bitte der Verzweifelten an Gott ableiten, dass trotz der Verwendung des Vaterunser für parodistische Kritik die Hoffnung auf den Vater im Himmel bleibt. Seresse nimmt für auf Herrschende bezogene Vaterunser-Parodien Folgendes an:

Während das Vaterunser die vertrauensvolle Beziehung des Gläubigen zu Gott ausdrückte, war in der historischen Situation, genau diese Beziehung gestört: Die Obrigkeit wurde wegen ihres unväterlichen Verhaltens kritisiert. Daß dies mit Hilfe des Vaterunser geschah, verlieh der Kritik besondere Schärfe.⁵⁵²

Sein Argument, dass die Kritik umso schärfer wirkt, je wichtiger die Gebetsvorlage angesehen wird, kann auch auf das ‚Kurfürst Unser‘ angewandt werden, das dem Kurfürsten drastische Kritik entgegen bringt.

⁵⁵² Seresse, Volker (2011): Kirche und Christentum – Grundwissen für Historiker. Paderborn: Schöningh (Uni-Taschenbücher Geschichte, 3342), S. 35.

5.3.5 Medium Handschrift

Die Frage des Mediums ist bei dieser Quelle besonders spannend. Denn sie liegt als Handschrift im Hessischen Staatsarchiv Marburg vor, sie ist als Abschrift in einem neunbogigen Konglomerat von religionssatirischen Texten gekennzeichnet. Die beiden betreffenden Bögen sind in der Abbildung unten (Abbildung 5.1) abgedruckt, aus der ersichtlich wird, dass die Zweispaltigkeit, die oben in der Inhaltsanalyse thematisiert wurde, im Handschriftlichen nicht so akkurat abgebildet wird, wie im maschinellen Textbild von Lemberg. Rechts- und linksbündige Absätze wurden jedoch bei der Abschrift durchaus achtsam dargestellt. Es ist denkbar, dass die Abschrift auf eine Veröffentlichung in einem Flugblatt⁵⁵³ oder einer anderen gedruckten Form zurückgeht. Alternativ könnte der Bogen eine handschriftliche Druckvorlage für ein nicht erhaltenes oder ein dann doch nicht gedrucktes Flugblatt sein. Verifizieren lässt sich dies jedoch nicht und es gibt Argumente, die für eine ausschließliche Handschriftlichkeit sprechen. Denn im 18. Jahrhundert wurden vielfältige Medienformen zur Weitergabe von Texten genutzt. Gestrich erklärt in großer Tiefe die verschiedenen Veröffentlichungsmöglichkeiten des Absolutismus, neben der Veröffentlichung von Büchern und Flugblättern besonders Zeitungen:

In den Neuen Zeitungen verbanden sich ältere Traditionen der mündlichen Nachrichtenübermittlung mit den neuen Druckmedien. Die gedruckte Vorlage des gesungenen Textes, die genauen Orts- und Datumsangaben etc. verliehen dem gesprochenen Wort höhere Authentizität und Glaubwürdigkeit. Die beigelegten Bilder reizten zu Kauf an und dienten einer analphabetischen Rezipientenschicht als Informationsträger. Diese Quellengattung, die für das 16. und 17. Jahrhundert derzeit intensiv gesammelt und erforscht wird, hat bis ins 18. Jahrhundert hinein überlebt.⁵⁵⁴

Damit verweist Gestrich auf Zeitungssinger, die die Nachrichten sangen und die Möglichkeit hatten, kritischere Töne gegenüber Herrschern zu äußern als in Drucken⁵⁵⁵, da die Zensur nicht so leicht darüber verfügen konnte. Die Zeitungssinger etablierten die Gattung der politischen Volkslieder, in denen sich „die Darstellung des Geschehens meist mit einer Deutung und moralischen

⁵⁵³ Vgl. Bangerter-Schmid: Flugblatt, S. 198–201.

⁵⁵⁴ Gestrich, Andreas (1994): Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 103), S. 142.

⁵⁵⁵ Vgl. Gestrich: Absolutismus, S. 143 ff.

Bewertung“ vermischte, sodass sie „vor allem bei lokalen oder regionalen Konflikten eine wichtige Mobilisierungsfunktion übernehmen konnten.“⁵⁵⁶ Bezüglich des Mediums Handschrift lässt sich noch vermerken, dass trotz des etablierten Buchdrucks im 18. Jahrhundert Handschriftlichkeit als eine weit verbreitete Wiedergabeform von Texten beliebt waren.⁵⁵⁷ Eine rege Briefkultur ist für das aufstrebende bürgerlich-aufklärerische Milieu, z. B. im Halleschen Pietismus (s. u.), selbst in Belagerungszuständen belegt.⁵⁵⁸ Handschriften kursierten im deutschsprachigen Raum allerdings auch an Höfen, denn sonst hätte die vorliegende Quelle es nicht in den archivalischen Bestand des Kasseler Hofes geschafft.

Handschriften konnten der Zensur entgehen, sofern keine Druckabsicht bestand. Also konnte die handschriftlich und anonym geäußerte Hofkritik des ‚Kurfürst Unsers‘ genügend Öffentlichkeit⁵⁵⁹ erlangen, um sich meinungsbeeinflussendes Gehör zu verschaffen. Die Kritik an den bestehenden Umständen, insbesondere an Belagerung und Krieg wurde publizistisch auch in literarischen Aufarbeitungen realisiert. Petersen verweist z. B. auf eine Mischform von Handschriftlichkeit und Druckerzeugnis – veröffentlichte Tagebücher und die Belagerungszustände schildernden Gelegenheitsdichtungen, die zwischen Poesie und Anklage und zwischen Heroisieren und Verurteilen viele Facetten abdecken konnten.⁵⁶⁰

⁵⁵⁶ Gestrich: Absolutismus, S. 146.

⁵⁵⁷ Vgl. Gestrich: Absolutismus, S. 169 und 180. Selbst Zeitungsblätter gab es handschriftlich, um der Zensur zu entgehen.

⁵⁵⁸ Vgl. Petersen: Stadt, S. 319 „Gesellschaftliche, politische oder militärische Großereignisse waren in diesem Kontext die Ausgangspunkte intensiver Diskussionen und ein permanentes Gesprächsthema. Eine Vermehrung der sozialen Reputation konnte zudem durch die Exklusivität des Wissens sichergestellt werden. Der Empfänger einer Nachricht konnte sein Wissen in Kaffeehäusern verbreiten und sich dadurch als Informationsquelle etablieren, im patriotischen Diskurs positionieren und am gesellschaftlichen Leben teilhaben.“

⁵⁵⁹ Vgl. Gestrich: Absolutismus, „Geheimnis und Öffentlichkeit als Elemente der Hofkritik“, S. 63–67.

⁵⁶⁰ Vgl. Petersen: Stadt, S. 334 f.

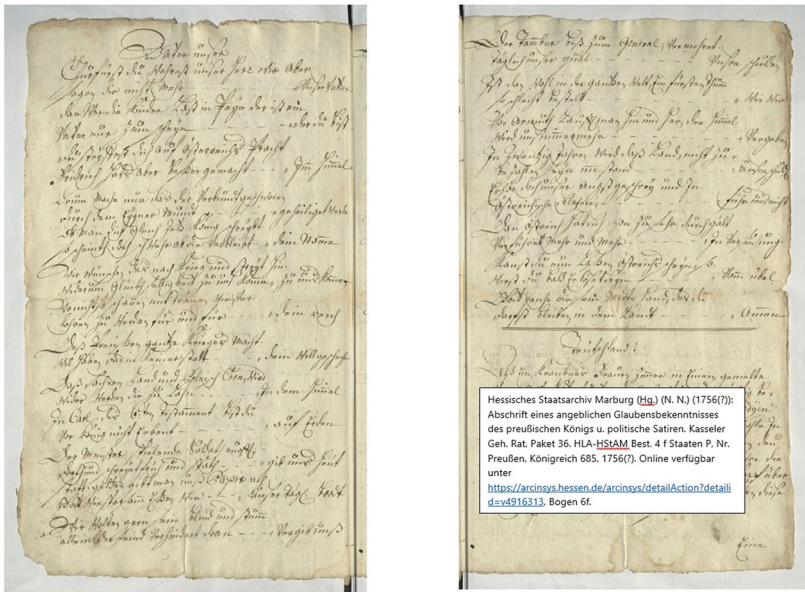


Abbildung 5.1 Bögen der Handschrift des ‚Kurfürst Unser‘⁵⁶¹

5.3.6 Intertextualität und Parodiebezug

Ein bayrisches Vaterunser, welches von Mehring zitiert wird,⁵⁶² diente sehr wahrscheinlich als Vorlage für das sächsische ‚Kurfürst Unser‘. Im „Bayrische Vatter unsser“ wird der Kurfürst von Bayern für die Involviertheit in die Konflikte zwischen den großen europäischen Mächten, namentlich Österreich und Frankreich, verurteilt. In großen Teilen ist der von Mehring zitierte Text sehr nah am auf den sächsischen Churfürsten bezogene Vaterunser, letzteres datiert er in

⁵⁶¹ Hessisches Staatsarchiv Marburg (Hg.) (N. N.) (1756(?)): Abschrift eines angeblichen Glaubensbekenntnisses des preußischen Königs u. politische Satiren. Kasseler Geh. Ra. Paket 36. HLA-HStAM Best. 4 f Staaten p. Nr. Preußen, Königreich 685. 1756(?). Online verfügbar unter <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction?detailid=v4916313>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Bogen 6 f.

⁵⁶² Vgl. Mehring: Vaterunser, S. 138–140.

die Zeit des österreichischen Erfolgskriegs, nach 1742. Außerdem nennt Mehring einen Textzeugen für eine weitere auf den sächsischen Kurfürsten bezogene Vaterunser-Parodie ist, der nicht identisch mit dem von Lemberg edierten.⁵⁶³

Bezogen auf die intertextuellen Zusammenhänge zwischen der auf den sächsischen Kurfürsten bezogenen Vaterunser-Parodie und früheren Texte lassen sich außerdem französische Beispiele heranziehen, in welchen in kürzerer Form satirisch Kritik am Sonnenkönig und seinem Sohn geübt wird. Am Ende des 17. Jahrhunderts, ordnet Burke eine zirkulierende Vaterunser-Parodie gegen Louis XIV. ein, wobei die Vorwürfe gegen den Herrscher, der sich als von Gott eingesetzt sieht, durch Verneinungen ausgedrückt werden. Burke macht deutlich, dass es nicht verwunderlich sei, dass die Vorwürfe indirekt in das Vaterunser verwoben werden, denn direkte Kritik war schwierig:

Notre père que êtes à Marly⁵⁶⁴, votre nom n'est pas glorieux, votre règne est sur sa fin, votre volonté n'est plus fait ni sur la terre ni sur la mer...⁵⁶⁵

Die Bitten in dieser Vaterunser-Parodie wirken insbesondere durch die Negationen parodistisch.

Ähnlich verhält es sich bei dem folgenden Beispiel gegen den Sonnenkönig:

Notre père, qui êtes à Versailles, votre nom n'est plus glorifié. Donnez notre pain, qui nous manque de tous côtés. Ne succombez pas à toutes les tentations de la Maintenon, mais delivrez nous de Chamillard. Amen.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Vgl. Mehring: Vaterunser, S. 135. Dort ist ein Verweis auf das Gedenkbuch des Pfarrers G. F. Bezolt von Wildentierbach, Wflrt. OA. Gerabronn (1734–1771. Handschr. des German Museums in Nürnberg G 9510b) und bezieht sich auf Georg Friedrich Bezold (1710–1771).

⁵⁶⁴ Marly ist ein verbreiteter französischer Ortsname, u. a. für einen Ort ca. 18 Kilometer von Paris und ca. 10 km von Versailles entfernt, in dem Louis XIV. ein Schloss für sich erbauen ließ, das 1686 weitgehend fertiggestellt war, wonach der Ort in Marly-le Roi umbenannt wurde.

⁵⁶⁵ Burke: Helden, S. 167. Wahrscheinlich bezieht Burke den Text aus F. Gaiffre, *L'envers du Grand Siècle*, Paris, 1924, S. 12 oder Y. M. Bercé (1974a), *Histoire des Croquants*, 2. Bde., Genf/Paris, S. 609. Das wird aus den Anmerkungen nicht klar ersichtlich. Es gibt eine Marly-Fassung von 1842: „Notre père qui est à Marly, votre nom n'est plus glorieux, votre règne est sur la fin, votre volonté n'est plus faite, ni sur la terre, ni sur la mer ; pardonnez nos offenses comme vous pardonnez à vos grands généraux ; ne nous induisez point à la rivalité, mais délivrez-nous des maux. Ainsi soit-il.“ Capefigue, Jean-Baptiste-Honoré-Raymond (1842): *Louis XIV, Son Gouvernement Et Ses Relations Diplomatiques Avec L'Europe*. Bruxelles: N.-J. Gregoir, V. Wouters et Ce, imprimeurs-libraires, S. 153.

⁵⁶⁶ Vorwahl: Parodie, S. 168.

Vorwahl verortet den Text gegen den Louis XIV. im Jahr 1709, als eine Hungersnot herrschte. Er schreibt den Briefauszug fälschlicherweise Elisabeth-Charlotte von Orléans (1676–1744, ab 1698 Herzogin von Lothringen, Zugehörigkeit zum Hof von Versailles, konvertierte zum Katholizismus) zu. Dass die sogenannte Madame Palatine rege Korrespondenz zu religiösen Themen und zu den Umständen am französischen Hof betrieb,⁵⁶⁷ ist gesichert sowie auch der Umstand, dass ihre Briefe kontrolliert wurden.⁵⁶⁸ Auch wenn sie Briefe in „recht deftige[r] Sprache“⁵⁶⁹ verfasste und Kritik an Louis XIV., Madame de Maintenon und Chamillard als zwei dem König Nahestehenden (Geliebte und Kriegs- und Finanzbeauftragter, die ihrerseits nicht genug an der Leidsituation des Volks änderten)⁵⁷⁰ übte, war sie Lüder zufolge „frei [...] von religiösem Fanatismus und konfessioneller Engherzigkeit“⁵⁷¹. Aus Lüders Analyse geht hervor, dass

⁵⁶⁷ Vgl. zur Biografie und Briefaktivitäten verschiedene Sammlungen, z. B.: Bodemann, Eduard (1891): Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans an die Kurfürstin Sophie von Hannover: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Hannover: Hahn. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:061:1-594914>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Veltheim, August Ferdinand von (Hg.) (1795): Anekdoten vom Französischen Hofe vorzüglich aus den Zeiten Ludewigs des XIV. und des Duc Regent. aus Briefen der Madame d'Orleans Charlotte Elisabeth Herzog Philipp I. von Orleans Wittve Welchen noch ein Versuch über die Masque de Fer beigefügt ist. Neue Auflage Straßburg. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.11588/diglit.24188>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Aktuellere Briefsammlungen sind auch gesichtet worden, ohne enthaltene Vaterunser-Parodie: Orléans, Elisabeth Charlotte d' (1989): *Lettres françaises*. Hg. v. Dirk van der Cruysse. Paris: Fayard. Kiesel, Helmuth (Hg.) (1981): Briefe der Liselotte von der Pfalz. Frankfurt am Main: Insel-Verlag (Insel-Taschenbuch, 428).

⁵⁶⁸ Vgl. Lüder, Beate (1987): Religion und Konfession in den Briefen Liselottes von der Pfalz. Mannheim: Ges. d. Freunde Mannheims u.d. Ehem. Kurpfalz, Mannheimer Altertumsverein von 1859, S. 8. Zur religiösen Polemik vgl. auch Orwat, Florence (2007): *La polémique religieuse et son écho dans les Lettres de Madame Palatine (1672–1722)*. In: *Dalhousie French Studies* 78, S. 17–34. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/40838373>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁵⁶⁹ Lüder: Religion, S. 7.

⁵⁷⁰ Vgl. zu Madame de Maintenon: Hinrichs: Fürsten, S. 9. Vgl. Elisabeths verbale und briefliche Kritik an Maintenon und Louis XIV.: Lüder: Religion, S. 83 f. Vgl. Pröve, Ralf (2011): Der delegitierte Gegner. Kriegführung als Argument im Siebenjährigen Krieg. In: Sven Externbrink (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 275–284, darin S. 282 „Um die angeprangerte Kriegführung des Gegners nachvollziehbar und glaubwürdig darzustellen, wurden immer wieder konkrete Namen und Ereignisse beispielhaft angeführt, eine Stadt, ein Dorf, eine Person, zum Teil ein genaues Datum, teilweise auch die betroffenen Truppenteile oder Kommandanten namentlich benannt.“

⁵⁷¹ Lüder: Religion, S. 88.

Elisabeth ein ambivalentes Verhältnis zum Beten hatte und bevorzugt eigene Formulierungen wählte, um sich an Gott zu wenden.⁵⁷² Dennoch hat sie ihre Kritik am französischen Königshaus nicht in Form einer selbst formulierten oder zitierten Vaterunser-Parodie formuliert. Die von Vorwahl zitierte, aber von ihm nicht bibliographierte Fassung, ist auf Louis XIV. bezogen und vor dem 09.07.1709⁵⁷³ entstanden.

Der Erstbeleg dieser Vaterunser-Parodie gegen Louis XIV., in der Maintenon erwähnt wird, ist in einer französischen Handschrift von 1709 und wird für Vorwahl wahrscheinlich durch eine deutsche Briefsammlung von 1908 vom Herausgeber Helmholt zugänglich.⁵⁷⁴ Helmholt lag nicht die Handschrift selbst vor, sondern eine französische Publikation von Combes aus dem Jahr 1858, die er in seiner Anmerkung (S. 313 f. Anm. 1) offenlegt.⁵⁷⁵ Helmholt editiert auszugsweise Elisabeth Charlottes Brief an ihre Tante Kurfürstin Sophie von Hannover vom 02.05.1709 (S. 312 f.), in welchem sie das Hungerleiden der französischen Bevölkerung beschreibt. Dazu merkt Helmholt an (S. 315, Anm. 5):

Aus dieser Zeit stammt ein originelles ‚Vater unser‘ (Hs. in des Aresenals zu Paris); es lautet, wie folgt. *Notre père, qui êtes à Versaille, votre nom n'est plus glorifié ; Votre royaume n'est plus si grand ; Votre volonté n'est plus faite ni sur la terre ni sur l'onde. Donnez-nous notre pain, qui nous manque de tous côtes. ¶ Pardonnez à nos ennemis, qui nous ont battus, et non à nos généraus qui les ont laissés faire. Ne succombez pas à toutes les tentations de la Maintenon ; mais délivrez-nous de Chamillard. Amen.*

Es wird sichtbar, dass Vorwahl selektiv und missinterpretierend mit der ihm vorliegenden Quelle umgegangen ist. Combes' Veröffentlichung der Vaterunser-Parodie ist mehrfach aufgegriffen worden.⁵⁷⁶ Hinzu kommt durch die Recherche

⁵⁷² Vgl. Lüder: Religion, S. 35.

⁵⁷³ Die Datierung der Louis XIV.-Parodie mit Maintenon-Erwähnung vor den 09.07.1709 ist deshalb wahrscheinlich, weil Chamillard nur bis zu diesem Tag Kriegsminister war. Vgl. Société archéologique, historique et scientifique de Soissons (1880): Nonein de la Société archéologique historique et scientifique de Soissons. 2m. série. Soissons: Imprimerie typographique et lithographique de A. Michaux, S. 32, Fn. 1.

⁵⁷⁴ Helmholt, Hans F. (Hg.) (1908): Briefe der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans. In Auswahl herausgegeben. Erster Band. Leipzig: Insel-Verlag, S. 312–315.

⁵⁷⁵ Combes, François (1858): La Princesse des Ursins. Essai sur sa vie et son caractère politique d'après de nombreux documents inédits. Paris. Combes zitiert die Vaterunser-Parodie aus der auf 1709 datierten Handschrift Ms. Histoire de France, t. II, p. 27, no. 151, Bibliothèque de l'Arsenal (Paris). Alle späteren Zitate dieser Louis XIV.-Parodie berufen direkt oder indirekt auch Combes Erstedition.

⁵⁷⁶ Vgl. Courcy, Marie René Roussel marquis de (1886): La Coalition de 1701 contre la France. Tome premier. 1700–1713. Paris, S. 138 f. Courcy beendet im Gegensatz zu Combes jeden Satz mit einem Ausrufungszeichen. Courcy wird wiederum von Baudrillart, Alfred

an diesem französischen Beispiel eine weitere intertextuelle Fährte. Denn es gibt eine auf Louis XV. bezogene, anscheinend erstmals am 08.11.1770 zitierte Vaterunser-Parodie, die dann dessen Maitresse Marie-Jeanne Bécu, Comtesse du Barry statt Madame Maintenon erwähnt.⁵⁷⁷

Die französischen Fassungen unterscheiden sich von dem hier analysierten deutschsprachigen ‚Kurfürsten Unsers‘. Formal wird in diesen Fassungen das Ersetzen von Kernworten statt einer Zweispaltigkeit gewählt und es werden weniger Bitten als im ‚Kurfürst Unser‘ genutzt, weshalb kein Zusammenhang zwischen der französischen und deutschen Vaterunser-Parodie belegt werden kann. Ein europäischer Kulturtransfer von Frankreich⁵⁷⁸ in andere absolutistische Staaten dadurch, dass die religiös angehauchte Form der politischen Kritik in Vaterunser-Parodien Landes- und Sprachgrenzen überschritt, kann also nicht belegt werden.⁵⁷⁹

(1889): Philippe V et la Cour de France 1700–1715. Paris (Revue d'histoire diplomatique, 30, Supplement), S. 333 zitiert. Außerdem u. a. Fayard, Ennemond (1877): *Aperçu historique sur le Parlement de Paris*. Tome II. Lyon, Paris, S. 442 f n. 2. Darin wird als Quelle wiederum Gaillardin, Casimir: *Histoire du règne de Louis XIV*. Band 6, S. 441 angegeben. Vgl. für theologische Einordnung französischsprachiger Beispiele des 19. und 20. Jh. auch Cerbeaud, Dominique (2010): *Le Notre Père dans la littérature française contemporaine. Attitudes par rapport au texte canonique*. In: *Revue des sciences philo. & théolog.* Tome 94 (1), S. 61–95. <https://doi.org/10.3917/rspt.941.0061>, darin besonders „VI. PARODIES, CONTRE-FAÇONS ET PASTICHES“, ab S. 84, dort findet sich auch eine Maintenon-Version.

⁵⁷⁷ Vgl. Cantrel, Émile (1861): *Nouvelles a la main sur la Comtesse du Barry trouvées dans les papiers du COMte de***, revues et commentées*. Introduction par Arsène Houssaye. Paris: Henri Plon. Brief vom 20.11.1770: „Notre père, qui êtes à Versaille. Votre nom soit glorifié. Votre règne est ébranlé. Votre volonté n'est plus exécuté sur la terre que dans le ciel. Rendez-nous notre pain quotidien, que vous nous avez ôté. Pardonnez à vos Parlements qui ont soutenu vos intérêts, comme vous pardonnez à vos ministres qui les ont vendus. Ne succombez plus aux tentations de Du Barry. Mais délivrez-nous du diable de Chancelier. Ainsi soit-il.“ Ebenso wie die Maintenon-Version ist auch die Du-Barry-Version mehrfach, teils verändert wiedergegeben worden, z. B. auch mit veränderten Satzzeichen. Vgl. z. B. Rougemont, MM. de; Lagrange, Lafitte et A. (1832): *Jeanne Vaubernier, ou la cour de Louis XV. Comédie en trois actes*. Paris: Théâtre Royal de l'Odéon, Acte III, Scène II, S. 19 oder Todière, L. (1863): *Louis XVI, Marie-Antoinette et le comte de provence en face de la révolution*. Paris: Lagny Frères, Éditeurs-Libraires, S. 38. Fn. 1: „Notre ère qui êtes à Versailles. Votre nom soit glorifié. Votre règne est ébranlé. [...] (Nouvelles à la main sur la comtesse Du Barry, revues et commentées par Émile Cantrel, p. 240).“

⁵⁷⁸ Vgl. auch Krämer, Wolfgang (1914): Ein ‚Franztzosen-Vatterunser‘ aus dem Jahre 1790. In: *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens* 30, S. 283.

⁵⁷⁹ Vgl. Landwehr, Achim; Stockhorst, Stefanie (2008): Einführung in die europäische Kulturgeschichte. Paderborn: Schöningh (utb-studi-e-book, 2562), „Kulturtransfer innerhalb Europas“, S. 287–310.

Bei allen bisher zitierten Beispielen gegen absolutistische Herrscher kann die Frage nach der Parodiehaftigkeit bejaht werden, denn die negativen Übertreibungen zeigen, dass der deutschsprachige Text wie die französischen Texte spielerisch, kritisch und provokant entworfen wurden. Parodien und ähnliche Gattungen wie Centos wurden im Zeitalter der Aufklärung als Formen der Kritik an Herrschenden genutzt,⁵⁸⁰ insbesondere in Kriegszeiten, in denen insgesamt publizistisch und im Speziellen satirisch die „Legitimation eigener kriegerischer Aktionen“ durch „die Delegitimierung des militärischen Gegners“⁵⁸¹ erzielt wurde. Es lassen sich neben eindeutig identifizierbaren Vaterunser-Parodien auch andere Texte mit ähnlichem Impetus finden.⁵⁸² In seinem Überblick über die von ihm beschriebenen drei Parodietypen (artistisch, kritisch und agitatorisch) beschreibt Liede gerade diese Differenzierungen des 18. Jahrhunderts. Seiner Meinung nach setzte im 18. Jahrhundert die Entwicklung ein,

welche die Anschauungen von Wesen und Wert der Parodie beinahe bis heute bestimmt. Einmal drängt die kritische Parodie in den großen literarischen Fehden die artistische derart in den Hintergrund, daß man von nun an Parodie mit Kritik gleichsetzt. Zum zweiten dient die unkritische Parodie unter allmählichem Verlust des eigentlichen artistischen Strebens einem eindeutig heitern Spiel mit der literarischen Bildung [...] Zum dritten werden in der Ästhetik nun Tendenzen wirksam, die der artistischen Parodie ausgesprochen feindlich sind.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Vgl. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Cento. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd. III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 293 f. Vgl. Stackelberg, Jürgen von (1972): Supplement und Parodie als literarische Rezeptionsformen. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Reprint 2009. Berlin: Ed. Tranvía Frey. Vgl. Pečar: Masken, „Warum sachlich, wenn es auch persönlich geht: Traktate und Satiren als Mittel der Außenpolitik“, S. 97–120.

⁵⁸¹ Proße: Gegner, S. 275.

⁵⁸² Vgl. Gebet eines sächsischen Bauers. – Aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges (1756–1763). [Quelle: Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten: Bd. 1 u. Bd. 2 reprinted u. zusammengebunden / Wolfgang Steinitz. Sonderausg. – Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 1979. – XLIV, 630 S.: Noten; 21 cm. – Nebentitel: Der grosse Steinitz. S. 99. In: Payer, Alois (2008): Kirche und Staat, Kirche und Politik bis 1848 (Antiklerikale Karikaturen und Satiren XXV). Online verfügbar unter <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen251.htm>, zuletzt aktualisiert am 15.01.2008, zuletzt geprüft am 19.09.2022.

⁵⁸³ Liede: Dichtung, S. 329.

So beschreibt Liede die Faktoren, die kritischen Parodien ihr Aufblühen ermöglichen:

die Publizierungswut der Zeit mit ihren zahllosen Veröffentlichungsmöglichkeiten (Wochenschriften usw.), die rationalistische Tendenz zur literarischen Gesetzgebung, wobei sich die Dichtungslehren in verhältnismäßig rascher Folge ablösen [...], das häufig herausfordernde Mißverhältnis zwischen dem denkerischen und dem dichterischen Können der Gesetzgeber und schließlich der Konflikt zwischen den immer stärker durch Originalität ihr Schöpfertum beweisenden Dichtern und dem trägen, sich nur langsam wandelnden, auf seine Vernünftigkeit pochenden Durchschnittsgeschmack, der eine sich weitende Kluft zwischen der hohen Dichtung und der Gebrauchsliteratur aufreißt.⁵⁸⁴

An dieser Stelle sollte spätestens die Frage gestellt werden, ob Vaterunser-Parodien mustergültig in Liedes Kategorisierung eingeordnet werden können. Meiner Ansicht nach sind Vaterunser-Parodien eher Mischformen, die bspw. zeitgleich artistisch und kritisch sein können. Außerdem sprengen die meisten der analysierten Vaterunser-Parodien die von Liede beschriebene Kluft zwischen Hoch- und Volkskultur. Andererseits sind Liede Entwürfe hilfreich, da die Publizierungswut sich auch auf Vaterunser-Parodien der Zeit auswirkt. Zu kritischen Parodien zwischen Aufklärung und Klassik zählt Liede politische kritische Parodien und literarische Kampfschriften zu umstrittenen Persönlichkeiten⁵⁸⁵, beide sind in Vaterunser-Parodien realisiert.

5.3.7 Rezeptionskontexte

Dass es im 18. Jahrhundert gerade zwischen Frankreich und dem deutschsprachigen Raum zum Kulturtransfer gekommen ist, wenn auch nicht in Bezug auf Vaterunser-Parodien belegbar, wurde bereits erwähnt.⁵⁸⁶ Dabei ist die Akkulturation und adaptierte Rezeption eines kulturellen Guts kein „Substanzverlust gegenüber dem Ursprung, sondern unterstreicht vielmehr die Originalität der Rezeption und ihre Funktion in einem Prozess der Identitätsstiftung.“⁵⁸⁷ Außerdem wurde oben die zunehmende Öffentlichkeit mitsamt von Medialisierung und

⁵⁸⁴ Liede: Dichtung, S. 368.

⁵⁸⁵ Vgl. Liede: Dichtung, S. 373.

⁵⁸⁶ Vgl. Biskup, Thomas (2012): Friedrichs Größe. Inszenierungen des Preußenkönigs in Fest und Zeremoniell 1740–1815. Frankfurt am Main: Campus, „Größe‘ im Zeitalter der Aufklärung: Friedrich als Agent des Kulturtransfers“, S. 76–81.

⁵⁸⁷ Landwehr: Einführung, S. 288.

Motivierung „eines breiten politischen Emanzipationsprozesses“⁵⁸⁸ angedeutet, die die Rezeption von Quellen von Texten früherer Jahrhunderte unterschied:

Die Partizipanten einer solchen Öffentlichkeit nehmen Sachverhalte wahr und können auch als Handlungsgemeinschaft auftreten. Solche Formen von Öffentlichkeit können temporär (Markt, Gottesdienst, Straßenaufmarsch) oder dauerhaft (Ganzes Haus, Brunnengemeinschaft, Nachbarschaft) auftreten, sie können sich nach ständischen, sozialen oder berufsbedingten Kriterien konstituieren (Zunft, Lesegesellschaft, Militär), sie können institutionell eingebunden (Behörden, Stadtrat, Landtag) sein und sie können in einem größeren Bezugsrahmen stehen (Kirchgemeinde, Stadt, Dorf, Leser einer Zeitschrift). Solche Öffentlichkeiten können sich überschneiden: ein Individuum kann Teilnehmer mehrerer Öffentlichkeiten sein.⁵⁸⁹

Diese Öffentlichkeiten ermöglichten allesamt Rezeptionen von Vaterunser-Parodien in einem bis dahin ungeahnten Ausmaß.

5.3.7.1 Primärrezeption

Zur direkten Rezeption der vorliegenden Quelle sei auf den oben beschriebenen Produktions- und Veröffentlichungskontext⁵⁹⁰ verwiesen. Als Rezipient*innen der Kurfürsten-Schmähung kommen nicht nur Menschen aus dem bürgerlich-aufklärerischen sächsischen Milieu infrage, sondern deutschsprachige Menschen auch jenseits von Sachsen, die um die Konflikte zwischen Preußen, Sachsen und Österreich wussten. Diese Vermutung lässt sich dadurch stützen, dass der Text nicht in der damaligen lingua franca Französisch oder in der Wissenschaftssprache Latein, sondern auf Deutsch veröffentlicht wurde und seinen Weg „an den hessischen Hof nach Kassel“⁵⁹¹ fand. Dabei sollte bedacht werden, dass Verbindungen zwischen höfischem und bürgerlichem Milieu bestanden, die sich auch im Streben des Bürgertums nach Imitation der galant-höfischen Welt zeigte.⁵⁹² Gleichzeitig interessierte sich auch der Hof für das erstarkende Bürgertum und dessen Ideen, wie oben im Teil zur Aufklärung erwähnt wurde.

Darüber hinaus scheint der österreichische Erbfolgekrieg eine Vaterunser-Parodie-Rezeption im holländischen Raum hervorgerufen zu haben. Boerma zeigt

⁵⁸⁸ Prüve: Gegner, S. 278.

⁵⁸⁹ Prüve: Gegner, S. 279.

⁵⁹⁰ Vgl. auch Schenda: Volk, ab S. 142 und ab S. 441.

⁵⁹¹ Lemberg: Stiefvater, S. 318.

⁵⁹² Vgl. Lepper et al.: Einführung, „Ständegesellschaft und Absolutismus – Traditionelle Bildungsverhältnisse – Bürgerliche Ökonomie und Bildung“, S. 7–29.

diese internationalen Verknüpfungen, indem er eine zweispaltige Vaterunser-Parodie auf einem Flugblatt in holländischer Sprache analysiert, die bayerischen Bauern zugeschrieben wird.⁵⁹³ Boerma verweist auf Mehrings „Bayrische Vatter unsser“⁵⁹⁴ als Übersetzungsvorlage der holländischen Version. Boerma vermutet, dass die holländische Version aus Sorge aufgelegt wurde, weil der „Österreichische Erbfolgekrieg [...] wichtig für die Niederländische Republik [war, A. B]. weil die südlichen Niederlande seit 1714 unter der Herrschaft Österreichs standen.“⁵⁹⁵ Eine genauere Datierung oder Quellenangabe erfolgt nicht. Inhaltlich sieht er darin Mehrings These erfüllt, dass die Parodie „als politisches Kampfmittel“⁵⁹⁶ gegen einen übermächtigen Feind und zugleich Machthaber eingesetzt werde.

5.3.7.2 Sekundärrezeption

Das Beispiel, das textimmanent den Kurfürsten adressiert, findet neben der zeitgenössischen Rezeption Widerhall im 19. und 20. Jahrhundert, wenn es um Kritik an späteren Machthabenden geht. Bei den folgenden Beispielen lässt sich zwischen Kritik an der eigenen Regierung oder Kritik von außen an den Herrschern einer feindlichen Nation differenzieren. Die gegen Napoleon gerichtete Diffamierung aus dem 19. Jahrhundert wird in Abschnitt 5.4. genauer betrachtet. Hier sei auf weitere Kritik an häufig militärisch agierenden Machtmenschen in staatstragenden Rollen verwiesen. Röhrich zitiert das „österreichisches Vaterunser von 1849“⁵⁹⁷, in dem „Vater Metternich“ als Regierungsrepräsentant von der eigenen Bevölkerung angesprochen wird:

Vater Metternich, der du bist in Wien!
 Entheiliget werde dein Name!
 Zu uns komme eine bessere Regierung!
 Es geschehe der Wille der Untertanen so wie in Bayern so auch in Österreich!
 Gib uns ein größeres Brot!
 Und vergib uns unser Wollen und Schreien,
 so wie auch wir vergeben dein neues Anliegen!

⁵⁹³ Vgl. Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 34–36.

⁵⁹⁴ Mehring: Vaterunser, S. 139.

⁵⁹⁵ Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 38.

⁵⁹⁶ Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 37.

⁵⁹⁷ Röhrich: Gebärde, S. 117.

Und führe uns nicht in Versuchung durch die Banknoten,
sondern erlöse uns durch das wirkliche Silbergeld von dem Übel! Amen⁵⁹⁸

Dieser Text zeigt wiederum die Verflechtung von politischem und finanziellem Gebaren und zeigt die wiederkehrende regionale Bindung an Österreich und deutsche Gebieten. Das ist auch in einem auf Wrangel bezogenen Text im Kontext der revolutionären Bewegungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Bezug auf Berlin der Fall.⁵⁹⁹ Die regionale Anbindung und Kritikrichtung ist anders bei dem „Väterchen Nikolaus“, das Vorwahl auf 1914 datiert und das Zar Nikolaus II. von außerhalb des Zarenreichs kritisiert. Die Substitution von Subjekten und Prädikaten bei Erhaltung der Vorlagensyntax ist wiederum vergleichbar mit dem Metternich-Text:

Väterchen Nikolaus, der du bist in Petersburg. Vertilgt werde dein Name. Dein Reich verschwinde. Dein Wille geschehe weder im Himmel noch auf Erden. Unser täglich Brot stiehlt du uns nicht mehr. Und bezahle deine Schulden, die du bisher nicht bezahlt hast deinen Schuldigern. Und führe die Menschen nicht mehr nach Sibirien, sondern erlöse uns von dir, dem größten Übel. Denn dir gebührt kein Reich, keine Kraft, noch Herrlichkeit. In der Hölle brate du in Ewigkeit.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Röhrich: Gebärde, S. 118. Quellennennung durch Röhrich auf S. 119, Fn. 3a: „Albert Becker, Zur kirchlichen Volkskunde der Pfalz. Noch weitere politische Gebetsparodien, Blätter für pfälzische Kirchengeschichte 8, 1932, S. 119–122, sowie 10, 1934, S. 63–69.“ Vgl. weitere Metternich-Texte in Gesamtdatenbank Deutsches Historisches Museum: Handzettel Vater unser Metternich; undatiert, Inventarnr. Do 94/109. Meinhold, Monika; Nickel, Rainer (1978): Ironie, Parodie, Satire von Lucilius bis Lorient. 2. Auflage Freiburg im Breisgau: Ploetz (Fructus Arbeitsmaterialien Latein), S. 57 f. Schenda: Volk, S. 427 f. Liede: Dichtung, S. 398. Außerdem vgl. Katalog der Wienbibliothek im Rathaus (Hg.): Vater Metternich, der du bist in Wien [S.I.], [s.a.1848]. Flugblatt, einseitig bedr. – Text in Linienrahmen. Online verfügbar unter <https://www.digital.wienbibliothek.at/wbrobv/content/titleinfo/1979263>, zuletzt geprüft am 14.10.2024.

⁵⁹⁹ Vgl. Verwey, Theodor; Witting, Gunther (1987): Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischen Plakat. Konstanz: Universitätsverlag (Konstanzer Bibliothek, 6), S. 102, 248: „Gebet der belagerten Berliner. Vater Wrangel, der DU bist im Schlosse, Gepriesen sei, wie Brandeburgs, Dein Name Zu uns kamen Deinen Kanonen; Dein Wille geschieht gegen Himmel und Erde! Unser täglich Brod gibst Du den Soldaten, Und vermehrt unsere Schulden, Wie Du vertrittst die Schuldigen. Führe uns nicht in Versuchung! Sondern erlöse uns von dem Übel, Denn Dein ist der Geist des ganzen Preußens Und seine Kraft und seine Herrlichkeit, So lange es dauert. Amen!“ Zitiert nach A. Glaßbrenner, Unterrichtung der Nation. Ausgew. Werke und Briefe, 3 Bde., hrsg. v. H. Denkler u. a., Köln 1981, Bd. 2, S. 247.

⁶⁰⁰ Vorwahl: Parodie, S. 168. Vorwahl nennt keine Quelle.

Ein Beispiel „wider den Zaren“⁶⁰¹ in drei Drucken mit leichten Abwandlungen wird auch von Becker 1916 erwähnt.⁶⁰² Wurmbrand greift ein 1976 in einer sowjetischen Zeitung russisch publiziertes, seiner Meinung nach blasphemisches „Unser Vater, der du bist in Petersburg“ auf, das „militante Kommunisten unter zaristischer Herrschaft“ zum Gottesspott genutzt haben sollen.⁶⁰³ In der Zarenverachtung steckt ähnlich wie beim ‚Kurfürst Unser‘ ein polarisierendes, negativ aufgeladenes, weltliches Feindbild, dessen Verunglimpfung Anklang bei einer nur vage umrissenen leidenden Rezipierendengruppe mit gemeinsamer politischen Ausrichtung finden könnte. Damit können in den Texten revolutionär-umstürzlerische Gedanken antizipatorisch oder rückblickend aufgegriffen werden. Dass dieses Revoltmotiv in Vaterunser-Rezeptionen auch über den sächsischen, französischen⁶⁰⁴, niederländischen, österreichisch-bayrischen oder russischen Bezug hinausgehen kann,⁶⁰⁵ zeigt eine von Boerma analysierte illustrierte Vaterunser-Transformation aus der Schweiz oder konkreter aus der revolutionären Helvetischen Republik, die wiederum in niederländischem Kontext adaptiert wurde.⁶⁰⁶

Das Motiv der Herrschaftskritik ist in Vaterunser-Parodien des 18. und 19. Jahrhunderts also in Europa wiederkehrend populär. Auch im 20. Jahrhundert

⁶⁰¹ Becker: Gebetsparodien, S. 20.

⁶⁰² Vgl. Becker: Gebetsparodien, S. 27. Becker gibt an: „Mir liegt das Zarenvaterunser in drei Drucken (aus Saarbrücken, Nürnberg und Worms) vor; sie stimmen fast völlig mit dem von Spamer mitgeteilten überein, nur läßt das Wormser Väterchen in der Hölle ‚in Essig und Öl braten bis in alle Ewigkeit‘.“ Vgl. Spamer, Adolf (1915): Der Krieg, unser Archiv und unsere Freunde. In: *Bayerische Hefte für Volkskunde* (2), 2–72, darin „Das Gebet der Russen bei dem Gedanken an den Zaren“ als „Spott- oder Fluchvaterunser“, S. 5. Vgl. (N.N.): o.Nr.: Russisches Vater unser! ... (verboten). Kriegsministerium, Bilder- und Postkartensammlung 3323. Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA, Mkr Bildersammlung 3323). Online verfügbar unter <https://www.gda.bayern.de/findmittel/0d891296-4cc5-4b80-a0c7-b5b754e72095>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁶⁰³ Wurmbrand, Richard (1987): Der unbekannte Karl Marx. 6. Auflage Seewis: Stephanus Ed (HESA), S. 68.

⁶⁰⁴ Ein späteres französisches Beispiel gegen Général Chassé zitiert Schenda: Volk, S. 428. Vgl. auch Becker: Gebetsparodien, S. 27 und S. 21 adressiert an Joffre, „Prière du Soldat“. Vgl. zu Joffre auch Meinhof: Gebete, S. 100 und Cerbelaud: Notre Père, S. 87.

⁶⁰⁵ Nicht eindeutig ist, ob bspw. auch in Holstein der Zar und seine Truppen durch Vaterunser-Parodien kritisiert wurden. Vgl. Vollmer, Hans (1935): *Curiosa Biblica*. Allerlei Absonderliches um die Bibel. Hamburg: Gräfe, S. 7.

⁶⁰⁶ Vgl. Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 39–42. Zitiert nach Das Vaterunser eines Unterwaldners, erfunden von J. Martin Usteri in Zürich, ausgeführt und in Tuschmanier geätzt von Marquand Woher in Basel. Erstausgabe (private Edition) Zürich 1803, zweite Ausgabe Freiburg im Breisgau 1814. Vgl. zu Unterwaldners auch Liede: Dichtung, S. 398. Vgl.

unterstreichen Belege oder Verweise z. B. rund um den Ersten Weltkrieg Kritik an Wilhelm II. oder gegen ganze Nationen wie Russland, England und Serbien die Kontinuität von Vaterunser-Parodien gegen Herrschende.⁶⁰⁷ Politische Themen wie Imperialismus⁶⁰⁸, NATO und Ulbricht werden in Vaterunser-Transformationen auch später noch aufgegriffen.⁶⁰⁹ Um den weiten Bogen möglicher Sekundärrezeption abzuschließen, sei zuletzt zum 20. Jahrhundert noch vermerkt, dass Thomas Mann in seinen Notizen zum Roman „Buddenbrooks“ „Das Landes-Vaterunser“ notierte. Dort wird der Landesvater von Untertanen der Ausnutzung bezichtigt.⁶¹⁰ Diese literarische Adaption einer politisch motivierten Vaterunser-Parodie gerichtet an einen preußischen Machthaber, in diesem Fall Friedrich Wilhelm II., lässt sich auch in Heinrich Eduard Jacobs Novelle „Siebzehnhundertneundundneunzig“ von 1923 nachzeichnen, deren Handlung im 18. Jahrhundert spielt.⁶¹¹ Die Rezeptionsebenen werden also mit zunehmendem Abstand zum 18. Jahrhundert komplexer, aber brechen nicht ab. Im 21. Jahrhundert werden Machthabende, wenn überhaupt, sporadisch in Vaterunser-Parodien auf die Schippe genommen.⁶¹²

zur Schweiz auch Trösch, Ernst (1977): Die helvetische Revolution im Lichte der deutsch-schweizerischen Dichtung. Reprograph. Dr. d. Aug. Leipzig 1911. Hildesheim: Gerstenberg (Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte, 10), S. 123.

⁶⁰⁷ Vgl. Liede: Dichtung, S. 398. Vgl. Meinhof: Gebete, S. 100–104.

⁶⁰⁸ Vgl. Margull, Hans Jochen (1962): Aufbruch zur Zukunft. Chiliasmisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien. Gütersloh: Gütersloher, S. 70. Vgl. Entwicklungspolitische Korrespondenz (Hg.) (1983): Deutscher Kolonialismus. Materialien zur Hundertjahrfeier 1984. Hamburg: Gesellschaft für Entwicklungspolitische Bildungsarbeit (EPK-Drucksache, 1), S. 191.

⁶⁰⁹ Vgl. Marti, Kurt (1976): Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst. Darin: Unser-Vater-Gedichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Schulte zum Kalten Krieg und Mondstrahl zur DDR in „Unser-Vater-Gedichte“, S. 161 f. Vgl. auch Fietkau: Poeten beten, S. 117 und 119.

⁶¹⁰ Vgl. Mann, Thomas (2002): Die Buddenbrooks. Verfall einer Familie. Roman. Kommentar. Werke, Briefe, Tagebücher. Hg. von Eckart Heftrich und Stephan Stachorski. Unter Mitarbeit von Herbert Lehnert. 3. Auflage Frankfurt am Main: Fischer (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, 1.2.), S. 457.

⁶¹¹ Vgl. Jacob, Heinrich Eduard (1923): Das Flöten-Konzert der Vernunft. Novellen. Berlin: Rowohlt, S. 58 f., 77.

⁶¹² Vgl. „Fool Blair in Parliament“ oder „Minister in Ottawa“ in: Stevan: The Lords [sic!] Prayer Parody Compilations. Posted 21st June 2013. Blog: Share And Fun. No Blasphemous Content. Don't get offended. Online verfügbar unter <https://onlyjokingjustforfun.blogspot.com/2013/06/the-lords-prayer-parody-compilations.html>, zuletzt geprüft am 06.11.2023. „Wout in der Regierung“ oder „Premier im Türmchen“. In: Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 33 f.

5.3.8 Theologische Dimensionen

Theologisch relevant ist am ‚Kurfürst Unser‘ zweierlei: Einerseits wird das absolutistische Konzept des Gottesgnadentums und der gottgegebenen Macht von Fürsten und Königen infrage gestellt – ein theologiegeschichtlicher Umbruch, der durch aufklärerisches Gedankengut ermöglicht wurde (5.3.8.1). Andererseits spielt der gesellschaftliche Stand der Theologen im 18. Jahrhundert bei der Verbreitung von staatstreuen Positionen genauso wie bei der Vermittlung von Herrschaftskritik eine entscheidende Rolle, die kirchen-, bildungs- und medien-geschichtlich Einblicke in den zeitgenössischen Einfluss von Pfarrern ermöglicht (5.3.8.2).

5.3.8.1 Gottgegebene Macht und ‚Anbetung‘ irdischer Herrscher

In Europa haben sich Herrschaftskonzepte seit dem 18. Jahrhundert grundlegend von einer absolutistisch-monarchistischen Ausrichtung hin zu einer demokratischen gewandelt. Unter anderem ist dabei die theologisch aufgeladene Begründung von absolutistischer Herrschaft weggefallen, die oben bereits kurz erläutert wurde. Religion und theologische Strömungen haben im Verlauf der letzten vier Jahrhunderte u. a. die Staatsbildung und nationalen Identitäten in Europa⁶¹³ geprägt, eben besonders seit dem 18. Jahrhundert mit der durch die Aufklärung eintretenden zunehmenden Abgrenzung von Politik, Wirtschaft, Religion und Wissenschaft. Deshalb lohnt sich detaillierterer Blick auf das Konzept des Gottesgnadentums und die zunehmende Kritik des Konzepts, um sich in die Gedankenwelt der zeitgenössischen Rezipierenden des Quellentexts zu versetzen. Dabei sei schon jetzt vermerkt, dass nicht alle Herrschenden des 18. Jahrhunderts in gleicher Weise religiös argumentierten oder die ‚Anbetung‘ der eigenen Person in derselben Weise einforderten. Deutliche Unterschiede sind z. B. zwischen Friedrich II. von Preußen⁶¹⁴ und den französischen Königen⁶¹⁵ auszumachen.

⁶¹³ Vgl. Asad, Talal (2021): Religion, Nation-State, Secularism. In: Hartmut Lehmann und Peter van der Veer (Hg.): Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia. Unter Mitarbeit von Benedict Anderson, Talal Asad, Susan Bayly, Partha Chatterjee, Frans Groot, Harry Harootunian et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 178–196.

⁶¹⁴ Vgl. Biskup: Friedrichs Größe.

⁶¹⁵ Vgl. Schultz, Uwe (2015): Der junge Ludwig. Vom ‚Gottesgeschenk‘ zum ‚Sonnenkönig‘. In: Michael Erbe, Christoph Kampmann, Günter Mächler, Volker Reinhardt, Uwe Schultz, Benjamin Steiner und Martin Wrede (Hg.): Das Zeitalter des Sonnenkönigs. Darmstadt: Theiss (Damals. Das Magazin für Geschichte – Sonderband, 2015), S. 15–26.

Das liegt nicht nur an den unterschiedlichen Regierungszeiten oder der jeweiligen konfessionellen Ausrichtung der Staaten, sondern auch an den jeweiligen Herrscherpersönlichkeiten⁶¹⁶ mit mehr oder weniger Nähe zu aufklärerischen Ideen an der Spitze der Gesellschaftspyramide sowie an kulturellen Unterschieden.⁶¹⁷ Selbst innerhalb eines Landes konnte sich durch Herrschaftswechsel die theologische und religiöse Herrschaftslegitimation verändern, erkennbar z. B. in Österreich an den unterschiedlichen Haltungen zu Religion seitens Maria Theresia und Joseph II.⁶¹⁸

Theologisch fußte die Legitimation der Herrschaft durch Gottes Gnaden auf einem dynastischen Erbfolgeprinzip, das bereits aus dem Mittelalter stammte.⁶¹⁹ Hinrichs verweist auf mehrere religiöse Komponenten, die zur Legitimation des Adels vereint wurden:

Zunächst ein urtümlicher, ganz unchristlicher, der sakral-magischen Vorstellungswelt altorientalischer Despoten benachbarter Glaube an überirdische Fähigkeiten eines legitimen Monarchen. Noch im 18. Jahrhundert gibt es Belege für die „Wunder wirkenden“ Heilkräfte des englischen und des französischen Königs [...] Sodann die aus dem christlichen Mittelalter stammende Tradition des Gottesgnadentums, die von der Fürstenlehre des späten 16. und des 17. Jahrhunderts aufgenommen⁶²⁰

wurde. Letzterer Aspekt positionierte den Herrscher als Stellvertreter Gottes in irdischen Belangen und band ihn ein „in eine überkommene, geheiligte

⁶¹⁶ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 15: „Es lag im Wesen der „Einherrschaft“, dass Entwicklungen an die Person des „Einen“ gebunden blieben, nicht oder nur teilweise über ihn hinausreichten, in der Regel mit ihm untergingen, um vielleicht später, in vielfach veränderter Gestalt, erneut zum Vorschein zu kommen. Was im Frankreich des Ancien Regime geschah, war für ganz Europa bis tief ins 18. Jahrhundert hinein kennzeichnend.“

⁶¹⁷ Vgl. Bremm: Preußen, S. 52: „Bis zu einem gewissen Grad versprachen sich Monarchen wie Friedrich von Preußen oder Kaiser Joseph II. (1765–1790) vom Kampf der Aufklärer gegen Aberglauben, Unwissenheit und religiöse Dogmen auch Impulse für ihr Projekt einer begrenzten Rationalisierung der Regierungspraxis. [...] Während Friedrich sich offen und durchaus ernsthaft mit den Ansichten der Aufklärer auseinandersetzte, führten in Frankreich Königshaus und Kirche einen jahrzehntelangen Kampf gegen die neue Bewegung.“

⁶¹⁸ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 44. Vgl. auch Linsboth, Stefanie (2020): Herrscherin und Heilige? Religiöse Visualisierungen Maria Theresias im Spannungsfeld der Akteure. In: Werner Telesko, Sandra Hertel und Stefanie Linsboth (Hg.): Die Repräsentation Maria Theresias. Herrschaft und Bildpolitik im Zeitalter der Aufklärung. Wien, Köln, Weimar: Böhlau (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, Bd. 19), S. 275–287.

⁶¹⁹ Vgl. Asch: Adel, S. 163.

⁶²⁰ Hinrichs: Fürsten, S. 149.

Rechtsordnung, in das verpflichtende Ethos des Christentums.“⁶²¹ Die christlich-ethische Rückbindung geriet unter Bodins philosophischem Einfluss zunehmend in den Hintergrund und wurde zugunsten eines Divinitäts- und Dignitätszuspruchs abgelöst:

Der König als divino [sic!] war der schlechthin Vollkommene, Allgegenwärtige und Geeignete (idoneus), er war zugleich der Unerreichte, der zu seiner Selbstdarstellung und Amtsführung eines besonderen Raumes, einer vom Land abgehobenen und es zugleich überstrahlenden Sphäre bedurfte. Im Kult des Sonnenkönigs, in den Bauten und Gärten von Versailles erhielt dieses Herrscherbild seinen höchsten Ausdruck.⁶²²

Louis XIV. ist also derjenige, der als absoluter Herrscher von Gottes Gnaden par excellence steht und dessen Bild gezielt ‚gemacht‘, ‚fabriziert‘ (fabricated) worden ist und [...] dieses ‚fabrizierte‘ Bildnis auf höchst subtile Weise ständig den sich wandelnden Vorstellungen des Königs und seiner Macher und den gewandelten politischen Bedürfnissen angepasst, und das heißt korrigiert und verändert wurde.“⁶²³ Andere europäische Herrschende strebten danach, diesem personifizierten, ‚gottgewollten‘ Modell des Souveräns zu folgen.⁶²⁴

Die schöpfungstheologisch jedem Menschen zugeschriebene Gottesebenbildlichkeit scheint zur Legitimierung der Souveränität in der Bevölkerung nicht ausgereicht zu haben, denn die Selbstinszenierung absolutistischer Fürsten und Könige ist, so Hinrichs, eine aristokratische „Suche nach seiner verloren gegangenen Präsenz, er ist um Allgegenwärtigkeit, nicht aber um Abgehobenheit bemüht.“⁶²⁵ Diesen Punkt des Eingeständnisses eigener Endlichkeit, vielleicht sogar Fehlbarkeit, und eigenen Geltungsbedürfnisses machen auch Oetzel und Weiland für die Herrschenden des Absolutismus stark:

In diesem Zusammenhang spielten persönliche Defizite, d. h. das Nichtgerechtwerden gegenüber einer implizit oder explizit angeführten Norm eine zentrale Rolle. Defizite, die der Person des Herrschers oder der Qualität seines dynastischen Anspruchs zugeschrieben wurden, konnten seine Autorität beeinträchtigen.⁶²⁶

⁶²¹ Hinrichs: Fürsten, S. 150.

⁶²² Hinrichs: Fürsten, S. 151.

⁶²³ Hinrichs: Fürsten, S. 157.

⁶²⁴ Vgl. Preisendörfer: Staatsbildung, S. 74.

⁶²⁵ Hinrichs: Fürsten, S. 160. Vgl. auch S. 149.

⁶²⁶ Oetzel / Weiland: Defizitäre Souveräne, S. 11.

Herrschende versuchten, diesen Defiziten zu begegnen, indem sie u. a. „bildliche und zeremonielle Repräsentationsformen“ nutzten, um Defizite „umzudeuten, zu marginalisieren, zu verschweigen oder auch aufzuwerten.“⁶²⁷ Gleichzeitig nahmen auch mögliche Kritiker die Defizite wahr und nutzten u. a. sprachliche Repräsentationsformen zur Thematisierung von anscheinend mangelnder Legitimität.

Rituell wurde das Gottesgnadentum der Herrscher durch Zeremonien verankert, die teilweise mithilfe kirchlicher Vertreter sakral aufgeladen wurden, teilweise aber ausschließlich weltlichen Prunk und Protz zur Schau stellten.⁶²⁸ Barocke Pracht des höfischen Inszenierens und Repräsentierens wurde zwar zur Zurschaustellung der eigenen Macht von Herrschenden erwartet, aber gleichzeitig wurde der Hof „als Ort ökonomischer Vergeudung und moralischen Verfalls“⁶²⁹ kritisiert. Friedrich II. setzte diese Kritik selbst sehr bewusst ein, indem er Preußen „vermeintlich korrupten Regimen wie Frankreich oder Sachsen gegenübergestellt“ sah:

Der in Dresden entfaltete höfische Glanz der wettinischen Kurfürsten von Sachsen und Könige von Polen etwa erscheint in diesem Narrativ als Ausdruck fehlgeleiteter Ressourcennutzung, die unmittelbar zu jener politischen Unterlegenheit gegenüber dem preußischen Rivalen führte, die dann in den machtpolitischen Bedeutungsverlust Sachsens (und die Aufteilung Polens) mündete.⁶³⁰

Diese polemische Kritik und propagandistische Argumentation von einem hierarchisch Gleichgestellten an dem sächsischen Herrscher ging einher damit, dass Friedrich sich auch in Preußen von dem „höfischem Zeremoniell und „Pomp““ ironisch distanzierte, soweit es möglich war.⁶³¹ Ganz ohne majestätisches Repräsentieren ging es aber für keinen Fürsten oder König des 18. Jahrhunderts. Friedrich setzte vielmehr auf den prächtig verhüllten „Gewaltkern der Herrschaft [...] durch die Überfülle, mit der man diesen Einen schmückt und belädt.“⁶³² Dass es um Friedrich selbst spätestens posthum einen Personenkult gab, zeigt

⁶²⁷ Oetzel / Weiland: Defizitäre Souveräne, S. 16.

⁶²⁸ Vgl. Biskup: Friedrichs Größe, S. 68: Schilderung der „spektakulären französisch-sächsischen Doppelhochzeit von 1747, mit der sich Sachsen demonstrativ an Bayern und Frankreich gebunden hatte“.

⁶²⁹ Biskup: Friedrichs Größe, S. 14.

⁶³⁰ Biskup: Friedrichs Größe, S. 14.

⁶³¹ Biskup: Friedrichs Größe, S. 56.

⁶³² Preisendörfer: Staatsbildung, S. 358.

ein Blick in die Sekundärliteratur.⁶³³ Der Personenkult entspricht allerdings nicht dem vorher angenommenen Gottesgnadentum, auch wenn „die meisten Aufklärer sich als Deisten sahen, die Idee eines Schöpfergottes aufrechterhielten und auch die Monarchie nicht grundsätzlich infrage stellten“.⁶³⁴

Neben Friedrichs Kritik an dem preußischen Repräsentationsgebaren gab es auch theologische Strömungen, in denen Adelskritik betrieben wurde, die wiederum „ein Echo in Kreisen des Adels selber fand.“⁶³⁵ Die Haltungen innerhalb des europäischen Adels

zur Kirche und zu den Konfessionen war daher durchweg ambivalent. Auf der einen Seite gibt es sicherlich immer wieder Beispiele für eine relative konfessionelle Indifferenz und für eine bloß äußerliche Religiosität, auf der anderen Seite gab es aber auch genug Fälle, in denen Männer und vielleicht noch mehr Frauen aus dem Adel ihre eigene soziale Identität in ausgeprägter Weise über ihr religiöses Engagement und über den Kampf für den ‚richtigen‘ Glauben definierten.⁶³⁶

Zur identitätsbildenden und zugleich machtpolitischen Funktion von Kirche, gehörten auch die Konversionen⁶³⁷, die es nicht nur, aber auch am sächsischen Hof (s. o.) gab.

Glaube spielte insbesondere im deutschsprachigen Kontext sowohl für adlige als auch für bürgerliche Menschen eine Rolle, selbst wenn sie aufklärerischen Gedanken offen gegenüber waren.⁶³⁸ Theologisch wie auch literaturgeschichtlich war ein Zentrum des durch aufklärerische Vernunfteinflüsse veränderten Religions- und Weltverständnisses Halle⁶³⁹, ein preußischer Ort in unmittelbarer Nähe zum Kurfürstentum Sachsen, das mit Leipzig⁶⁴⁰ ebenfalls einen progressiv ausgerichteten Ort für Publizistik, Literatur und Gesellschaftstheorie hatte. Es ist kein Zufall, dass bis heute mit Halle an der Saale, ebenfalls Universitätsstandort,

⁶³³ Vgl. Biskup: Friedrichs Größe, S. 134.

⁶³⁴ Bremm: Preußen, S. 54.

⁶³⁵ Asch: Adel, S. 166.

⁶³⁶ Asch: Adel, S. 166.

⁶³⁷ Vgl. Asch: Adel, S. 186.

⁶³⁸ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 34.

⁶³⁹ Vgl. Hildebrandt: Mobilisierung, S. 269. Vgl. auch Hinske, Norbert (Hg.) (1989): Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus. Lessing-Akademie Wolfenbüttel. Tübingen: Niemeyer (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 15).

⁶⁴⁰ Vgl. Martens, Wolfgang (1990): Leipzig. Aufklärung und Bürgerlichkeit. Reprint 2012. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 17)

pietistische Bewegungen verbunden werden, da pietistische und aufklärerische Entwicklungen bis zur Aufnahme deistischer Aspekte gut vereinbar waren.⁶⁴¹

Basierend auf den bisherigen Schilderungen zu den theologischen Entwicklungen bleibt zu subsumieren: Religiös-theologische und gesellschaftlich-kulturelle Aufbrüche des 18. Jahrhunderts sind verschränkt. Die spirituellen Entwicklungen des Pietismus standen im Zusammenhang mit „einer durch den Rationalismus geprägten Theologie“.⁶⁴² In diesen Zusammenhang passte auch das neue reformorientierte, rationale Herrschaftskonzept, „weg vom Gottesgnadentum und hin zu einem ‚dienenden‘ Amtsverständnis.“⁶⁴³ Dieses Dienen scheint der Kurfürst den Verfassenden des ‚Kurfürst Unsers‘ nicht ausreichend erfüllt zu haben.

5.3.8.2 Pfarrer als öffentliche Kommunikatoren

Nicht nur in Sachsen, aber auch dort spielte der Einfluss der Theologen und der Konfessionen im 18. Jahrhundert immer noch eine große Rolle.⁶⁴⁴ Konfessions- und kirchengeschichtliche Aspekte hängen mit bildungs- und mediengeschichtlichen Aspekten zusammen und bilden einen relevanten Hintergrund, um das ‚Kurfürst Unser‘ in seiner Wirkung zu verstehen. Dabei sind bezogen auf Sachsen einerseits die lutherischen Entwicklungen zu bedenken, da das „Mutterland der Reformation“ nur eine „Minderheit an Katholiken und Reformierten“ beherbergte.⁶⁴⁵ Andererseits führten die Konversionen der sächsischen Kurfürsten dazu, dass auch andere zum Katholizismus konvertierte Lutheraner ihren Ort am

⁶⁴¹ Vgl. Borgstedt: Zeitalter, S. 39. Vgl. auch Borgstedt: Zeitalter, S. 12: „Hier gingen Aufklärung und Pietismus ein vor allem für Beamtschaft und Militär des aufstrebenden Brandenburg-Preußen folgenreiches Zweckbündnis gegen die erstarrte theologische Orthodoxie ein. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts zerbrach diese Allianz an der zunehmend deistischen Orientierung der Aufklärung. Pietismus und Orthodoxie bezogen fortan eine mehr und mehr gegenaufklärerische Position.“

⁶⁴² Schwillus, Harald (2015): Religionspädagogik. Einführung in eine theologische Disziplin mit Bildungsbezug. Berlin: Logos Verlag, S. 45.

⁶⁴³ Hinrichs: Fürsten, S. 125.

⁶⁴⁴ Vgl. Siegert: Theologie, S. 26: „Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass der Pfarrstand im 18. Jahrhundert das Gros der akademisch Gebildeten stellte. 50% der Studenten um 1800 studierten Theologie, und das Theologiestudium war zu dem Zeitpunkt noch vielseitig und weltoffen.“ Vgl. auch Rees: Krieg, S. 220: „Für die weitere Entwicklung [des 18. Jh., A. B.] läßt sich eine Verschiebung des religiös-konfessionell geprägten Freund-Feind-Schemas in zwei Richtungen beobachten: Zum einen wurde der vordergründig säkularisierte Krieg auf eine Affektstruktur zurückgeführt, die sich in ihrer Intensität und ihren desaströsen Folgen von dem „alten“ religiösen Fanatismus faktisch nicht unterscheidet.“

⁶⁴⁵ Erbe: Französische Kultur, S. 27. Vgl. zu Protestantismus und Katholizismus im Vergleich: Hinrichs: Fürsten, „Eine Rolle im Schatten des Staats: Kirchen“, S. 221–232.

Hof fanden, z. B. Johann Christian Götze, der Theologe und Bibliothekar.⁶⁴⁶ Weiterhin ist der bereits beschriebene starke „Anstieg der Publizistik“⁶⁴⁷ durch die Krisen und Kriege des Jahrhunderts ein Aspekt, der von Kirchenpersonal befeuert wurde, einerseits durch eigene publizistische Tätigkeiten⁶⁴⁸, andererseits durch die Weitergabe von herrschaftlichen Informationen an das Volk und bspw. die kirchlich vorgeschriebenen Fürbittengebete für die Herrscher. Diese Aspekte des Einflusses von Pfarrern auf öffentliche Kommunikation werden durch einen weiteren Blick auf die internationalen pietistischen Kommunikationsnetze⁶⁴⁹ und durch einen Blick in eine Detailstudie der Berliner Kirchensituation⁶⁵⁰ rund um 1750 untermauert.

Pfarrer nutzten die Kanzel als öffentliches Sprachrohr⁶⁵¹ und positionierten sich je nach eigenem Standpunkt und eigenen Befürchtungen⁶⁵² teils gemäßigt,

⁶⁴⁶ Vgl. Nitzschke, Katrin (2015): Eine Bibliothek im Wandel. Die kurfürstliche Büchersammlung in Dresden 1680–1736. In: Elisabeth Tiller (Hg.): Bücherwelten – Raumwelten. Zirkulation von Wissen und Macht im Zeitalter des Barock. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, S. 155–170, darin: Johann Christian Götze (1692–1749), S. 162.

⁶⁴⁷ Füßel: Einführung, S. 10.

⁶⁴⁸ Vgl. Siegert: Theologie, S. 27: „Zivilberuf Pfarrer. Sie schrieben keineswegs nur über theologische oder religiöse Themen: ein großer Teil der Literatur aller Fächer stammt aus ihrer Feder, selbst ein Teil der medizinischen Literatur und sogar ein Viertel der nicht-anonym erschienenen Romane.“ Vgl. Grumbach, Florian (2022): Predigt, Publikum und Seelenheil. Lutherische Pfarrpraxis im Berlin des 18. Jahrhunderts. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 23), S. 188: „Ein gebildeter, literarisch und ästhetisch versierter Pfarrer machte sich also über die Schriftstellerei und das Verlagswesen seiner Zeit gehörig lustig, gab dabei aber ex negativo gute Ratschläge für alle diejenigen, die es besser machen wollten. [...] Überhaupt gebärdete er sich nicht selten streitlustig; verfasste anonyme sowie nachverfolgbare Streitschriften zu literarischen und philosophischen Themen. Darüber hinaus publizierte er ohne Unterlass Lyrik und Prosa, historische und kunsttheoretische Abhandlungen.“

⁶⁴⁹ Vgl. Häberlein, Mark; Schmölz-Häberlein, Michaela (2021): Der Siebenjährige Krieg und das Kommunikationsnetz des Halleschen Pietismus. In: Marian Füßel (Hg.): Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 185–208.

⁶⁵⁰ Vgl. Grumbach: Predigt.

⁶⁵¹ Vgl. Gestrich: Absolutismus, S. 151–156. Vgl. auch Heitger, Marian; Wenger, Angelika (Hg.) (1994): Kanzel und Katheder. Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung. Paderborn etc.: Schöningh.

⁶⁵² Befürchtungen evangelischer Geistlicher in Briefausschnitten nennen Häberlein / Schmölz-Häberlein: Siebenjährige Krieg, S. 185 f.

teils polarisierend auch in politischen Belangen. Aufklärerische Gedanken gingen so intensiv von Kirchen aus, dass Borgstedt sogar postuliert, dass der Begriff „protestantisch-deutsche Aufklärung“⁶⁵³ angemessen und die Berufung auf Luther als Verfechter von „Vernunft und Gewissensfreiheit“⁶⁵⁴ selbstverständlich Teil des aufklärerisch-humanistischen Vokabulars gewesen sei.⁶⁵⁵ Außerdem war z. B. „die Belagerung Dresdens vom Sommer 1760 zu einem ‚Medienereignis des 18. Jahrhunderts‘ geworden“⁶⁵⁶, das in sächsischen Kirchen nicht hätte verschwiegen werden können, weil die symbolträchtige Dresdener Kreuzkirche zunächst von Friedrich II. im Gottesdienstrahmen besucht und dann gezielt beschossen und in Brand gesetzt wurde.⁶⁵⁷

Neben der Kanzelrede hatten Pfarrer auch Lehrverpflichtungen im Schulwesen und der Katechese, sodass sie ihre Perspektive nicht nur einer möglicherweise „als abergläubisch anzusehende[n] Gemeinde“⁶⁵⁸ im Gottesdienst mitteilen konnten, sondern Kindern und Jugendlichen auch im Lehrkontext begegneten.⁶⁵⁹ So wirkten Pastoren „als Vertreter der (staatlichen) Obrigkeit“⁶⁶⁰ auf die Stimmungslage ein, denn sie „mußten die obrigkeitlichen Erlasse verkündigen und erläutern und waren bei der Bevölkerung als gebildete Vorleser der Tageszeitungen gefragt.“⁶⁶¹ Häufig wurden auf dem staatlichen „Weg zum bewaffneten Konflikt [...] Staatsschriften [...] und, A. B.] eine Vielzahl von mehr oder

⁶⁵³ Borgstedt: Zeitalter, S. 35. Vgl. auch Lepper et al.: Einführung, S. 22. Kritik an einer überhöhten Rolle der Pfarrer an der Aufklärung: Vgl. Grumbach: Predigt, S. 224: „Pfarrer als Gelehrte und Schriftsteller, das Pfarrhaus als Ort der Bildung und der Kultur [...] Dieser [sic!] Narrativ ist bereits zur Genüge zurückgewiesen worden.“

⁶⁵⁴ Borgstedt: Zeitalter, S. 38.

⁶⁵⁵ Die Existenz und Bedeutung der katholischen Aufklärung soll durch diese vereinfachte Darstellung nicht marginalisiert werden, insbesondere da Luthers Stellung zur Vernunft höchst ambivalent war (Vgl. Rede von der „heiligen Hure Vernunft“).

⁶⁵⁶ Rees: Krieg, S. 233.

⁶⁵⁷ Vgl. Rees: Krieg, S. 234.

⁶⁵⁸ Borgstedt: Zeitalter, S. 41.

⁶⁵⁹ Vgl. Lepper et al.: Einführung, S. 16: „Dieser vor allem disziplinierende Unterricht bewirkte in der Regel nur, daß die Schüler diejenigen Bücher rememorierend lesen konnten, anhand deren ihnen das Lesen beigebracht worden war: also den Katechismus, das Gesangbuch, Bibelstellen und in den Lateinschulen einige lateinische Standardautoren.“

⁶⁶⁰ Lepper et al.: Einführung, S. 22.

⁶⁶¹ Gestrich: Absolutismus, S. 151.

weniger polemischen Flugschriften⁶⁶² als Propagandamittel eingesetzt. Heutiges individuelles Lesen gab es seltener, dafür mündliche Weitergabe von Lesestoff.⁶⁶³

Hinzu kam die Korrespondenz von Geistlichen, die ein wichtiges Medium der Zeit bevölkerungsschichtenübergreifend darstellte und an „Adelige (darunter viele Frauen), Kaufleute und Beamte“, aber auch andere Geistliche versendet wurde.⁶⁶⁴ Nicht nur selbstgeschriebene Briefe wurden sowohl regional als auch global an Missionsstandorte verschickt:

Bemerkenswert ist zudem die Intermedialität dieses protestantischen Kommunikationsnetzes. Der intensive Austausch von Briefen war begleitet vom Versand von Zeitungen, Zeitungsexzerpten und mitunter auch Schlachtplänen.⁶⁶⁵

Von Halle ging damit ein politisches wie theologisches Netzwerk aus, das Stimmungen aufgreifen und Spiritualität verstärken wollte, insbesondere im Sinne einer frommen, protestantischen „Erweckung“⁶⁶⁶ im Volk und bei dem preußischen Landesherren Friedrich II. Da Frömmigkeitsförderung ein Ziel von Francke war, ist es eher unwahrscheinlich, dass er selbst oder seine Hallenser Mitstreiter*innen eine Vaterunser-Parodie weitergeleitet haben. Aber das Beispiel Halle zeigt sehr offenkundig, wie weit verzweigt Kommunikationsnetze bereits vor jeglicher digitaler Social-Media-Revolution waren.

Bei Kommunikations- und Medienwegen ist für das 18. Jahrhundert das Auswendiglernen von Gehörtem eine weitere entscheidende Weitergabever variante, die gerade bei theologischen Inhalten oder deren Transformationen greifbar war:

⁶⁶² Gestrich: Absolutismus, S. 194. Vgl. Grumbach: Predigt, S. 142: „Schließlich blieb auch die kommunikative Nutzung des Kirchenraums durch den Landesherrn im 18. Jahrhundert bestehen. Edikte, Nachrichten und politisch-militärische Neuigkeiten wurden im gesamten Untersuchungszeitraum im religiösen Raum kommuniziert. Dabei war jedoch besonders Friedrich Wilhelm I. dazu motiviert, religionsbezogene Edikte zum Kirchenwesen von politisch-profanen zu trennen und ordnete die Verlesung von Rechtstexten nach ihrem Inhalt zentralen oder randständigen Bereichen des sakralen Raums zu. Dies war keineswegs eine verbreitete Regelung, denn die meisten Gottesdienstordnungen sahen derartige Abkündigungen im Anschluss an die Predigt oder die Fürbitten vor, mit denen sich die Mitteilungen wohl nicht selten vermischten.“

⁶⁶³ Vgl. zu Lesestoffen Siegert: Theologie, S. 20. Vgl. allerdings auch Engelsing, Rolf (1974): Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800. Stuttgart: Metzler.

⁶⁶⁴ Vgl. Häberlein / Schmölz-Häberlein: Siebenjährige Krieg, S. 188.

⁶⁶⁵ Häberlein/Schmölz-Häberlein: Siebenjährige Krieg, S. 207. Vgl. für Zeitschriften für ungelehrte Leser als Medium des 18. Jahrhunderts außerdem Lepper et al.: Einführung, S. 23.

⁶⁶⁶ Häberlein/Schmölz-Häberlein: Siebenjährige Krieg, S. 192.

„Gelesen wurde, was auswendig oder fast auswendig gewußt war; und Lesen und Beten waren weitgehend identisch. Ein Begriff von Literatur . . . war mit der ländlichen Lektüre im allgemeinen nicht verbunden. Zuweilen war die Beschäftigung mit dem Buch ein Zeremoniell. Es wurde vors Auge gehalten, ohne daß darin gelesen wurde. So war es z. B. Sitte, daß Bäuerinnen bei Gewitter zum Gesangbuch griffen. Ein Beobachter bemerkte dazu, daß ihnen das Lesen „mehr wie ein Zaubermittel . . . war“. Man liest nicht primär, um Neues zu erfahren, sondern um sich aus wenigen, in ihrer Autorität unbezweifelten Autoren der feststehenden Wahrheit zu vergewissern.“⁶⁶⁷

Damit klingt zweierlei an, einerseits was bereits Borgstedt andeutete: Aberglaube⁶⁶⁸ war in der ‚Volksfrömmigkeit‘ verbreitet, sodass einer Vaterunser-Parodie ggf. sogar eine magische Dimension zugesprochen worden sein könnte. Andererseits ist in dieser Schilderung der Lese(un)fähigkeit auch eine positive Konnotation enthalten: Katechese, die durch Pfarrer betrieben wurde, bot Lernanlässe des Vaterunser und u. U. sogar Lesemöglichkeiten.⁶⁶⁹

Insgesamt kam den Pfarrern in ihren Rollen als Autoren⁶⁷⁰, Rednern, mahnenden Predigern⁶⁷¹, Lehrern⁶⁷², Vorlesern, moralischen Kontrolleuren, Briefschreibern, Empfängern und Lesern handschriftlicher oder gedruckter Texte⁶⁷³ und gleichzeitig Netzwerknern eine öffentliche kommunikative Funktion zu. Die

⁶⁶⁷ Lepper et al.: Einführung, S. 16. Dass alle bäuerlichen Haushalte ein Gesangbuch hatten, ist unwahrscheinlich, obwohl auch Siegert einen „Minimal-Buchbesitz“ für denkbar hält. Vgl. Siegert: Theologie, S. 19 f.

⁶⁶⁸ Vgl. insbesondere zur ambivalenten Konnotation von Aberglauben auch Kreissl, Eva (Hg.) (2013): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 19). Vgl. auch Volksfrömmigkeit in van Dülmen, Richard (1999): Religion, Magie, Aufklärung. 16.–18. Jahrhundert. 2. Auflage München: Beck (Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, 3). S. o. bei der Erörterung von Kleinknechts Parodieverständnis zur Problematisierung des Begriffs ‚Volksfrömmigkeit‘

⁶⁶⁹ Siegert: Theologie, S. 20.

⁶⁷⁰ Vgl. Grumbach: Predigt, S. 187: „Die Berliner Pfarrer waren ein schreibender Stand. Von den 198 im Untersuchungszeitraum amtierenden Berliner Pfarrern publizierte etwas mehr als die Hälfte, 103, regelmäßig Texte. Insgesamt verfassten die Amtsinhaber im Laufe ihrer Lebenszeit mindestens 1072 Werke. Sie suchten in hohem Maße die gedruckte Öffentlichkeit.“

⁶⁷¹ Vgl. Grumbach: Predigt, S. 304 f.

⁶⁷² Vgl. Grumbach: Predigt, S. 316 f.

⁶⁷³ Das sächsische ‚Kurfürst Unser‘ wurde in einer Variante von dem Pfarrer Georg Friedrich Bezold/Bezolt (1710–1771) in seinem handschriftlichen Gedenkbuch aufgeschrieben. Vgl. Mehring: Vaterunser, S. 135. Quelle: Gedenkbuch des Pfarrers G. F. Bezolt von Wildentierbach, Wlfrtt. OA. Gerabronn (1734–1771. Handschr. des German. Museums in Nürnberg G

Vielfalt als Rollen und Funktionen stellt Grumbach in den Horizont der religiösen Dienstleistung von Geistlichen gegenüber drei Instanzen:

Erstens richteten sie ihre pastorale Praxis auf die Erwartungshaltung der Gemeinden aus, die sich selbst als Finanziere und kollektive Auftraggeber sahen – dies verdeutlichte schon die Wahl der Geistlichen durch die Gemeindemitglieder, die im Berlin des 18. Jahrhunderts üblich war. Oftmals verlangte die Gemeinde konsequent nach dem Grundgerüst der religiösen und sakramentalen Dienstleistungen (Taufe, Ehe, Eucharistie), sowie einem verlässlichen religiösen Unterricht (Predigt, Katechismusunterricht). Nicht selten kollidierten aber auch die religiösen und moralischen Handlungserwartungen der Geistlichen mit den Gewohnheiten der Gemeindemitglieder, sodass es zu Konflikten mit den Predigern kam. [...] Zweitens übte das landesherrliche Kirchenregiment eine formale und judikative Hoheit über das Kirchenleben aus. [...] Drittens definierten die theologische Programmatik und der individuelle Schwerpunkt, denen Geistliche anhängen, ihre Herangehensweise an die pastorale Arbeit.⁶⁷⁴

Gemeindeglieder, Obrigkeit und theologische Ausrichtung auf Basis der eigenen Sozialisation prägten die Arbeit von Pfarrern nicht nur im preußischen Berlin⁶⁷⁵, sondern auch in Kursachsen, wo der Kurfürst als Oberhaupt der Landeskirche⁶⁷⁶ mehr oder weniger direkt Einfluss auf kirchliche Amtsträger nahm, da Pfarrer als Staatsdiener⁶⁷⁷ galten, die nicht nur in Berlin seit dem 16. Jahrhundert im Gottesdienst für den Landesherren zu beten⁶⁷⁸ hatten. Damit wird die satirische Dimension des ‚Kurfürst Unser‘ noch deutlicher. Denn mit dem üblichen, ernsthaften Kirchengebet für die Obrigkeit, geboten von der lutherischen Kirchenordnung, „war die Erwartung verbunden, einen diesseitigen Nutzen für den eigenen Territorialstaat zu erwirken.“⁶⁷⁹ Die religiös-politischen Biten des Pfarrers, die als Plural des Gemeindeglieds formuliert waren, sind

9510b). Beschreibung von Bezolds Gedenkbuch in H[ampe], Th[eodor] (1986) Das Gedenkbuch des Georg Friedrich Bezold, Pfarrers zu Wildenthierbach im Rothenburgischen. In: Mitteilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum 1896. Nürnberg 32–43.

⁶⁷⁴ Grumbach: Predigt, S. 30 f.

⁶⁷⁵ Nicht alle kirchlichenrechtlichen und -politischen Aspekte sind zwischen Preußen und Sachsen nahtlos übertragbar. Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 228 f.

⁶⁷⁶ Vgl. Hinrichs: Fürsten, S. 222: „Das landesherrliche Kirchenregiment, Ergebnis der Konfessionsbildung in lutherischen Staaten, war durch eine große Nähe von Staat und Kirche gekennzeichnet. Der Landesherr selber wurde in der Regel zum territorialen Oberhaupt, das heißt zum Bischof dieser Kirche.“

⁶⁷⁷ Vgl. Grumbach: Predigt, S. 48.

⁶⁷⁸ Vgl. Grumbach: Predigt, S. 134.

⁶⁷⁹ Grumbach: Predigt, S. 135.

nicht „bloße Informationsvermittlung“, sondern das Kirchengesamt „repräsentierte wöchentlich die weltliche Obrigkeit, die schon durch den kommunikativen Kontext in Verbindung mit der göttlichen Ordnung trat.“⁶⁸⁰ Die aktive Anerkennung des Staatsoberhauptes durch Fürbitte unterstellte die Handlungen des Landesvaters allerdings auch dem göttlichen Vater und unterstrich die „gottgewollte Legitimität der weltlichen Ordnung“⁶⁸¹. Kirchliche Unterordnung unter staatlich-politische Ordnung war also generell im 18. Jahrhundert vorhanden, die dann in Adaptionen wie dem parodistischen ‚Kurfürst Unser‘ konterkariert wurde. Umso spannender wäre es herauszufinden, ob weitere Pfarrer abgesehen von Bezold/Bezolt als öffentliche Sprachrohre dem ‚Kurfürst Unser‘ hätten Raum geben können und wollen. Das bleibt jedoch leider nicht aufklärbar, obwohl Schmähungen und Kontroversen durchaus ihren Ort in der Kirche und bei Pfarrern hatten und durch die aggressive Ablehnung des Gegners exkludierend nach außen und gemeinschaftsbildend und stabilisierend nach innen wirkten.⁶⁸²

5.3.9 Zwischenfazit

Die an den Kurfürsten gerichtete, komplex strukturierte Vaterunser-Parodie ist ein Beispiel für mehrere herrschaftskritische Vaterunser-Transformationen, die die theologischen, sozioökonomischen und politischen, aber auch bildungs- und medienhistorischen Entwicklungen des 18. Jahrhunderts anklingen lassen: Aufklärung statt oder im Absolutismus, affektive Zugänge zum Volk im Pietismus und Meinungsbeeinflussung auch durch populäre Lesestoffe. Bei den detaillierter analysierten oder den angerissenen Beispielen zeigt sich die europäische Ausbreitung von Vaterunser-Parodien⁶⁸³ und die Bereitschaft zur Kritik an absolutistischen Machthabern, gerade während kriegerischer Auseinandersetzungen. Weder Zensurmechanismen noch theologisch konservative Gebetsverständnisse

⁶⁸⁰ Grumbach: Predigt, S. 139.

⁶⁸¹ Grumbach: Predigt, S. 371.

⁶⁸² Vgl. Grumbach: Predigt, S. 265: „Der geistliche Stand achtete besonders darauf, dass das Spektrum der vertretenen theologischen Meinungen überwacht wurde. Daraus resultierte auch noch in der literarischen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts eine massive Verbreitung der theologischen Kontroversliteratur. In diesem Kontext wurden die Gegner in der Kontroverse nicht selten geschmäht, verächtlich gemacht und dissimuliert.“ Dabei ist klar, dass Kontroverstheologie eher eine andere Ausrichtung als die hier analysierte Quelle hatte. Vgl. Grumbach: Predigt, S. 273.

⁶⁸³ Ob Vaterunser-Parodien zu Kulturtransfers zählten, müsste näher untersucht werden. Vgl. Landwehr: Einführung, S. 289.

verhinderten die Schilderung von Leid im Volk und den Appell an die ‚Stellvertreter Gottes auf Erden‘ zur Besserung der Situation. Dabei war es gängige Praxis, die Vorlage aus der Katechismuserziehung spielerisch zu verfremden, um öffentlichkeitswirksam die Umstände anzuprangern und sogar anzudeuten, dass Gott als Richter diejenigen strafen könnte, die der Würde des herrschenden Amtes⁶⁸⁴ nicht gerecht wurden. Dabei funktionieren die Polaritäten Machthaber vs. Volk, kriegshungrige Landesherren vs. friedliebende Untertanen, Festhalten am Absolutismus vs. aufklärerischer Reformwille auf den ersten Blick sehr effektiv als Gegenüberstellung.

Insgesamt zeigt sich wieder, wie auch in vorherigen Detailanalysen: Historische Ereignisse werden durch Poesie, Kunst und Literatur tradiert und greifen theologische Aspekte auf. Häufig erscheint es so, als ob die Geschichte nur von den Siegenden erzählt würde. Jedoch zeichnet das ‚Kurfürst Unser‘ ein anderes Bild, sodass ein anonym bleibendes lyrisches Wir die Perspektive der Bevölkerung der „Kulturlandschaft Sachsen“⁶⁸⁵ im 18. Jahrhundert wiedergibt. Krieg und Not als existentielle Erlebnisse werden immer in zeitgenössischen Medien verarbeitet, so auch in Sachsen.⁶⁸⁶

Angesichts dessen, dass die theologischen Dimensionen in dieser Detailanalyse kirchengeschichtlich ausgerichtet waren, während für das 16. und 17. Jh. der praktisch-theologische Brückenschlag von der Vergangenheit in die Gegenwart gewagt wurde, wird hier abschließend knapp der Versuch unternommen, die Relevanz des ‚Kurfürst Unsers‘ für heute und eine Übertragungsmöglichkeit zu bedenken: Das 18. Jahrhundert war wie beschrieben durch die Aufklärung geprägt von gesellschaftlichen und intellektuellen Veränderungen. In einer medial immer vernetzteren Welt mussten die meisten Menschen in Europa auch damals schon versuchen, mit ihren Leiderfahrungen und dem Gefühl des Ausgeliefertseins angesichts von Umständen, die politische Herrscher an prunkvollen Höfen fern der eigenen Lebenswelt entschieden, umzugehen. Heute erleben Menschen in einer medial entgrenzten Welt ebenfalls maßgebliche Umbrüche der Lebensumstände, z. B. durch den Mensch-gemachten Klimawandel, der zugleich ein Ohnmachtsgefühl auslösen und zu großem Leid bei Überschwemmungen, Hitze- und Dürreperioden etc. führen kann. Diese Not wird jedoch nicht direkt

⁶⁸⁴ Vgl. zur dignitas: Hinrichs: Fürsten, S. 152.

⁶⁸⁵ Menzhausen, Joachim (1999): Kulturlandschaft Sachsen. Ein Jahrtausend Geschichte und Kunst. Dresden: Verlag der Kunst.

⁶⁸⁶ Vgl. Adam, Wolfgang; Dainat, Holger (Hg.) (2007): „Krieg ist mein Lied“. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien. Das Gleimhaus; Kolloquium Der Siebenjährige Krieg in den Medien. Göttingen: Wallstein-Verlag (Schriften des Gleimhauses Halberstadt, 5).

von Mächtigen verursacht, im Gegensatz zum 18. Jahrhundert. Angesichts des Leids und der Unterdrückung durch Mächtige schrieben Menschen Vaterunser-Parodien als Ausdruck ihrer Kritik. Heutige Vaterunser-Parodien thematisieren keine Kriegsfolgen für die Zivilbevölkerung. Statt vorzuschlagen, politische Herrscher*innen heute durch Vaterunser-Parodien zu kritisieren, wäre eher ein Ansatz, zu überlegen, welche öffentlichen Kommunikationswege und mediale Formen⁶⁸⁷ sinnvoll einsetzbar wären, um den großen Problemen der Gegenwart zu begegnen und gesellschaftliche Hürden zu verringern, so wie die Pfarrer im 18. Jahrhundert, denen durch ihr Amt eine Vielzahl an Rollen zur ‚Kommunikation des Evangeliums‘ und zur Bildungsarbeit zur Verfügung standen. Diese Reflexion liegt auch in der Verantwortung der Kirchen, die zeitgemäß kritisch-konstruktiv kommunizieren sollten – sei es durch Vaterunser-Parodien oder andere Weisen.

5.4 19. Jh.: Napoleon als Besatzer der Heimat in Vaterunser-Parodien

5.4.1 Quellentext

Stiefvater, der du bist in Paris,
Vermaledeit sei dein Name,
Dein Reich komme uns vom Halse,
Dein Wille geschehe weder im Himmel noch auf Erden,
Unser täglich Brot raube uns nicht gänzlich
Verzeihe, daß wir dich nicht lieben, wie wir verzeihen, da du uns nicht liebst,
Führe uns nicht in größeres Elend,
sondern befreie uns von der Regie, den Duanen und allen Hungerleidern,
Denn dein ist das Reich des Jammers und Elends, Spotts und Hohns,
von nun an bis in alle Ewigkeit.
Amen.⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ Vgl. Grethlein, Christian (2020): Die Bedeutung von Medien (Presse, Radio, Film, Fernsehen, Internet/soziale Medien, Künstliche Intelligenz) für die christliche Lebensform. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 895–913.

⁶⁸⁸ Warncke, Johannes (1913): Lübecks Befreiung von der Franzosenherrschaft und die Einsetzung der hanseatischen Legion. Lübeck: Borchers, S. 3. Warncke macht keine explizite Quellenangabe, sondern schreibt von „einem vor mir liegenden vergilbten Blatt“.

5.4.2 Vorbemerkung zur Detailanalyse des ‚Napoleon Unser‘

Was haben Heimat und Heimatsuche eigentlich mit Vaterunser-Parodien im engeren Sinne und Theologie und Popkultur im weiteren Sinne zu tun? Und welche Auswirkungen auf religiöse Identität hat eine Heimat, die durch fremde politische Mächte besetzt ist oder werden könnte? Diese Fragen stellte ich mir im Rahmen eines Vortrags bei der Jahrestagung der Theologischen Gesellschaft für POP-, Kultur- und Religionsforschung im Februar 2017 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar mit dem Titel „Suche Heimat / Heimatsuche“. Dieser Vortrag und die daraus resultierende Veröffentlichung⁶⁸⁹ sind für diese Publikation strukturell und inhaltlich überarbeitet und erweitert worden. Zentral bleibt aber die grundlegende Erkenntnis: Es gibt Vaterunser-Parodien, die oben angefragte Besetzungszustände oder Besetzungsbedrohungen thematisieren.

5.4.3 Historische und kulturelle Kontexte

Um die Spurensuche nach ‚besetzter Heimat‘ in konkreten Vaterunser-Parodien unternehmen zu können, gehe ich zunächst darauf ein, was Besetzung (5.4.3.1) ausmacht. Dann werde ich anhand eines konkreten historischen Besetzungszustands – Napoleonische Truppen besetzten Teile des heutigen Deutschlands (5.4.3.2) – im weiteren Verlauf der Detailanalyse an Vaterunser-Parodien aus diesem Kontext zeigen, welche verschiedenen historischen und theologischen Facetten ‚besetzte Heimat‘, gerade für die religiöse Beheimatung hat.

5.4.3.1 Besetzung der Heimat

Wie definiert man nun Besetzung genau? Grob vereinfacht handelt es sich um eine administrative Machtübernahme einer von außen kommenden Gruppe.⁶⁹⁰ In der Literatur ist sowohl von ‚Besetzung‘ als auch von ‚Besatzung‘ die Rede. Häufiger wird ‚Besatzung‘ genutzt, was auch einleuchtet, da ‚Besetzung‘ auch an Orchesterbesetzung oder besetzte Telefonleitungen erinnert, wobei ‚Besatzung‘ ebenso polyvalent ist, denn Schiffsbesatzungen sind etwas anderes als militärische Besetzungstruppen. Hier soll es aber um die semantische Komponente von

⁶⁸⁹ Breckner: Besetzte Heimat.

⁶⁹⁰ Kronenbitter, Günther et al. (2006): Einleitung. In: Günther Kronenbitter, Markus Pöhlmann, Dierk Walter und Bernd Wegner (Hg.): Besatzung. Funktion und Gestalt militärischer Fremdherrschaft von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (Krieg in der Geschichte, 28), S. 11–22, darin S. 12.

Besetzung bzw. Besatzung gehen, die im Kontext von militärischen Machtfragen, von Landnahmen, von Okkupation, von Invasion⁶⁹¹, von Eroberung, von Annexion⁶⁹² oder – ganz generell gesprochen – von Krieg verortet ist.⁶⁹³ Besatzung erfolgt geographisch und ideologisch und die Grenzen zwischen Besatzungs- und Kriegszustand sind fließend. Besatzung kann, muss aber nicht mit physischer Gewalt einhergehen – Machtkonstellationen und deren Umbruch spielen aber immer eine Rolle.

Moses geht genauer auf die ideengeschichtliche Entwicklung von ‚Besatzung‘ ein, wobei er ihren vorübergehenden Charakter im Unterschied zur Annexion benennt. Annexion als der „Erwerb von Souveränität durch Eroberung“⁶⁹⁴ ist heute durch die Haager Konventionen juristisch verboten, während Besatzung toleriert wird. Allerdings werden wir uns Besatzungssituationen in früheren Jahrhunderten ansehen, in denen durchaus Eroberungsaspekte mitgedacht werden müssen, wo also die Differenzierung von Okkupation und Annexion nicht trennscharf zu ziehen ist. Benz verweist weniger auf die juristische Komponente und auf die strenge Abgrenzung zwischen Okkupation und Annexion,⁶⁹⁵ die Moses stark macht, sondern Benz sieht verschiedene Phasen, die zu einem Besatzungszustand gehören: Invasionsphase, Etablierungsphase, und Stabilisierungsphase.⁶⁹⁶ In letzterer Phase stellen sich Fragen wie „Wie wirkten sich die Etablierung und Konsolidierung der ‚endgültigen‘ Okkupations-Regime auf die Einstellungen und Verhaltensweisen der Bevölkerung aus“⁶⁹⁷? Diese Frage, die zeigt, dass Okkupation und Annexion zusammenhängen, ist für die später zu betrachtenden Vaterunser-Parodien interessant. Kronenbitter et al. zeigen in ihrer Zusammenfassung den Unterschied von Annexion und Besatzung. Letztere gilt als

⁶⁹¹ Vgl. Benz, Wolfgang (1996): Vorwort. In: Wolfgang Benz (Hg.): Anpassung, Kollaboration, Widerstand. Kollektive Reaktionen auf die Okkupation. Berlin: Metropol (Nationalsozialistische Besatzungspolitik in Europa 1939–1945, 1), S. 7–10, darin S. 8.

⁶⁹² Besatzungszustände und Annexionen sind nicht gleichzusetzen. Vgl. Moses, A. Dirk (2009): Besatzung, Kolonialherrschaft und Widerstand. Das Völkerrecht und die Legitimierung von Terror. In: *Peripherie. Politik – Ökonomie – Kultur* 29 (116), S. 399–424, darin S. 399. Aber vgl. auch Moses: Besatzung, S. 401.

⁶⁹³ Vgl. Moses: Besatzung, S. 401.

⁶⁹⁴ Moses: Besatzung, S. 414.

⁶⁹⁵ Vgl. auch Moses, A. Dirk (2009): Editorial: Besatzungsregime. In: *Peripherie. Politik – Ökonomie – Kultur* 29 (116), S. 395–398.

⁶⁹⁶ Benz: Anpassung, S. 8.

⁶⁹⁷ Benz: Anpassung, S. 8.

militärische Fremdherrschaft im Verlauf oder als Folge von Kriegen [...]. Sie zeichnet sich durch ihren | temporären Charakter aus, was sie von der Annexion unterscheidet. Sie beginnt durch Erklärung seitens der Besatzer oder durch die faktische Etablierung ihrer militärischen Herrschaft, wobei sich das moderne Kriegsvölkerrecht mit letzterem zufrieden gibt. Sie erstreckt sich auf erobertes oder durch Vereinbarung zugewiesenes Territorium [...] Besatzung endet mit dem freiwilligen oder erzwungenen Abzug des Besatzers oder mit der Überleitung der Herrschaft in eine dauerhafte Annexion.⁶⁹⁸

Diese Definition kommt ohne explizite Beschreibung von Akteur*innen aus. Aber ein Besatzungszustand erzeugt immer mindestens zwei Gruppen, die mehr umfassen als zwei gegeneinander kämpfende militärische Truppen⁶⁹⁹: Besetzende und Besetzte. „Okkupanten und Okkupierten“⁷⁰⁰ haben ihre jeweiligen Sozialisationshintergründe – sie gehören zu unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten und Gruppierungen, sie haben ihre jeweils eigene Religiosität und Traditionshintergrund, sie kommen aus unterschiedlichen Bildungshintergründen und sind durch verschiedene kulturelle Erfahrungen geprägt.⁷⁰¹ Diese Unterschiedlichkeit

⁶⁹⁸ Kronenbitter et al.: Besatzung, S. 12 f.

⁶⁹⁹ Vgl. Kronenbitter et al.: Besatzung, S. 11 Weniger Beachtung in Wissenschaft oder Öffentlichkeit hat hingegen bislang ein anderer Aspekt militärischen Alltags gefunden, der ebenfalls wiederholt prägend nicht nur für die Geistesverfassung von Armeen, sondern eben auch ganzer Gesellschaften geworden ist und der ebenfalls nur am Rande etwas mit tatsächlichem bewaffnetem Kampf zu tun hat. Immer wieder ist es in der Geschichte organisierter kollektiver Gewaltanwendung dazu gekommen, dass der Soldat nach dem Schwert zur Feder greifen musste [...] Auf den militärischen Sieg, die Eroberung eines Gebietes, folgt in vielen Fällen die administrative Machtübernahme, die Okkupation oder Besatzung.“

⁷⁰⁰ Vgl. Benz: Anpassung, S. 8.

⁷⁰¹ Vgl. Plath, Christian (2005): Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660). Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 147), S. 575 f.: „Die Auswirkungen des Krieges zeigten sich am deutlichsten in der Mobilität und einer Begegnung mit den Fremden. Die Truppenbewegungen konfrontieren die Bevölkerung mit Heeren, die sich aus Menschen verschiedener Nationalitäten und Konfessionen sowie allen Gebieten des Reiches zusammensetzten. Neben den Soldaten wurde die Bevölkerung während des Krieges aber auch mit zahlreichen Bettlern, Invaliden, Verwundeten, Glaubensflüchtlingen und Ausgebrannten konfrontiert, die ihnen konkret die Belastungen und Schrecken des Krieges vor Augen führten. [...] Mit dieser kriegsbedingten Mobilität einher gingen Veränderungen der sozialen Strukturen, sodass die jahrhundertlang gewachsenen Verhältnisse und lokalen sozialen Netzwerke aufgrund hoher Todesraten, Migrationsbewegungen und Neuansiedlungen massiv umstrukturiert wurden. Neben den sozialen Veränderungen führte der Krieg auch zu einer Aufweichung der obrigkeitlich fixierten Lebensnormen, denn der | Krieg schuf sich seine eigenen Überlebensgesetze und führte dazu, dass die Autorität

und die häufige Ausübung von physischer und/oder psychischer Gewalt⁷⁰² führt einerseits oft zu Widerstand⁷⁰³ vonseiten der Menschen, die sich der Besatzung ausgeliefert sehen. Sie haben Angst um ihre Heimat, ihren Glauben. Sie fürchten sich vor dem Fremden, das sie von außen bedroht. Andererseits ist allerdings auch Kollaboration mit den Besatzern möglich. Darüber hinaus ist das Spektrum von Verhaltensweisen bei Besetzung nicht auf die beiden genannten Handlungsoptionen beschränkt. Denkbar ist bspw. auch Kontaktminimierung, Verhandlungsversuche oder Flucht. Später werden wir in den Vaterunser-Parodien überprüfen, welche Verhaltensweise einige Akteur*innen an den Tag legen.

Häufig, so zeigen es Historiker*innen sind Besetzungssituationen besonders konfliktgeladen, ihr Ausgang ist unvorhersagbar.⁷⁰⁴ Im christlichen Europa der Neuzeit spielen konfessionelle Konflikte immer wieder eine Rolle.⁷⁰⁵ Gerade bei konfessionellen Herausforderungen verdeutlichen bisherige Forschungen, dass es „zwischen Fremdherrschern und beherrschten Gesellschaften“ statt starrer „Dichotomie [...] Brüche, Entwicklungsphasen und die Reziprozität der Beeinflussung in diesem Verhältnis“ gab und gibt. „Je heterogener die besetzte

der Obrigkeit als polizeiliche Ordnungsmacht infrage gestellt wurde.“ Vgl. auch Kronenbitter et al.: *Besatzung*, S. 12 „All diese Besatzungen haben ihre kulturellen, rechtlichen, politischen, gesellschaftlichen und häufig auch demographischen Folgen hinterlassen (hier schließt Besatzungsgeschichte an die Beschäftigung mit dem übergeordneten Gesellschaftszustand der ‚Nachkriegszeit‘ an, zu dessen schärferer wissenschaftlicher Konturierung sie entscheidend beitragen kann), haben sich ins kollektive Gedächtnis eingegraben, haben vor allem aus der Verfügungsgewalt von Militär über meist fremdethnische Zivilbevölkerungen in der Regel ungeplante, manchmal aber auch bewusst vorhergesehene und genutzte Umgestaltungsspielräume hervorgehen lassen.“

⁷⁰² Vgl. Moses: *Besatzung*, S. 401: „die über 500 Jahre zu verfolgende Kontinuität bestimmter Rechtfertigungsstrategien für staatliche Gewaltausübung und dauerhafte Besatzung“. Vgl. Kronenbitter et al.: *Besatzung*, S. 12: „wie schafft man Vertrauen zwischen Besatzern und Besetzten, wie überwacht man einen friedlichen Übergang zu einer stabilen politischen Situation. Aus dieser Ratlosigkeit erklärt sich weitgehend die besondere Konflikthaftigkeit von Besatzungssituationen, aber auch ihre grundlegende Offenheit und Unvorhersagbarkeit.“

⁷⁰³ Vgl. auch den differenzierten Widerstandsbegriff bei Peukert, Detlev (1982): *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*. Köln: Bund-Verlag, S. 94–99. Peukert unterscheidet a) Nonkonformismus, b) Verweigerung, c) Protest und d) Widerstand. Beispiele für unterschiedliche Widerstandsweisen finden sich auch bei Dorn, Barbara; Zimmermann, Michael (1987): *Bewährungsprobe Herne und Wanne-Eickel. 1933–1945. Alltag, Widerstand, Verfolgung unter d. Nationalsozialismus*. Bochum: Studienverlag Brockmeyer, S. 13 f.

⁷⁰⁴ Vgl. Kronenbitter et al.: *Besatzung*, S. 12 und 14. Vgl. Plath: *Konfessionskampf*, S. 5 f.

⁷⁰⁵ Kronenbitter et al.: *Besatzung*, S. 14.

Gesellschaft ist, desto größer wird die Bandbreite ihrer Verhaltensweisen sein.“⁷⁰⁶ Diese Erkenntnis vom Miteinander von Okkupanten und Okkupierten behalten wir also für später im Sinn. Es bleibt die Erkenntnis: Besatzungszustände haben mit Heimat und deren Verlust oder zumindest deren Veränderung zu tun, diese wirken sich u. U. auf die Religiosität der Beteiligten aus.

5.4.3.2 Auswirkungen der napoleonischen Truppenbesetzung auf Kirchen und Kleriker

Der kurze Überblick zu Besetzungshintergründen wird nun ergänzt durch Aspekte der konkreten Besetzung deutscher Gebiete durch Napoleon und seine Truppen.⁷⁰⁷ Insbesondere die Frage, ob die französische Besetzung kirchengeschichtlich positiv oder negativ zu bewerten ist, zeigt Ambivalenzen auf. So steht z. B. die Perspektive Freunds im Raum, der 1969 die negativen Folgen von scheinbaren Errungenschaften der napoleonischen Herrschaft zeigte:

Napoleon habe ‚immerhin‘ durch Reformen im westlichen Deutschland wohltätig gewirkt. Er habe die Macht der Kirche getroffen und ihren weltlichen Arm gebrochen, was in den Augen eines Protestanten und eines aufklärerischen Deutschen ‚immerhin‘ ein Vorbild ist. Aber das größte Verdienst für Napoleon blieb eben doch, die Deutschen unterdrückt und geknechtet zu haben.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Kronenbitter et al.: Besatzung, S. 15.

⁷⁰⁷ Dabei wird bewusst kein Gesamtüberblick über den Hergang der Kriege und Besetzungen Napoleons, geschweige denn des päpstlichen Konkordats oder des Reichsdeputationshauptschlusses intendiert. Dafür sei auf andere Bündelungen verwiesen. Vgl. z. B. für einen knappen geschichtswissenschaftlichen Gesamtüberblick Nonn, Christoph (2014): Das 19. und 20. Jahrhundert. Orientierung Geschichte. 3. Auflage Stuttgart, Paderborn: UTB GmbH; Schöningh (utb-studi-e-book, 2942). ab S. 113. Für Besatzungs- und Annexionspolitik vgl. Braun, Guido; Clemens, Gabriele B.; Klinkhammer, Lutz; Koller, Alexander (2013): Napoleonische Expansionspolitik: zu den ambivalenten Auswirkungen von Eroberung und Integration. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration? Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 1–17. Für kirchengeschichtliche Perspektive vgl. Binder, Hans-Otto (1994): Napoleonische Epoche. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 24, S. 1–10.

⁷⁰⁸ Freund, Michael (1969): Napoleon und die Deutschen. Despot oder Held der Freiheit? München: Callwey, S. 121.

Durch seine indirekten Formulierungen zeigt Freund, dass sowohl die Trennung von Kirche und Staat durch Napoleons Säkularisierungsbestrebungen⁷⁰⁹ als auch die Reformbereitschaft sich nicht nur positiv auswirkten. Auch bei Becker klingt der Einfluss Napoleons auf die Religiosität und den Klerus im Rheinland und den anderen besetzten deutschen Gebieten eher negativ:

Die Dechristianisierung, wie sie in Frankreich stattfand, nahm das Rheinland nur abgeschwächt wahr. [...] Nach der Besetzung wurde eine Reihe von Kirchen zeitweilig zu Magazinen, Lagerräumen, Lazaretten und Werkstätten umgewandelt, weil sie in vielen Orten die einzigen großen Steinbauten darstellten. [...] Auch verloren die Pfarrer einige Kompetenzen [...] und mussten, A. B.] Kirchenbücher [...] abliefern.⁷¹⁰

Beckers eher deskriptive Schilderung der verlorenen Gebäude und der Einschränkung klerikaler Handlungsmöglichkeiten kann durch Buchholz' Darstellung ergänzt werden:

Für die Geistlichen war die Verfolgung zu Ende. Der Staat bot ihnen Versorgungsleistungen und Mitgestaltungsmöglichkeiten. [...] Sie mußten für einen Staat predigen, der einen härteren Zugriff auf die Bevölkerung nahm, vor allem was Steuern und militärische Aushebungen anging. Das konnte zu Konflikten führen, die auszutragen sich viele Pfarrer scheuten, vor allem wenn sie eng in Gemeindestrukturen eingebunden waren. Viele nutzten dagegen gerade den zurückgewonnenen Einfluß, um staatliche Zielvorstellungen zu hintertreiben. Bis zum Ende des Empire blieb das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gespannt.⁷¹¹

⁷⁰⁹ Vgl. Rivinius, Karl Josef (1997): Das Bistum von der Säkularisation bis zum Kulturkampf. Insbesondere § 29: Das Bistum unter der Franzosenherrschaft. In: Friedhelm Jürgensmeier (Hg.): Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte. Band 3 Neuzeit und Moderne Teil 2. Würzburg: Echter, S. 907–948, darin S. 908.

⁷¹⁰ Becker, Andreas (2007): Funktionaler Laizismus? Die Protestantische Kirchenpolitik der napoleonischen Staaten im Vergleich: Frankreich, das Großherzogtum Berg und das Königreich Westphalen. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 325–229, hier S. 326. Vgl. auch Becker, Andreas (2009): Reaktionen und Veränderungen im niederrheinischen Protestantismus unter französischer Besatzung (1794–1801). In: *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 102 (58), S. 131–147, darin S. 140.

⁷¹¹ Buchholz, Christopher (1997): Französischer Staatskult 1792–1813 im linksrheinischen Deutschland. Mit Vergleichen zu den Nachbardepartements der habsburgischen Niederlande. Frankfurt am Main etc.: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 749), S. 259.

Als Motiv für Napoleons repressive Haltung gegenüber den Kirchen führt Savoy den „Drang nach Vereinheitlichung in allen Lebensbereichen (von der Sprache bis zur Währung)“ an, da „das Normieren in und außerhalb Frankreichs auch als Instrument zur Beherrschung von Raum und Geist diente.“⁷¹² Eine Einheitlichkeit der Abläufe führte ihm zufolge auch zu einer „Beschleunigung von Austausch und Kommunikation“ und einem Gefühl von „Homogenität und Gemeinschaft.“⁷¹³ Engelbrechts exemplarische Schilderung der napoleonischen „Kalenderreform, der auch sämtliche christlichen Feiertage zum Opfer fielen,“ verstärkt den Eindruck, dass durch die Vereinheitlichung außerdem „die Dechristianisierung der Gesellschaft vorangetrieben werden“ sollte.⁷¹⁴ Diese Tendenz der Säkularisierung wurde in den besetzten Gebieten zu unterschiedlichen Zeiten erzielt: „Seit 1799 war Napoleon zunächst als Erster Konsul, ab 1804 dann als Kaiser Alleinherrscher in Frankreich und ‚Protector‘ in den von Frankreich abhängigen deutschen Territorien.“⁷¹⁵ Im rechtsrheinischen Rheinland und in Westfalen wurde erst zwischen 1806 und 1807 „das napoleonische Herrschafts- und Gesellschaftssystem endgültig“ durchgesetzt.⁷¹⁶

Die christliche Bevölkerung in den besetzten Gebieten nahm die die zunehmenden Einschränkungen und Veränderungen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht erst in dem Jahrzehnt nach 1800, sondern schon in den 1790er Jahren als Belastung wahr,⁷¹⁷ auch wenn körperliches Leiden und Gewalt sowie „Plünderungen und Übergriffe auf Leib und Leben der Bevölkerung [...]

⁷¹² Savoy, Bénédicte et al. (2010): Raum, Recht, Religion. Neue Formen der Beherrschung von Raum und Geist. In: Bénédicte Savoy und Yann Potin (Hg.): Napoleon und Europa. Traum und Trauma. Katalog der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn, 17. Dezember 2010 bis 25. April 2011. München, Berlin: Prestel, S. 241–259, hier S. 241.

⁷¹³ Ebd.

⁷¹⁴ Engelbrecht, Jörg (2007): Bevor Napoleon kam: die ersten Jahre der französischen Herrschaft am Niederrhein. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 71–88, hier S. 84.

⁷¹⁵ Engelbrecht, Jörg (2007): Bürgerliche Reformen und imperiale Machtpolitik am Niederrhein und in Westfalen. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 91–104, hier S. 91. Vgl. für Hannover: Riotte, Torsten (2005): Hannover in der britischen Politik (1792–1815). Dynastische Verbindung als Element außenpolitischer Entscheidungsprozesse. Münster: Lit (Historia profana et ecclesiastica, 13).

⁷¹⁶ Engelbrecht: Reformen, S. 91.

⁷¹⁷ Vgl. Engelbrecht: Reformen, S. 92: „Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass diese Spanne [von 1794 bis 1798] dazwischen für die Bewohner des linken Rheinufer eine Leidenszeit gewesen ist, während der sie die Franzosen weniger als Befreier, denn als Besatzer

Ausnahmeerscheinungen“ blieben. Die strengen Bestrafungen solcher Vergehen „wurden von den sogenannten ‚Volksrepräsentanten‘ (représentants du peuple) bei der Armee und den kommandierenden Offizieren“ sichergestellt, aber nicht „aus humanitären Beweggründen“ oder

aus der Überzeugung heraus, man müsse die nun endlich vom ‚Joch der Sklaverei befreien‘ Rheinländer mit Schonung behandeln. Dahinter stand einzig und allein das Motiv, die Armee auf die effizienteste Weise aus dem Lande selbst zu unterhalten, eine militärische Praxis, die seit dem Dreißigjährigen Krieg gang und gäbe war. Eigenmächtigkeiten einzelner Soldaten oder Truppenteile konnten also die Versorgung der Armee insgesamt gefährden und wurden deshalb unterbunden.⁷¹⁸

Die Schilderung der militärischen Motive ergänzt die eben genannten, Napoleon zugeschriebenen Motive und zeigt, wie oben generalisiert geschildert, dass Besatzungszustände verschiedene Akteur*innengruppen betrafen. Nicht nur der herrschende Besatzer Napoleon, sondern auch die ihm hierarchisch untergeordneten Truppen hatten Einfluss auf die Lage des unter der Besatzung leidenden Volks, das selbst wiederum aus mehreren Gruppen bestand, die teils kollaborierten, teils widerständige Ideen entwickelten. Rechtsrheinisch kam es im Laufe der Napoleonischen Herrschaft durch die Kontinentalsperre „zwangsläufig zu einer tiefen wirtschaftlichen Depression, die ihrerseits die Verelendung weiter Bevölkerungskreise zur Folge hatte.“⁷¹⁹ Auch regional gab es Unterschiede in der Reaktion auf die französische Herrschaft: „Der Widerstand gegen das Konskriptionssystem führte im Rechtsrheinischen – anders als im linksrheinischen Deutschland – auch zu lokalen Unruhen und Rebellionen“.⁷²⁰ Insgesamt war Kritik- und Gewaltbereitschaft nicht flächendeckend vorhanden; einerseits wegen der Furcht vor Strafen, Spionage und Zensur der napoleonischen Obrigkeit, andererseits wegen der gezielten Meinungsbeeinflussung mit dem Ziel der Popularisierung der napoleonischen Besatzung.⁷²¹ Dafür „bediente man sich sämtlicher zeitgenössischer Medien: nicht nur argumentativ angelegter Texte, sondern auch der symbolischen

kennengelernt hatten. [...] Der großen Masse der Bevölkerung, denen jede elementare Form der Politisierung abging, wird man dagegen eher Apathie bescheinigen müssen.“

⁷¹⁸ Engelbrecht: Napoleon, S. 73.

⁷¹⁹ Engelbrecht: Reformen, S. 99.

⁷²⁰ Ebd.

⁷²¹ Vgl. Owzar, Armin (2007): Zwischen Gottesgnadentum und Verfassungspatriotismus. Politische Propaganda und kritische Öffentlichkeit im napoleonischen Deutschland. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 133–146, darin S. 135.

Kommunikation in all ihrer Vielfalt. Dabei kam dem Personenkult eine zentrale Rolle zu.“⁷²²

Der Personenkult um Napoleon⁷²³ erscheint auf den ersten Blick weniger relevant zu sein für die kirchengeschichtliche Einordnung der Besatzungszeit als die eingangs geschilderten, konkreten Einschränkungen für Klerus und Gemeinden, aber er wird für die Inhaltsanalyse relevant werden. Denn die „Selbstinszenierung des Korsen, von den Behörden geschickt vermittelt, trug nicht unwesentlich dazu bei, dass ein wenig vom kaiserlichen Glanz auch auf diejenigen ausstrahlte, die unter seinen Fahnen dienten.“⁷²⁴ Auch kirchlich wurde der Besatzer teils durch einschneidende Weise willkommen geheißen und gefeiert: „So wurde beispielsweise eine Kirche im niederrheinischen Neersen 1803 dem ‚Heiligen Napoleon‘ geweiht und behielt – auch das ein Zeichen der anhaltenden Napoleon-Verehrung – dieses Patrozinium bis 1856!“⁷²⁵ Als Erklärung für die lang anhaltende Verehrung führt Engelbrecht an, dass der Personenkult „der Kitt [war, A. B.], der über die bestehenden Differenzen hinweg, Franzosen und Deutsche zusammenhalten vermochte.“ Der Personenkult steht also dem Leid des Volks gegenüber und zeigt erneut, dass die Wertung der Situation unterschiedlich ausfiel.

Unterschiede der Reaktionen auf die Okkupation konnten auch konfessionelle und sozioökonomische Gründe haben:

Gerade in den evangelischen Hansestädten, aber auch in den seit langem zu Preußen gehörigen Grafschaften, begegnete ein Gutteil der Bevölkerung der neuen Obrigkeit mit Skepsis, derweil die meist borussophob eingestellten Bürger der katholischen Städte des Rheinlandes und Westfalens mehrheitlich die Soldaten der französischen Armee enthusiastisch begrüßten. Speiste sich eine solche Frankophobie respektive Frankophilie zunächst noch primär aus kulturellen und konfessionellen Resentiments, so gewannen in den folgenden Jahren vor allem materielle Motive die Oberhand.⁷²⁶

Frankreich galt als Hort des Katholizismus,⁷²⁷ sodass die beschriebene Euphorie der katholischen Bevölkerung auch daher rühren könnte, sofern sie denn wirklich

⁷²² Ebd.

⁷²³ Vgl. Kleßmann, Eckart (2000): Napoleon. Ein Charakterbild. Weimar: Böhlau.

⁷²⁴ Engelbrecht: Reformen, S. 95.

⁷²⁵ Ebd.

⁷²⁶ Owzar: Gottesgnadentum, S. 134 f.

⁷²⁷ Vgl. Owzar: Gottesgnadentum, S. 136: „Des Weiteren stoßen wir auf Napoleon als Protektor des Katholizismus, mitunter sogar als Heiligen, für den ein eigener Kult erfunden wurde.“

so monolithisch ausfiel.⁷²⁸ Allerdings war Napoleon selbst kein starker Verfechter von Religion:

Religion beurteilte er nüchtern und unter funktionalen Gesichtspunkten: Die Priester seien mehr wert als Cagliostro, Kant und alle deutschen Träumer. Der Aberglaube werde sozusagen reguliert, eingeschnürt und in bestimmte Grenzen gefaßt, die er nicht überschreiten könne, oder zu überschreiten wage. Priester dienten der Disziplinierung von Untertanen und der Aufrechterhaltung sozialer Ungleichheit: Die Gesellschaft, so führte er aus, könne nicht ohne die Ungleichheit der Vermögen bestehen, und letztere nicht ohne die Religion.⁷²⁹

Das ist eine verzweckte Einordnung der Religion im Sinne ihrer Dienlichkeit für den Staat und die Herrschaftsstabilisierung und stellt eine Erweiterung der oben genannten Dechristianisierungsbestrebungen dar. Es wird erneut deutlich, wie komplex die Bewertung der napoleonischen Herrschaft und deren Auswirkungen für Kirchen in den deutschsprachigen Gebieten ist. So konstatiert auch Becker:

Die Erforschung der Zeit der französischen Herrschaft am Rhein zwischen 1792 und 1815, insbesondere ihrer Kirchengeschichte, ist bis heute von zahlreichen Mythen geprägt. Das ist insofern wenig verwunderlich, als diese Epoche konstitutiv wurde für den deutschen Nationalismus und dieser als Ideologie einer gewissen ‚Mythologisierung‘ bedarf.⁷³⁰

Dass diese Mythen auch in der Betrachtung der Napoleon-bezogenen Vaterunser-Parodie relevant sind, wird in der Inhaltsanalyse aufgegriffen.

5.4.4 Produktions- und Veröffentlichungskontext

Im historischen Überblick wurde keine differenzierte Unterscheidung zwischen den besetzten Gebieten im deutschsprachigen Raum gemacht. Teils wurden durch

⁷²⁸ Vgl. Kuhlemann, Frank-Michael (2004): Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Dieter Langewiesche (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt, New York: Campus, S. 27–63, darin S. 28.

⁷²⁹ Buchholz: Staatskult, S. 256. Die Darstellung erinnert an funktionale Religionstheorie. Vgl. Lübke, Hermann (2004): Religion nach der Aufklärung. 3. Auflage München: Fink.

⁷³⁰ Becker: Reaktionen, S. 131.

die hinzugezogenen Veröffentlichungen aber schon geografische Einordnungen getätigt. So könnte für die Produktions- und Veröffentlichungsbedingungen die Besetzungssituation der links- und rechtsrheinischen Gebiete in Teilen unterschieden werden, auch kann u. a. zwischen Rheinland, Westfalen und Hannover unterschieden werden, die für den hier betrachteten Text relevant sind. Allerdings sind die Unterschiede im französischen Umgang mit Kirchen, Klerus und Religion nicht so gravierend, dass hier detailliert darauf eingegangen werden müsste.⁷³¹ Deutschsprachige Gebiete in der Schweiz, die keinen direkten Bezug zur Analyse haben, werden ausgeklammert.⁷³² Dass die Reaktionen der okkupierten Menschen sehr unterschiedlich ausfielen, darauf wurde bereits verwiesen. Eine Form des Widerstands bestand in Kritik an Napoleon und seinen Taten, wie in der oben zitierten Vaterunser-Parodie. Zu diesem Text von 1803 gibt es eine explizite Autorennennung von Warncke, wiedergegeben von Lemberg: Pastor Schlegel aus Hannover,⁷³³ der durch das Verfassen dieses Textes bewusst subversiv⁷³⁴ handeln wollte, indem er suggeriert, es sei „von jedem ächten [sic!] Patrioten am Geburtstage des Ersten Konsuls, Napoleon Buonaparte, den 15ten

⁷³¹ Vgl. Clemens, Gabriele B. (2013): Napoleonische Transformationen der Nachbarstaaten. Die rheinischen Départements und die Schweiz. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): *Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration?* Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 63–82.

⁷³² Vgl. Klinkhammer, Lutz (2012): Kontrolle und Identität. Die Grenzen der Freiheit im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): *Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration?* Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 120–137. Vgl. aber existierende Schweizer Texte Vgl. Werner: *Vaterunser*, S. 49 oder Boerma: *Vaterunser-Parodien*, S. 39–42. Vgl. zu Unterwaldner auch Liede: *Dichtung*, S. 398. Vgl. zur Schweiz auch Trösch: *Revolution*, S. 123. Vgl. Gerlach, Antje (1972): *Deutsche Literatur im Schweizer Exil. Die politische Propaganda der Vereine deutscher Flüchtlinge und Handwerksgesellen in der Schweiz von 1833 bis 1845*. Frankfurt am Main: Klostermann (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, 26), S. 286.

⁷³³ Es handelt sich möglicherweise um Johann Carl Fürchtegott Schlegel (1748–1831), der damals als Jurist und Schriftsteller in Hannover lebte, u. a. kirchenrechtliche und -geschichtliche Texte publizierte, und dessen Vater Johann Adolf Schlegel (1721–1793) Superintendent in Hannover gewesen war. Vgl. Wagenmann, Julius August (1890): Schlegel, Johann Karl Fürchtegott. In: *Allgemeine Deutsche Biographie, Band 31*, S. 388. Online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100799434.html#adbcontent>, zuletzt geprüft am 14.10.2024.

⁷³⁴ Vgl. Lemberg: *Stiefvater*, S. 320 f.

August 1803, gebetet worden“.⁷³⁵ Warncke verweist auf die weite Verbreitung im deutschsprachigen Raum, auch in Lübeck, dem Ort, dessen napoleonische Besatzung Warncke betrachtet (Abbildung 5.2).



Abbildung 5.2 ‚Napoleon Unser‘ als Auftakt zu Warnckes historischer Darstellung der Napoleon-Besatzung in Lübeck⁷³⁶

Details zu Schlegel erwähnt Warncke nicht, aber mit Blick auf die Berufszuschreibung Pfarramt ist klar, dass eine christliche Überzeugung oder zumindest Prägung vorausgesetzt werden kann. Er kannte das Vaterunser, den er als

⁷³⁵ Warncke: Befreiung, S. 3.

⁷³⁶ Warncke, Johannes (1913): Lübecks Befreiung von der Franzosenherrschaft und die Einsetzung der hanseatischen Legion. Lübeck: Borchers, S. 3.

Grundlage seiner Kritik einsetzte, und wusste, dass er damit Aufsehen erregen könnte.⁷³⁷ Er wollte nicht mit dem neuen Herrscher kollaborieren, sondern Widerstand leisten. Das ist besonders daher verständlich, da die Pfarrer unter Napoleons oben beschriebenen Säkularisierungs- und Dechristianisierungsbestrebungen und dem Verlust des „Sozialprestiges“ litten.⁷³⁸ Aber Schlegel konnte davon ausgehen, dass auch andere Menschen seine Vorwürfe teilten, da sie die finanziellen Einbußen durch Zentralisierung der Verwaltung⁷³⁹ und Verstaatlichung von „Kasualien“ und Kalenderreform⁷⁴⁰ auch erlebten. Welche dieser Maßnahmen jedoch 1803 in Hannover schon vollständig umgesetzt waren oder welche noch eingeführt werden sollten, würde genauere Recherche erfordern. Allerdings klingt Schlegels Vaterunser-Parodie auf Napoleon so inbrünstig, als habe er manche davon schon erlitten, obwohl Hannover erst im selben Jahr, 1803 unter französische Besatzung fiel.⁷⁴¹ Vermutlich hatte er außerdem diffuse Befürchtungen, was ihm und dem Volk weiterhin blühen könnte.⁷⁴² Ggf. hatte er Berichte aus den linksrheinischen Gebieten gehört,⁷⁴³ die ihn dazu bewogen, schon im Angesicht der bevorstehenden Repressalien durch die Besatzer seinen Widerstand schreibend gegen den einen übermächtigen Verantwortungsträger zu äußern.⁷⁴⁴ Damit ging er eine Gefahr ein, denn Zensur bestand selbstverständlich wie oben beschrieben.⁷⁴⁵

⁷³⁷ Vgl. Riedl, Peter Philipp (1997): ‚Hört den Antichrist erschallen...‘. Die Bibel als Kampfschrift in der antinapoleonischen Propaganda. In: Bettina Knauer (Hg.): Das Buch und die Bücher. Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 41–68.

⁷³⁸ Vgl. Becker: Reaktionen, S. 142.

⁷³⁹ Vgl. Savoy: Raum, S. 241.

⁷⁴⁰ Vgl. Engelbrecht: Napoleon, S. 84.

⁷⁴¹ Vgl. Engelbrecht: Reformen, S. 91. Vgl. Riotte: Hannover.

⁷⁴² Gewalt war militärisch nicht an der Zivilbevölkerung zu üben. Vgl. Engelbrecht: Napoleon, S. 73.

⁷⁴³ Vgl. Engelbrecht: Reformen, S. 92.

⁷⁴⁴ Vgl. Engelbrecht: Reformen, S. 99.

⁷⁴⁵ Vgl. Owzar: Zwischen Gottesgnadentum, S. 135. Vgl. zu Zensur im 19. Jh. Rose, Margaret A. (2006): Karikatur und Parodie. Private und öffentliche Versteckspiele in der deutschen Kunst um 1850. In: Hubertus Fischer und Florian Vaßen (Hg.): Europäische Karikaturen im Vor- und Nachmärz. Bielefeld: Aisthesis-Verlag (Jahrbuch / FVF, Forum Vormärz Forschung, 11.2005), S. 111–140.

5.4.5 Inhaltsanalyse des ‚Napoleon Unser‘

Tabelle 5.5 Alternationstechniken im ‚Napoleon Unser‘

	‚Napoleon Unser‘ [Kurztitel von A. B.], „hannöversches Vater Unser“ [Warnckes und Lembergs Titel] ⁷⁴⁶	Alternationstechniken ⁷⁴⁷
Anrede	Stiefvater, der du bist in Paris,	Substitution von Nomen
1. Bitte	Vermaledeit sei dein Name,	Substitution des Verbs
2. Bitte	Dein Reich komme uns vom Halse,	Addition von Phrase „uns vom Halse“
3. Bitte	Dein Wille geschehe weder im Himmel noch auf Erden,	Addition der Negation „weder – noch“
4. Bitte	Unser täglich Brot raube uns nicht gänzlich	Substitution des Verbs und des Temporaladverbs
5. Bitte	Verzeihe, daß wir dich nicht lieben, wie wir verzeihen, da du uns nicht liebest,	Erhalt der Satzstruktur, ansonsten Substitution des Verbs durch Synonym von Vergebung ⁷⁴⁸ , Tilgung der Substantive „Schuld“ und „Schuldigern“
6. Bitte	Führe uns nicht in größeres Elend,	Substitution des Nomens durch komparative Formulierung
7. Bitte	sondern befreie uns von der Regie, den Duanen und allen Hungerleidern,	Substitution des Verbs und Addition eines Trikolons
Doxologie	Denn dein ist das Reich des Jammers und Elends, Spotts und Hohns, von nun an bis in alle Ewigkeit.	Addition der Reichsbeschreibung, Substitution des Polysyndetons mit „und“, Tilgung von „Kraft“ und „Herrlichkeit“
Aklamation	Amen.	Zitat der Vorlage

⁷⁴⁶ Lemberg: Stiefvater, S. 320.

⁷⁴⁷ Gilman: The parodic sermon, S. 2. Hier wird die Unterscheidung der Parodietechniken „substitution, addition and subtraction“ aus dem Begriffskapitel genutzt.

⁷⁴⁸ Dass systematisch-theologisch differenzierter mit Vergeben, Versöhnen und Verzeihen umgegangen wird, wird hier nachrangig behandelt. Vgl. z. B. Härles pneumatologisches Verständnis von Vergebung in Härle, Wilfried (2022): Dogmatik. 6. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter (De Gruyter Studium). Vgl. auch Eschmann, Holger (2022): „[...] denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“ (M. Luther). Bemerkungen zur Vergebung aus christlicher Sicht. In: *Spiritual Care* 11 (4), S. 389–392.

An dem Text (linke Spalte in Tabelle 5.5) fällt zunächst die Anrede auf, in der Napoleon vermutlich wegen Zensurgefahr nicht namentlich genannt wird. Die Eliminierung des Namens ‚Napoleon‘ in der Vaterunser-Parodie steht für zwei weitere Aspekte: Erstens war Napoleon so omnipräsent, dass alle Betroffenen aus der Umschreibung selbstverständlich wussten, um wen es sich handelt. Zweitens verhindert die Namensvermeidung den Ansatz eines namensbezogenen positiven Personenkultes, schließlich eliminiert Schlegel alle „Wörter mit positiver Bedeutung“, von Vater über geheiligt bis hin zu Kraft und Herrlichkeit.⁷⁴⁹ Es besteht für Schlegel kein Zweifel daran, wie anmaßend sich Napoleon durch seine Machtbestrebungen verhält, indem er sich u. U. sogar an Gottes Stelle sieht. Der Personenkult wurde oben bereits angerissen und auch, dass einige Menschen trotz Okkupationserfahrung sogar eher in eine Mythologisierung und Lobpreisung Napoleons verfielen.⁷⁵⁰ Seine Neuerungen und Reformen standen den despotischen Zügen seines Handelns gegenüber⁷⁵¹ – er war eine polarisierende Gestalt,⁷⁵² „Reaktionäre hassden den Revolutionär, Protestanten den Katholiken, Katholiken den Freigeist, deutsche Nationalisten den Europäer.“⁷⁵³ Deshalb ist die meiste zeitgenössische Kritik an Napoleon, so zeigt es Freund,

trivial und abgedroschen, böser Zungenschlag und die Gebetsmühle berufsmäßiger Beleidigung. Wo diese Anklage [allerdings, A. B.] geistige und menschliche Höhe erreicht, ist sie meist in der Sprache der Propheten [sowie Theolog*innen, A. B.] geschrieben [...] da, wo Napoleon mit Schrecken als ‚Gottesgeißel‘ wahrgenommen wird, kann die Schlußfolgerung auch sein, daß man sich diesem Schrecken beugen müsse, den der Höchste als Sühnen den verderbten Völkern auferlege.⁷⁵⁴

Es bleibt im Status Quo der Besatzung anscheinend für Pfarrer Schlegel nur noch das Gebet des Herrn Jesus Christus, um die Schrecken erdulden oder mit Humor ertragen zu können. Tatsächlich zeigt sich, dass die deutsche Erinnerung Napoleons im späteren 19. Jahrhundert nicht nur durch die Schlegelsche sowie Hannoversche Perspektive geprägt blieb. „Die Deutschen haben ihn, [Napoleon,

⁷⁴⁹ Lemberg: Stiefvater, S. 320. Vgl. auch negative Enumeration „Reich des Jammers und Elends, Spotts und Hohns“.

⁷⁵⁰ Vgl. Freund: Napoleon, S. 114. Vgl. auch Becker: Reaktionen, S. 131.

⁷⁵¹ Vgl. Owzar: Gottesgnadentum, S. 134.

⁷⁵² Vgl. auch Engelbrecht: Reformen, S. 95.

⁷⁵³ Freund: Napoleon, S. 114. Vgl. im Gegensatz zu Freunds Aussage Owzar: Gottesgnadentum, S. 136. Dazu im Gegensatz wiederum Buchholz: Staatskult, S. 256.

⁷⁵⁴ Freund: Napoleon, S. 115.

A. B.] angebetet, vergöttert, verflucht und verteufelt.“⁷⁵⁵ Es gab auch Geistliche, die sich zunächst „der Revolution und [dann, A. B.] vor allem Napoleon Bonaparte zuwandten.“⁷⁵⁶ Sie waren teils sogar „Bewunderer und Verehrer seiner Person“.⁷⁵⁷ Das lag u. a. daran, dass protestantische Pfarrer den Idealen der französischen Revolution und des Code Civile⁷⁵⁸ zugeneigt waren und in der Besatzungszeit, „interkonfessionelle [d. h. zwischen reformierten und lutherischen Gemeinden, A. B.] Hilfe“⁷⁵⁹ auflebte. Hinzu kam, dass Napoleon bereit war, „den Wünschen der Geistlichen [...] entgegenzukommen und ihnen ein Staatsgehalt zu gewähren, denn er benötigte Pfarrer als Funktionselite, die Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen konnte.“⁷⁶⁰ Letztere kollaborierende Kleriker hätten mit Schlegels Anrede Napoleons als Stiefvater vermutlich wenig anfangen können, genauso wenig wie mit dem restlichen schmähenden Text.

In den ersten vier Bitten fällt auf, dass die aus dem Vaterunser stammenden Begriffe Name, Reich, Wille und Brot ebenso erhalten bleiben wie die Dichotomie von Himmel und Erde. Dennoch wird durch Addition und Substitution eine inhaltlich-ironische Brechung der ursprünglichen Bedeutung der Bitten erzielt. Besonders eindrücklich geschieht das durch die umgangssprachliche Formulierung – „vom Halse“ schaffen. Insgesamt wird die sachliche Schlichtheit der Vorlage zugunsten negativ konnotierter Begriffe wie „vermaledeit“ und „raube“ als Imperative verändert.

In der fünften Bitte wird die Liebe (oder besser Hassliebe) und das Verzeihen eingeführt; wobei die proklamierte Abwesenheit von Liebe als das Gegenteil der biblischen Nächsten- und Feindesliebe verstanden werden kann. Dennoch steckt etwas christliche Ethik in der Bitte, da das Verzeihen/ Vergeben sprachlich postuliert wird. Auch die sechste Bitte könnte so verstanden werden, dass Napoleon größeres Leid verhindern möge, sofern er nicht als Auslöser des bereits vorhandenen Elends angesehen wird. Die Deutung der siebten Bitte ist aus heutiger Perspektive die komplexeste Aufgabe, da die „Regie“ und die „Duanen“ historische Detailkenntnisse erfordern. Lediglich die „Hungerleider“ scheinen klar zu sein, Ernährungsengpässe und Nahrungsmangel schienen zu Besatzungszuständen zu gehören, wenn sowohl Okkupierende als auch Okkupierte gepflegt

⁷⁵⁵ Freund: Napoleon, S. 208.

⁷⁵⁶ Becker: Reaktionen, S. 133.

⁷⁵⁷ Ebd. Vgl. Lucius, Paul E. (1903): Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs. Tübingen: Mohr, S. 1.

⁷⁵⁸ Vgl. Savoy: Raum, S. 252.

⁷⁵⁹ Becker: Reaktionen, S. 142.

⁷⁶⁰ Becker: Reaktionen, S. 146. Vgl. Becker: Laizismus, S. 327.

werden mussten. Mit „Regie“ wird wahrscheinlich auf Napoleons Regierungsstil und Regimeanspruch angespielt,⁷⁶¹ da das Französische „régie“ auch ‚Verwaltung durch die öffentliche Hand‘ heißen kann. Mit „Duanen“ sind vermutlich entweder die französische Zollbehörde oder die Zollgebühren, beides wörtlich „douane“, gemeint; erstere war auch für die Konskription in den besetzten Gebieten zuständig, wo Rekrutierungen mit Zwang zum Kriegsdienst und harter Arbeit verbunden wurden. Letztere, die Zölle und Steuern, waren für alle Bevölkerungsteile eine Last, wie es auch in der Bitte anklingt.⁷⁶²

Die Doxologie mit der Enumeration „Reich des Jammers und Elends, Spotts und Hohns“ scheint erneut als Kontrast zur christlichen Botschaft des Reiches Gottes stilisiert zu sein. Napoleons Reich der Ausbreitung durch die militärische Schlagkraft seiner ‚Grande Armée‘ entspricht nicht den neutestamentlichen Vorstellungen eines Reichs, in dem Gottes Schöpfung vollendet wird und Heilsversprechungen realisiert werden. Dennoch beendet Schlegel den Text mit „Amen“ als Schlusswort statt eines parodistisch veränderten Wortes. Das liegt m. E. an der Doppeldeutigkeit der Reichsbeschreibung Schlegels, da Spott und Hohn Teil des napoleonischen Unterdrückungsmechanismus gegenüber den unterjochten Völkern sein kann, aber ebenso kann der Spott und Hohn Napoleon und seine untergebenen Besatzer treffen, wenn sie das Reich nicht sinnvoll führen. Das suggeriert Schlegel im gesamten Text, also kann er seine Parodie durchaus bekräftigend abschließen.

5.4.6 Medium Flugblatt

Über das Medium des ‚Napoleon Unsers‘ aus Hannover werden bei Warncke ein vergilbtes Blatt als Quelle und Flugschriften als Reproduktionsmöglichkeit erwähnt.⁷⁶³ Lemberg bestätigt die Medieneingrenzung, indem sie auf weitere Napoleon-kritische Vaterunser-Parodien von 1813 auf Flugblättern eingeht.⁷⁶⁴ Auch heute sind ähnliche Flugblätter aus dem 19. Jahrhundert noch käuflich

⁷⁶¹ Vgl. Leonhard, Jörn (2003): Staatsbildung und Reformpolitik: Reitzenstein und Montgelas – eine Doppelbiographie. In: Armin Kohnle (Hg.): ... so geht hervor ein‘ neue Zeit. Die Kurpfalz im Übergang an Baden 1803. Ausstellung im Kurpfälzischen Museum der Stadt Heidelberg, 19. Oktober 2003 bis 18. Januar 2004. Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Basel: Verlag Regionalkultur, S. 73–86.

⁷⁶² Vgl. Berding, Helmut (1980): Die Reform des Zollwesens in Deutschland unter dem Einfluß der napoleonischen Herrschaft. In: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (4), S. 523–537.

⁷⁶³ Vgl. Warncke: Befreiung, S. 3.

⁷⁶⁴ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 321.

erwerbbar, z. B. „Das französische Vaterunser“ als Umdichtung des Vaterunser als Spottschrift auf Napoleon III. und seine Ehefrau Eugenie de Montijo. Dieser Einblattdruck bei C. Hohfelder, um 1870 in 6. Auflage wird als „Interessante und amüsante Propagandaschrift aus der Zeit des Deutsch-Französischen Krieges“ beworben.⁷⁶⁵

Generell gelten damit die gleichen medialen Aspekte wie bei den bisherigen Flugblatt-Veröffentlichungen.⁷⁶⁶ Sie wurden massenhaft produziert und rezipiert, aber Zensurmechanismen griffen auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie konnten zur Bestärkung der politischen Position und als Überzeugungsversuch dienen. Möglicherweise beruhte das ‚vergilbte Blatt‘ auf einer Handschrift.⁷⁶⁷

Da der Text auf Deutsch⁷⁶⁸ publiziert wurde, ist davon auszugehen, dass als Parodie-Vorlage das Vaterunser aus der damaligen deutschsprachigen, liturgischen Nutzung galt, wie es bspw. in Katechismen für verschiedene Zielgruppen abgedruckt wurde.⁷⁶⁹ Wahrscheinlich ist der lutherische Ursprung, da Schlegel Lutheraner war.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ N. N. (um 1870): „Das französische Vaterunser“. Umdichtung des Vaterunser als Spottschrift auf Napoleon III. und seine Ehefrau Eugenie de Montijo. Flugblatt. 6. Auflage München: Hohfelder. Online verfügbar unter <https://www.abebooks.de/kunst-grafik-poster/FLUGBLATT-Napoleon-III-franz%C3%B6sische-Vaterunser-Umdichtung/31175883373/bd>, zuletzt geprüft am 14.03.2024.

⁷⁶⁶ Vgl. Böhn, Andreas; Seidler, Andreas (2014): Mediengeschichte. Eine Einführung. 2. Auflage Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag (bachelor-wissen).

⁷⁶⁷ Vgl. N. N.: Schriftstücke aus der Napoleonischen Zeit 1803–1814. 1. Das Hannöversche Vater unser (polit. Satire) 1 Bl. Beschreibung der Handschrift Lübeck, Stadtbibliothek, Ms. Lub. 2° 228a. Hagen, Paul; Handschriftenkatalog der Lubecensien, Lübeck 1936, 157v. Bearbeitet von Harnisch, Anne, 2018. Online verfügbar unter <https://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=hl-sb-lub-2f-228a&catalog=Cat-manuscr&lang=en>, zuletzt geprüft am 14.10.2024.

⁷⁶⁸ Dass kein Französisch genutzt wurde, ist an sich schon ein Akt des Widerstands. Vgl. McCain, Stewart (2017): The language question under Napoleon. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan (War, culture and society, 1750–1850).

⁷⁶⁹ Vgl. N. N. (1801): Catechismus, oder kurzer Unterricht christlicher Lehre. samt der Haus-Tafel, mit und ohne biblischen Sprüch-Büchlein. Für die angehende Jugend in der Churfürstlichen Pfalz und andern reformirten Orten zu gebrauchen. – Caption title: Kleiner Catechismus. Lancaster [Pa.]: Gedruckt bey Christian Jacob Hütter. Online verfügbar unter <https://nl.sub.uni-goettingen.de/download/docpdf/nlh-eai2:117FF795C3778320:117FF795C3778320.pdf>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁷⁷⁰ Vgl. Felner, Ignaz Andreas Anton (Übersetzer) (1822): Der römische Katechismus. 2 Bände. Mainz: Müller. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn:nbn:de:hbz:6:1-19064>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

5.4.7 Intertextualität und Parodiebezug

Napoleon hat im deutschsprachigen Raum seine Spuren nicht nur in der politischen Landschaft hinterlassen, sondern auch in Literatur und Kultur.⁷⁷¹ Oben wurde schon erwähnt, dass andere Flugblätter mit ähnlichen Texten publiziert wurden, die aber – so erscheint es nach Lembergs Recherchen – mit Ausnahme des von Glöde abgedruckten Texts jünger als das Schlegel'sche Beispiel sind, sofern die Datierung stimmt. Deshalb werden diese Texte unten im Rezeptionsteilkapitel verhandelt. Weitere herrschafts- und kriegskritische Texte aus früheren Jahrhunderten, die als Inspiration und intertextuelle Bezugspunkte für Schlegel gedient haben könnten, wurden in der Detailanalyse zum ‚Kurfürst Unser‘ schon erwähnt. Die Sorge um den drohenden Verlust von Heimat durch Besetzung war dort jedoch nicht so ausgeprägt wie bei Schlegel. Intertextuell lassen sich aber keine direkten Bezüge in Vaterunser-Parodien nachzeichnen.⁷⁷²

Dass das Hannoveraner Beispiel als intendiert parodistisch gelten kann, wurde schon in der Inhaltsanalyse aufgezeigt. Der spielerisch-ironische Umgang mit Sprache durch die Techniken Substitution und Addition der Vorlage zielt auf die Kritik an politischen Gegebenheiten und gesellschaftlichen Umständen ab. Ein ambivalent zu bewertender Besatzer und Herrscher, Napoleon, wird als indirekter textimmanenter Adressat für die von ihm verantworteten Besatzungsentscheidungen zur Verantwortung gezogen. Damit wird der Gegensatz zwischen dem Personenkult und Lobpreis Napoleons durch kollaborierende Menschen und der Kritik der widerständig leidenden hervorgehoben.⁷⁷³ Napoleon wird bewusst nicht mit dem göttlichen Vater gleichgesetzt, sondern als Stiefvater bezeichnet. Das weckt intertextuell relevante Assoziationen an die in Märchen verbreiteten Stereotype über negativ konnotierte Stiefmütter.⁷⁷⁴ Statt sich um den Erhalt

⁷⁷¹ Vgl. Rohloff, Heide N. (Hg.) (1992): Napoleon kam nicht nur bis Waterloo. Die Spur des gestürzten Giganten in Literatur und Sprache, Kunst und Karikatur; Vortragsreihe des Fachbereichs Literatur- und Sprachwissenschaften der Universität Hannover. Universität Hannover. Frankfurt/Main: Haag und Herchen oder Schulz, Gerhard (1989): Das Zeitalter der Napoleonischen Kriege und der Restauration: 1806–1830. München: Beck (Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration, 2).

⁷⁷² Intertextuell bemerkenswert ist noch, dass Friedrich der Große und Napoleon in Bezug auf ihre Wirkmacht in der Forschungsliteratur verglichen werden Vgl. Biskup: Friedrichs Größe, „Translationen der Größe: Friedrich und Napoleon“, S. 188–217. Das ergibt eine interessante diachrone Perspektive für Vaterunser-Parodie-Kontexte.

⁷⁷³ Ob es in den besetzten Gebieten von der Besatzung angeordnete oder geförderte Feiern anlässlich von Napoleons Geburtstag gab, könnte näher untersucht werden.

⁷⁷⁴ Die Sammlung von deutschsprachigen Volksmärchen durch die Gebrüder Grimm begann kurz nach der Datierung der Vaterunser-Parodie im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts,

von christlicher Religion und Kirchen zu kümmern, konterkarieren Napoleons Säkularisationsmaßnahmen die liebende Fürsorge des himmlischen Vaters. Der Hoffnungsperspektive des Vaterunser stehen die in der Parodie angesprochenen konkreten Nöte der Besatzungszeit gegenüber und erzeugen ironische Brechung. Deutlich wird auch dadurch der Parodiecharakter des ‚Napoleon Unsers‘.

5.4.8 Rezeptionskontexte

Neben der Fassung von Schlegel gab es im ganzen deutschsprachigen Raum ähnliche Fassungen, die sich allerdings konfessionell unterschieden und teils weniger drastisch-aggressiv konnotiert waren.⁷⁷⁵ Lemberg betont, dass stilistisch und formell Unterschiede zwischen katholisch geprägten Fassungen und evangelischen Exemplaren bestehen; z. B. verzichten katholische Versionen aus dem Rheinland auf die Doxologie.⁷⁷⁶ Die Vaterunser-Parodien gegen Napoleon verwenden außerdem nicht alle die gleiche Form. Als Beispiel für eine zweispaltige Fassung wird hier an die Soldaten-Vaterunser-Parodie des 19. Jahrhunderts aus dem

aber auch vorher gibt es bereits Textfixierungen von Volksmärchen. Zur Entwicklung von Volksmärchen vgl. Bluhm, Lothar (2023): Volksmärchen – Buchmärchen – Kunstmärchen. In: Lothar Bluhm (Hg.): Handbuch Märchen. Unter Mitarbeit von Stefan Neuhaus. Berlin: J. B. Metzler, S. 9–14 und Pöge-Alder, Kathrin (2023): Volksmärchen. In: Lothar Bluhm (Hg.): Handbuch Märchen. Unter Mitarbeit von Stefan Neuhaus. Berlin: J. B. Metzler, S. 381–386. Zur Stiefmutter vgl. Pöge-Alder, Kathrin (2016): Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen. 3. Auflage Tübingen: Gunter Narr Verlag (narr studienbücher), S. 150. Außerdem vgl. Blaha-Peilleux, Nathalie (2008): Mütter und Anti-Mütter in den Märchen der Brüder Grimm. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 106). Volkskundlich und literaturwissenschaftlich wird ein Zusammenhang zwischen Vaterunser-Transformationen und Märchen zumindest durch einen Lexikonartikel sichtbar: Vgl. Wehse: Vaterunser.

⁷⁷⁵ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 320 f. Vgl. Becker: Gebetsparodien, S. 27. Vgl. Glöde, O. (1892): Nägelein. Zu Ztschr. V. 783. In: *Zeitschrift für den deutschen Unterricht* VI, S. 357 f. Das von Otto Glöde veröffentlichte ‚Napoleon Unser‘ scheint ein frühes gedrucktes Zitat eines handschriftlich überlieferten Vaterunser: ein handschriftlich im 14. Band der Lembkeschen Sammlung des Juris Statuarii Wismariensis in Wismar eingeklebter Schriftträger. Glödes Veröffentlichung scheint die Quelle späterer gedruckter Versionen. Glöde macht außerdem Bemerkungen über die Anwendung dieser Vaterunser-Parodie auf andere Herrscher, z. T. mit strafrechtlichen Folgen für die Verwender.

⁷⁷⁶ Vgl. Lemberg: Stiefvater, S. 321. Gödes Text weicht nur in geringem Maß von der Schlegel-Fassung ab, inhaltlich unterscheidet sich die 7. Bitte, bei Glöde „befreie uns von den zerlumpten Husaren, Füseliers, und allen Hungerleidenden“.

Grimmelshausen-Kapitel (5.2) erinnert, in der explizit „der Franzos“ als Eindringling in das eigene Zuhause, in die Heimat benannt wird.⁷⁷⁷ Der Text spielt auf die Enteignung an, die aufgrund der Besetzung vorgenommen wurde. Außerdem wird in der Fassung anders als bei Schlegel der Gottesglaube nach wie vor beschworen. Gott ist bei den leidenden okkupierten Bauern. Das zwangsläufig notwendige Miteinander-Verkehren der okkupierenden Truppen und der Landbevölkerung wird deutlich.

Weitere französische Heerführer, aber auch ein preußischer und ein habsburgischer Militär, wurden im späteren 19. und frühen 20. Jahrhundert in Vaterunser-Parodien adressiert, wie bereits im Absolutismus-Kapitel (5.3) erwähnt.⁷⁷⁸ Hervorzuheben ist dabei ein „1859 im Elsaß gedrucktes antiösterreichisches Piemontesisches Gebet“ gegen Metternich, das als Stilmittel die indirekte Anrede ohne Namensnennung enthält und auch mit „Amen“ endet, aber keinen direkten Bezug zu Schlegels Text aufweist:

Unser Räuber der du bist in Wien, geheiligt hast du unser Recht. Dein Name ist aus-
gestrichen aus unsern Herzen, dein Reich kommt in die Hände deiner Feinde, dein
Wille geschehe niemals auf Erden. Gib uns heute unsere Freiheit und unsere Güter
zurück, welche du uns geraubt und gestohlen hast, uns vergib uns unsere Schulden,
denn du kannst die deinen niemals mehr bezahlen. Führe uns nicht in deine Ketten
und Kerker zurück, sondern erlöse uns von deiner Tirannei, die du uns in s Land
gesetzt hast, denn dein sind die Schulden, das Papier-Geld, von nun an bis in Ewigkeit.
Amen.⁷⁷⁹

Da wiederkehrende Betonen des Diebstahls ist in diesem Beispiel besonders kennzeichnend. Die Rezeption des ‚Napoleon Unser‘ ist nicht nachweisbar, aber der formale Aufbau mit Substitution ist ähnlich. Anders verhält es sich bei

⁷⁷⁷ Schenda: Volk, S. 429 f.

⁷⁷⁸ Ein französisches Beispiel gegen Général Chassé zitiert Schenda: Volk, S. 428. Vgl. auch Becker: Gebetsparodien, S. 27 und S. 21 adressiert an Joffre, „Prière du Soldat“. Vgl. zu Joffre auch Meinhof: Gebete, S. 100. Vgl. gegen Wrangel Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1987): Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischen Plakat. Konstanz: Universitätsverlag (Konstanzer Bibliothek, 6), S. 102, 248. Vgl. gegen Metternich aus dem Absolutismus-Kapitel Röhrich: Gebärde, S. 118. Vgl. weitere Metternich-Texte in Gesamtdatenbank Deutsches Historisches Museum: Handzettel Vater unser Metternich; undatiert, Inventarnr. Do 94/109. Meinhold, Monika; Nickel, Rainer (1978): Ironie, Parodie, Satire von Lucilius bis Lorient. 2. Auflage Freiburg im Breisgau: Ploetz (Fructus Arbeitsmaterialien Latein), S. 57 f. Lieder: Dichtung, S. 398.

⁷⁷⁹ Schenda: Volk, S. 427 f. Seine Quellenangabe lautet „Piemontesisches Gebet. – Mühlhausen: P. Barret (1859). 1 fol., einseitig bedruckt, 216 x 140 mm. Archives Départementales Haut-Rhin, Colmar, 1. T. 44.“

einem Text, dessen Erscheinen von Schenda während der Napoleonkriege datiert wurde. Der Text des „Tiroler Vater Unser“ zeigt deutlich, dass zeitlich parallel unabhängige Vaterunser-Parodien existierten:

Vater unser,
das Bayerland ist unser.
Der du bist im Himmel
Das Schwaben steht im Getimmel.
Geheiligt werde dein Nam,
Kempten muß zuerst daran.
[...]
Sondern erlöse uns von dem Uebel,
wann Nürnberg, Münschen sich nicht ergibt, so geht es ihnen auch noch übel.
Amen.⁷⁸⁰

Dieser Text übt keine Kritik an einer Person, sondern beschwört den Truppenzusammenhalt der ausführenden Okkupanten. Wie Schenda zeigt, beruht auch dieser Text auf einer Parodietradition seit dem 16. Jahrhundert. Der Text macht außerdem deutlich, dass das Vaterunser mit sehr unterschiedlicher Intention angeeignet werden kann. Die rezipierende Bearbeitung des biblischen Gebets geschieht konkretisierend und diversifizierend, abhängig von der eigenen Perspektive. Aufgrund der Vielzahl der Vaterunser-Parodien, die unter der napoleonischen Besatzung formuliert wurden, kann davon ausgegangen werden, dass Widerstand als Reaktion auf die ‚besetzte Heimat‘ in religiösen Milieus auftrat, wenn auch Kollaboration vorhanden war.⁷⁸¹

⁷⁸⁰ Schenda: Volk, S. 428 f. Seine Quellenangabe lautet „Das Tiroler Vater Unser. s. d. Manuskript im Staatsarchiv Ludwigsburg D 54/177. Vorläufer bei R. M. Werner: Das Vaterunser als gottesdienstliche Zeitlyrik, p. 7–9 (Reutlinger Vaterunser, 1519). Ein vergleichbares Schweizer Vaterunser bei G. Mehring: Vaterunser, p. 130.“ Das Reutlinger Vaterunser wird von Hauff in einem Roman über das 16. Jahrhundert verwendet, einem Betrunkenen als Spottgesang in den Mund gelegt. Vgl. Hauff, Wilhelm (1826): Lichtenstein. Eine romantische Sage. Berlin: Heilbrunn, Kapitel 17, S. 173 f.

⁷⁸¹ Vgl. Echternkamp, Jörg (2007): „Wo jeder Franzmann heißet Feind...“? Nationale Propaganda und sozialer Protest im napoleonischen Deutschland. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 411–429, darin S. 420.

Ein letztes Beispiel, das zugleich intertextuell und rezeptionsbezogen interessant ist, soll hier kurz Erwähnung finden: In einem historischen Roman⁷⁸² von Kürenberg⁷⁸³ von 1941, der zur Zeit Napoleons spielt, wird eine Vaterunser-Parodie gegen Napoleon aufgegriffen, in der er nicht mehr in Paris, sondern bereits im Himmel weilt. Das verstehe ich durch den Kontext nicht als Vergöttlichung des französischen Herrschers, sondern als einen Wunsch, er möge sterben und so die irdischen Belange ruhen lassen: „Bonaparte, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name!“⁷⁸⁴

Der Bezug zur örtlichen Platzierung Napoleons im Himmlischen oder Irdischen bietet eine sinnvolle Überleitung von Rezeptionszusammenhängen zu theologischen Dimensionen.

5.4.9 Theologische Dimensionen

Eingangs wurde die Frage gestellt, welche Wirkung besetzte Heimat auf religiöse Identität hat. Indirekt wurde durch die Analyse des ‚Napoleon Unser‘ schon deutlich, dass im spöttisch-parodistischen Widerstand durch das Schreiben und Rezipieren einer Vaterunser-Parodie gegen die Besatzung eine religiös konnotierte Bewältigungsreaktion und Trost liegen kann. Jedoch bietet das für heutige Leser*innen wenig direkte Anknüpfungspunkte, sofern sie nicht selbst die Erfahrung besetzter Heimat gemacht haben.⁷⁸⁵ Deshalb wird hier reflektiert, inwiefern

⁷⁸² Dass Vaterunser-Parodien in historischen Romanen aufgegriffen wurden, wurde schon für Hauff in diesem Kapitel gezeigt, aber auch für Brechts Mutter Courage (s. o. Detailanalyse 17. Jh.). Ein weiterer Hinweis auf eine Vaterunser-Parodie namens „Landes-Vaterunser“ betrifft die Buddenbrook-Saga, die oben auch schon erwähnt wurde. Vgl. Mann, Thomas (2002): Die Buddenbrooks. Werke, Briefe, Tagebücher. Unter Mitarbeit von Eckhard Heffrich, Stephan Stachorski und Heinrich Detering. 3. Auflage Frankfurt am Main: Fischer (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe / Thomas Mann, 1.2), S. 424. Nähere Details zum Gebet bei Thomas Mann gibt Schuchter, Veronika (2018): Ritual. In: Nicole Mattern und Stefan Neuhaus (Hg.): Buddenbrooks-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 169–173.

⁷⁸³ Das Schriftstellerpseudonym Joachim von Kürenberg gehört zu Professor Eduard Joachim von Reichel. Vgl. Saur, K. G. (2011): Kürenberg, Joachim. In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie Online. Berlin: De Gruyter. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1515/dbe>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁷⁸⁴ Kürenberg, Joachim von (1948): Die tanzende Heilige. Der Juliane von Krüdener seltsame Irrfahrt. Hamburg: Mölich, S. 338. Kürenbergs Roman erschien zuerst 1941 in Basel unter dem Titel „Das Sonnenweib. Der Juliane von Krüdener seltsame Irrfahrt“.

⁷⁸⁵ Vgl. Kleinau, Elke (2016): Besatzungskinder in Deutschland nach 1945. Bildungs- und Differenzenerfahrungen. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 62 (2), 224–240. Spätestens seit 2015

Heimat und gefühlter Heimatverlust genuin theologische Topoi sind,⁷⁸⁶ die auch heute ihre Relevanz haben. Dabei ist grundsätzlich die Frage nach der religiösen Beheimatung zu stellen; konkretisiert wird dieses große Thema in drei Aspekten: Heimat in Religion und Kirche, Heimat in Liturgie und Bibel und zuletzt Heimat im Vaterunser.

5.4.9.1 Religiöse Beheimatung

Ich werde nicht versuchen, ‚Heimat‘ eindeutig zu definieren, da viele Autor*innen, die sich intensiv mit dem Konzept auseinandergesetzt haben, apologetisch vorweg äußern, wie schillernd und ungreifbar der Begriff ist, erst recht, wenn er im theologischen Kontext genutzt wird.⁷⁸⁷ Ganz knapp folgt nur die Darstellung von Keupp, dessen was als Heimat verstanden wird:

gibt es jedoch auch wieder eine große Zahl an Geflüchteten in Deutschland, die eigene Erfahrungen einbringen könnten.

⁷⁸⁶ Kulturwissenschaftliche und popkulturelle Topoi sind Heimat und Heimatsuche auf jeden Fall. Vgl. Rosenstein, Doris (2003): Heimat. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 226–232. Vgl. Treiber, Angela (2015): Heimat und Religion. Deutungen und Bedeutungen in Kontexten volkskundlich, kulturanthropologischer Analysen. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 139–161, darin S. 139 Es gibt „Bezugnahmen und Beziehungen“ zwischen Religion und Heimat. „Religion wird dabei auf ihr Wirkungsvermögen als gesellschaftliche wie individuelle Rahmungs- und Orientierungshilfe hin befragt. Sie als emotionale und soziale Bezugsgröße bei Beheimatungsprozessen zu thematisieren, verlangt daher, sie immer in Relation zu anderen Bezugsfeldern zu sehen.“ Vgl. auch Schmitt, Pascal (2015): „Heimat“ – ein theologischer Begriff? In: *Theologie und Glaube* 105, S. 162–178, darin S. 162 „Leitend ist dabei die Frage, ob Heimat für den Diskurs über Sinn- und Glaubensfragen theologisch anschlussfähig ist.“

⁷⁸⁷ Vgl. Höhn, Hans-Joachim (2015): Heimat: Ferne Nähe. Typologie und Topologie prekärer Beziehungen. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 90–103, darin S. 90 „Der Begriff ‚Heimat‘ eignet sich zwar als Assoziationsgenerator, sperrt sich jedoch gegen trennscharfe Festlegungen von Bedeutung und Gebrauch. Wo keine eindeutigen Begriffsklärungen möglich sind, steckt ein möglicher Erkenntnisgewinn gerade in der Mehrdeutigkeit des Wortes.“ Vgl. zusätzlich Treiber: Heimat und Religion, S. 139 „Beim Begriff der Heimat, dieser spezifischen, deutschsprachigen Wortschöpfung, eröffnet sich ein schillerndes semantisches Feld, in dem sich komplexe Sinngewebe durchdringen.“ Vgl. ebenso Daum, Egbert (2015): Heimat als Ort? Heimat als Raum? Subjektive Sinnsuche und Weltkonstruktion aus geographischer Perspektive. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 122–138, darin S. 122 „Es gibt keine einheitliche begriffliche Fassung von Heimat. [...] Heimat gilt als Medium, welches das Soziale wie Politische erlebbar und sichtbar macht. [...] Mit dem Begriff Heimat sind die unterschiedlichsten Assoziationen verbunden. Fast jeder, der sich mit dem Thema beschäftigt, beginnt seinen Beitrag mit apologetischen Bemerkungen über Unschärfen und Mehrdeutigkeit des Begriffs, über seine Antiquiertheit beziehungsweise seine ungebrochene Modernität sowie über Vorstellungen von sozialer Inklusion einerseits und sozialer Exklusion andererseits. Heimat kann je nach Kontext auch für Verunsicherung und für Verlust stehen“.

Klassischerweise hat Heimat eine räumliche, eine biographisch-zeitliche und eine psychosoziale Dimension. 1. Die räumliche Dimension bezieht sich auf den bekannten, vertrauten und überschaubaren Nahraum: Es kann sich auf ein Land, eine Landschaft, eine Stadt, ein Dorf oder auch nur auf ein Stadtviertel oder gar nur auf eine Straße beziehen. 2. Die zeitliche Dimension betrachtet Heimat unter biographischem Aspekt als den Ort der Geburt, als Stätte der Herkunft. 3. Bezüglich der psychosozialen Dimension sorgt Heimat für Sicherheit und Geborgenheit durch das Vertraute. Sie vermittelt ein Gefühl der Zugehörigkeit. Aber Heimat ist immer auch durch soziale Kontrolle und Borniertheit gekennzeichnet.⁷⁸⁸

Alle drei Dimensionen – die räumliche, die biographisch-zeitliche und die psychosoziale – haben theologische Relevanz. Räumlich bietet z. B. ein Kirchraum christlich sozialisierten Menschen auch bei abnehmender Kirchenbindung ein Heimatgefühl, weil sie dort z. B. Christmetten, Konzerte und Schulgottesdienste erleben, selbst wenn sie nicht zu den sonntäglichen Kirchgänger*innen gehören. Biographisch und zeitlich bieten sowohl die Festrhythmen des Kirchenjahrs⁷⁸⁹ als auch Kasualien religiöse Beheimatungsmöglichkeiten, denn Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung sind Rituale für lebensgeschichtliche Übergangssituationen, die zwar auch nicht-religiös vollzogen werden können, aber dennoch als kirchlich wahrgenommen werden.⁷⁹⁰ Auch in alltäglichen religiösen Vollzügen, z. B. Tischgebet, Abendgebet, regelmäßige Bibellese, Hauskreisteilnahme, Lesen eines Sonntagsblattes oder Gemeindebriefs, kann sich eine religiöse Heimatverbundenheit ausdrücken. Ebenso sind ehren- oder hauptamtliche Arbeit in einer Kirchengemeinde und die regelmäßige Teilnahme in Chören, Kindergottesdienst, Besuchskreis o. ä. ein Ausdruck für religiöse Beheimatung. Psychosozial können einerseits religiöse Gemeinschaftserlebnisse wie Kirchentage oder andererseits Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche genauso wie für Erwachsene mit vertrauten Bezugspersonen Heimat bieten.⁷⁹¹ Diese drei Dimensionen sind weder

⁷⁸⁸ Keupp, Heiner (2015): Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 104–121, darin S. 111.

⁷⁸⁹ Vgl. z. B. Fechtner, Kristian (2007): *Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

⁷⁹⁰ Vgl. zur Trauung z. B. Nord, Ilona (2017): *Fest des Glaubens oder Folklore? Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung*. Stuttgart: Kohlhammer.

⁷⁹¹ Vgl. Schroeter-Wittke, Harald (2017): *Deutscher Evangelischer Kirchentag*. In: WiRe-Lex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200205/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Für den Gemeinschaftsaspekt vgl. außerdem Schroeter-Wittke, Harald (2012): *Kirchentags, Festivals, Conventions – Religious Happenings as Places for the Formation of Faith*. In: Martin Friedrich (Hg.): *Glaubensbildung. Die Weitergabe des Glaubens im*

in ihrer religiösen Zuspitzung noch im breiteren Verständnis trennscharf abgrenzbar. Sie zeigen schon die Komplexität der Heimatkonstruktionen, die Keupp anhand von zehn pluralen, individuumsbezogenen Heimatbegriffen verdeutlicht:

1. Heimat als familiäre Kindheitsumgebung; 2. Heimat als Kulturlandschaft; 3. Heimat als aktuelles Netzwerk; 4. Heimat als Erlebnis und Gefühlszustand; 5. Heimat als innerer Entwurf; 6. Heimat als politisch-ideologische Konstruktion; 7. Heimat als Folklorewelt; 8. Heimat als Verlust Erfahrung; 9. Heimat und Fremde; 10. Heimat als Vielfalt.

Diese zehn Heimatbegriffe ließen sich wiederum religiös konkretisieren, sollen hier aber lediglich als Hintergrund für die nachfolgende nähere Betrachtung des Diskurses um ‚Religion und Heimat‘ mitschwingen, da einige von ihnen vermutlich auch schon zu Schlegels Zeiten mit Besatzererfahrungen konstruiert wurden.⁷⁹² Der Begriff Heimat ist schließlich schon seit dem 15. Jahrhundert bekannt.⁷⁹³ Die historischen Zusammenhänge führen ebenso wie die allgemeinen Betrachtungen der religiösen Beheimatung hier zu der zugespitzten Frage: Inwiefern ist Beheimatung in der Kirche, in der Liturgie und im Vaterunser denkbar?

5.4.9.2 Heimat in Kirche

Friedberger ist 1990 der Meinung: „Mutter Kirche‘ soll und kann für ihre Mitglieder ‚Heimat sein‘. [...] Sie verwurzelt den Menschen durch Beheimatung

europäischen Protestantismus = Formation of Faith: Handing down Faith in European Protestantism. Leipzig: EVA, S. 427–436. Vgl. exemplarisch für Gemeinschaft und Beziehungsarbeit in der Freizeit Ilg, Wolfgang (2023): Jugendfreizeit/Jugendcamp. Freizeiten; Camps; (Zelt-)Lager; Jugendreisen; Rüstzeiten; Ferienfahrten. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/201120/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

⁷⁹² Vgl. Seifert, Manfred (2016): Heimat. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) (Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa). Online verfügbar unter <https://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/begriffe/heimat>, zuletzt aktualisiert am 18.01.2021, zuletzt geprüft am 21.03.2024 „Im Zuge der Französischen Revolution, der Industrialisierung und den damit verbundenen großen gesellschaftlichen Umwälzungen erfolgte ein fundamentaler Bedeutungswandel, der für das 19. und beginnende 20. Jahrhundert ein regional und gemeinschaftsstiftend konfiguriertes, territoriales Heimatverständnis hervorbrachte.“

⁷⁹³ Vgl. Kück, Svenja (2020): Heimat und Migration. Ein transdisziplinärer Ansatz anhand biographischer Interviews mit geflüchteten Menschen in Deutschland. Bielefeld: transcript (Sozial- und Kulturgeographie, 43), S. 27–29.

in die Gemeinschaft der Kirche.“⁷⁹⁴ So elementar dieser Anspruch anmutet, so komplex ist die Frage, ob die Forderung in den 2020er Jahren so zutrifft. Schon wenige Jahre später wurde sie schließlich kritisch empirisch überprüft: Viel Aufsehen erhielt bis in die 2000er-Jahre die EKD-Erhebung „Fremde Heimat Kirche“, durchgeführt in den 1990ern. In der III. Untersuchung der EKD über Kirchenmitgliedschaft „wird eindrücklich gezeigt, wie stark Kirchlichkeit jeweils eingebettet ist in die bedingenden gesellschaftlichen Muster.“⁷⁹⁵ Die Ergebnisse der aktuellen, ersten ökumenisch beauftragten Kirchenmitgliedschafts-Untersuchung (KMU) von 2023 zeigen, dass die Heimat Kirche nicht (mehr) selbstverständlich ist.⁷⁹⁶ Nicht nur die Kirchenanbindung, sondern auch die Religionsnähe nimmt gesamtgesellschaftlich in Deutschland zunehmend ab.⁷⁹⁷ Dennoch gibt es Menschen, die in Kirche(n) ihre religiöse Heimat finden, das ist aber sehr abhängig von der jeweiligen religiösen Sozialisation in der Kindheit.⁷⁹⁸ Ob Gottesdienste und Gebete für Erwachsene vertraut sind und als haltgebend

⁷⁹⁴ Friedberger, Walter (1990): Kirche als Heimat. In: *Lebendige Seelsorge* 41, S. 167–170, hier S. 167. Vgl. auch Ruh, Ulrich (1987): Glaube als Heimat? In: *Herder Korrespondenz* 41 (12), S. 557–559, darin S. 557 „Glaube ist Beheimatung. Er gibt dem Leben einen tragenden Grund, eine Mitte, von der aus sich die vielfältigen Herausforderungen einordnen und angehen lassen. Glaube stiftet Sinn und vermittelt Geborgenheit [...] Diese Beheimatung geschieht konkret durch ein Netz von Erfahrungen und Erlebnissen, von individuellen und gemeinschaftlichen religiösen Vollzügen: Zu diesem Netz gehören Schriftstellen, Gebetstexte, Kirchenlieder, Erfahrungen in der Familie, in kirchlichen Gruppen und Bewegungen, im Glauben bestandene Krisensituationen und von ihm her gedeutete Erfolgserlebnisse. Gleichzeitig impliziert der christliche Glaube aber immer auch Heimatlosigkeit. [...] In der Geschichte von Glaube und Kirche sind – nacheinander und nebeneinander – sehr verschiedene Spielarten dieser Spannung zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit zu beobachten.“

⁷⁹⁵ Engelhardt, Klaus (Hg.) (1997): *Fremde Heimat Kirche*. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Evangelische Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher. Vgl. auch Steinkamp, Hermann (1998): *Fremde Heimat Kirche? Wem gehört die Heimat?* In: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 87, S. 339–346. Als katholische Stimme vgl. Höhn, Hans-Joachim (2012): *Fremde Heimat Kirche*. Glauben in der Welt von heute. Freiburg etc.: Herder.

⁷⁹⁶ Vgl. Wunder, Edgar; Erichsen-Wendt, Friederike; Jacobi, Christopher (2023): *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*. Unter Mitarbeit von Annette Kurschus und Georg Bätzing. Leipzig: EVA. Dass es bereits in früheren Jahrhunderten Entkirchlichungstendenzen gab, zeigt z. B. Reeken, Dietmar von (1999): *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus (Religiöse Kulturen der Moderne, 9).

⁷⁹⁷ Vgl. Wunder et al.: *Kirche*, S. 6.

⁷⁹⁸ Vgl. Wunder et al.: *Kirche*, S. 59.

wahrgenommen werden, also die Kirchenverbundenheit und -beheimatung stärken, das hängt davon ab, ob positive Vorerfahrungen mit den Praktiken vorhanden sind.⁷⁹⁹

Heimatgefühle und -erinnern wird nicht nur wegen schwindender Kirchenbindung diskutiert, sondern ist auch wegen der heutigen Migrationsgesellschaft relevant. Verlorene religiöse und geographische Heimat aufgrund von Migration wird spätestens seit Merkmals Satz „Wir schaffen das“ 2015 angesichts von vielen tausenden Geflüchteten, die ihre Heimat verlassen mussten und Zuflucht suchten, vermehrt thematisiert. Engagierte aus Kirchen und Zivilgesellschaft setzten sich dafür ein, dass Menschen, die vor Bedrohungen wie Krieg und Terror flohen, aufgenommen und integriert wurden. Dabei ist klar: Menschen bringen ihre religiösen und kulturellen Prägungen mit, wenn sie den Ort des Aufwachsens oder die Herkunftssphäre verlassen, egal aus welchen Gründen.⁸⁰⁰ Diese Erkenntnis wurde auch schon im Blick auf Vertriebene und Spätaussiedler*innen deutlich. Durch ihre Religiosität können Menschen ein Stück Heimat mitnehmen, teilweise kann Religions- und Kirchenzugehörigkeit das Ankommen erleichtern.⁸⁰¹ In den Forschungen zu Migration klingt das Verhältnis zwischen Fremde und Heimat an, das auch für Besatzungssituationen relevant ist. Höhn erläutert z. B. „Fremde und Heimat – beides ist nur zusammen denkbar und erlebbar. Kann man in der Heimat die Erfahrung des Fremden machen und in der Differenz dazu das Eigene erfassen, so lebt man in der Fremde mit der Heimat.“⁸⁰² In der ‚besetzten Heimat‘ ist es definitiv so, dass man Befremdungserfahrungen machen kann. „Wo das Fremde und die Fremden in das bisher Vertraute eindringen, ereignen sich in ihrer Lebenswelt Veränderungen, angesichts deren ihnen ihre Heimat nicht

⁷⁹⁹ Vgl. Beweggründe für den Besuch von Gottesdiensten bei Wunder et al.: Kirche, S. 64.

⁸⁰⁰ Vgl. Breckner, Roswitha (2009): Migrationserfahrung – Fremdheit – Biografie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa. 2. Auflage Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

⁸⁰¹ Vgl. Kreß, Hartmut (1985): Heimat. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 14, S. 778–781. Vgl. auch Höhn (2015): Heimat, S. 92 „Sich von einer alten Heimat lösen und eine neue suchen zu müssen, wird nämlich nicht als Zumutung, sondern als Chance für Veränderung und Neuanfang propagiert. [...] Aber ob man eine neue Heimat finden wird, bleibt fraglich. Grammatisch gibt es Heimat nur im Singular. Kann es sie biographisch im Plural geben?“ Vgl. ebenso Keupp: Beheimatung, S. 104: „Heimat gehört zu der Gruppe jener Phänomene, die einem erst bewusst werden, wenn sie nicht mehr selbstverständlich sind.“ Nicht selbstverständlich ist sie sowohl in Besatzungskontexten als auch nach Migrationssituationen. Vgl. zusätzlich Treiber: Heimat, 152 ff.

⁸⁰² Höhn (2015): Heimat, S. 92.

mehr vertraut vorkommt.“⁸⁰³ Vertrauen in und Vertrautheit mit Kirche ermöglicht Heimat. Wenn dieses Vertrauen gebrochen wird, ist es schwer, es wieder aufzubauen.⁸⁰⁴

5.4.9.3 Heimat in Liturgie und Bibel

Indirekt schließt an die Frage der kirchlichen Heimat Thomas Klies Monographie „Fremde Heimat Liturgie“ von 2010 an, er zeigt, dass „Heimat“ [...] ein räumlich codierter Vorstellungszusammenhang [ist, A. B.]. Man fragt danach mit dem Interrogativum *wo?*. Diese Frage nach dem ursprünglichen Ort ist untrennbar verbunden mit der Herkunft einer Person oder Gruppe.“⁸⁰⁵ Diese Herkunft kann in der Kirche und Liturgie sein, man „kann sich ihr entfremden, aber sie bleibt Herkunfts- und Bezugsraum.“⁸⁰⁶ Kirche und Liturgie wären nicht existent und inhaltlich gefüllt ohne ihre Textgrundlage, die Bibel. Deshalb stellt sich auch die Frage, ob eine Beheimatung in der Bibel relevant ist. Als sekundäre Frage

⁸⁰³ Höhn (2015): Heimat, S. 95. Vgl. auch Keupp: Beheimatung, S. 112: „Heimatverlust ist eine schmerzliche Erfahrung. Der Verlust soll rückgängig gemacht werden oder kann zu einer melancholischen Fixierung führen.“ Vgl. ebenso Treiber: Heimat, S. 147: „Heimat als sozialer Satisfaktionsraum ist von einem selbstverständlich erlebten, gesellschaftlichen Bestand kultureller Formationen und Ordnungen durchzogen. Gemeinsame kulturelle Praktiken wie die des Kleidens, Essens und Trinkens, Wohnens, Arbeitens, Feierns, der Sprache und Sprechweise, Umgangsformen, des Glaubens und Gedenkens, Vorstellungen der gemeinsamen Abstammung oder Geschichte bieten Orientierungen. Über die Erfahrung solcher Gemeinsamkeiten, sich selbst zu erleben und sich zuhause zu fühlen, meint auf das Individuum bezogene kulturelle Identität; denn der Einzelne erfährt sich über die kulturellen Ausdrucksformen, über seine kulturelle Ausstattung. [...] Das schließt ein, dass Heimat erst im Wegfall ihres selbstverständlichen Vollzugs – oft durch krisenhaftes Erleben von Unsicherheit oder Verlust infolge veränderter Verhältnisse – eine Sinngebung durch Reflexion erfährt, ein Bewussterwerden einsetzt, das Konzeptualisierungen von Heimat hervorbringt, mit denen das einst Alltägliche, Verlorene, Zerstörte als erstrebenswerter Sinn-Raum wahrgenommen wird.“

⁸⁰⁴ Vgl. Austrittswellen nach Missbrauchsskandalen in Kirchen. Aktuelles Beispiel ist die ForuM Studie und die Reaktionen darauf, EKD (Hg.) (2024): Aufarbeitungsstudie ForuM. Zur Veröffentlichung der Ergebnisse der Aufarbeitungsstudie ForuM zu sexualisierter Gewalt in der Evangelischen Kirche und Diakonie. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/aufarbeitungsstudie-forum-82255.htm>, zuletzt geprüft am 21.03.2024.

⁸⁰⁵ Klie, Thomas (2010): Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 104), S. 17. Vgl. auch Danzeglocke, Klaus; Kerl, Gerd; Reich, Werner (Hg.) (2001): Gottesdienst – fremde Heimat. Informationen, Anregungen, Motivationen. Düsseldorf: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 18. Vgl. auch Treiber: Heimat und Religion, S. 157 „Deutung der Kirche als eigentliche Heimat für die Gläubigen [...], die Kontinuität in den Brüchen der Geschichte und des individuellen Lebenswegs“.

ergibt sich außerdem hier mit Blick auf die Detailanalyse die Frage, inwiefern Beheimatung in der Bibel und in Religion gerade bei Besatzungs- und Migrationserfahrung denkbar ist. Spätestens mit Heinrich Heine,⁸⁰⁷ aber auch in anderen jüdischen Kontexten, wird die Bibel als portatives Vaterland angesehen.⁸⁰⁸ Eine tragbare religiöse Heimat zu haben, erscheint praktisch nicht nur unter Verfolgung oder Besatzung und gibt die Möglichkeit zur theologischen Reflexion über den Stellenwert der Heiligen Schrift und des überall einsetzbaren Vaterunser auch im Christentum. Die tragbare religiöse Heimat ist dabei nicht an die Intensität der Religiosität gebunden, Heine selbst galt nicht als stark religiös. So kann haptisch das Gewicht des Buches Vertrautheit und Heimatgefühle spenden, das bspw. für den Konfirmandenunterricht erworben oder zur Hochzeit geschenkt wurde. Aber auch die Inhalte und die Bibellektüre, egal ob AT- oder NT-Perikopen, können Heimatempfinden wecken.⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ Heine, Heinrich (1988): Späte Prosa 1847–1856. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Unter Mitarbeit von Montinari Mazzino. Berlin: Akademie-Verlag (Heinrich Heine Säkularausgabe, 12), S. 72. Vgl. Komfort-Hein, Susanne (2018): 3.18 Buch im Exil: Gefährdete Bibliothek und portatives Vaterland. In: Susanne Scholz und Ulrike Vedder (Hg.): Handbuch Literatur & materielle Kultur. Berlin/Boston: De Gruyter (Handbücher Zur Kulturwissenschaftlichen Philologie, 6), S. 305–312, darin S. 306.

⁸⁰⁸ Vgl. Brenner, Michael (Hg.) (2009): Das portative Vaterland. Themenheft. In: *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* (2). Vgl. auch Feierstein, Liliana Ruth (2008): Das portative Vaterland: Das Buch als Territorium. In: Bernd Witte (Hg.): Topographien der Erinnerung. Zu Walter Benjamins Passagen. Würzburg: Königshausen & Neumann (Benjamin-Blätter, 3), S. 216–225 oder Raspe, Lucia (2024): Portatives Vaterland: Die Vertreibung der Juden aus dem spätmittelalterlichen Reich und die aschkenasische Buchkultur im Exil. Digitaler öffentlicher Abendvortrag von Professorin Dr. Lucia Raspe (Universität Duisburg-Essen, Salomon Ludwig Steinheim-Institut) im Rahmen der Vortragsreihe „Schwere Zeiten. Krisen und ihre Bewältigung im Mittelalter“ des Mittelalterzentrums Greifswald am 29.01.2024. Universität Greifswald. Online verfügbar unter <https://www.uni-greifswald.de/forschung/forschungsveranstaltungen/detail/n/portatives-vaterland-die-vertreibung-der-juden-aus-dem-spaetmittelalterlichen-reich-und-die-ashkenasische-buchkultur-im-exil-new650997cbb2a2a189361823/>, zuletzt geprüft am 21.03.2024.

⁸⁰⁹ Vgl. Bail, Ulrike (2016): Heimat als Utopie. ...und niemand schreckt sie auf. (Mi 4,4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive. Online verfügbar unter https://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf und kürzer unter <https://www.caritas.de/neue-caritas/heftarchiv/jahrgang2016/artikel/heimat-als-utopie>, zuletzt geprüft am 21.03.2024. Vgl. Ganz, David (2021): In Bewegung: das Evangelienbuch als „portatives Vaterland“. Vortrag beim Deutschen Kunsthistorikertag, Sektion 1: Zur Dinglichkeit des Codex in Mittelalter und Früher Neuzeit, 28.03.2019. Verband Deutscher Kunsthistoriker. Online verfügbar unter <https://kunstgeschichte-kongress.de/wp-content/themes/vdkkongress/programm-archiv/programm-2019/lectures/in-bewegung-das-evangelienbuch-als-portatives-vaterland/>, zuletzt geprüft am 21.03.2024.

5.4.9.4 Heimat im Vaterunser

Damit sind wir bei der Frage angekommen, inwiefern Beheimatung im Gebet und im Vaterunser denkbar ist. Zwei klare Voten dafür, dass religiöse Beheimatung mit Beten im Allgemeinen und im Speziellen mit dem Vaterunser zu tun hat, habe ich gefunden. Gerhard Lohfink ist sehr bestimmt:

Sage keiner, im Leben des Glaubens brauchten wir keine Heimat. Es sind die Kirchenräume, die schönen und selbst noch die hässlichen, es sind die liturgischen Farben, die Gesten des Gottesdienstes, das Kirchenjahr mit seinen Festen, die alten und die neuen Lieder Und es ist vor allem die Sprache der Liturgie, die Sprache der Orationen, der Psalmen, des Hochgebets. [...] Für die Glaubenden ist gerade die gottesdienstliche Sprache ein Stück Heimat. Selbstverständlich kann auch die Sprache unserer Gebete und Lieder verkommen. Sie kann verlogen und gefühllos werden. Sie kann herabgezogen, falsch überhöht, versüßlicht, verkitscht, verquasselt, verwässert oder zu Tode geritten werden. Dann ist sie keine Heimat mehr, sondern billiger Ersatz, der sich anbieten will.⁸¹⁰

Er sieht im Gebet eine liturgische Form, die Heimat gibt, aber bei der auch Heimatverlust möglich ist. Da Klie in seinem Werk nicht explizit und detailliert auf das Gebet eingeht, setzt Lohfink mit seinem Plädoyer einen wichtigen Akzent, wenn es um die Frage geht, ob Beten Heimat bieten kann.

Lucado geht aufgrund seines populärtheologischen, freikirchlichen Fokus nicht auf liturgisches Gebet im Allgemeinen ein, sondern konzentriert sich darauf, zu zeigen, wie Individuen im Vaterunser eine Heimat finden können. Er ist der Überzeugung, dass der oder die Lesende „dazu bestimmt [wurde, A. B.], im Haus Ihres Vaters zu wohnen.“⁸¹¹ Er umschreibt, inwiefern die einzelnen Bitten des bekanntesten Gebets für ihn wie Räume eines „geistlichen Hauses“ sind.⁸¹² Er meint: „Mit diesen Versen hat Jesus uns mehr als ein Mustergebet gegeben, er hat uns ein Muster für unser Leben aufgezeigt. Diese Worte [...] sagen uns, wie wir mit Gott leben können. Diese Worte beschreiben ein großartiges Haus, in dem Gottes Kinder leben sollen ... mit ihm, für immer.“⁸¹³ Es gibt also überzeugte Voten für das Vaterunser als Heimat und verschiedene Positionen, ob Heimat in kirchlicher und/oder religiöser Weise konstituiert wird. Im Folgenden wird ein weiterer Aspekt hinzukommen: Heimat wird in Vaterunser-Parodien und -Transformationen eines

⁸¹⁰ Lohfink, Gerhard (2010): Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets. Freiburg, Basel, Wien: Herder, S. 157.

⁸¹¹ Lucado, Max (2016): Das Haus Gottes. Im Vaterunser eine Heimat finden. Holzgerlingen: SCM, S. 11.

⁸¹² Vgl. Lucado: Haus, S. 15.

⁸¹³ Ebd.

ursprünglich religiösen Topos explizit thematisiert. Wir folgen der Spur weiter, ob eine parodistische Haltung Teil der religiösen Beheimatung darstellt oder ob darin ein religiöser Heimatverlust schwelt, weil damit etwas Heiliges scheinbar beleidigt wird.⁸¹⁴

Nach diesen beiden starken Plädoyers für Gebet und speziell für Vaterunser als religiöse Heimat, sollte differenziert werden: Es lohnt sich, zu überlegen, ob das Vaterunser für Verfassende von Vaterunser-Parodien eine ‚ferne Heimat‘ darstellt oder vielleicht eine Transformation eines Aspekts von Heimat. Außerdem muss erneut auf die aktuelle KMU verwiesen werden, in der gezeigt wird, dass tägliches Gebet nur noch einen marginalen Ort in der Frömmigkeit vieler evangelischer wie katholischer Kirchenmitglieder hat.⁸¹⁵ Vielleicht ist es aber auch eine überhöhte Annahme, dass Gebete, insbesondere das Vaterunser, als Heimat täglich erinnert und praktiziert werden müssten, obwohl in der Didache (Abschn. 8,3) die Verhaltenserwartung geäußert wird, das Vaterunser dreimal täglich zu beten. Höhn zeigt auf, dass Heimat etwas ist, „zu dem man zurückkehren kann; sie offeriert Geborgenheit im Vertrauten, lässt Stand finden im Beständigen.“⁸¹⁶ Sofern eine Verwurzelung im Vaterunser durch religiöse Sozialisation im Elternhaus, in Kirche oder in Schule ermöglicht wurde, kann sich jede*r bei Bedarf, z. B. in Krisensituationen und Bedrohungen, darauf zurückbesinnen. Ob die Rückbesinnung dann die biblische Vorlage zitierend oder parodistisch erfolgt, ist m. E. abhängig vom Individuum, das entweder Halt im Gebet Jesu sucht oder das eine ironische Konkrektion des allgemeinen Textes braucht.

5.4.10 Zwischenfazit

Deutlich wurde in der Detailanalyse von Vaterunser-Parodien des 19. Jahrhunderts: Es gibt Vaterunser-Parodien in ‚besetzten Heimaten‘ von Okkupierenden und Okkupierten formuliert. Dabei kann die Intention sehr unterschiedlich sein: Sofern eine Vaterunser-Parodie von dem besetzten Volk, hier namentlich von Pfarrer Schlegel, geschrieben ist, dient sie meist als Ausdruck des politischen

⁸¹⁴ Vgl. annäherungsweise Treiber: Heimat, S. 143: „Der Schutz dieses anschaulichen, greifbaren Gemütslebens der ‚inneren‘ Heimat stellte eine ‚seelsorgerliche‘ Pflicht dar. Da hier Heimat als Quellort ‚religiöser Empfindung‘ galt, konnte ihre Pflege zu einem Weg der ‚Inneren Mission‘ über den christlichen Gemeindeaufbau werden.“ Vgl. auch Schmitt: ‚Heimat‘, S. 163 „Auch in der Kunst hat Heimat – zum Teil mit ironischen Brechungen – Konjunktur. [...] Das Thema Religion schwingt dabei – ernst oder spielerisch – mit.“

⁸¹⁵ Vgl. Wunder et al.: Kirche, S. 68 f.

⁸¹⁶ Höhn (2015): Heimat, S. 102.

Widerstandes. In ihr kann eine Imagination oder Illusion der Freiheit statt der Kapitulation vor dem Feind kreierte werden. Die theologischen Haltungen können dabei vielfältig sein: Von „Gott beschützt uns“ als zugrundeliegendem Motiv der Hoffnung über ein religionskritisches Theodizee-Zweifeln „Gott existiert nicht, sonst würde er ein solches Unrecht nicht zulassen“ bis hin zur liberalen Haltung „Gott kann ebenso wie seine Geschöpfe über einer kleinen Provokation stehen“ sind denkbare Parodiegrundlagen. Sofern Vaterunser-Parodien von besetzenden Soldaten als lyrischen Sprechern formuliert sind, wie kurz intertextuell angerissen, erscheinen sie hingegen als Ausdruck der Vorherrschaft und des Wunsches, Gott möge den Sieg bescheren.

Die hier betrachteten Gebetstransformationen sind mal mehr, mal weniger parodistisch. Die Belastung der Besetzungssituation klingt in der Hannoveraner Fassung deutlicher heraus als in anderen. Die sprachliche und formale Umsetzung ist teils eloquent, teils unsauber. Viele Gebetstransformationen zeigen, wie ihre Autor*innen mit Situationen ‚besetzter Heimat‘ umgehen. Erstens artikulieren sie Ängste dahingehend, dass Heimat verloren gehen oder dass Besetzung langwierig und zermürbend sein könnte. Zweitens bewahren sich ihren Humor, indem sie besetzende Mächte oder zu besetzende Orte parodieren. Drittens weisen sie mit den Anspielungen auf das Vaterunser darauf hin, dass sie darin beheimatet bleiben, selbst wenn die lokale Heimat schwerwiegend umgestaltet wird.

5.5 20. Jh.: Exkurs: Propaganda mithilfe einer Vaterunser-Transformation

5.5.1 Quellentext

Adolf Hittler, du bist unser großer Führer
Dein Name macht die Feinde zittern
Dein Drittes Reich komme
Dein Wille sei allein Gesetz auf Erden
Laß uns täglich deine Stimme hören
Und befehle uns durch deine Führer
Denen wir gehorchen wollen unter Einsatz
Unseres eigenen Lebens

Das geloben wir
Heil Hittler!⁸¹⁷

5.5.2 Vorbemerkung zum Exkurs

Das ‚Hittler Unser‘ im Rahmen der Arbeit zu Vaterunser-Parodien zu betrachten, erscheint auf den ersten Blick schwierig, denn – so viel sei vorweggenommen – der Text ist zwar eine Transformation des Vaterunsers, aber parodistisch ist er nicht. Somit stellt der Text den Grenzpunkt im Kontinuum der mehr oder weniger parodistischen Texte dar. Er zeigt sehr drastisch, dass Vaterunser-Bearbeitungen auch bewusst für Personenkult und als Mittel der Propagandamaschinerie genutzt werden können.⁸¹⁸

5.5.3 Historische und kulturelle Kontexte

Die Auseinandersetzung mit der NS-Zeit ist ein riesiges Forschungsfeld in den Kulturwissenschaften, das auch in Forschungen zur kirchlichen Zeitgeschichte und in kirchengeschichtlichen Überblicken des 20. Jahrhunderts in unterschiedlicher Weise aufgegriffen wird.⁸¹⁹ Zur NS-Zeit gehören in dieser Arbeit nicht nur die Jahre 1933 bis 1945, sondern auch Machtbestrebungen Hitlers, Überzeugungsversuche durch Propaganda, der Putschversuch 1923, die

⁸¹⁷ Vorwahl: Parodie, S. 169. Als Titel für die weitere Bezeichnung nutze ich „Hittler Unser“, bewusst mit dem verfremdeten Doppel-T, das bei Vorwahl entweder ein dreifach vorkommender Tippfehler oder eine bewusste Verfremdung darstellte. Vorwahl nennt als Quelle nur ungenau die „Tägliche Rundschau“.

⁸¹⁸ An dieser Stelle möchte ich den Organisator*innen Jonathan Frommann-Breckner und Stephanie Lerke danken für die Möglichkeit zum Vortrag „‘Hittler Unser’ – Eine Gebets-transformation im historischen Kontext und ihre Verwendungsmöglichkeiten im Religionsunterricht“, der im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Workshops zum Thema „Unterschiedlichkeit des Umgangs mit der NS-Zeit und Shoah. Interdisziplinäre Perspektiven“ im Mai 2019 an der Universität Paderborn stattfand. Die dort eingeholten Rückmeldungen sind in die vorliegende, grundlegend überarbeitete Analyse eingeflossen.

⁸¹⁹ Vgl. z. B. Jung, Martin H. (2022): Kirchengeschichte. 3. Auflage Tübingen: UTB; Francke A., ab S. 237 „Nationalsozialismus und Kirchen“. Rohls, Jan (2018): Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert. Unveränderte Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 5060), darin X. „Die nationalsozialistische Ära“ ab S. 349. Moeller, Bernd (2011): Geschichte des Christentums in Grundzügen. 10., völlig neu bearb. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, 905), darin § 53: „Die Kirchengeschichte zwischen den großen Kriegen des 20. Jahrhunderts“, ab S. 366.

Machtübernahme⁸²⁰ 1933, die ab 1933 zunehmenden ‚Gleichschaltung‘⁸²¹ eines gezielt entwickelten Gewalt- und Terrorsystems mit Diffamierung, Verfolgung, Inhaftierung, Folter und Tötung in den 1930ern, und der von NS-Deutschland verursachte und ausgelöste Zweite Weltkrieg von 1939 bis 1945, mit Genoziden ebenso wie mit beabsichtigten und realisierten territorialen Annexionsbestrebungen. Dabei wurde insbesondere in Kirchengeschichtsdiskursen und darüber hinaus immer wieder intensiv die Rolle der Kirchen im ‚Dritten Reich‘⁸²² und die Rolle des Religiösen in der Gesellschaft beforcht. Deshalb wird in diesem Exkurs kein Anspruch auf vollständige Wiedergabe und vertiefte Diskussion der Forschungsstände gelegt. Stattdessen werden schlaglichtartig Aspekte zu Propaganda (5.5.3.1) und Indoktrination der Jugend (5.5.3.2) beleuchtet, die das Verständnis des ‚Hittler Unsers‘ erleichtern.

5.5.3.1 Propaganda in der NS-Zeit

Zunächst möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass ich ‚NS-Zeit‘ als Zeitabschnittsbezeichnung nicht exklusiv ab 1933 denke, da die Nationalsozialisten bereits während der Weimarer Republik zunehmend an Einfluss gewannen und ihre Propagandamaschinerie ans Laufen brachten. Die Zeit vor 1933 ist gerade für

⁸²⁰ Da der Begriff „Machtergreifung“ historisch-kritisch diskutiert wird, wird hier Machtübernahme oder Machtübertragung als Alternativen gewählt. Als Alternative wird auch Machtübergabe vorgeschlagen. Vgl. Frei, Norbert (1983): „Machtergreifung“. Anmerkungen zu einem historischen Begriff. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 31 (1), S. 136–145. Online verfügbar unter https://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1983_1_6_frei.pdf, zuletzt geprüft am 29.01.2024. Aktueller dazu Dichmann, Markus; Hellfeld, Matthias von (2023): Hitlers sogenannte Machtergreifung 1933 (Eine Stunde History, Nationalsozialismus). Deutschlandfunk Nova, 27.01.2023. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/1933-hitlers-sogenannte-machtergreifung>, zuletzt geprüft am 29.01.2024. Vgl. auch Schmitz-Berning, Cornelia (2007): *Vokabular des Nationalsozialismus*. 2. Auflage Berlin, New York: De Gruyter, Artikel „Machtergreifung“ und „Machtübernahme“, S. 392–394.

⁸²¹ „Gleichschaltung“ wird in diesem Kapitel als historischer Begriff der NS-Zeit genutzt, in dem Wissen, dass er euphemistisch und propagandistisch genutzt wurde. Vgl. Schmitz-Berning: *Vokabular*, Artikel „Gleichschaltung“, S. 277–280.

⁸²² Vgl. z. B. Strohm, Christoph (2017): *Die Kirchen im Dritten Reich*. 2. Auflage München: Verlag C.H. Beck (C.H.Beck Wissen, 2720). Ähnlich wie bei Machtergreifung wird in dieser Arbeit außer bei der Wiedergabe der Äußerungen anderer von NS-Herrschaft o. ä. gesprochen, um den NS-Reichsgedanken nicht unreflektiert zu übernehmen, insbesondere ist eine Sprachsensibilität mit Blick auf die Reichsbitte im „Hittler Unser“ notwendig. Vgl. Schmitz-Berning: *Vokabular*, Artikel „Drittes Reich“, S. 156–160.

die Quellenanalyse des ‚Hittler Unser‘ relevant, da der Text bereits 1932 von Vorwahl zitiert wurde und somit bereits vor der Machtübernahme als propagandistisches Mittel zum Einsatz gekommen war als „eine in Hittler-Mädchengruppen verbreitete Umdichtung“.⁸²³

Um diese These zu untermauern, ist es erforderlich, zu klären, was damals unter Propaganda subsumiert wurde. Propaganda ist heute als Begriff negativer konnotiert als in den 1920er und 1930er-Jahren.⁸²⁴ Bei dem bewussten, kampagnenartigen Versuch, die Massen zu beeinflussen, ging es z. B. um die Einführung des politischen Markenbegriffs ‚Der Führer‘ mit den Mitteln „geistige Vereinfachung, Stoffbeschränkung, hämmernde Wiederholung, Subjektivität und gefühlsmäßige Steigerung“.⁸²⁵ Behrenbeck erläutert die Propaganda, d. h. in ihrem Verständnis gezielte, aggressiv-diffamierende Werbung⁸²⁶, für den ‚Führer‘ folgendermaßen: „Die Kampagne begann bereits sehr früh in den zwanziger Jahren, zog sich aber noch bis weit in die dreißiger Jahre hinein, bis das Produkt fest auf dem Markt, d. h. in den Köpfen, etabliert war.“⁸²⁷ Dabei gab es Inkonsistenzen und veränderte Akzentsetzungen in den Darstellungen über den ‚Führer‘, die von der Resonanz und den Wünschen der Zielgruppen abhängig waren.⁸²⁸ Darstellungen waren dabei nicht nur auf Abbildungen⁸²⁹ begrenzt, jedoch wurden eher knappe Textbotschaften verwendet, denn „ein Minimum an Aussage

⁸²³ Vorwahl: Parodie, S. 169.

⁸²⁴ Vgl. zu Propaganda als Beeinflussung und Begriffsgeschichte Schütte, Manfred: Politische Werbung und totalitäre Propaganda. Düsseldorf: Econ, 1968, S. 9–13. Vgl. zur Etymologie auch Fitzmaurice, Kathrine: Propaganda. In: *Brock Education Journal*, 27 (2), 2018, S. 63–67. Vgl. auch Schmitz-Berninger: Vokabular, Artikel „Propaganda“, S. 475–480: „Bezeichnung für alle Maßnahmen des Nationalsozialismus zur einheitlichen Ausrichtung des Volkes in allen politischen Fragen.“

⁸²⁵ Behrenbeck, Sabine (1996): ‚Der Führer‘. Die Einführung eines politischen Markenartikels. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 51–78, hier S. 51.

⁸²⁶ Vgl. Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 53. Ob Propaganda und Werbung synonym verwendet werden können, diskutiert Schütte und schlägt folgende Definition von Propaganda in Abgrenzung zur Werbung vor: „Propaganda ist eine Beeinflussungsmethode auf politischem Gebiet, die sich werblicher Mittel bedient, um über die Kommunikation der Propagandabotschaft die Wirkungen zu erzielen, die vom Propagandatreibenden beabsichtigt sind.“ Schütte: Werbung, S. 27.

⁸²⁷ Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 52.

⁸²⁸ Vgl. Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 52 und 54.

⁸²⁹ Vgl. Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 57: „Zu Beginn hatte der sich rasant entwickelnde ‚Führer-Kult‘ sogar ohne Hitlers Bildnis auskommen müssen. Denn bis 1923 verweigerte sich jener hartnäckig der Kamera“.

eröffnete ein Maximum an Projektionsfläche für die Adressaten.“⁸³⁰ Es geht bei Propaganda eben um Mobilisierung von Menschen, dabei ist jedes Mittel recht, unabhängig vom Wahrheitsgehalt einer Botschaft.⁸³¹

Als maßgeblich Ausführende der ‚Tatpropaganda‘ als Massenbeeinflussung (teils auch mit Gewalt) unmittelbar vor 1933 kann Balistiers Meinung nach die SA identifiziert werden.⁸³² Dass dabei das Bild einer manipulierten oder faschistoiden, bereitwillig hörigen Masse als Empfängerin der NS-Propaganda korrekt ist, stellt er infrage. Er sieht eher eine „Bandbreite potentieller und tatsächlicher Verhaltensreaktionen“ auf Propaganda in Form von „Sich Widersetzen, Hinnehmen, Zustimmung und Mitmachen sowie ihre Variations- und Mischformen“.⁸³³ Er konkretisiert seine These, indem er aufzeigt, dass gerade christlich geprägte Menschen der NS-Inszenierung im Wege standen: „Sowohl auf dem Land als auch in der Stadt stellten das katholische und proletarische Sozialmilieu zumindest bis 1933 oftmals eine Barriere für den Organisationsaufbau, die Propagandaeffektivität und den Wahlerfolg der NSDAP dar.“⁸³⁴ Dabei führte die „moralisch-politische Stigmatisierung der NS-Mitglieder als ‚Gesindel‘ oder ‚Gottlose‘ [...] in beiden Milieus zur weitgehenden Ächtung eines Engagements für die NSDAP und ihrer SA.“⁸³⁵ Ballistiers Behauptungen zur Widerständigkeit des protestantischen Milieus gegenüber der NSDAP sind nicht haltbar, aber auch andere Autoren diskutieren die Frage der Wirksamkeit der Propaganda.⁸³⁶

Eine weitere Einschränkung der Effektivität der NS-Propaganda vor 1933 benennt Bytwerk, indem er auf die mangelnde Durchorganisation und Zentralisierung⁸³⁷ von öffentlichen nationalsozialistischen Versammlungen verweist,

⁸³⁰ Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 59.

⁸³¹ Vgl. Fitzmaurice: Propaganda, S. 65.

⁸³² Vgl. Balistier, Thomas (1996): Die Tatpropaganda der SA. Erfolg und Mythos. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 23–34, darin S. 25.

⁸³³ Balistier: Tatpropaganda, S. 23.

⁸³⁴ Balistier: Tatpropaganda, S. 30.

⁸³⁵ Ebd.

⁸³⁶ Vgl. Vollnhals, Clemens (2020): Nationalprotestantische Traditionen und das euphorische Aufbruchserlebnis der Kirchen im Jahr 1933. In: Manfred Gailus und Clemens Vollnhals (Hg.): Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert. Der Tübinger Theologe und „Judenforscher“ Gerhard Kittel. Göttingen: V&R unipress (Berichte und Studien / Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, Nr. 79), S. 43–61, darin S. 50–53 zur NSDAP als protestantischer Milieupartei.

⁸³⁷ Vgl. Bytwerk, Randall L. (1996): Die nationalsozialistische Versammlungspraxis. Die Anfänge vor 1933. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): Propaganda in Deutschland.

bspw. durch zu wenige oder schlecht qualifizierte Redner⁸³⁸. Dem versuchte die NSDAP mit ihrer ‚Reichspropagandaleitung‘ durch „eine Reihe von Pamphleten über die Grundlagen der Propaganda“⁸³⁹ schon ab 1926 zu entgegenzuwirken.

Zur Propaganda in der NS-Zeit gehört ein weiterer Aspekt, der sich nicht ausschließlich auf die Zeit vor 1933 bezieht, aber für die Analyse des ‚Hitler Unser‘ relevant ist.⁸⁴⁰ Hitler nutzte religiöse Sprache kontinuierlich, um seine Weltanschauung und seine propagandistischen Botschaften zu legitimieren.⁸⁴¹ Dabei ist differenziert zu betrachten, dass die „religiöse sprachliche Konnotation vieler Begriffe Hitlers, die für sich genommen auch in nichtreligiöser Sprache Verwendung finden (z. B. Reich, Glaube, Segen),“⁸⁴² auch als ein Ausdruck für sein gezieltes Vermischen von religiösen und politischen Sprachelementen gelten können. Schirmmacher fasst seine Erkenntnisse folgendermaßen zusammen:

Hitler war dauernd mit ‚Religion‘ beschäftigt, sowohl mit dem, was er für Religion hielt, als auch mit dem, was tatsächlich, entgegen Hitlers Auffassung, Religion war:

- a. Hitler verkündigte fortlaufend, was der ‚Herrgott‘ zu seinem Denken und Handeln sagte und begründete die zentralen Elemente seiner Weltanschauung wie Kampf ums Dasein, Kampf um Lebensraum, Rassenkampf und Persönlichkeitsprinzip mit Gott, dem Schöpfer und der Vorsehung.
- b. Hitler verglich seine Weltanschauung und ihre Entwicklung fortlaufend mit der von Religionen wie dem Christentum, dem Protestantismus, dem Islam oder seltener mit ‚Buddha‘.
- c. Hitler stand in ständiger Auseinandersetzung mit christlichen Parteien, den Kirchen oder christlichen Konzepten.
- d. Auch mit dem angegriffenen Judentum sprach er ununterbrochen de facto eine religiöse Thematik an, auch wenn er gerade der Meinung war, das Judentum sei keine

Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 35–50, darin S. 35.

⁸³⁸ Vgl. Bytwerk: Versammlungspraxis, S. 37–39.

⁸³⁹ Bytwerk: Versammlungspraxis, S. 42.

⁸⁴⁰ Vgl. auch Fuchs, Kurt (2015): Der Nationalsozialismus. Basis- und Prüfungswissen für Schülerinnen und Schüler. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag (Grundwissen kontrovers), ab S. 38 Kapitel „Terror und Propaganda“ zum Überblick ab 1933.

⁸⁴¹ Vgl. Schirmmacher, Thomas (2014): Hitlers religiöse Sprache – Propaganda oder Glaube? In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 11–20, hier S. 11. Vgl. ausführlicher Schirmmacher, Thomas (2007): Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Band 1: Textband, Band 2: Zitatband. Bonn: Verlag f. Kultur u. Wissenschaft.

⁸⁴² Schirmmacher: Sprache, S. 11.

Religion, sondern Materialismus und Atheismus, denn seine Religion ist nun einmal historisch das Besondere, was das Judentum ausmachte und ausmacht.⁸⁴³

In diesen Verkündigungen, Vergleichen, Auseinandersetzungen und Angriffen ging es Hitler nicht um Korrektheit, sondern um Meinungsbeeinflussung seiner Gefolgsleute und des Volks, also Propaganda.

5.5.3.2 Indoktrination der Jugend

Dass Propaganda in vielfältiger Weise durch die Nationalsozialist*innen eingesetzt wurde, ist oben angerissen worden. Jedoch ist der Bereich der Jugendbeeinflussung und -manipulation dort nicht explizit thematisiert worden. Allerdings ist die Indoktrination⁸⁴⁴ der Jugend ein möglicher historischer Kontext für die Betrachtung des ‚Hittler Unser‘. Bereits 1926 gründete sich eine Jugendorganisation der NSDAP für 14- bis 18-Jährige, „die Großdeutsche Jugendbewegung“, die im selben Jahr „in ‚Hitlerjugend, Bund deutscher Arbeiterjugend‘ (HJ) umbenannt“ wurde, ab 1931 von Baldur von Schirach als „Reichsjugendführer“ geleitet wurde und bis 1932 der SA zugeordnet wurde.⁸⁴⁵ Ab 1930 war der weibliche Zweig der Jugendorganisation als Bund Deutscher Mädel (BDM) benannt. Hinzu kam um 1929 für Kinder ab 10 Jahren „das ‚Deutsche Jungvolk‘ und der ‚Jungmädelsbund‘ [...], die 1931 in die HJ eingegliedert wurden.“⁸⁴⁶ Ab 1926 gab es außerdem den „Nationalsozialistische[n] Deutsche[n] Studentenbund

⁸⁴³ Schirmacher: Sprache, S. 12.

⁸⁴⁴ Indoktrination ist anders als der Propagandabegriff kein zeitgenössisch genutzter Nazi-Begriff, jedoch wird er hier verwendet, da er im heutigen religionspädagogischen Kontext durch den Beutelsbacher Konsens seit 1976 als sogenanntes Indoktrinationsverbot in Schulen regelmäßig zur Sprache kommt. Vgl. zum Begriff Indoktrination u. a. Stroß, Annette M. (2007): Indoktrination — ein (un)pädagogischer Begriff? In: Henning Schluß (Hg.): Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik. Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher), S. 13–34. Vgl. für religionspädagogischen Diskurs u. a. Herbst, Jan-Hendrik: Beutelsbacher Konsens. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/201115/>, zuletzt geprüft am 19.01.2024. Zu medienpädagogischen Zielen der Nazis vgl. Walden, Thomas (2013): Medienpädagogik im Dritten Reich? In: *EEO Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online*, 1–28.

⁸⁴⁵ Vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 165. Vgl. zu Schirach auch Hay, Gerhard (1983): Religiöser Pseudokult in der NS-Lyrik am Beispiel Baldur v. Schirach. In: Hansjakob Becker (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. St. Ottilien: EOS (Pietas liturgica, 1), S. 855–863. Vgl. zu HJ auch Schmitz-Berning: Vokabular, Artikel „Hitlerjugend“, S. 309–312. Darin außerdem Artikel zu „Jungmädelsbund in der HJ (JM)“, S. 342; „Deutsches Jungvolk in der HJ (DJ)“, S. 143 f.; „BDM“, S. 87–89.

⁸⁴⁶ Fuchs: Nationalsozialismus, S. 165.

(NSDStB)“⁸⁴⁷. In der Vielzahl an zentral und hierarchisch organisierten Gruppen konnten Kinder und Jugendliche zunächst vor der Machtübernahme der NSDAP freiwillig teilnehmen.

Dann wurden die verschiedenen kirchlichen⁸⁴⁸ und anderen⁸⁴⁹ Jugendbewegungen ab 1933 zunehmend ‚gleichgeschaltet‘,⁸⁵⁰ d. h. zunächst in ihren Freiheiten eingeschränkt und zum Teil nach und nach verboten⁸⁵¹ und in die Hitlerjugend integriert. Dabei wurden auch religiös anmutende Rituale und Lieder⁸⁵² verwendet, um Mädchen und Jungen vom Kindesalter an bis zur Volljährigkeit an die nationalsozialistische Ideologie⁸⁵³ zu binden. Insbesondere

⁸⁴⁷ Fuchs: Nationalsozialismus, S. 166.

⁸⁴⁸ Vgl. zur kirchlichen Jugendarbeit z. B. Schlingensiepen, Ferdinand (2017): Spiritualität in der Bekennenden Kirche. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library), S. 755–763, darin S. 760 und 762.

⁸⁴⁹ Vgl. Schmidt, Helmut et al. (1992): Kindheit und Jugend unter Hitler. 2. Auflage Berlin: Siedler, S. 208: „bündischen Jugend, teils aus der Jugendarbeit der Sportvereine, auch aus dem CVJM“.

⁸⁵⁰ Vgl. Winter, Konrad (1982): Leben im „Dritten Reich“. Deutschland unter nationalsozialistischer Herrschaft. Freiburg: Herder, S. 39: „Bei Beginn der NS-Herrschaft sind von den über 7 Millionen deutschen Jugendlichen nur gut 100 000 in der Hitlerjugend.“ Vgl. zur rapiden Zunahme der Mitgliedschaft ab 1933 Fuchs: Nationalsozialismus, S. 67.

⁸⁵¹ Vgl. Müller, Philipp (2014): Seelsorge unter dem Hakenkreuz. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 122–130, darin ab S. 125 Abschnitt „Die Auflösung der katholischen Jugendverbände und die Verpfarrlichung der Jugendseelsorge.“

⁸⁵² Vgl. z. B. Schirach, Baldur von (1933): Blut und Ehre. Lieder der Hitler-Jugend. Berlin: Dt. Jugendverlag, S. 95: „Weise von Walther Hensel. 1. Wir heben unsere Hände aus tiefster, bitterer Not, Herr Gott den Führer sende, der unsern Kummer wende mit mächtigem Gebot, mit mächtigem Gebot. 2. Erwecke uns den Helden, den seines Volks erbarm, des Volks, das nachbeladen kauft ist und verraten, in unserer Feinde Arm, in unserer Feinde Arm. 3. Erhalte uns den Helden, der stark in aller Not, sein Deutschland mächtig rühret, dein Deutschland gläubig führet, ins junge Morgenrot, ins junge Morgenrot! 4. Wir weihen Wehr und Waffen und Haupt und Herz und Hand! Laß nicht zuschaden werden dein liches Volk der Erden und meiner Mutter Land, und meiner Land. Ernst Keibl. Aus dem Burschenliederbuch ‚Stampedemi‘ von Walter Hensel, Bärenreiter-Verlag, Kassel.“

⁸⁵³ Vgl. N. N. (1930): Die Hitler-Jugend. Herausgegeben von der R. L. der H. J. Plauen, S. 1: „Sie will auf der Grundlage der national-sozialistischen Weltanschauung ein von echtem Jugendgeist durchdrungenes eines und freies Leben führen.“ Als Zeitzeugenmeinung äußerte Wolf Jobst Siedler Zweifel daran, ob die Weltanschauung wirklich die prägende Erinnerung sei. Vgl. Schmidt et al.: Kindheit, S. 8: „„Die Heimabende des ‚Bundes Deutscher Mädel‘ sind in der Vorstellung der Nachgeborenen Veranstaltungen, die von der Partei reglementiert wurden, aber in Wirklichkeit wurden die Vierzehnjährigen dort vorzugsweise in Handwerksarbeiten unterwiesen und zu gemeinschaftlichem Singen von Volksliedern angehalten. [...]“

Hitlers Geburtstag war in ritueller Hinsicht ein Kulminationspunkt verschiedener Zelebrierungsebenen:

Ab 1937 werden alljährlich am Vorabend von Hitlers Geburtstag am 20. April in ganz Deutschland die zehnjährigen Jungen und Mädchen feierlich zum Dienst im ‚Jungvolk‘ und im ‚Jungmädchenbund‘ verpflichtet. Bei dieser Gelegenheit werden die Vierzehnjährigen in die HJ und den BDM überführt. Dabei müssen sie folgendes Gelöbnis ablegen: ‚Ich verspreche, in der Hitlerjugend allezeit meine Pflicht zu tun in Liebe und Treue zum Führer und zu unserer Fahne. So wahr mir Gott helfe!‘⁸⁵⁴

Einerseits wurde der Führer verherrlicht⁸⁵⁵, andererseits wurden hierarchische Strukturen durch einen gebetsartigen Eid⁸⁵⁶ verfestigt und

Schnitzeljagen und Mutproben sind den heute sich erinnernden Siebzigjährigen zumeist deutlicher in Erinnerung als politische Schulungsabende, auf denen die Grundsätze der Partei gelernt werden mußten.“ Dem entgegen steht Fuchs: Nationalsozialismus, S. 67: „Innerhalb der HJ wurden gemeinschaftliche Veranstaltungen wie Heimatabende, Wanderungen oder Zeltlager durchgeführt. Dort standen Sport, militärischer Drill, Disziplin, Gehorsam und Vermittlung der nationalsozialistischen Weltanschauung im Zentrum der Aktivitäten. Die meist ehrenamtlichen Funktionsträger im hierarchischen System der HJ waren dabei oft nur wenige Jahre älter als die Mitglieder. All dies machte die HJ für viele Jugendliche attraktiv. Was hier exemplarisch für die HJ ausgeführt wurde, lässt sich auf andere Organisationen übertragen. Hierzu würde unter anderem der Bund Deutscher Mädel (BDM) als weibliche Jugendorganisation (s. S. 165), der Reichsarbeitsdienst (RAD) oder die Nationalsozialistische Volkswohlfahrt (NSV) gerechnet werden.“

⁸⁵⁴ Winter: Leben, S. 41. Zur Struktur der Untergruppen der Hitlerjugend vgl. Kater, Michael (1979): Hitlerjugend und Schule im Dritten Reich. In: *Historische Zeitschrift* 228 (1), S. 572–623. <https://doi.org/10.1524/hzhz.1979.228.jg.572>, zuletzt geprüft am 03.06.2024, S. 572. Vgl. zum BDM-Aufbau Nolzen, Armin (2020): Der Bund Deutscher Mädel (BDM) als „Glaubensgemeinschaft“. Zur Entwicklung einer nationalsozialistischen Jugendorganisation nach 1933. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 161–182, darin S. 166. Vgl. zu Hitlers 50. Geburtstag und religiösen Riten u. a. Kuessner: Spiritualität, S. 744.

⁸⁵⁵ Vgl. auch Winter: Leben, S. 69: „Der Gipfel des ‚braunen Kults‘ ist die Verherrlichung des ‚Führers‘. [...] Hitler wird zum Ersatz-Messias. [...] Die Verherrlichung Hitlers wird zur Anbetung, zur Vergötzung und zur Ersatzreligion. [...] Man widmet Hitler Hymnen und Gebete!“

⁸⁵⁶ Vgl. zu Gelöbniserneuerung auch Winter: Leben, S. 70: „Adolf Hitler! Dir sind wir allein verbunden. Wir wollen in dieser Stunde das Gelöbnis erneuern: Wir glauben auf dieser Erde allein an Adolf Hitler. Wir glauben, daß der Nationalsozialismus der allein seligmachende Glaube für unser Volk ist. Wir glauben, daß es einen Herrgott im Himmel gibt, der uns

Aufnahme⁸⁵⁷ in und Teilnahme an den Gruppen als etwas Erstrebenswertes⁸⁵⁸ präsentiert. In den Statuten der Hitlerjugend von 1930 wird sogar die Weihe von Fahnen und Wimpeln zu „Feierlichkeiten (Gautag, Sonnenwendfeier, Freiheitstag usw.)“ erwähnt.⁸⁵⁹ Weihe als religiös konnotierter Begriff wird abgewandelt und Festtage werden bewusst nicht religiös gesetzt. Somit sollten „Inhalt und Werte, im Glauben und Dienst am deutschen Volke!“⁸⁶⁰ geschaffen werden, die „die allgemeine[n] Begriffe bezgl. Rasse, Volkstum, Art, Kunst, Religion und Weltanschauung klar stellen“ sollten.⁸⁶¹ Das gezielte Umdeuten von religiösen Inhalten steht scheinbar im Widerspruch zu einem von Jung geschilderten Gesamteindruck: „Die Nationalsozialisten gebärdeten sich zunächst und nach außen hin kirchen- und christentumsfreundlich.“⁸⁶² Jedoch wird in den parteiinternen Veröffentlichungen zur Jugendmanipulation bereits 1930 deutlich, was ab 1933 unter dem Titel der ‚Gleichschaltung‘ für alle Bevölkerungsgruppen deutlich wurde: „Der totalitäre Staat beabsichtigte, die ganze Kultur nationalsozialistisch zu prägen und die ganze Gesellschaft gemäß seiner Ideologie und seinen Organisationsprinzipien umzuformen.“⁸⁶³

geschaffen hat, der uns führt, der uns lenkt und der uns sichtbarlich segnet. Und wir glauben, daß dieser Herrgott uns Adolf Hitler gesandt hat, damit Deutschland für alle Ewigkeit ein Fundament werde.“

⁸⁵⁷ Vgl. zur Aufnahme in den BDM mit formaler Angabe der Religionszugehörigkeit, die sonst in Parteiformularen nicht erhoben wurde, auch Nolzen: BDM, S. 168.

⁸⁵⁸ Vgl. Schmidt et al.: Kindheit, S. 108: „Gisela war schon längere Zeit im ‚Bund Deutscher Mädel‘, dem BDM, ich hatte sie oft in ihrer ‚Kluft‘ gesehen. Bald war sie Führerin geworden, was man an der rotweißen oder grünen Kordel, ‚Affenschaukel‘ genannt, erkennen konnte. Es war im Herbst 1935, daß sie mich eines Tages ansprach und mir ins Gewissen redete: Wie lange ich noch abseits stehen wolle? Jeder werde doch gebraucht für den Aufbau des neuen Reiches; als Oberschülerin hätte ich eine besondere Verpflichtung und müßte meine Fähigkeiten in den Dienst der Allgemeinheit stellen.“

⁸⁵⁹ N. N.: Hitler-Jugend, S. 2.

⁸⁶⁰ N. N.: Hitler-Jugend, S. 20.

⁸⁶¹ N. N.: Hitler-Jugend, S. 19. Für den BDM gab es weitere Begriffe: „‚Gehorsam‘, ‚Pflicht‘, ‚Treue‘, ‚Volk‘, ‚Führer‘, ‚Kameradschaft‘ sowie ‚Glaube‘ – um diese Worte kreiste das Schrifttum des BDM gebetsmühlenhaft. ‚Kameradschaft‘ wurde dabei oft substituiert durch ‚Gemeinschaft‘, und die wichtigste Selbstbeschreibungsförmel des BDM lautete: ‚Glaubensgemeinschaft‘. Die semantische Nähe zu ‚Volksgemeinschaft‘ liegt auf der Hand.“ Vgl. Nolzen: BDM, S. 171. Zur „Schaffung einer ‚Volksgemeinschaft‘“ vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 71.

⁸⁶² Jung: Kirchengeschichte, S. 238.

⁸⁶³ Jung: Kirchengeschichte, S. 242.

Diese Umformung betraf eben auch religiöse Jugendbewegungen:

Der Kampf um die weltanschauliche Prägung der Jugend war ein zentraler Konfliktpunkt zwischen dem nationalsozialistischen Staat und der Kirche. Gegen Ende der Weimarer Republik war die katholische Jugend Deutschlands gut aufgestellt; sie geriet jedoch nach 1933 zunehmend unter staatlichen Druck.⁸⁶⁴

So wurde u. a. ein „Verbot einer Doppelmitgliedschaft in Hitlerjugend und einer katholischen Jugendorganisation“⁸⁶⁵ eingeführt.⁸⁶⁶ Ab 1935 war es christlichen Verbänden verboten, eigene Uniformen oder Wimpeln einzusetzen und Wandern zu organisieren, ab 1936 wurde gesetzlich „die gesamte deutsche Jugend in der Hitlerjugend zusammengefasst“, die damit als einziger Jugendverband fungierte, da „von 1937 bis Mitte 1939 die staatlich diktierten Auflösungen und Verbote aller kirchlichen Jugendverbände, die mit angeblichen Verstößen gegen die Verordnung vom 23. Juli 1935 begründet wurden“, umgesetzt wurden.⁸⁶⁷ Diese Verbote und Indoktrinationsversuche führten nicht automatisch zur Regimetreue, milieuintern konnte es auch sein, dass Kirchenmitglieder sich dennoch der Kirche verpflichtet fühlten.⁸⁶⁸ Ähnlich wie insgesamt bei der Propagandawirkungsfrage oben ist es wahrscheinlich, dass Kinder und Jugendliche die HJ-Freizeitaktivitäten und -Einflüsse unterschiedlich wahrnahmen, in rückblickender Perspektive von Kindern der NS-Zeit

gehörten natürlich alle der Staatsjugend an, dem Jungvolk, der Hitler-Jugend oder dem Bund Deutscher Mädel, die einen widerstrebend, die anderen gleichgültig, wenige begeistert. Aber die Ideologie des Nationalsozialismus scheint ihnen allen wenig bedeutet zu haben, eher ein vages Gemeinschaftserlebnis charakterisierte sie und nur sehr selten eine Bindung an die Heilsgestalt, die sich ihnen als Führer präsentierte.⁸⁶⁹

⁸⁶⁴ Müller: Seelsorge, S. 125.

⁸⁶⁵ Müller. Seelsorge, S. 126.

⁸⁶⁶ Vgl. zum Problem und Komplexität der Doppelmitgliedschaft in Ausnahmefällen auch Nolzen: BDM, S. 168.

⁸⁶⁷ Ebd.

⁸⁶⁸ Vgl. Müller: Seelsorge, S. 126. Vgl. auch Gehl, Günter (2014): Katholische Jugendliche im Dritten Reich. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 114–121, darin S. 115.

⁸⁶⁹ Schmidt: Kindheit, S. 8.

Letztlich lässt sich die Wirkung der Propagandamechanismen auf die Jugend nicht abschließend bewerten, aber deutlich durchzog der Versuch der Indoktrination der NSDAP alle Lebensbereiche⁸⁷⁰ und die staatlich gelenkten Medien⁸⁷¹. Denkbar ist, dass die religiösen Praktiken, die von nationalsozialistischer Ideologie durchdrungen wurden, bei der Jugend einen „Konflikt zwischen einer ernsthaften protestantischen Religiosität und ihrem unentwegten Einsatz für den Nationalsozialismus“⁸⁷² erzeugen konnte, wie von Nolzen in einem Beispiel geschildert. Aber es ist auch denkbar, dass bei den jungen Individuen „multiple Gläubigkeiten“ zusammenkamen: „„Glaube an Gott“ und „Glaube an den Führer“ scheinen nach 1933 in vielen Fällen miteinander vereinbar gewesen zu sein“.⁸⁷³ Das liegt u. U. auch an der Indoktrination im Privaten und Öffentlichen, es kam verschiedene Motive zusammen „Verlockung und Zwang, Manipulation und Sympathie, Inszenierungen und Mitmachen“⁸⁷⁴.

Der ‚Gleichschaltung‘ fiel auch das Schulwesen in Deutschland und in den annektierten Gebieten wie der Slowakei zum Opfer.⁸⁷⁵ So wurde bspw. vom Schul- und Kulturministerium ein Schulgebet als Beginn und Abschluss des Unterrichts eingeführt; „es lautete wie folgt: „Herr, schütze unser deutsches Land! / dem Führer, den Du uns gesandt, / gib Kraft zu seinem Werke! / Von unserem Volk nimm die Not, / gib Freiheit uns und Brot / und Einigkeit und Stärke.““⁸⁷⁶ Auch andere Schulrituale mit Führerbezug wurden vollzogen.⁸⁷⁷ Aber schon

⁸⁷⁰ Vgl. Schmidt: *Kindheit*, S. 154.

⁸⁷¹ Vgl. Schmidt et al.: *Kindheit*, S. 101. Vgl. zu Medien auch Fuchs: *Nationalsozialismus*, insbesondere ab S. 40.

⁸⁷² Nolzen: *BDM*, S. 161.

⁸⁷³ Nolzen: *BDM*, S. 163. Vgl. darin auch S. 177: „Der BDM war also eine Organisation, die vieles ermöglichte. Festhalten am christlichen Glauben und Ausbildung eines neuen Glaubens an „Führer“ und Nationalsozialismus konnten so Hand in Hand gehen.“

⁸⁷⁴ Vgl. Fuchs: *Nationalsozialismus*, S. 67.

⁸⁷⁵ Vgl. Szabó, Miloslav (2020): „Klerikale Nationalsozialisten“ und „Klerikalfaschisten“ an der Peripherie NS-Deutschlands. Der Fall Slowakei. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus*. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 293–319. Vgl. auch Müller: *Seelsorge*, S. 127.

⁸⁷⁶ Szabó: *Peripherie*, S. 312.

⁸⁷⁷ Vgl. Schmidt et al.: *Kindheit*, S. 105.

vor der offiziellen ‚Gleichschaltung‘ ab 1933 begann die Tendenz der verstärkten nationalsozialistischen Präsenz in Schulen durch den NS-Lehrerbund,⁸⁷⁸ der nach einer Willensbekundung von 1926 im Jahr 1929 begründet wurde und dessen Mitglieder schon in den späten 1920ern die Möglichkeit der Indoktrination der Schuljugend hatten. Zunehmend wurden in den 1930er Jahren auch Schulen in konfessioneller Trägerschaft zu Gemeindeschulen umgewandelt, wo früher eher das Vaterunser⁸⁷⁹ statt eines Hitler-bezogenen Gebets Einsatz gefunden hatte.⁸⁸⁰ Infolge der Umwandlungen waren Personalwechsel⁸⁸¹ und veränderte Fachinhalte⁸⁸² in den Bildungseinrichtungen möglich. Insgesamt zeigt sich also sowohl im Freizeitbereich durch die zunehmende Stärkung der nationalsozialistischen Jugendorganisation und die Schwächung anderer Jugendverbände als auch im Schulbereich der Versuch der Nazis⁸⁸³, die Jugend für ihre Ideologie zu gewinnen, indem verschiedene Maßnahmen zur gezielten Indoktrination ergriffen wurden.

5.5.4 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Die Propaganda- und Indoktrinationsaspekte, die oben als historischer Kontext benannt wurden, stellen den Hintergrund für die Überlegungen zu Produktions- und Veröffentlichungskontexten des ‚Hittler Unsers‘ dar. Von Überlegungen ist

⁸⁷⁸ Vgl. Schmitz-Berning: Vokabular, Artikel „Adolf-Hitler-Schulen (AHS)“, S. 12–14, darin S. 12. Außerdem Artikel „Angeschlossene Verbände“, S. 31 f.

⁸⁷⁹ Schreckenbergs weist darauf, dass in der NS-Jugenderziehung das Vaterunser kein hohes Ansehen erhielt. Vgl. Schreckenbergs, Heinz (2001): *Erziehung, Lebenswelt und Kriegseinsatz der deutschen Jugend unter Hitler*. Anmerkungen zur Literatur. Münster, Hamburg: Lit (Geschichte der Jugend, 25), S. 164.

⁸⁸⁰ Vgl. Szabó: Peripherie, S. 313.

⁸⁸¹ Vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 162.

⁸⁸² Vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 163.

⁸⁸³ Hier wird der verkürzende Begriff „Nazis“ für Nationalsozialisten verwendet, der von Gegnern der nationalsozialistischen Ideologie bereits in den 1920ern verwendet wurde, wie er als Gruppenbezeichnung in der englischsprachigen Fachliteratur gängig ist. Vgl. z. B. für „Nazi Germany“ Marx, Emanuel (2021): *State violence in Nazi Germany. From Kristallnacht to Barbarossa*. First published 2020, first issued in paperback 2021. London, New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group. Für „Nazis“ Lackey, Michael (2012): *The Modernist God State. A Literary Study of the Nazis' Christian Reich*. New York: Continuum International Publishing Group. Vgl. auch Fritzsche, Peter (2002): *Wie aus Deutschen Nazis wurden*. 2. Auflage München: Ullstein (Ullstein-Taschenbuch, 36320).

deshalb die Rede, weil keine absolute Sicherheit über die Produktion oder Veröffentlichung herrscht. Der Text als „eine in Hitler-Mädchengruppen verbreitete Umdichtung“ wurde 1932 von H. Vorwahl⁸⁸⁴, in seinem Aufsatz „Zur Parodie von Gebeten“ zitiert, der bereits oben im Forschungsstand erwähnt wurde. Um zum Forschungsgegenstand Vorwahls zu werden, der den Text nach eigener Aussage in der „Tägliche[n] Rundschau im Zusammenhang mit einer Betrachtung über das politische Neuheidentum (Ersatzreligion)“⁸⁸⁵ entdeckte, musste der Text bereits vor 1932 verbreitet worden sein. Damit ist der Text ein Zeitdokument der frühen nationalsozialistischen Bewegung. Er könnte, folgt man der Quellenangabe Vorwahls, einerseits in der Hitlerjugend und im BMD gelesen oder gesprochen worden sein; folgt man einem Hinweis Koonz⁸⁸⁶ zur Religiosität während der NS-Zeit andererseits sogar später von Schulkindern auswendig gelernt worden sein.

Dass die Hitlerjugend in den Veröffentlichungskontext involviert sein könnte, lässt sich durch deren Richtlinien verdeutlichen. In den Statuten 1930, die oben bereits Erwähnung fanden, wird deutlich, dass sich die Jugendorganisation maßgeblich an Propaganda⁸⁸⁷ beteiligen sollte: „Bei Anforderungen muß die H. J.-Leitung den Anordnungen der Parteileitung Folge und Unterstützung leisten. Z. B: Propagandadienst, Kartenverkauf, Flugblattverteilung usw.“⁸⁸⁸ Dafür

⁸⁸⁴ Der Lehrer Heinrich Vorwahl (geb. 1898, publizierte bis 1943) war ein von der Bibelwissenschaft herkommender (und darin promovierter) Religionswissenschaftler, der auch psychologische, charakterologische und medizingeschichtliche Studien betrieb. In den späten 1920er Jahren erstellte er auch Materialien für den Religionsunterricht. Aus Titel und Themenwahl seiner Veröffentlichungen deutet sich eine rassistische Orientierung Vorwahls an. Zu jugendlicher Frömmigkeit äußerte Vorwahl sich u. a. in Vorwahl, Heinrich (1931): Das Bild der Jugend im neusten Schrifttum. In: *Monatschrift für höhere Schulen* 30, 633 ff.

⁸⁸⁵ Vorwahl: Parodie, S. 169.

⁸⁸⁶ Vgl. Koonz, Claudia (1991): *Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich*. Dt. Erstveröffentlichung. Aus dem Engl. übersetzt. Freiburg i.Br.: Kore-Verlag, S. 353: „klin: ‚Adolf Hitler, du bist unser großer Führer / Dein Name macht die Feinde erzittern / Dein [Drittes, H. M.] Reich komme / Dein Wille sei allein Gesetz auf Erden / Laß uns täglich deine Stimme hören 7/ und befehle uns durch deine Führer / denen wir gehorchen wollen unter Einsatz / unseres eigenen Lebens. / Das geloben wir / Heil Hitler!‘“ Verweis in Endnote 79: Hans Müller: ‚Der pseudoreligiöse Charakter der nationalsozialistischen Weltanschauung‘, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 12. Jg., Heft 6 (1961), S. 344–352, hier S. 351.

⁸⁸⁷ Vgl. N. N.: Hitler-Jugend, S. 3: „Siehe Sonderrichtlinien über Propaganda.“

⁸⁸⁸ N. N.: Hitler-Jugend, S. 7.

sollen die Kinder und Jugendlichen sogar eigene Einsendungen für die Parteizeitschriften und Flugblätter produzieren, die als einzige legitime Medien anerkannt wurden,⁸⁸⁹ die aber nur nach „Genehmigung der Reichsleitung“⁸⁹⁰ veröffentlicht werden durften. Wichtig war bei der Verteilung der Medien aus Sicht der NSDAP möglichst viele Empfänger*innen für möglichst wenig Geld, weshalb sie die „Sturmjugend-H. J. Z. [... als, A. B.] das beste und relativ billigste Propagandamittel“ ansahen, da die Zeitschrift aus deren Perspektive vielseitig, mehrfach verwendbar und sogar finanziell einträglich sein konnte.⁸⁹¹ Inhaltlich wurden drei unterschiedliche HJ-Propagandamittel benannt, „1. Allgemeine Flugblätter programmatischen Inhaltes, 2. Propagandistisch eingestellte Flugblätter (Tagesereignisse), 3. Hand- und Klebezettel, Bildplakate und Versammlungsankündigungen“, welche alle zentral hergestellt werden sollten, mit der Begründung, dass so Kosten zu sparen seien und Einheitlichkeit erzielt würde.⁸⁹² Die Aufforderung zur vehementen Überzeugungsarbeit wurde sehr deutlich ausgesprochen:

In einheitlicher Durchführung von dem kleinsten Stützpunkt bis zum Reich liegt die Hauptschlagkraft der Propaganda: die Reichsleitung gegen die Gegnerorganisationen, die H. J.-Ortsgruppe gegen die Gegnerortsgruppe, der Hitlerjunge gegen das Gegnermitglied. [...] Der Propagandazweck kann nur durch planmäßige Ausdauer erreicht werden, d. h. nicht ein einmaliges Ueberreichen des Flugblattes oder der Sturmjugend, sondern die sich hartnäckig wiederholende Veranlassung sich mit uns zu befassen, macht neugierig und treibt das Objekt zu uns oder läßt nach Kenntnissnahme unserer Ziele eine feindliche Einstellung fallen.⁸⁹³

Die Propaganda der NSDAP setzte also auf Polarisierung und Feindbilderschaffung zur Indoktrination der Jugend. Genauso wurde aber auch die Absicht verfolgt, Hitler zu ehren.⁸⁹⁴

⁸⁸⁹ Vgl. N. N.: Hitler-Jugend, S. 12 f.: „Jeder Hitlerjunge hat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, an der Sturmjugend usw. mitzuarbeiten; Beiträge, Fotos, Zeichnungen, Skizzen, Fahrtenberichte, Linolschnitte, usw. einzusenden.“

⁸⁹⁰ N. N.: Hitler-Jugend, S. 14.

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² N. N.: Hitler-Jugend, S. 15.

⁸⁹³ N. N.: Hitler-Jugend, S. 16.

⁸⁹⁴ Vgl. Vorwahl: Parodie, S. 169. Vorwahl verweist auf die Entwicklung von „verkappte[n] Religionen“ bei Brys.

Sollte die Hitlerjugend, insbesondere der religionsaffinere Mädchenteil der Organisation⁸⁹⁵, also das ‚Hittler Unser‘ verbreitet haben, ist es wahrscheinlich, dass er in einem der Flugblätter oder einer der „einzigen amtlichen nationalsozialistischen Jugendzeitschriften [...] 1. Sturmjugend – H. J. Z., 2. Die junge Front, 3. Deutsche Jugend-Nachrichten“⁸⁹⁶ veröffentlicht wurde, bevor der Text seinen Weg in die Zeitung „Tägliche Rundschau“⁸⁹⁷ fand. Da zumindest 1930 der „Jungfrontverlag [...] die gesamte Presse der Hitler-Jugend heraus“⁸⁹⁸ gab, wäre damit auch eine Verlagszuordnung wahrscheinlich. Lediglich die Autor*innenschaft bleibt vollständig im Verborgenen, insbesondere dadurch, dass eine große Anzahl an Menschen das Vaterunser in den späten 1920ern und frühen 1930ern kannten und in Kontakt mit der Hitlerjugend kamen.⁸⁹⁹ Denn: „Jeder Hitlerjunge hat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, an der Sturmjugend usw. mitzuarbeiten; Beiträge, Fotos, Zeichnungen, Skizzen, Fahrtenberichte, Linolschnitte, usw. einzusenden.“⁹⁰⁰ Denkbar wäre also, dass jemand aus der Jugendbewegung das ‚Hittler Unser‘ entwarf und einsandte, wodurch es in den Distributionsbetrieb der NSDAP gekommen sein könnte. Das kann aber nicht abschließend geklärt werden.

5.5.5 Inhaltsanalyse des ‚Hittler Unsers‘

Bezüglich der Anrede zeigt sich die erste Besonderheit des ‚Hittler Unsers‘ (rechte Spalte in Tabelle 5.6). Denn tatsächlich wird im Quellentext das Possessivpronomen „unser“, das so charakteristisch für das bekannteste Gebet des Christentums

⁸⁹⁵ Vgl. Nolzen: BDM.

⁸⁹⁶ N. N.: Hitler-Jugend, S. 12.

⁸⁹⁷ Die Zeitung könnte die 1881–1933 in Berlin erscheinende, überregionale Tageszeitung mit dem Untertitel „unabhängige Zeitung für nationale Politik“ gewesen sein, die 1930–1933 unter „Tägliche Rundschau über Reich, Staat und Volk“ firmierte. Vgl. Zeitschriften-Datenbank (Hg.) (2024): ZDB-Katalog – Detailnachweis: Tägliche Rundschau. Online verfügbar unter <https://zdb-katalog.de/title.xhtml?idn=014053632&view=full>, zuletzt aktualisiert am 19.01.2024, zuletzt geprüft am 19.01.2024. Zur Übernahme der Zeitung im Jahr 1932 vom „Blatt des Christlich-Sozialen Volksdienstes“ zum Tatkreis mit einer „Auflage von ca. 15 000 Stück“ vgl. Sontheimer, Kurt (1959): Der Tatkreis. In: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 7. (3 / Juli), S. 229–260. Online verfügbar unter https://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1959_3_1_sontheimer.pdf, zuletzt geprüft am 03.06.2024, S. 248, Fn. 42.

⁸⁹⁸ N. N.: Hitler-Jugend, S. 22.

⁸⁹⁹ Winter: Leben, S. 39: „Bei Beginn der NS-Herrschaft sind von den über 7 Millionen deutschen Jugendlichen nur gut 100 000 in der Hitlerjugend.“

⁹⁰⁰ N. N.: Hitler-Jugend, S. 13.

Tabelle 5.6 Vergleich des heutigen Vaterunser-Texts mit dem „Hittler Unser“

Titel	Vaterunser (heutige Fassung ⁹⁰¹)	„Hittler Unser“ ⁹⁰² (1932)
Anrede	Vater unser im Himmel	Adolf Hittler, du bist unser großer Führer
1. Bitte	Geheiligt werde dein Name.	Dein Name macht die Feinde zittern

(Fortsetzung)

⁹⁰¹ Da nicht klar ist, welche Textfassung als Grundlage für das „Hittler Unser“ dient, wird hier die historische Distanz gewahrt. Abhängig von der konfessionellen Bindung der*des Verfassenden kann als Grundlage das in den 1920er und -30er Jahren gängige Vaterunser römisch-katholischer, lutherischer oder reformierter Prägung sein. Eine Grundlage könnte das römisch-katholische Schott-Messbuch von 1930 darstellen, denn das „Hittler Unser“ beinhaltet keine Doxologie, was eher gegen eine protestantische Prägung spricht. Allerdings unterscheiden sich die fünfte bis siebte Bitte des Vaterunsers sehr von der Vaterunser-Transformation. Vgl. N. N. (1887): Kleiner katholischer Katechismus. ein Auszug aus dem katholischen Katechismus für den Jugend- und Volks-Unterricht in der Erzdiözese Köln. Stereotyp-Ausg. Regensburg: Pustet, S. 52 f.: „Vater unser, der du bist im Himmel. [...] Geheiligt werde dein Name [...] Zukomme uns dein Reich [...] Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden [...] Unser tägliches Brot gib uns heute [...] Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern [...] Führe uns nicht in Versuchung [...] Sondern erlöse uns von dem Übel [...] Amen“. Als protestantischer Bezugstext für zeitgenössische Vaterunser-Fassungen, aber eher nicht als Prätext, weil universitäre Ausrichtung, könnte z. B. folgende Fassung dienen: Vgl. Meyer, Johannes (1929): Luthers kleiner Katechismus. Neudruck, Reprint 2021. Berlin, Boston: De Gruyter (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 109), S. 17–21: „Vater unser, der du bist im Himmel. [...] Geheiligt werde dein Name. [...] Dein Reich komme. [...] Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden. [...] Unser täglich Brot gieb uns heute. [...] Und vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. [...] Und führe uns nicht in Versuchung. [...] Sondern erlöse uns von dem Übel. [...] Amen“. Als weiterer lutherischer Beleg könnte auch die Lutherübersetzung 1912 herangezogen werden, Mt 6,9–13: „Unser Vater in dem Himmel! Dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel. Unser täglich Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schulden, wie wir unsern Schuldigern vergeben. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ Alternativ wären Fassungen für Schul- oder Konfirmandenunterricht möglich, z. B. Strack, Hermann L.; Voelker, Karl (1926): Biblisches Lesebuch für evangelische Schulen: mit bibelkundlichem Anhang, Luthers kleinem Katechismus, sowie 4 [farb.] Kt. und einem achtseitigen Tafelanhang. Neue Einheitsausg. Leipzig: Teubner.

⁹⁰² Als Erinnerung: Als anachronistischen Titel nutze ich „Hittler Unser“, bewusst mit dem verfremdeten Doppel-T, das bei Vorwahl entweder ein dreifach vorkommender Tippfehler oder eine bewusste Verfremdung darstellte. Vorwahl arbeitete in dem gesamten Aufsatz aus heutiger Perspektive nicht wissenschaftlich präzise, da er keine detaillierten bibliographischen Angaben im heutigen Sinne machte. Aber es wäre auch denkbar, da er wissenschaftliche Standards gekannt haben dürfte, dass er seine Vorlage wortwörtlich reproduzierte und dass die Vorlage Hitlers Namen fehlerhaft schrieb (z. B. nach dem Gehör).

Tabelle 5.6 (Fortsetzung)

Titel	Vaterunser (heutige Fassung)	„Hittler Unser“ (1932)
2. Bitte	Dein Reich komme.	Dein Drittes Reich komme
3. Bitte	Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden.	Dein Wille sei allein Gesetz auf Erden
4. Bitte	Unser tägliches Brot gib uns heute.	Laß uns täglich deine Stimme hören
5. Bitte	Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.	Und befehle uns durch deine Führer
6. Bitte	Und führe uns nicht in Versuchung,	Denen wir gehorchen wollen unter Einsatz
7. Bitte	sondern erlöse uns von dem Bösen.	Unseres eigenen Lebens
Doxologie	Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.	Das geloben wir
Schlusswort	Amen.	Heil Hittler! ⁹⁰³

ist, erst im ergänzenden Nebensatz genutzt. Durch den Wegfall von „unser“ wird ermöglicht, dass die Silbenzahl am Beginn der Anrede „Vater unser“ – „Adolf Hittler“ (jeweils vier Silben) erhalten bleibt. Durch die Nutzung des Vor- und Nachnamens mit dem verherrlichenden Attribut „großer“ wird deutlich, dass ein Idol⁹⁰⁴ angesprochen wird und sakrale Assoziationen geweckt werden. Es fehlt die Bezeichnung Hitlers als Vater, wobei diese Rolle ihm während seiner Diktatur durchaus zugesprochen wurde.⁹⁰⁵ Beim möglichen Rezitieren klingen die letzten beiden Laute von „Vater“ und „Hittler“ gleich.

⁹⁰³ Vorwahl: Parodie, S. 169.

⁹⁰⁴ Der Führerkult wurde oben als Propagandaaspekt bereits angerissen und wird im theologischen Bereich wieder aufgegriffen. Atze spricht sogar von „Deifizierung Hitlers“. Atze, Marcel (2013): Unser Hitler. Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 126.

⁹⁰⁵ Vgl. Atze: Hitler, S. 186. Vgl. auch ebd. Das Kapitel „Das Vater-Mythem.“, insbesondere S. 215. Dort wird verwiesen auf Scholdt, Günter (1993): Autoren über Hitler. Deutschsprachige Schriftsteller 1919–1945 und ihr Bild vom „Führer“. Bonn: Bouvier, „Führer-Gedichte als Ausdruck einer politischen Religion“, S. 114–135, darin z. B. S. 115: „Die Hitler-Bewegung wird dabei weitgehend der profanen Sphäre enthoben, der Diktator selbst Gott angenähert, wenn nicht gleichgestellt.“ Auch S. 121: „Doch die Hitler-Deutung als Priester oder Pontifex Maximus ist nur eine unter vielen des religiösen Bereichs und trotz ihrer anschaulichen Spiegelung der Praxis nazistischer Massenfeiern keineswegs die häufigste.“

In der ersten bis dritten Bitte wird weiterhin die Syntax im Vergleich zur Gebetsvorlage abgewandelt, sodass das „Dein“ als dreifach paralleler Versbeginn fungiert. Inhaltlich ist die Rhetorik der NS-Ideologie über die Wortwahl „Feinde“, „Drittes Reich“, „allein Gesetz“ eingeholt. Sprachlich erscheint die erste Bitte „Dein Name macht die Feinde zittern“ ungewohnt formuliert, heute üblicher wäre die Formulierung ‚Dein Name lässt die Feinde erzittern‘, obwohl die Formulierung ‚jemanden zittern machen‘ bspw. bis heute in Lutherübersetzungen von Jes 14,16 vorkommt. Bemerkenswert ist außerdem, dass in der Anrede wie in der dritten Bitte die himmlische Komponente komplett zugunsten eines irdischen Bezugs aufgegeben wird. Inhaltlich wird durch die polarisierende Gegenüberstellung wir vs. „die Feinde“ bereits kämpferisch argumentiert, was zu Hitlers religiöser Bildsprache passt.⁹⁰⁶

In der Imperativformulierung „Laß uns täglich deine Stimme hören“, die durch die indirekte Aufforderung zum Zuhören rezipierendenfokussiert ist, erinnert hauptsächlich das temporale Adjektiv „täglich“ an die Brotbitte⁹⁰⁷. Suggestiert wird, dass Hitlers Botschaften lebensnotwendig und erfüllend sind, sodass etwas ‚Profanes‘ wie Mahlzeiten keinerlei Erwähnung bedarf. Dass die markante Stimme Hitlers propagandistisch z. B. durch die Redenübertragungen über die ‚Volksempfänger‘ ab 1934 eingesetzt wurde, ergänzt diesen Eindruck.

⁹⁰⁶ Vgl. Schirmacher: Sprache, S. 13: „Kern des Gottesbildes Hitlers ist ein ‚Kriegsgott‘. Gott hilft dem Stärkeren, dem Kämpfenden, dem an den Sieg Glaubenden. Dafür hat Hitler stehende Redewendungen zitiert und geschaffen, die er wie Glaubenssätze immer und immer wieder vorträgt.“

⁹⁰⁷ Die vierte Bitte wird in SA-Romanen erwähnt. Vgl. Kiesel, Helmuth (2001): Das Verhältnis von Nationalsozialismus, Kirche und Religion in der Literatur der Jahre 1934–1939. In: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939). Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 155–166, darin S. 157: „Georg Lahmes ‚Aufbruch zu Hitler‘ (1933) und in Hannes Kremers ‚Gottes Rune‘ (1938). In beiden Romanen finden hilfsbedürftige und verzweifelte Menschen Aufnahme und Hilfe bei der SA, die in beiden Romanen dafür sorgt, daß die vierte Bitte des Vaterunsers für die Deutschen wieder in Erfüllung geht und daß es in Deutschland wieder Weihnachten werden kann. Die NS-Bewegung erscheint in diesen Romanen gleichsam als die bessere, weil auf die Bekämpfung innerweltlicher Not konzentrierte Kirche; der Dienst in der SA nimmt deswegen in diesen Romanen gottesdienstähnliche Züge an, der Führer erscheint als der Messias, und die Durchsetzung der Bewegung auf lokaler und nationaler Ebene fällt mit dem Heiligen Abend zusammen oder wird als Weihnachten erfahren.“

Die fünfte bis siebte Bitte der Vorlage sind so verfremdet, dass inhaltliche Bezüge nicht gezogen werden können. Dem Umgang mit Schuld, Versuchung und Bösem oder damals Üblem⁹⁰⁸ steht der Befehlsgehorsam bis in den Tod gegenüber. Sprachlich erinnert der Satzbeginn „Und“ und der Bezug zur 1. Person Plural „uns“ an das Gebet aus der Bergpredigt, aber statt Gott oder Hitler zum alleinigen Adressaten der Bitten zu machen, werden in der Gebetstransformation weitere aktiv Ausführende, namentlich „deine Führer“⁹⁰⁹ im Plural, eingebaut. Deutend erläutert Arning die medial „inflationäre Verwendung des Begriffs ‚Führer‘“ als ambivalent: „Einerseits trug sie dazu bei, die Position Hitlers zu relativieren, andererseits bekräftigte sie die generelle Gültig- und Wertigkeit des Führerprinzips.“⁹¹⁰ Die Relativierung trifft auf das lobpreisende Beispiel hier nicht zu; dass Hitler unter sich Ausführungsgehilfen befahl, die wiederum hierarchisch höhergestellte Autoritäten als die Formulierenden des ‚Hittler Unsers‘ zu sein schienen, zeigt eher die Akzeptanz des Führerprinzips.

Das Gelöbnis „Das geloben wir“ vor dem Hitlergruß, der als Ersatz der Akklamation „Amen.“ erfolgt, erinnert an die Formulierung der Gelübde der Hitlerjugend, die oben bereits thematisiert wurden und deren Status nicht eindeutig säkular oder religiös zuzuordnen ist. Insgesamt fällt auf, dass das ‚Hittler Unser‘ nur zwei Satzzeichen enthält, eines davon ein Ausrufezeichen prominent am Ende zur Unterstreichung des Grußes an den heroisierten, als mächtig wahrgenommenen Adressaten.

⁹⁰⁸ Vgl. N. N. (1887): Kleiner katholischer Katechismus, S. 53.

⁹⁰⁹ Vgl. Schmitz-Berninger: Vokabular, Artikel „Führer, Führergrundsatz, Führerprinzip“, S. 240–247. Vgl. zur Nutzung des Begriffs „Führer“ für Personen, die nicht ‚DER‘ Führer Hitler waren, Arning, Holger (2020): Wem vertrauten deutsche Katholiken 1933/34? Hitler, Christus und andere ‚Führer‘ in Unser Kirchenblatt. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 321–350, darin S. 324: „Auch Mitglieder der Reichsregierung bezeichnete Unser Kirchenblatt als Führer. [...] In der Kirche und im Alltag wurden Führer aber überall gefunden. Geradezu inflationär wurde der Begriff auf religiöse Autoritäten übertragen.“; außerdem S. 325: „... 35 Auch die Arbeitervereine, der studentische Cartell-Verband und sogar der Borromäusverein hatten ihre Führer. [...] Neben politischen und religiösen Führern gab es zahlreiche Führer im Mikrokosmos der Familie, der Arbeit und der Freizeit. So bot der Führermythos vielen Menschen nicht nur die Rolle des Geführten, sondern auch des Führenden an. Auffällig oft wurde Erziehung als Führung bezeichnet.“ Dass „Führer“ als Begriff ab Mitte der 1930er wegen exzessiver Nutzung schützenswert erschien, erläutert Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 67.

⁹¹⁰ Arning: Katholiken, S. 325.

5.5.6 Medium Zeitschrift?

Die Veröffentlichung auf einem Flugblatt oder in einer Zeitschrift für Jugendliche mit NS-Bezug liegt beim ‚Hittler Unser‘ nahe, sofern der Text wie oben in Erwägung gezogen für die Jugendbewegung Hitlerjugend und genauer für den BDM verwendet wurde. Sicherer ist die Zweitveröffentlichung in einer Zeitung, der „Täglichen Rundschau“. Denkbar wäre auch die Veröffentlichung auf einer Postkarte, wie im Ersten Weltkrieg für andere Gebetstransformationen belegt ist.⁹¹¹ Zur Nutzung von Printmedien als Propagandamittel⁹¹² des NS-Regimes vor und nach der Machtübertragung 1933 sind im historischen Kontext schon Aspekte erwähnt worden. Jedoch stand weder in der historischen Kontextualisierung noch in der Betrachtung der Produktion und Veröffentlichung die Frage im Vordergrund, ob die Propaganda durch die Medien erfolgreich war. Diese Frage stellt sich Walden und kommt zu dem Schluss, dass die Meinungs- und Wahrnehmungslenkung nicht „die von Goebbels angestrebte erzieherische Funktion“ erzielen konnte. Walden konstatiert:

Festzustellen ist, dass der Aufbau der Propagandamaschinerie nicht die innere Konkurrenz und die internen Streitigkeiten um Kompetenzen unterband. Zugleich erzielte die Möglichkeit zur Mediengestaltung nicht die gewünschte Medienwirkung, denn allein mittels medialer Propaganda war es weder gelungen, der NSDAP eine Mehrheit in der Wählerschaft zu verschaffen, noch wurde einer schwerpunktmäßig politische Propaganda vom Publikum massenhaft zugestimmt.⁹¹³

Das Urteil kann für das ‚Hittler Unser‘ insofern bestätigt werden, als es nicht so häufig belegt ist, dass eine massenhafte Nutzung in den Jahren von 1933 bis 1945 wahrscheinlich ist. Sollte es jedoch von Massen genutzt worden sein, dann wäre wie oben vermerkt, die schriftliche Form nicht das einzige Medium, sondern auch die mündliche Weitergabe durch Rezitieren⁹¹⁴ zu bedenken. Da es

⁹¹¹ Vgl. Meinhof: Gebete. Vgl. auch Spamer, Adolf (1915): Der Krieg, unser Archiv und unsere Freunde. In: *Bayerische Hefte für Volkskunde* (2), 2–52, zuletzt geprüft am 14.05.2021. Vgl. für Darstellungen des Vaterunsers auch Payer, Alois (Hg.) (2007): Religionsmissbrauch auf Postkarten. Fassung vom 2004-12-24. Online verfügbar unter <http://www.payer.de/religionskritik/postkarten.htm>, zuletzt aktualisiert am 23.06.2007, zuletzt geprüft am 19.09.2022.

⁹¹² Vgl. auch Heidenreich, Bernd; Neitzel, Sönke (Hg.) (2010): Medien im Nationalsozialismus. Hessische Landeszentrale für Politische Bildung; Hessischer Rundfunk. Paderborn: Schöningh.

⁹¹³ Walden: Medienpädagogik, S. 26.

⁹¹⁴ Öffentliche christlich angehauchte nationalsozialistische Veranstaltungen, bei denen Massen beeinflusst wurden, wurden z. B. im Berliner Sportpalast abgehalten. Vgl. Große

dazu keine Belege gibt, wird sich hier aber auf den Hinweis auf die Möglichkeit beschränkt. Falls das ‚Hittler Unser‘ weite Verwendung nach 1933 gehabt hätte, müsste außerdem ein Bedeutungswandel in Betracht gezogen werden. Bis 1933 ist „Dein Drittes Reich komme“ eine Bitte, deren Realisierung für die Zukunft erhofft wird. Mit der Machtbernahme ist das Kommen des Dritten Reichs bereits geschehen.

5.5.7 Intertextualität

Die soeben formulierte These, dass das ‚Hittler Unser‘ in der von Vorwahl zitierten Form wahrscheinlich eher in der aggressiven Meinungsbeeinflussung vor 1933 eine Rolle spielte, als in der Zeit der NS-Herrschaft, ist ein Übergang von der Frage des Mediums hin zur Intertextualität. Der Parodiebezug wurde bereits in der Vorbemerkung ausgeschlossen, sodass hier nur ein kurzer, ergänzender Hinweis erfolgt, warum dieser Text als Kontrapunkt zu anderen humoristischen Sprachspielereien angesehen werden kann.

Intertextuell für das ‚Hittler Unser‘ relevant, dass zwar andere Gebetsumdichtungen für Hitler nachweisbar sind,⁹¹⁵ aber diese kaum in wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur NS-Zeit analysiert werden. Der Text von Vorwahl, jedoch

Kracht, Klaus (2020): Katholischer Glaube zwischen „Volksgemeinschaft“ und „Reich Gottes“. Kirchlich-konfessionelle Großveranstaltungen in Berlin im Jahr 1933. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), 267–292. Vgl. auch Bergen, Doris L. (2001): Die Deutschen Christen 1934–1939. In: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939). Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 65–84, darin S. 67: „In der Kirchenkampfforschung nimmt das Interesse an den Deutschen Christen nach der Sportpalastversammlung rapide ab. Fragmentierung, Verwirrung und interne Machtkämpfe sind bekannterweise schwer nachzuvollziehen und zu analysieren. Außerdem hinterlassen sie wenig bleibende visuelle oder verbale Eindrücke. Und dennoch, die Zeit von 1934 bis 1939 – die Periode, um die es hier in unserem Sammelband geht – war genauso entscheidend für die Glaubensbewegung wie die kurzlebige Phase ihres enthusiastischen Aufschwunges.“

⁹¹⁵ Vgl. Atze: Hitler, insbes. S. 15 zur Formel „Unser Hitler“, hier ergänzend S. 186: „Entlehnungen bei sakralen Kultformen fanden ihren Niederschlag in liturgieartigen Feiern, die Hitler in Gebetsform ehrten. Aus dem Vater unser wurde anlässlich von Hitlers Geburtstag das Goebbelsche Unser Hitler. In der Schule sprach man täglich Hitler-Gebete. [...] Fn. 209: Eines überliefert Uwe Johnson im zweiten Band der Jahrestage. „Adolf Hitler ist der Führer. / Adolf Hitler liebt die Kinder. / Die Kinder lieben Adolf Hitler. / Die Kinder beten für Adolf Hitler“ (S. 859).“ Vgl. als mögliche Quelle von Johnson eine Fibel (3. Auflage 1936), mit

ohne das charakteristische Doppel-T und das Ausrufezeichen finden sich auf einer Internetseite eines engagierten Katholiken, Tenhumberg, der nach eigener Strukturierung Quellen aus der NS-Zeit sammelt. Die „Umdichtung des Vaterunsers“⁹¹⁶ findet sich bei ihm unter „Lieder und Gedichte“ von Tätern und Mitläufern, wobei er auch die Kategorie „Opfer 1933–1945“ führt. „Umdichtung“ ist wahrscheinlich ein von Tenhumberg gewählter Begriff, der relativ neutral ausdrückt, wie das Vaterunser verändert wurde. Von Vaterunser-Paraphrasen wie im Ersten Weltkrieg, die den zermürbenden Stellungskampf durch geistliche Impulse erträglicher gestalten sollten, kann keine Rede sein, genauso wenig wie von Vaterunser-Parodien, in denen bei den anderen Detailanalysen Feinde, Heerführer oder Machthaber provokativ, ironisch gebrochen diffamiert wurden.⁹¹⁷

Eugen Hansmann, ein Zeitzeuge, der selbst in der NS-Zeit Schüler an der Volksschule war, spricht von einem „Gebet an den Führer“ im Lesebuch. Für ihn war es Blasphemie, jedoch spricht er auch davon, dass eine andere Schülerin dies mit Pathos vortrug.⁹¹⁸ Welches Gebet Hansmann konkret meinte, ist nicht rekonstruierbar, jedoch könnte es sowohl das ‚Hittler Unser‘ als auch eines der Schulgebete sein, die das Schulmuseum Rheingoenheim für die Zeit von 1933 bis 1945 gesammelt hat.⁹¹⁹ Darunter finden sich auch Gebete, die eine der Bitten des Vaterunsers – die Brotbitte – wortwörtlich übernehmen.⁹²⁰ Auch bei weiteren

der Kinder lesen lernen sollten Verweis in Straube-Heinze, Kristin; Heinze, Carsten (2021): Lesen lernen im Nationalsozialismus. Theoriekonzepte – Kindheitsbilder – Bildungspolitik. Bielefeld: transcript (Pädagogik), S. 169 f.

⁹¹⁶ Tenhumberg, Reinhard (Hg.) (2022): Umdichtung des Vaterunsers (Nazi Version). Düsseldorf. Online verfügbar unter <http://www.tenhumbergreinhard.de/taeter-und-mitlaeufer/lieder-und-gedichte/um-dichtung-des-vaterunsers-nazi-version.html>, zuletzt aktualisiert am 19.02.2022, zuletzt geprüft am 22.01.2024.

⁹¹⁷ Vgl. Meinhold: Gebete, S.

⁹¹⁸ Vgl. zeitzeugen-portal (2015): Eugen Hansmann: „Gebet an den Führer“. Beschreibungstext: „Eugen Hansmann wurde 1931 im badischen Offenburg geboren und wuchs in einem katholischen Elternhaus auf. Hansmann erinnert sich, wie er in der Volksschule ein Gebet an Adolf Hitler vorlesen musste und im Anschluss daran stets Prügel von der Lehrerin bekam.“. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=c1rtFbqLv1k>, zuletzt geprüft am 29.01.2024.

⁹¹⁹ Vgl. Schulmuseum Rheingoenheim (Hg.): Gebete. Online verfügbar unter www.schulmuseum-rheingoenheim.de/texte/Gebete2.doc, zuletzt geprüft am 27.02.2019.

⁹²⁰ Vgl. ebd. „Herr, schütze unser deutsches Land! / Dem Führer, den du uns gesandt, / gib Kraft zu seinem Werke! / Von unserm Volke nimm die Not! / Gib Freiheit uns und täglich Brot / und Einigkeit und Stärke! Ludwig Dillmann, Quelle u. a. Deutsches Lesebuch für Volksschulen XVI S. 3 ~1935, dort ursprüngliche Quelle angegeben (Dt. Lb. S. 170 Verzeichnis): Bayerische Lehrerzeitung, Jahrgang 1933 Nr. 20“; außerdem „Gebet. / Führ unser Volk

Gebeten oder Gedichten der Zeit, auf die es Verweise gibt, kann ein Bezug zum Vaterunser gezeigt werden.⁹²¹

Wenn es um eine präzise Begriffsbestimmung geht, kann der literaturwissenschaftliche Kontrafakturbegriff herangezogen werden, um das ‚Hittler Unser‘ zu klassifizieren. Denn eine Kontrafaktur ist ähnlich wie die Parodie mit Verweyen und Witting formuliert ein „in unterschiedlichen Medien vorkommendes Verfahren partieller Übernahme eines Einzelwerkes oder einer Gruppe von Werken.“⁹²² Im Unterschied zur Parodie verzichtet die Kontrafaktur jedoch „auf die Komisierung ihrer Vorlage, von der Travestie zudem durch die Adaptation der spezifischen Gestalt der Prätexte“.⁹²³

Intertextuell interessant, weil explizit parodistisch gekennzeichnet, ist ein Auszug aus den Presseanweisungen der Nationalsozialisten vom 11.02.1936, in dem eine „Verhöhnung des Vaterunser“ durch einen katholischen Geistlichen „Kaplan

aus tiefster Not, / schenk jedem Haus sein täglich Brot / und gib, daß ich, wie's sonst auch geh', stets fest zu dir und Deutschland steh' ! Paul Kaestner“.

⁹²¹ Vgl. Schreckenberg: Erziehung, S. 48. Er nennt Gebete in NSV-Kindergärten und verweist auf Hamerski, Werner (1960): ‚Gott‘ und ‚Vorsehung‘ im Lied und Gedicht des Nationalsozialismus. In: *Publizistik* 5, S. 280–300, darin S. 292; Dreßler, Detlef; Galen, Hans; Spieker, Christoph (1991): Greven 1918–1950. 1: 1918–1939: Republik, NS-Diktatur und ihre Folgen. Greven: Stadt Greven, S. 257. Weitere Texte dieser Art erfasst er bei Klink-siek, Dorothee (1982): Die Frau im NS-Staat. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte), S. 140 (poetische Brotbitte an Mutter) und 143 („Komm lieber Hitler“); und Ziemer, Gregor (1942): Education for death. the making of the Nazi. London: Constable, S. 48 (Kindergarten-Reim „Unsern Fuehrer lieben wir“). Vgl. außerdem Klasse 10a Realschule in der Südstadt in Paderborn (Hg.) (2015): Kirche im Nationalsozialismus: Gebet im Nationalsozialismus. „Händchen falten, Köpfchen senken / und an Adolf Hitler denken, / der uns gibt das tägliche Brot / und uns führt aus aller Not.“. Online verfügbar unter <https://erinnernundgedenken.blogspot.com/2015/12/sprache-im-nationalsozialismus.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024, dort Verweis auf Makowski, Jacek (2008): Manipulierte Sprache. Religiöser, kultureller und mystischer Wortschatz in der Sprache des Nationalsozialismus. Wyd. 1. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, vermutlich in Kapitel „Gebet“, S. 114–117.

⁹²² Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Kontrafaktur. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd. III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 337–340, hier S. 337.

⁹²³ Verweyen / Witting: Kontrafaktur, S. 338.

Kenter⁹²⁴ in Berlin verurteilt wird. Er habe eine mit „‘Hitler-Gebet’ überschriebene Hetzschrift ‚Komm, Herr Hitler, sei unser Gast‘“ formuliert. Diese sei „eine Verächtlichmachung des nationalsozialistischen Staates“, indem „mit christlichen Segens- und Gebetsformen in parodistischer Anwendung“ gearbeitet würde.⁹²⁵ Er habe Flugschriften verbreitet und sei dafür noch vom Vatikanblatt „Osservatore“ in Schutz genommen worden, obwohl er durch den Volksgerichtshof in Berlin zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt worden sei. Gebetsparodien hat es also zumindest dieser Quelle zufolge in der NS-Zeit trotz Zensur gegeben und intertextuell könnte die Adaption des Tischgebets als Replik auf die Hitler-bezogenen Gebete gewesen sein.

5.5.8 Rezeptionsbezüge

Das ‚Hittler Unser‘ hat keine mir bekannten dokumentierten direkten Reaktionen und Rezeptionen von Erstlesenden ausgelöst. Jedoch kann als Ergänzung zur dargestellten Intertextualität die Rezeption des Hitler-Lobpreises mit Vaterunser-Bezügen indirekt gezeigt werden. Gewählt wurden hier Beispiele, die aus den Jahren nach 1933 stammen und das Vaterunser nationalsozialistisch aufgreifen. So verweist bspw. Lemberg auf eine nationalsozialistische Vaterunser-Rezeption in Form eines vier mal zwei Meter großen „Bildteppich[s] aus dem Jahr 1934“, der kirchlich in der Altstädter Kirche in Rotenburg an der Fulda aufgehängt wurde. Er ist Lemberg zufolge „ein makabres Mißverständnis“, da dort Hakenkreuze, Kreuz, Kirche und das Vaterunser mit NS-Personendarstellungen verknüpft sind.⁹²⁶ Blaschke erwähnt das gleiche Artefakt auch, datiert aber mit Thamer die Aufhängung des Wandteppichs in einer „Kirche im evangelischen Rotenburg bei Fulda“ auf 1935 bis 1945 und benennt durch „bei Fulda“ den Ort missverständlich. Blaschke deutet die Darstellung als Illustration der „Einheit von

⁹²⁴ Kaplan Fritz Kenter (1909–1986; Priesterweihe 1933, Pfarrer in Plauen 1947–1974). Vgl. Nitsche, Jürgen: Joseph Schwarz (1908–1943). Enthalten: Kaplan Fritz Kenters Verhaftung und Verurteilung 1935. Stiftung Sächsische Gedenkstätten: Dokumentationsstelle Dresden. Online verfügbar unter <https://www.stsg.de/cms/dokstelle/auskuenfte/fruehe-ns-kz-sachsen-1933-1937/joseph-schwarz>, zuletzt geprüft am 08.10.2024. Vgl. auch Pfarrer Fritz Kenter: Schlimme Jahre. Erinnerungsbericht (1985). In: Klaus Drobisch (Hg.): Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus. zsgest. u. hrsg. von Klaus Drobisch u. Gerhard Fischer. Berlin: Union-Verlag, S. 93–95.

⁹²⁵ Bohrmann, Hans; Toepser-Ziegeert, Gabriele (Hg.) (1993): NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation. Anhang: 1936. Berlin, Boston: De Gruyter Saur (NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit, 4 / I-IV), S. 146.

⁹²⁶ Lemberg: Stiefvater, S. 331–333, Abbildung ebd. S. 332.

Christentum und Volksgemeinschaft“, nicht nur durch die verwobenen Motive und Symbole, sondern auch durch das Eindringen in den Kirchenraum.⁹²⁷ Thamer, der den Kreuzstichtepich detailliert analysierte, erläutert, dass der Teppich vor seiner Präsentation im Kirchraum in einem Jahr durch „Angehörige der NS-Frauenschaft [...] zusammen mit Mitgliedern der Evangelischen Frauenhilfe und Schülerinnen des örtlichen Gymnasiums geschaffen“ wurde, auf Anregung des Pfarrers als „Schmuck und Kälteschutz vor einer nicht genutzten Seitentür neben der Kanzel“.⁹²⁸ Die Gruppierungen, die am Knüpfen und Sticken beteiligt waren, haben sich selbst mit NS-Uniformen dargestellt und präsentierten ihre Arbeit bei einem zwischen Rathaus und Kirche stattfindenden „Festzug, der zur Feier des ‚Tags der nationalen Arbeit‘ am 1. Mai organisiert wurde“.⁹²⁹ Darin sieht Thamer die inszenierte Symbiose zwischen Nationalsozialismus und Christentum, wobei er auch die Besetzung und Einnahme der Kirche durch die politischen Ideologien hervorhebt. Das Vaterunser wird also verschränkt mit propagandistischer Symbolgewalt und religiösen Ritualen, die NS-Ideologie befeuern.

Für Gewaltdurchsetzung mithilfe des Vaterunsers gibt es ein Beispiel aus einem Bericht über Paul Schneider. Der „SS-Gruppenführer Schulz beendete seine Ansprachen oft mit: ‚... denn unser ist das Reich und die Kraft, denn wir haben die starke Wehrmacht, und die Herrlichkeit, denn wir sind wieder ein angesehenes Volk, in Ewigkeit. Heil Hitler!‘“⁹³⁰ Da im ‚Hittler Unser‘ keine Doxologie enthalten ist, kann eine direkte Rezeption ausgeschlossen werden, aber die verfremdete Nutzung des Vaterunsers durch SS-Vertreter zeigt, wie gezielt

⁹²⁷ Blaschke, Olaf; Großbölting, Thomas (2020): Einführung und Problemskizze: Was glaubten die Deutschen 1933–1945? In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 9–40, hier S. 28. Vgl. zu Volksgemeinschaft auch Schmiechen-Ackermann, Detlef (2020): Zugehörigkeitsgefühle, multiple „Gläubigkeit“ und das Momentum der Veränderung. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 41–54, darin S. 48.

⁹²⁸ Thamer, Hans-Ulrich (2020): ›Wir tragen das Hakenkreuz in die Kirche‹. Religiöse Rituale und der Transfer des Sakralen. Zum widersprüchlichen Verhältnis von nationalsozialistischer ›Volksgemeinschaft‹ und christlichen Glaubensgemeinschaften. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 351–370, hier S. 351.

⁹²⁹ Thamer: Hakenkreuz, S. 353.

⁹³⁰ Wentorf, Rudolf; Schneider, Paul (Hg.) (1967): Trotz der Höllen Toben. Dokumente berichten aus dem Leben Paul Schneiders, d. z. Prediger von Buchenwald wurde. Zum 70. Geburtstag von Paul Schneider am 29. Aug. 1967. Berlin: Lettner, S. 128.

die NS-Staatsgewalt religiöses Traditionsgut in ihrem ideologischen Sinne aufgriff. Auch Hitler selbst scheint die Doxologie in ähnlicher Weise verfremdet zu haben, u. U. während einer Rede im Sportpalast 1933.⁹³¹

Dass diese Nutzung von christlichen Inhalten durch die Nazis bis in die Aufarbeitung der NS-Zeit in jüngster Vergangenheit wahrgenommen wird, deutet sich in dem deutschen Titel eines internationalen Spielfilms von 2013 zum Widerstand in den Niederlanden, u. a. durch die Familie Ten Boom und Rettung von Kindern vor der Deportation an, „Dein Reich komme“⁹³², der auf Englisch wenig religiös „Return to (the) Hiding Place“⁹³³ heißt. Der deutsche Filmtitel spielt mit der Doppeldeutigkeit dessen, dass das Reich Gottes abhängig von der Perspektive der Betenden in einer Besatzungssituation ist. Das anzustrebende ‚gesäuberte‘ Dritte Reich ohne Jüd*innen unterscheidet sich fundamental von dem Reich, das die Menschen im Widerstand, gefiltert durch die Filmproduzierenden, als Ideal imaginierten.

⁹³¹ Vgl. Winkler, Heinrich August (2010): Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung. 5. Auflage München: Verlag C. H. Beck (Der lange Weg nach Westen, 2), S. 8: „bitter erworbene neue deutsche Reich der Größe und der Ehre und der Kraft und der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit. Amen!“ Vgl. auch die Datierung am 10.02.1933 kurz nach der Machtübergabe Dobberahn, Friedrich Erich (2023): Deutsche Theologie im Dienste der Kriegspropaganda. Umdeutung von Bibel, Gesangbuch und Liturgie 1914–1918. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 405 oder sfk (2003): Vaterunser im Sportpalast. Der Weg in den Führerstaat – 1933. In: *WELT*, 10.02.2003. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/print-welt/article376035/Vaterunser-im-Sportpalast.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024. Ergänzend erwähnt ist der 10.02.1933 in Bethge, Hermann (1939): Der Führer und sein Werk. Band 4: Vom Werk des Staatsmannes in den Bereichen: Partei, Staat, Außenpolitik. Berlin: Zickfeldt. Vgl. die Datierung auf 1932 bei Bucher, Rainer (2008): Hitlers Theologie. Würzburg: Echter, S. 106.

⁹³² SCM Verlag (Hg.) (2016): Dein Reich komme – Trailer. Beschreibung: Mehr Infos: [...] Nach einer wahren Geschichte: Während des Zweiten Weltkrieges kämpft eine Gruppe junger Studenten in den Niederlanden für das Leben vieler Juden. Unter ihnen Hans Poley, der als erster im Haus von Corrie ten Boom eine Zuflucht fand. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=NFQYtE-RHxE>, zuletzt aktualisiert am 02.09.2016, zuletzt geprüft am 02.12.2022. Eine filmische Satire über Hitler zeigt weiterhin die Bandbreite, an die didaktisch angeknüpft werden könnte: Levy, Daniel (2007): Mein Führer. Die wirklich wahrste Wahrheit über Adolf Hitler. Mit Helge Schneider und Ulrich Mühe. X Filme yfilme. Deutschland, ca. 91 Minuten.

⁹³³ Vgl. zum Trailer außerdem IMDb: Return to the Hiding Place (2013). Online verfügbar unter https://www.imdb.com/title/tt1691153/?ref_=ext_shr_lnk, zuletzt geprüft am 29.01.2024 oder Filmstarts: Return To Hiding Place – Dein Reich komme. Online verfügbar unter <https://www.filmstarts.de/kritiken/198687.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024.

5.5.9 Theologische Dimensionen

Andeutungsweise theologisch klang im letzten Absatz bereits an, dass es bei der Beschäftigung mit der NS-Zeit immer um perspektivische Ambivalenzen geht: Wie haben sich kirchliche Vertreter*innen und Gläubige im Aufbau der Hitler-Herrschaft, während der Regierungszeit und im Zweiten Weltkrieg⁹³⁴ positioniert und wie sind die Positionierungen zu bewerten? Konkret werden dabei im Diskurs meist die Gleichschaltungsbestrebungen⁹³⁵ durch die Deutschen Christen in den Gegensatz zum Widerstand⁹³⁶ gegen das Regime durch die Bekennende Kirche gestellt und mit dem Titel Kirchenkampf versehen. Diese Gegenüberstellung von DC und BK⁹³⁷ ist verkürzt, da es mehr religiöse Strömungen in der NS-Zeit gab, worauf kurz eingegangen wird (5.5.9.1). Dann wird der Führerkult, der bereits in der Inhaltsanalyse deutlich wurde, theologisch detaillierter betrachtet (5.5.9.2), um anschließend einen Ausblick in die religionspädagogische Verarbeitung der NS-Zeit im aktuellen schulischen Kontext zu wagen (5.5.9.3).

5.5.9.1 Religiöse Strömungen während der NS-Zeit

Die Positionen der Kirchen in der NS-Zeit in Gänze behandeln zu wollen, wäre anmaßend. Nicht nur zwischen der Katholischen und der Evangelischen Kirche ist zu unterscheiden, sondern auch innerhalb der Evangelischen Kirche gab es sehr unterschiedliche Strömungen und individuelle Positionierungen. An dieser Stelle sei einerseits auf Überblickswerke wie Strohm's „Die

⁹³⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Phasen der religiösen Strömungen u. a. Meier, Kurt (1987): *Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik, 1918–1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte*. Hg. v. Kurt Nowak. Berlin: EVA.

⁹³⁵ Vgl. Mommsen, Hans (2001): *Der Nationalsozialismus als säkulare Religion*. In: Gerhard Besier (Hg.): *Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939)*. Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 43–54, darin S. 44. Vgl. auch Besier, Gerhard (2001): *Einleitung. „Die Kirchen und das Dritte Reich“ als Thema internationaler kirchlicher Zeitgeschichtsforschung*. In: Gerhard Besier (Hg.): *Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939)*. Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. VII–XXV, darin S. XXV.

⁹³⁶ Vgl. Ringhausen, Gerhard (2014): *Der Widerstand und die Kirchen*. In: Philipp Thull (Hg.): *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: WBG, S. 21–30.

⁹³⁷ Vgl. Strohm: *Kirchen*, S. 19.

Kirchen im Dritten Reich“⁹³⁸ verwiesen, andererseits sollen einige grobe Orientierungspunkte aus protestantischer Perspektive im Anschluss an das ‚Hittler Unser‘ genannt werden.

Die „Deutschen Christen“ formierten sich bereits vor 1933⁹³⁹ als Gruppierung bei Landeskirchenwahlen und waren somit ein integraler Bestandteil der evangelischen Kirche,⁹⁴⁰ gleichzeitig sahen sie kein Problem in der Vereinbarkeit von NS-Ideologie und christlichem Glauben. Von diesen einenden Aspekten abgesehen waren sie keine homogene Gruppe, sondern in verschiedene Gruppierungen zersplittert.

Dagegen positionierten sich Pfarrer und reformierte wie lutherische Lai*innen, die unter dem Sammelbegriff „Bekennende Kirche“ Gefahren durch das NS-Regime in Schriften wie der „Barmer Theologischen Erklärung“ oder dem variantenreichen „Betheler Bekenntnis“⁹⁴¹ benannten. Ab Herbst 1934 „regionalisierten sich die BK und die DC.“ Dadurch zeigte sich die Komplexität der Strömungen deutlicher, wie Kuessner zeigt:

Sie bildeten in jenen Landeskirchen, wo sie nicht die Kirchenleitung innehatten, jeweils eine spürbare BK- oder DC-Minderheit. Neben diesen beiden auffälligen Akteuren eines gegenseitigen Kirchenkampfes stand die sehr große Mehrheit der kirchenpolitisch ungebundenen, neutralen, sog. Kirchlichen Mitte.⁹⁴²

Es gab also mindestens drei Gruppen innerhalb der Evangelischen Kirche Deutschlands, die jedoch alle trotz teils kritischer Haltungen mehrheitlich loyal

⁹³⁸ Vgl. Strohm: Kirchen. Alternativ Fuchs: Nationalsozialismus, Kapitel „Kirche – Spagat zwischen Arrangement und Distanz“ ab S. 186 und „Kirche im Nationalsozialismus – Kollaboration, Opposition oder Widerstand?“ ab S. 243.

⁹³⁹ Vgl. Bergen: Christen, S. 65: „Die Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘ wurde 1932 gegründet und bestand in verschiedenen Formen bis zur Niederlage des deutschen Nationalsozialismus 1945. Die ‚Deutschen Christen‘, wie ihre Anhänger genannt wurden, verfolgten aktiv eine Synthese von Christentum und Nationalsozialismus.“

⁹⁴⁰ Vgl. Kuessner, Dietrich (2017): Die Spiritualität der Deutschen Christen. Ein Versuch. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library), S. 733–754.

⁹⁴¹ Vgl. Busch, Eberhard (2014): Die protestantische Kirche und Theologie während der Hitlerzeit. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 42–51, darin S. 42: „Nachdem der Begriff ‚Bekenntnis‘ im Protestantismus lange Zeit problematisch geworden war, wurde er in der deutschen evangelischen Christenheit 1933 schlagartig populär.“

⁹⁴² Kuessner: Spiritualität, S. 734.

gegenüber der Regierung Hitlers waren.⁹⁴³ Diskutierbar ist, ob Christ*innen der DC, der BK oder der Mitte ein Problem mit dem Beten des ‚Hittler Unser‘ gehabt hätten, wahrscheinlich schon, denn sie verband trotz grundlegender Differenzen der trinitarische Gottesglaube, der keinen Platz für einen Götzen Hitler geboten hätte. Allerdings könnte diese Einschätzung auch widerlegt werden, da Hitler in dem Text zwar Lobpreis erfährt und das Ziel von Bitten ist, aber nicht explizit zum Ersatzgott erklärt wird. Theologisch wären für die DC z. B. die Kampf- und Kriegstheologie, die Hitlerverbundenheit, Antisemitismus⁹⁴⁴ und Antikommunismus, Kameradschaft und Christusfokus⁹⁴⁵ mit dem ‚Hittler Unser‘ vereinbar gewesen. In der BK wurde das Vaterunser selbst zum Ausdruck einer gemeinsamen Frömmigkeit,⁹⁴⁶ weshalb ein an Hitler adressiertes Gebet wahrscheinlich nicht konkurrenzfähig gewesen wäre: „Das Vaterunser, das vor 1933 vom Pfarrer allein gesprochen wurde, ist damals zum Gebet der Gemeinde geworden.“⁹⁴⁷

Definitiv kein Problem mit dem Beten des ‚Hittler Unsers‘ hätten NS-Parteifunktionäre gehabt, die ideologisch durch eine völkischen NS-Religiosität jenseits des Christentums beeinflusst waren. Ideologen wie „Himmler oder Rosenberg einerseits oder Goebbels und Göring andererseits“ vertraten Positionen der „antikirchlichen Deutschgläubigen“ oder der „prokirchlichen Deutschchristen“.⁹⁴⁸ Hitler selbst hatte eine religiöse Haltung, die weder der christlichen

⁹⁴³ Vgl. Kuessner: Spiritualität, S. 735. Vgl. auch S. 743: „Die Deutschen Christen waren in ihrem unbedingten Hitlergehorsam keine Ausnahme in der evangelischen Kirche. Hitler war als der vom Reichspräsidenten beauftragte Reichskanzler ab Januar 1933 für die evangelische Kirche die von Gott gesetzte Obrigkeit. Sie empfahl den evangelischen Kirchengemeinden zwölf Jahre lang Gehorsam und Treue gegenüber dem Reichskanzler und Führer. Diese Einstellung wurde im sonntäglichen Gottesdienst den Gottesdienstbesuchern mit dem traditionellen Fürbittgebet für die Obrigkeit ausdrücklich nahegebracht. In der bayerischen Landeskirche war 1935 ein Gebetbuch veröffentlicht worden, worin nicht nur allgemein „für alle, die uns regieren“ gebetet wurde, sondern für jede Kirchenjahreszeit auch ein Gebet mit ausdrücklicher Erwähnung des Führers abgedruckt war.“

⁹⁴⁴ Sprachliche Antijudaismen gibt es im „Hittler Unser“ nicht, bereits im deutschsprachigen Vaterunser ist kein hebräisches Vokabular enthalten, von „Amen.“ abgesehen. Vgl. zu sprachlichen ‚Säuberungen‘ der DC Kuessner: Spiritualität, S. 748.

⁹⁴⁵ Vgl. die Bündelung der theologischen Eckpfeiler der DC bei Kuessner: Spiritualität, S. 735 und 739. Zur Abnahme der Relevanz der DC und zu internen Problemen wie Antiklerikalismus und Männerfokus, vgl. Besier: Einleitung, S. XIII. Vgl. auch zu Antitheologie und Konflikten zwischen Klerikern und Laien Bergen: Deutschen Christen, S. 68.

⁹⁴⁶ Vgl. Schlingensiepen: Spiritualität.

⁹⁴⁷ Schlingensiepen: Spiritualität, S. 759.

⁹⁴⁸ Schirmacher: Sprache, S. 16. Vgl. auch Ringhausen: Widerstand, S. 23: „1935 verstärkte Alfred Rosenberg seine Propaganda; maßgebliche Kreise der Partei, vor allem die SS unter Heinrich Himmler, propagierten ‚Neuheidentum‘ und Kirchenaustritte, während Hitler

Kernbotschaft oder einem trinitarischen Gottesbild noch den beiden völkischen Strömungen entsprach, sondern Kampfmetaphorik und transzendente Vorstellungen auf Erden⁹⁴⁹ von ‚seinem‘ Reich enthielten.⁹⁵⁰ Schirmmacher fasst die inkonsistenten völkischen Aspekte so zusammen:

Der Nationalsozialismus war eine Art Überreligion, die den politischen Weg der Ausbreitung und Herrschaft über alle anderen Weltanschauungen und Religionen wählte. Denn wenn Hitler von ‚Weltanschauung‘ und ‚politischem Glauben‘ spricht, meint er die umfassendste Art von Welterklärung und von Begründung der Ethik, die man sich nur denken kann und die für ihn letztlich nur in der Allmacht Gottes begründet liegen kann.⁹⁵¹

Deshalb brauchte Hitler vermutlich kein Gebet, das an ihn gerichtet war, da er immer noch an seinen monotheistischen⁹⁵² Gott beten konnte. Er endete, wie oben erwähnt, am 10.02.1933 als Wahlkampfereöffnung für die Reichstagswahlen eine „Ansprache in einer dem Vaterunser nachempfundenen Glorifizierung des deutschen Reiches“⁹⁵³ mit anschließendem Amen.

Religiöse Praktiken wie Beten und Singen für Führer, Volk und Vaterland waren während der NS-Zeit verbreitet; das könnte z. B. eine nähere Analyse der Feldgesangbücher des Zweiten Weltkriegs zeigen.⁹⁵⁴ Auch wenn Kirchen

betonte, dass ‚der nationalsozialistische Staat und die Partei mit der Werbung für eine germanische Religion nichts zu tun hätten‘.“ Vgl. Puschner, Uwe (2014): Deutschchristentum. Entstehung – Ideologie – Organisation. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 31–41, darin S. 32: „Für die Mehrheit war eine Religion ohne Christus nicht denkbar. Sie hing einem unterschiedlich germanisierten Christentum an, das wie alle völkischen Religionsentwürfe antisemitisch und graduell unterschiedlich antikatholisch begründet war.“

⁹⁴⁹ Vgl. Puschner: Deutschchristentum, S. 32: „Völkische Religion war diesseitsorientiert.“

⁹⁵⁰ Vgl. Schirmmacher: Sprache, S. 13–15.

⁹⁵¹ Schirmmacher: Sprache, S. 19. Vgl. Blaschke: Einführung, S. 15: „Die Nationalsozialisten verlangten Gläubigkeit, geradezu fanatische Gläubigkeit, und mit der Gottgläubigkeit etablierten sie sogar eine neue, distinkte Konfessionskategorie. Viele sprachen vom „deutschen Glauben“, für andere wie Robert Ley war der Nationalsozialismus „der alleinseligmachende Glauben unseres Volkes“, in scharfer antiklerikaler Abgrenzung zum Katholizismus.“

⁹⁵² Vgl. Schirmmacher: Sprache, S. 12.

⁹⁵³ Strohm: Kirchen, S. 17. Vgl. auch Kuessner: Spiritualität, S. 744: „Hitler selber bei seinen öffentlichen Auftritten immer wieder von Gott sprach, sogar die Gebetssprache bemühte.“

⁹⁵⁴ Vgl. Dietz, Otto (Hg.) (1939): Gebete der Kirche im Kriege. Im Auftrag d. Evang.-Luth. Landeskirchenrates. München: Verlag der Allgemeinen Pfarrwitwen- und Waisenkasse in Bayern. Vgl. auch Kuessner: Spiritualität, S. 751: „Es sind dieselben Lieder und eine wachsende Spiritualität der Selbstrechtfertigung und der Vernichtung, mit denen die Freischärler

zunächst dem Regime gegenüber skeptisch gewesen seien, konstatiert Strohm, dass die „massive Inanspruchnahme christlicher Traditionen durch Hitler und andere führende Nationalsozialisten in den ersten Wochen nach der Machtübernahme [...] einen grundlegenden Umschwung der Stimmung in kirchlichen Kreisen“ bewirkte.⁹⁵⁵ Gailus betont diesen Wandel innerhalb des Jahres 1933, indem er von einem „religious revival“ spricht. Er führt dies auf mehrere Faktoren zurück: Verbote von nicht-christlichen Gruppierungen einerseits, die Wiedereintritte in Kirchen befeuerten, und „öffentliche Massentrauungen und Massentaufen ungetaufter Schulkinder, organisiert im Zusammenwirken von „volksmissionarischen“ Initiativen wie der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ im Verein mit gleichermaßen christlich wie nationalsozialistisch motivierten Lehrern“ andererseits.⁹⁵⁶ Die „Rechristianisierung“, wie er die Entwicklung bezeichnet, ist nicht im Sinne der inneren Umkehr zur christlichen Botschaft zu verstehen, sondern bezieht sich auf von außen verifizierbare Faktoren wie Kirchenmitgliedschaft, Entrichtung von Kirchensteuern, Teilnahme an schulischem und kirchlichem Unterricht, Partizipation an Kasualien etc. Die Hinwendung aufgrund politischer Einschränkungen oder aufgrund von performativen Massenevents sind nicht notwendigerweise Ausdruck des Glaubens. Allerdings boten Kirchen als große gesellschaftliche Organisationen „Räume der Dissidenz“⁹⁵⁷, die ansonsten sukzessive durch die NS-Kräfte bekämpft wurden.⁹⁵⁸ Die ‚Gleichschaltung‘ war

1813, die Kürassiere 1870/71, die kaiserliche Armee 1914 und nun die deutsche Wehrmacht 1939 auf das „Schlachtfeld“ geschickt wurden.“ Außerdem: Kurzke, Hermann (1999): Der Gott der Schlachten. Beobachtungen aus der Geschichte der Militärgesangbücher. In: Reto Sorg (Hg.): Gott und Götze in der Literatur der Moderne. München: W. Fink, S. 235–244.

⁹⁵⁵ Strohm: Kirchen, S. 19.

⁹⁵⁶ Gailus, Manfred (2020): Nationalsozialismus und Religion: Überlegungen zu einer Gesamtschau. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 443–468, hier S. 443.

⁹⁵⁷ Ringhausen: Widerstand, S. 23: „Indem Pfarrernotbund und BK Glaube und Bekenntnis gegen ihre deutsch-christliche Auflösung verteidigten, war die erste Phase des Kirchenkampfes bis 1935 eine innerkirchliche, nur indirekt politische Auseinandersetzung. [...] Vor dem Anspruch des Regimes auf Durchsetzung der NS-Weltanschauung sicherten die Kirchen Räume der Dissidenz. Im katholischen Milieu konnten Angehörige der aufgelösten Verbände ein Netz von Kontakten aufbauen, in dem sich der Widerstand einzelner bilden sollte. Pfarrer der Bekennenden Kirche stärkten durch ihre Predigten regimekritische Bürger. [...] 1935 begann die Konsolidierungsphase des NS-Regimes, während die Kirchen die einzigen nicht gleichgeschalteten, tendenziell widerständigen Organisationen waren.“

⁹⁵⁸ Neben den Kirchen gab es auch noch jüdische Organisationen und die im Untergrund sich organisierenden sozialistischen Widerstandsgruppierungen.

insgesamt „im Hinblick auf die christlichen Kirchen [...] wenig erfolgreich“⁹⁵⁹, obwohl die Kollaboration der Kirchen 1933 zunächst vorhanden war. Mommsen erklärt, dass dies u. U. an der generellen „innenpolitischen Strategie und [...] einer Methode des trial and error“ durch die Nationalsozialisten lag, die aber nicht einheitlich den Kirchen gegenüber positioniert waren:

Zwischen der ausgeprägt antiklerikalen Einstellung Alfred Rosenbergs und Martin Bormanns und den vermittelnden Positionen des späteren Reichskirchenministers Hanns Kerrl klafften Abgründe. Über die Kirchenfeindlichkeit des engeren Kerns der NSDAP konnte nicht der geringste Zweifel bestehen. Das galt auch für die von Hitler eingenommene weltanschauliche Position, die er aber in der praktischen Politik weitgehend zugunsten pragmatischer Kompromisse mit den Kirchen zurückstellte.⁹⁶⁰

Die Verstrickungen von Kirchen und NS-Staat und die verschiedenen religiös-politischen Strömungen waren, so zeigt es auch dieses Zitat, komplex. Dennoch konnte hier ein kurzer Abriss über die innerkirchlichen und die nationalsozialistischen Strömungen geboten werden, der bereits das Thema Gebetsrezeption angerissen hat.

5.5.9.2 Führerkult und synkretistische Vereinnahmung christlicher Gebete

Inwiefern im Rahmen des Führerkults um Hitler das ‚Hitler Unser‘ ein theologisch wahrzunehmendes Ausnahmephänomen oder ein Beispiel unter vielen ist, das soll nun noch näher beleuchtet werden. Der Führerkult fungierte als ein Mittel, um die Gesellschaft gleichzuschalten. Dies war bereits in der frühen Phase der NS-Bewegung vor 1933 spürbar, wie oben schon erwähnt. Neben den religiös aufgeladenen Ritualen zur persönlichen Ehrung Hitlers in der Hitlerjugend ist auch ein Blick in den Versuch des NS-Regimes jenseits der Jugendbewegungen⁹⁶¹ geboten, das Christentum synkretistisch für seine Zwecke zu missbrauchen.⁹⁶² Hitler wurde nach und nach für große Teile der Bevölkerung durch gezielte Inszenierungen ein Mythos, von dem man sich Erlösung und Rettung erhoffte.⁹⁶³ Deshalb wurde auch sein Geburtstag besonders zelebriert, wie oben angerissen.

⁹⁵⁹ Mommsen: Nationalsozialismus S. 45.

⁹⁶⁰ Mommsen: Nationalsozialismus, S. 46.

⁹⁶¹ Vgl. Nolzen: BDM, S. 172: „Die ‚Gläubigkeit‘ im BDM [...] galt Hitler persönlich, und die gesamte Semantik der Organisation war auf den Dienst am ‚Führer‘ ausgerichtet.“

⁹⁶² Vgl. Schirmmacher: Hitlers Kriegsreligion. 2007.

⁹⁶³ Vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 62 f. Kershaw, Ian (1986): Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich. Mit einer Einführung von Martin Broszat.

Der Geburtstag des Erlösers Jesus Christus wurde und wird auch im Christentum besonders gefeiert, an Weihnachten⁹⁶⁴ führt kein Weg vorbei, selbst im säkularisierten Kontext bis heute nicht. Ähnlich zentral wurde in der NS-Zeit Hitlers Geburtstag am 20.04. als Zeitpunkt für Massenveranstaltungen genutzt, sogar mit kirchlichen Anteilen,⁹⁶⁵ indem dem Kirchengebet für den ‚Führer‘ Raum eingeräumt wurde.⁹⁶⁶ Denn, so formuliert Jung pointiert: „In Hitler sahen viele Protestanten einen Staatsmann, von dem große Taten zu erwarten seien.“⁹⁶⁷

München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte), darin insbesondere ‚Der Führer des kommenden Deutschland‘: Das Hitler-Bild in der Weimarer Zeit, S. 25–45. Vgl. auch Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 72: „Nicht zuletzt durch die zahllosen ‚Bekehrungserlebnisse‘ seiner Anhänger wurde Hitler außerdem zu einem geradezu religiös verehrten Erretter [...] Eine vorhandene Glaubenssehnsucht fixierte sich auf Hitler, der als Idol angeboten wurde. Mit der Akzeptanz dieser Vorgabe erfuhr die Idealisierung eine weitere Steigerung. So entstand der ‚Führer‘ als Messias, den die Kultbilder zeigen.“

⁹⁶⁴ Vgl. zur Mischung von NS- und Christentumsfesten Raasch, Markus (2020): Das ›schwarze‹ Eichstätt ist braun geworden – katholische Lebenswelt und „Volksgemeinschaft“. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 83–111, darin S. 97.

⁹⁶⁵ Ersatzreligiöse Massenrituale fanden nicht immer gleichbleibenden Anklang. Vgl. Mommsen: Nationalsozialismus, S. 52: „Die Versuche, religionsanalogue säkulare Kultformen zu schaffen, standen angesichts der Skepsis Hitlers, aber auch der geringen Resonanz in der Bevölkerung von vornherein auf schwachen Füßen. [...] Andererseits ist unbestreitbar, daß die nationalsozialistische Propaganda in weitem Umfang auf christliche Symbole und semantische Anleihen bei der religiösen Überlieferung zurückgriff, und es ergaben sich zahlreiche äußere Ähnlichkeiten zu christlichen Kultformen, wie sich auch am Beispiel des nationalsozialistischen Feierjahres zeigen läßt.“

⁹⁶⁶ Vgl. zu den Kirchengebeten anlässlich des Geburtstags des Führers Fix, Karl-Heinz (Hg.) (2020): Zustimmung – Anpassung – Widerspruch. Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 826, 873, 875, 878. Außerdem: Hertz, Helge-Fabien (2022): Evangelische Kirchen im Nationalsozialismus. Kollektivbiografische Untersuchung der schleswig-holsteinischen Pastorenschaft. Berlin, Boston: De Gruyter, u. a. „‚Volk und Führer‘ im Kirchengebet“ ab S. 1090, hier S. 1091: „Auch wenn die Aufnahmen der weltlichen Obrigkeit ins christliche Gebet nicht mit Adolf Hitler begann, sondern schon damals eine lange Tradition aufwies, bleibt zu berücksichtigen, dass obrigkeitsbezogene Fürbitten neben ihrer religiösen Bedeutung immer auch eine gewichtige politische Komponente bargen: Sie stellten eine Verbindung zwischen der Gemeinde bzw. Gott mit der Obrigkeit her, die bis zur Vergötterung letzterer reichte, und besaßen zudem eine die Herrschaft als rechtmäßig legitimierende Funktion (Loyalitätsbeweis).“

⁹⁶⁷ Jung: Kirchengeschichte, S. 239.

Ausdifferenzierter und für die späteren Regierungsjahre erläutert Kuessner, dass besonders das Jubiläum des 50. Geburtstags eine spirituell aufgeladene Hitlerverehrung ermöglichte:

Je länger die Regierungszeit Hitlers dauerte und bis 1941 von außenpolitischen Erfolgen gekrönt war, vertiefte sich in der evangelischen Kirche das Bild eines von Gott gesandten und in seiner Amtsführung von Gott gesegneten deutschen Politikers. Einen Höhepunkt erlebte es zum 50. Geburtstag Hitlers am 20. April 1939. Man trete „in Freude und Dankbarkeit vor den Allmächtigen, der uns in Adolf Hitler, dem Baumeister von Gottes Gnaden, aus Not und Schande, Zerrissenheit und Ohnmacht zu Freiheit und Ehre, Einigkeit und Stärke geführt und Millionen von Volksgenossen vom Fluch der Arbeitslosigkeit erlöst“ habe, tönte es aus der badischen Landeskirche. [...] Der Hitlerenthusiasmus überschlug sich in Glaubenswahn.⁹⁶⁸

Kirchenmitglieder empfanden die „Gebete und Solidaritätserklärungen“ für Hitler als selbstverständlich, gerade die „evangelische Pfarrerschaft fühlte sich in ihrer großen Mehrheit auch persönlich durch die mehrfache Eidesleistung auf die Person Hitlers und die Gesetze seiner diktatorischen Führung verpflichtet.“⁹⁶⁹ Kuessner fasst zusammen, dass u. a. die sonntägliche liturgische Etabliertheit des Gebets für Führer und Staat⁹⁷⁰ die Hingabe, Gehorsam, sogar Widerstandsunfähigkeit in großen Teilen der Gesellschaft erst möglich machte.⁹⁷¹ Verstärkt wurde das durch Rundfunkübertragungen, Filme, Merchandise etc., die den Personenkult ebenfalls befeuerten.⁹⁷² Aber es wirkt eindrücklich, wenn Gebete und

⁹⁶⁸ Kuessner: Spiritualität, S. 744.

⁹⁶⁹ Kuessner: Spiritualität, S. 745. Wechselseitig wurde auch von der NSDAP Gebet praktiziert. Vgl. Raasch: Eichstätt, S. 91: „Geflissentlich integrierte die NSDAP Kirchgänge und Gebete in Parteiveranstaltungen, und jahrelang kämpfte sie dafür, dass sich ihre Mitglieder auch uniformiert an Prozessionen beteiligen durften.“ Vgl. auch Thieme, Sarah (2016): Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Frankfurt: Campus (Religion und Moderne, 9), S. 353 f. zur Teilnahme der SS und SA am Vaterunser. Zum Vaterunser bei Beerdigungen darin auch S. 369.

⁹⁷⁰ Nicht alle Gebete waren nur ad personam Hitler gewidmet, aber ab 1933 wurden die Fürbitten häufig explizit mit Hitler verknüpft. Vgl. Tjaden, Christiane (2017): Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat. Berlin: Lit (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 68), S. 10 Fürbitte für den Staat ab 1933, S. 87 für die Zeit rund um 1938, S. 137 f. für die Kriegsgebete.

⁹⁷¹ Vgl. Kuessner: Spiritualität, S. 747.

⁹⁷² Vgl. Fuchs: Nationalsozialismus, S. 62. Vgl. auch Behrenbeck: ‚Führer‘, S. 51–78.

Credos, die von klein auf bekannt sind, für eine bestimmte Ideologie abgewandelt werden.⁹⁷³ So beschreibt es auch Große Kracht für das katholische Milieu zu Beginn der Hitlerherrschaft, wo performative Vermischungen nationalsozialistischer und christlicher Inhalte und Rituale erlebbar waren, z. B. „Christus- und Deutschlandlied, „Reich Christi“ und „Reich der Deutschen“, „Vaterunser“ und „Du Volk aus der Tiefe““⁹⁷⁴. Überkonfessionell war die Bereitschaft der Kirchen ab 1933 da, sich dem ‚Führer‘ drastisch – auch durch Gebete – anzunähern, um ihre Positionen zu sichern.⁹⁷⁵ Die Schaffung einer Staats- und Hitlerloyalität wurde durch Alltagsrituale gestärkt, dazu zählt auch der verpflichtende, durchaus religiös mitkonnotierte Gruß „Heil Hitler“.

5.5.9.3 Aktualität im 21. Jahrhundert: Kirchengeschichtsdidaktik

Inwiefern eignet sich das ‚Hittler Unser‘ als historische Quelle als Medium für den Religionsunterricht? Wie so oft gibt es sowohl Chancen und Grenzen des Einsatzes des Textes in der Schule. Knapp werde ich dazu kirchengeschichtsdidaktische Ansätze in den Blick nehmen. Historische Bildung über die NS-Zeit ist

⁹⁷³ Vgl. zum Credo Puschner: Deutschchristentum, S. 35: „Der Führer der Volkserzieher-Bewegung, Wilhelm Schwaner, formulierte dieses Denken in seinem Glaubensbekenntnis: ‚Ich glaube an den Menschen, großmächtigen Herren aller Dinge und Gewalten auf Erden. Ich glaube an den Deutschen, Gottes lieben anderen Sohn, den Herren seiner selbst; der empfangen ist unter nördlichem Himmel, geboren zwischen Alpe und Meer, gelitten hat unter Papisten und Mamonisten, verleumdet, geschlagen und verelendet ist, verurteilt von Teufeln aller Art bis zur Hölle, nach Jahrzehnten der Verzweiflung und der Armut immer wieder auferstanden vom staatlichen und volklichen Tode, aufgeföhren in die geistig-seelische Welt Eckeharts, Bachs und Goethes, sitzend mit dem Bruder aus Nazareth zur Rechten des Ewigen, von dannen er zu Zeiten wieder kommen wird, in seiner heliandischen Artung zu richten die lebendig Begrabenen und die Toten. Ich glaube an den guten Geist der Menschheit, eine heilige Kirche der Zukunft, die Gemeinschaft aller ernst, rein und selbstlos Wollenden, Ausgleichung aller Vergehen, Wiedergeburt vollkommeneren Erscheinung und ein rücklings wie vorwärts ewiges Leben. Amen.“

⁹⁷⁴ Große Kracht: Glaube, S. 281.

⁹⁷⁵ Vgl. Ruff, Mark Edward (2020): Zwei „Gläubigkeitsdebatten“, viele Parallelen. Kontroversen zur Säkularisierung und NS-Gläubigkeit. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 491–514, darin S. 507: „So lassen sich die Ereignisse und Versprechungen des Jahres 1933 dieser Interpretation folgend in ein entsprechendes Muster einordnen – die Bereitschaft der katholischen Kirche zum Reichskonkordat, um die Rechte der Kirche und Bekenntnisschulen aufrechtzuerhalten; die Begeisterungswelle für die NSDAP nach Abschluss des Reichskonkordats am 20. Juli 1933; die vielen Glückwünsche anlässlich Hitlers Geburtstag, die vielen Gebete für den „Führer“, die Neigung dazu, sich einem starken Staat anzubiedern.“

im 21. Jahrhundert im schulischen Bereich selbstverständlich. Jedoch wird dort teilweise ein Fokus auf die Grauen der Vernichtungspolitik der Shoa gelegt. Die Wurzeln zur Ermöglichung der Massentötungen wurden bereits in Propaganda und Führerkult gelegt, weshalb es sinnvoll sein kann, eine exemplarische, knappe Quelle wie das ‚Hittler Unser‘ aufzugreifen. Für das ‚Hittler Unser‘ spricht auch, dass es möglicherweise im Jugendbereich und schulischen Rahmen der NS-Zeit eingesetzt wurde, wodurch ein Lebensweltbezug für Schüler*innen ermöglicht wird. Sie gehen selbst zur Schule und erleben Gruppenaktivitäten mit Sport und Spiel, sodass mit Schüler*innen des 21. Jahrhunderts darüber diskutiert werden könnte, wie sie mit der drastischen Transformation des bekanntesten christlichen Gebets für eine heutige Persönlichkeit umgehen würden, wenn sie damit konfrontiert würden. In heutigen Zeiten des Populismus und der erstarkenden politischen Rechten ist die Verbreitung eines Textes deutlich einfacher als im Jahr 1933, daran könnte sogar Medienkompetenz erarbeitet werden.

Die Behandlung der Kirchengeschichte im Religionsunterricht ist durch die Alteritätserfahrung⁹⁷⁶ von Schüler*innen mit der Vergangenheit geprägt, aber wenn kirchengeschichtliche Themen behandelt werden sollen, dann anhand von „Brennpunkte[n] und ereignisgeschichtliche[n] Einschnitte[n]“⁹⁷⁷ wie dem konkreten Moment der Machtübertragung:

Punktuell wird dabei das Geflecht von Ursachen und Wirkungen, äußeren Bedingungen, mentalen Voraussetzungen usw., die die ‚Geschichte‘ konstituieren, näher erforscht. So ist eine weitere Möglichkeit des Lernens an der (Kirchen-)Geschichte eröffnet, nämlich die Einsicht in die vielfältigen Verflechtungen menschlicher Individualität, struktureller Bedingungen und kontingenter Ereignisse.⁹⁷⁸

Die individuelle Entscheidung der einzelnen Menschen während der NS-Zeit, das ‚Hittler Unser‘ oder andere Hitler-bezogene Gebete zu beten, kann anhand

⁹⁷⁶ Vgl. Breuer, Thomas; Pirner, Manfred L. (2014): Kirche und Nationalsozialismus. In: Rainer Lachmann, Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder (Hg.): Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch. 4. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), S. 298–323, insbesondere S. 318.

⁹⁷⁷ Dierk, Heidrun (2005): Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht. Münster: Lit (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie, 10), S. 269. Vgl. dazu auch Breuer et al.: Kirche, S. 320.

⁹⁷⁸ Dierk: Kirchengeschichte, S. 270.

der Quelle ebenso beleuchtet werden wie die Rolle der Kirchen während der NS-Zeit.⁹⁷⁹ Dass in der Analyse des ‚Hittler Unsers‘ nicht alle Fragen abschließend geklärt werden können, ermöglicht auch im schulischen Kontext zu zeigen, dass die heutige Perspektive auf Kirchengeschichte selbst ein Konstrukt ist, bei dem multikausale Erklärungsversuche greifen.⁹⁸⁰

Eine Gefahr der Behandlung des ‚Hittler Unsers‘ in der Schule liegt in seinem propagandistischen Potential und in der Verengung der Perspektivität auf eine Sprechendenperspektive. Aber der letztere Punkt muss kein Nachteil sein, denn dadurch setzt man sich mit fremden Perspektiven auseinander. Die ideologiekritische und multiperspektivische Untersuchung⁹⁸¹ erfordert Transferleistungen, die erst ältere Schüler*innen mit entsprechendem Kontextwissen zur NS-Zeit zu leisten im Stande wären. Quellenarbeit erfordert Vorkenntnisse von Schüler*innen wie Lehrkräften, bieten aber gleichzeitig „einen Zugang zur Geschichte, der so direkt und unverstellt ist wie irgend möglich.“⁹⁸² Um die Hintergründe zu erarbeiten, ist allerdings viel Zeit und Methodik⁹⁸³ erforderlich, die u. U. erst durch fächerübergreifende Arbeit mit dem Geschichtsunterricht realisiert werden könnte. Die möglicherweise eintretenden, emotionalen Reaktionen auf das ‚Hittler Unser‘ von verwunderter Neugier über hermalberndem Umgang

⁹⁷⁹ Die Rolle der Kirchen im Dritten Reich sieht Adam et al. als ein mögliches Thema. Vgl. Adam, Gottfried (Hg.) (2008): Didaktik der Kirchengeschichte. Ein Lesebuch- und Studienbuch. Münster: Comenius-Institut, S. 9. Ebenso bei Ruppert, G.; Thierfelder, J.; Gutschera, H.; Lachmann, R. (2014): Einführung: Kirchengeschichte im Religionsunterricht. In: Rainer Lachmann, Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder (Hg.): Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch. 4. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), S. 11–42, darin S. 27.

⁹⁸⁰ Vgl. Dierk, Heidrun (2006): Konstruktion – Rekonstruktion – Dekonstruktion. Zur Viabilität genuin historischer Methoden im Kontext einer konstruktivistischen Kirchengeschichtsdidaktik. In: Gerhard Büttner (Hg.): Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Stuttgart: Calwer, S. 132–144, insbesondere S. 81. Vgl. dazu auch Basse, Michael (2011): Kirchengeschichte als Wahrnehmungsgefüge. Theoretische Grundlagen und Perspektiven einer konstruktivistischen Kirchengeschichtsdidaktik. In: Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis und Hanna Roose (Hg.): Kirchengeschichte. Hannover: Siebert (Religion lernen, 2), S. 11–22, darin S. 13.

⁹⁸¹ Vgl. Grosch, Waldemar (2019): Schriftliche Quellen und Darstellungen. In: Hilke Günther-Arndt und Meik Zülsdorf-Kersting (Hg.): Geschichts-Didaktik. 8. Auflage Berlin: Cornelsen, S. 74–99, darin S. 79: „Propagandistische Quellen sind auf rhetorische Wirksamkeit hin komponiert und wollen ihre Adressaten beeinflussen. [...] Propagandistische Quellen sind auf rhetorische Wirksamkeit hin komponiert und wollen ihre Adressaten beeinflussen.“

⁹⁸² Grosch: Quellen, S. 83.

⁹⁸³ Vgl. Grosch: Quellen, S. 85.

mit dem Text bis zu starker Ablehnung kann eine Chance sein, allerdings ist auch Gleichgültigkeit⁹⁸⁴ wegen der zunehmenden historischen Distanz möglich. Zusammenfassend bestehen Chancen und Grenzen für Kirchengeschichtsdidaktik und das ‚Hittler Unser‘ im Religionsunterricht: Einerseits ist das ‚Hittler Unser‘ ein kondensierter, kurzer Text, der auf einem zentralen christlichen Text beruht und in einer breiten Rezeptionstradition steht. So kann „Aufarbeitung“ als reflexive Beschäftigung mit bestimmten zeitlichen Anlässen, Momenten oder Phasen der NS-Zeit anhand des Texts gelingen. Erstaunlicherweise ist das ‚Hittler Unser‘ nicht sehr bekannt, also nicht so sehr Teil des Assmann’schen kollektiven und kulturellen Gedächtnisses⁹⁸⁵, hat aber dadurch Neuheitswert und Alltagsbezug. Andererseits kann die „Verarbeitung“ der NS-Grauen nur indirekt thematisiert werden, denn der Text wurde nicht retrospektive geschrieben. Auch „Bewältigung“ der Shoah steht nicht im Fokus. Das ‚Hittler Unser‘ im Schulkontext einzusetzen, um den Umgang mit der NS-Zeit, vielleicht sogar mit der Shoah zu lernen, birgt Chancen und Grenzen. Dennoch würde ich das Abenteuer wagen, wenn ich Schüler*innen kenne und deren Abstraktionsniveau abschätzen kann, denn auch heute noch begegnen Heranwachsenden herausfordernde, provokante Texte, die auf bekanntem Kulturgut aufbauen, mit denen Jugendliche und junge Erwachsene umgehen lernen müssen.

In diesem kurzen Abriss zu möglichen schulischen Anknüpfungspunkten an diesen drastischen Text an Hitler bleiben zentrale Fragen offen, z. B.: Ist in diesem Beispiel für verfremdende Bibelrezeption ein Tabu gebrochen; welche Religionssensibilität, Abstraktionsfähigkeit und welches Geschichtsbewusstsein wird im Umgang mit der historischen Quelle sowohl von Lehrkräften als auch von Schüler*innen erwartet und/oder gefördert? Welche Aspekte sollten beachtet werden, wenn Schüler*innen heute Transformationen des Vaterunsers rezipieren und ggf. sogar produzieren? Diese Fragen können auch einen generellen Ausblick geben auf die zentrale Frage, inwiefern Vaterunser-Transformationen und insbesondere Vaterunser-Parodien jenseits des theologiegeschichtlichen und kulturwissenschaftlichen Eigenwerts auch religionspädagogischen und didaktischen Mehrwert haben.

⁹⁸⁴ Vgl. Breuer et al.: Kirche, S. 319.

⁹⁸⁵ Vgl. Assmann, Jan (2004): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. 2. Auflage München: Beck (Beck’sche Reihe, 1375).

5.5.10 Zwischenfazit

Es bleibt zu rekapitulieren: Das ‚Hittler Unser‘ ist als Gebetstransformation ein Beispiel für effektive Propaganda, weil es mit einer überaus bekannten, positiv konnotierten Vorlage arbeitet. Außerdem zielte es wahrscheinlich besonders auf Kinder und Jugendliche ab, die kritische Distanz und Abstraktion noch nicht vollständig erreichen konnten. Damit war der Text ein Machtinstrument, denn „Macht auszuüben bedeutet auch, Raum und Zeit zu strukturieren und damit das Geschehen nach eigenem Willen inszenieren zu können.“⁹⁸⁶ Mit dem Gebet an Hitler entstand ein sprachliches Strukturelement⁹⁸⁷ unter vielen, das durch seinen rituellen Charakter und seinen vermutlich vorhandenen inszenierten Rahmen der nationalsozialistischen Bewegung Deutungsmacht verlieh und „als Identitätsangebot mit Stabilisierungs- und gleichzeitigem Mobilisierungseffekt nutzbar sein“ konnte.⁹⁸⁸

Sowohl Säkularisierung als auch Sakralisierung wird deutlich, wenn das Vaterunser so verwendet wird, wie während der NS-Zeit geschehen. Hitler ist ein Mensch, also tritt das Element des Transzendenzbezugs, der Religion(en) ausmachen kann, in den Hintergrund – scheinbar ist der Anspruch, säkular zu sein. Aber gleichzeitig wird durch die Wortwahl und die Inszenierung Sakralisierung und Mythisierung vollzogen. Diese Umdeutung⁹⁸⁹ des religiösen Traditionsguts Vaterunser, das normalerweise für Menschen eine Kommunikationsebene zum göttlichen Vater ermöglicht, wirkt anders als die Parodien manipulativer, da die Zuwendung zum irdischen Idol Hitler das ‚Hittler Unser‘ als Glaubensakt erscheinen lassen. Blaschke bringt es für die Jugendbewegung und ihre Rituale trefflich auf den Punkt:

Den Dienst im BDM für den Mann, den der Himmel geschickt hatte, pries Reichsjugendführer Baldur von Schirach als „wahren Gottesdienst“. [...] Die Konkurrenz zu dem Glaubensverständnis der Amtskirchen war offenkundig. Trotzdem engagierten

⁹⁸⁶ Balistier: Tatpropaganda, S. 32.

⁹⁸⁷ Vgl. Braun, Christian A. (2007): Nationalsozialistischer Sprachstil. Theoretischer Zugang und praktische Analysen auf der Grundlage einer pragmatisch-textlinguistisch orientierten Stilistik. Heidelberg: Winter (Sprache – Literatur und Geschichte, 32).

⁹⁸⁸ Balistier: Tatpropaganda, S. 32. Zur Skepsis an multiplen Gläubigkeiten vgl. Koonz: Mütter, S. 353.

⁹⁸⁹ Vgl. Blaschke: Einführung, S. 24.

sich viele BDM-Mitglieder weiter in ihnen, empfangen die Firmung bzw. die Konfirmation und sangen im Kirchenchor. Der diesseitsbezogene Glaube der Nationalsozialisten und die transzendenzbezogene Religion der Kirchenmitglieder erwiesen sich als kompatibel und verschmolzen zur multiplen Gläubigkeit.⁹⁹⁰

Die drastische Verfremdung des Vaterunser und deren möglicher ritueller Einsatz ist zunächst den Parteifunktionären der NSDAP anzulasten, aber wie in den Theologischen Dimensionen deutlich wurde, waren auch die Kirchen durch ihren opportunistischen Umgang mit dem NS-Regime und ihre teils vehementen Kirchengebete für den Führer nicht unschuldig an der Wirkkraft der effektiven Propagandaformen, die den Führerkult befeuerten, und an der Vermischung von nationalsozialistischer Politik und christlichen Inhalten. Dabei wurde in diesem Kapitel nicht stark differenziert zwischen katholischer und evangelischer Gebetspraxis, wobei die kritische Thematisierung der Vaterunser-Transformationen etwas mehr im katholischen Milieu erscheint, z. B. durch Kenter. Es zeigt sich sowohl in Bezug auf den BDM als auch in Bezug auf den Wandbehang als Vaterunser-Rezeption, dass weibliche Bereitschaft zum Vermischen von nationalsozialistischer und christlicher Gebetspraxis vorhanden war. Gleichzeitig wurde auch durch die Schulgebete erkennbar, dass kaum ein Kind während der NS-Zeit dieser Vermischung entgehen konnte.

5.6 20. Jh.: Kapitalismuskritik mithilfe von Vaterunser-Parodien

5.6.1 Quellentext

Kapital unser, das du bist im Westen, amortisiert werde deine Investition. Dein Profit komme. Deine Kurse steigen – wie in Wallstreet, also auch in Europa. Unser täglich Umsatz gib uns heute und verlängere uns unsere Kredite, wie wir sie stunden unseren Gläubigern. Und führe uns nicht in Konkurs, sondern erlöse uns von den Gewerkschaften. Denn dein ist die halbe Welt und die Macht und der Reichtum seit zweihundert Jahren: Mammon.⁹⁹¹

⁹⁹⁰ Ebd.

⁹⁹¹ Fietkau: Poeten beten, S. 118: SDS Hamburg: Kapital unser.

5.6.2 Historische und kulturelle Kontexte

Der Quellentext, in dem das Kapital angesprochen wird und in der vorliegenden Arbeit unter ‚Kapital Unser‘ geführt wird, ist im Kontext der 1968er-Bewegung veröffentlicht worden. Zunächst ist aber ein kurzer Blick zurück in das 19. Jh. notwendig, in dem die ausgeprägte Kapitalismuskritik von Marx und anderen ihre Wurzeln hatte (5.6.2.1). Außerdem sind historische Hintergründe zu den Studentenrevolten der späten 1960er-Jahre notwendig (5.6.2.2). Dazu zählt einerseits, dass die Bewegung in Westdeutschland eine Reaktion auf die NS-Schrecken, auf die Katastrophen des Zweiten Weltkriegs und die Verdrängung der NS-Vergangenheit war. Das schließt auch an den Exkurs zum ‚Hittler Unser‘ an und zeigt die Verbindung von Politik und Religion in zwei sehr unterschiedlichen Facetten – Propaganda vs. Gesellschaftskritik. Andererseits ist historisch zu ergründen, warum der Kapitalismus ein Feind der 1968er, insbesondere des SDS war, welcher bekämpft werden sollte.

5.6.2.1 Entwicklung der Kapitalismuskritik und Marxbezug

Kapitalismuskritik setzt die Existenz und Benennung von Kapitalismus⁹⁹² voraus. Kapitalismus wiederum leitet sich vom Wort Kapital ab, das etymologisch mit Kopf und Haupt zusammenhängt und als ein ökonomischer Produktionsfaktor der Gesellschaft (Lohn, Profit und Rente als Einkommensquellen und Geldbesitz) gilt.⁹⁹³ Der Begriff Kapital hat gleichzeitig auch philosophische Dimensionen.⁹⁹⁴ Kapitalismus bezeichnet in Anlehnung daran

⁹⁹² Vgl. Küttler, Wolfgang (2008): Kapitalismus. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/I Kaderpartei bis Klonen), 238–272 und Hölscher, Lucian; Hilger, Marie-Elisabeth (1982): Kapital. Kapitalist. Kapitalismus. In: Otto Brunner (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (3 H-Me), 399–454, darin insbesondere „Der Kapitalbegriff bei Karl Marx“, S. 428–431. Vgl. auch Haug, Wolfgang Fritz; Kühne, Karl (2008): Kapital. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/I Kaderpartei bis Klonen), 117–135 und Röttger, Bernd (2008): Kapitalismen. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/I Kaderpartei bis Klonen), S. 227–238.

⁹⁹³ Vgl. Haug et al.: Kapital, S. 117 f.

⁹⁹⁴ Vgl. Haug et al.: Kapital, S. 123 f. und 130 f. Vgl. Hölscher et al.: Kapital, S. 442–451.

zum einen die auf Warenproduktion, Marktwirtschaft, Investition von Kapital, Lohnarbeit und Profit beruhende Produktionsweise, zum anderen die von der Herrschaft des Kapitals bedingten sozialen, politischen, rechtlichen und kulturellen Verhältnisse als Gesellschaftsordnung.⁹⁹⁵

Infolge des komplexen und ausdifferenzierten Kapitalismusbegriffs ergibt sich die „Existenz synchron unterscheidbarer Formen des Kapitalismus“⁹⁹⁶, die mit dem Plural Kapitalismen erfasst werden kann.

Marx hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Antwort auf die Industrialisierung mit seinem Werk „Das Kapital“ (Bd. 1 1867, Bd. 2/3 1885/94)⁹⁹⁷ entscheidend zur kritischen Wahrnehmung des Kapitalismus als eines Wirtschaftssystems beigetragen, in dem die Arbeiter*innen vermeintlich besitzlos und von ausbeuterischen Fabrikanten wirtschaftlich abhängig seien sowie einer Kapital-orientierten, segregierende Gesellschaftsordnung unterlägen. Die Bezeichnung des von ihm favorisierten Systems – Kommunismus⁹⁹⁸ – ist gemeinhin bekannt. Jedoch ist eine undifferenzierte Vermischung der Begriffe Kommunismus, Marxismus⁹⁹⁹ und Sozialismus¹⁰⁰⁰ mit ihren jeweiligen kontrovers interpretierten politischen Hintergründen nicht selten. Z. B. gestaltete sich der Sozialismus als theoriebasierte, politische Bewegung anders als der historisch gewachsene Staatssozialismus des 20. Jahrhunderts.¹⁰⁰¹

Hinzu kommt die Ambivalenz, dass Marx Religionskritik betrieb, aber das Christentum theologisch eine Art ‚Urkommunismus‘ zu kennen scheint, die in

⁹⁹⁵ Küttler: Kapitalismus, S. 238.

⁹⁹⁶ Röttger: Kapitalismen, S. 227.

⁹⁹⁷ Vgl. Konzeptionsphase in 1840er und -50er Jahren bei Küttler: Kapitalismus, S. 243. Zum Werk selbst ab S. 246.

⁹⁹⁸ Vgl. Schieder, Wolfgang (1982): Kommunismus. In: Otto Brunner (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (3 H-Me), 455–529 und Tosel, André (AW/DF) (2008): Kommunismus. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/II Knechtschaft bis Krise des Marxismus), S. 1298–1333. Zum Kommunismusverständnis religiöser Kommunisten ab S. 457.

⁹⁹⁹ Vgl. Küttler: Kapitalismus, S. 240 und 261.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Küttler: Kapitalismus, S. 259.

¹⁰⁰¹ Vgl. Schieder, Wolfgang (1984): Sozialismus. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (5 Pro-Soz), 923–996. Vgl. auch Küttler: Kapitalismus, S. 239 und 263 f.

Form von Gütergemeinschaft bei den ersten Christ*innen praktiziert wurde (Apg 2,44 und 4,32). Der Vers aus der Bergpredigt „nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24) wurde ernst genommen.¹⁰⁰² Während der Entstehung des Neuen Testaments gab es Ambivalenzen im Umgang mit Geld, wie bereits die Perikope zu Hananias und Saphira (Geld unterschlagen in Apg 5,1–11) zeigt. Weitere, detailliertere theologische Dimensionen zum Verhältnis von Kapitalismus(-kritik) und Religion folgen am Ende der Detailanalyse. Es kann aber hier schon gesagt werden, dass während der gesamten Kirchengeschichte immer wieder das Konfliktpotenzial zwischen materiellem Besitz und reichumskritischen theologischen gesehen wurde,¹⁰⁰³ z. B. die Armutsbewegungen und das Mönchstum im Mittelalter.¹⁰⁰⁴ Marx' Kritik an der Anhäufung irdischer Reichtümer war nicht die erste; Luthers Kritik am Ablass, selbst seine Rechtfertigungslehre kann auch in diesem Sinne gelesen werden, da „das Seelenheil nicht durch Geld und gute Werke, sondern allein durch den Glauben und allein wegen der Gnade Gottes“¹⁰⁰⁵ zu erlangen sei. Das heißt aber nicht, dass alle Christ*innen Besitz abgelehnt hätten, wie die Erzählungen über reiche Personen im lukanischen Doppelwerk zeigen, z. B. die mit Besitz dienende Lydia (Apg 16,14). Auch Protestant*innen lehnten

¹⁰⁰² Vgl. Wippermann, Wolfgang (2014): Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus. Darmstadt: Primus, S. 65. Vgl. auch Leutzsch, Martin (1994): Erinnerung an die Gütergemeinschaft. Über Sozialismus und Bibel. In: Richard Faber (Hg.): Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 77–94. Aus dem Ideal der Gütergemeinschaft entwickelten evangelische Theologen auch die Idee der Gemeinschaftswirtschaft. Vgl. Weber, Hartmut (1970): Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 52.

¹⁰⁰³ Vgl. Kessler, Rainer; Loos, Eva (Hg.) (2000): Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwürfe. Gütersloh: Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 175). Vgl. auch Brunner, Benedikt (2016): Vom reichen Christen und dem armen Lazarus. Auseinandersetzungen über Sozialismus und Marxismus in der evangelischen Sozialethik nach 1945. In: Matthias Casper, Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 5), S. 237–273.

¹⁰⁰⁴ Vgl. z. B. zu Zusammenhängen zwischen Religion und Wirtschaft Freudenberg, Maren; Rezania, Kianoosh (2023): Religionsökonomie. Einführung für Studierende der Religionswissenschaft und Wirtschaftswissenschaften. Konstanz: UTB; UVK (UTB, 5912). Vgl. auch Fohrmann, Oliver (2016): Im Spiegel des Geldes. Bildung und Identität in Zeiten der Ökonomisierung. Bielefeld: transcript (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), S. 79. Dort rekapituliert er die These Fleischmanns, der Kapitalismus habe sich aus dem Christentum heraus entwickelt. Vgl. Fleischmann, Christoph (2010): Gewinn in alle Ewigkeit. Kapitalismus als Religion. Zürich: Rotpunktverlag.

¹⁰⁰⁵ Wippermann: Luthers Erbe, S. 68.

Streben nach Profit nicht grundsätzlich ab, insbesondere dem Calvinismus wurde und wird eine Nähe zum Kapitalismus unterstellt.¹⁰⁰⁶ Außerdem konstruierte Max Weber in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“¹⁰⁰⁷ den Zusammenhang von puritanischer Prädestinationslehre¹⁰⁰⁸ und Kapitalismus. Auch den Begriff des Sozialismus eigneten sich christliche Diskurse an.¹⁰⁰⁹

Relevant für die spätere Inhaltsanalyse ist grob zu verstehen, was Kapitalismus als eine bestimmte historische Gesellschaftsform umfasst – nämlich der Fokus auf wachsendes Privateigentum und Kapitalbesitz, ebenso wie die Idee der Gewinnmaximierung und die Wirtschaftssteuerung durch den Markt, wobei die Kritik Marx‘ sich an anderen Verhältnissen orientierte als die der heutigen sozialen Marktwirtschaft¹⁰¹⁰. Marx verwendete den Begriff Sozialismus als eine anzustrebende Entwicklungsstufe,¹⁰¹¹ die den von ihm beschriebenen und verurteilten Kapitalismus überwinden sollte, indem eine Umverteilung von Besitz hin zum Proletariat¹⁰¹² stattfände, und den Begriff Kommunismus¹⁰¹³ als eine darüberhinausgehende Utopie¹⁰¹⁴, die durch das gemeinsame Eigentum aller ohne Klassenunterschiede gekennzeichnet sein sollte. Marx‘ Nachfolger*innen prägten

¹⁰⁰⁶ Vgl. Schellong, Dieter (1995): Wie steht es um die „These“ vom Zusammenhang von Calvinismus und „Geist des Kapitalismus“? In: *Paderborner Universitätsreden* 47.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Steinert, Heinz; Weber, Max (2010): Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus. Vgl. auch Heiser, Patrick (2018): Religionssoziologie. Paderborn: Wilhelm Fink (Soziologie im 21. Jahrhundert, 5013), „Max Weber, die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, S. 63–71.

¹⁰⁰⁸ Wippermann: Luthers Erbe, S. 69.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Schieder: Sozialismus, S. 968–970 und 992–994. Vgl. auch Leutzsch: Erinnerung.

¹⁰¹⁰ Vgl. Brakelmann, Günter; Jähnichen, Traugott (1994): Einleitung. In: Günter Brakelmann und Traugott Jähnichen (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 13–37.

¹⁰¹¹ Vgl. Schieder: Sozialismus, S. 955–958.

¹⁰¹² Vgl. zum Proletariatsaspekt Hodenberg, Christina von (Hg.) (2006): Wo „1968“ liegt. Reform und Revolte in der Geschichte der Bundesrepublik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 148.

¹⁰¹³ Vgl. Schieder: Sozialismus, S. 959–965. Vgl. auch Schieder: Kommunismus, S. 484–487, 492–496 und 510–512.

¹⁰¹⁴ Von Gegnern wurde versucht, den „Kommunismus als negative Konsequenz des Sozialismus“ darzustellen. Vgl. Schieder: Sozialismus, S. 965–968.

später den Begriff Marxismus¹⁰¹⁵ als Zeichen der Wertschätzung des Theoretikers¹⁰¹⁶, zu den späteren Ausdrucksformen des Marxismus konnten allerdings auch revolutionäre Aktivitäten¹⁰¹⁷ gehören. Dabei diente der Begriff genauso wie der Sozialismusbegriff deutlich der ideologischen Abgrenzung gegenüber anderen wirtschaftsphilosophischen Strömungen. Die kommunistischen Parteien im Westen kritisierten das kapitalistische System, es kam auch zur Spaltung von Sozialdemokraten und Kommunisten.¹⁰¹⁸ Kapitalismus wurde außerdem von sozialistischen Staaten in Europa und Asien nach 1945 als Feindbild angesehen, ab den 1960er Jahren entstanden in Afrika und Lateinamerika Imperialismuskritik und Befreiungsbewegungen.¹⁰¹⁹ In diesem globalen Bewusstsein nutzten die 1968er das Streben nach Sozialismus während des Iron Curtain zwischen Ost und West,¹⁰²⁰ aber auch zwischen Links und Rechts im politischen Spektrum als provozierendes Mittel zum Zwecke der Realisierung ihrer Ideale.

5.6.2.2 1968er-Bewegung und SDS als Antworten auf die NS-Katastrophen

Das 20. Jahrhundert ist geprägt von einschneidenden Kriegserfahrungen, sei es der Erste oder Zweite Weltkrieg oder der Kalte Krieg. Besonders hervorgehoben werden hier die Katastrophen¹⁰²¹ des nationalsozialistischen Regimes, da diese bereits im Exkurs zum ‚Hitler Unser‘ angerissen wurden und da diese als besonders relevant für die Entstehung der 1968er Bewegung herausgestellt werden können. Sowohl das Leben unter Hitlers Diktatur als auch die Kriegsgreuel und die Shoaverbrechen wurden nach Kriegsende nicht ausreichend bearbeitet,

¹⁰¹⁵ Vgl. Küttler: Kapitalismus, S. 253.

¹⁰¹⁶ Vgl. Löw, Konrad (2001): Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird; Dokumente. 3. Auflage. München: Langen Müller, „Marx – ‚der erfolgreichste ‚Theologe‘ seit der Reformation‘“, S. 221–223.

¹⁰¹⁷ Vgl. Küttler: Kapitalismus, S. 255 f.

¹⁰¹⁸ Vgl. Schieder: Sozialismus, S. 970–974. Vgl. auch Schieder: Kommunismus, S. 496–498.

¹⁰¹⁹ Vgl. Röttgen: Kapitalismen, S. 230. Vgl. auch zu internationalen Entwicklungen Küttler: Kapitalismus, S. 249 und ab S. 264.

¹⁰²⁰ Vgl. zur DDR Schieder: Sozialismus, S. 991. Vgl. zur deutschen Rezeption der russischen Begriffe Schieder: Kommunismus, S. 518–523.

¹⁰²¹ Vgl. für eine zeitenunabhängige Definition von „Katastrophen“ Sonnabend, Holger (2013): Katastrophen in der Antike. Darmstadt: WBG, S. 8. Der Begriff der NS-Katastrophen wird zurecht kritisiert, weil er die Akteur*innen, die sie herbeiführen, unsichtbar lässt.

so war der Eindruck der jungen Generation in den 1960ern.¹⁰²² Der Wiederaufbau der 1950er Jahre konnte nur mit einer pragmatischen Haltung gelingen, obwohl dadurch Täter*innen Amnestie erfuhren, die als ungerechtfertigt angesehen werden konnte. Eine Ideologiekritik und Bewältigung der Gewalterfahrungen wurde von Jüngeren und aus dem akademischen Milieu dann in den 1960ern, besonders ab 1968, angemahnt.¹⁰²³ Dadurch ist der umgangssprachliche Begriff der „68er“¹⁰²⁴ geprägt worden, der den komplexen Prozess der von Jüngeren erwünschten Partizipation, radikaleren, meist linken Revolutionsbestrebungen und gemäßigten Protestumsetzungen jedoch auf ein spezifisches Jahr und auf eine scheinbar homogene Gruppe reduziert. Dieser Fehler soll hier verhindert werden, indem der historische Kontext etwas erläutert wird.

Geografisch ist die sogenannte 1968er Bewegung nicht auf Deutschland begrenzt, auch wenn der Vorwurf der mangelnden Aufarbeitung der NS-Zeit ein Spezifikum der deutschen Proteste war. Die internationalen Vorläufer in den USA wendeten sich z. B. gegen den Vietnamkrieg. In Deutschland waren zwei Zentren der Proteste West-Berlin und Hamburg,¹⁰²⁵ wo u. a. durch Demonstrationen, Sit Ins, Flugblätter und Sachbeschädigung oder Hungerstreik eine politisiert-aktivistische Haltung vermittelt wurde.¹⁰²⁶ Dabei ist es notwendig, zu differenzieren zwischen gewaltbereiten, subversiven Strömungen, die zu terroristischen Handlungen der RAF (Roten Armee Fraktion) führten, und friedlicheren Ausdrucksformen des Protests durch Organisationen wie den SDS (Sozialistischer Deutscher Studentenbund) und die APO (Außerparlamentarische

¹⁰²² Vgl. Eitler, Pascal (2009): „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt, New York: Campus (Historische Politikforschung, 17), S. 360. Er verweist auf Glaubens- und Autoritätskrisen der Jugend, insbesondere innerhalb der Kirche.

¹⁰²³ Vgl. Wienhaus, Andrea (2014): Bildungswege zu „1968“. Eine Kollektivbiografie des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes. Unter Mitarbeit von Carola Groppe. Bielefeld: Transcript (Histoire, 63), S. 14.

¹⁰²⁴ Vgl. Mell, Ruth M.; Pappert, Steffen (2019): 1968 – Sprache und kommunikative Praktiken. Heidelberg: Universitätsverlag Winter (Literaturhinweise zur Linguistik, 8), „Die Protestbewegung und die Medien“. S. 9–17.

¹⁰²⁵ Vgl. Wienhaus: Bildungswege, S. 54.

¹⁰²⁶ Vgl. Fahlenbrach, Kathrin (2007): Protestinszenierungen: Die Studentenbewegung im Spannungsfeld von Kultur-Revolution und Medien-Evolution. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): 1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 11–22, hier S. 13. Vgl. auch Scharloth, Joachim (2008): Revolution der Sprache? Die Sprache der 68er. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 03.03.2008. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51840/revolution-der-sprache/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023.

Opposition).¹⁰²⁷ Die Feindbilder waren nicht nur die NS-Generation, sondern auch die Mittelklasse/-schicht (Bourgeoisie) und die ‚Kapitalisten‘.¹⁰²⁸

Dass besonders im universitären, studentischen Milieu gegen die ‚überkommenen‘ Strukturen protestiert wurde, erklärt, warum die Bewegung teilweise theoretisch fundiert wurde durch die Frankfurter Schule und deren Kritische Theorie, die namentlich mit Adorno und Horkheimer verbunden wird.¹⁰²⁹ Dabei war das Verhältnis zwischen Studentenbewegung und Frankfurter Schule von beiden Seiten her ein gebrochenes, für den Theoriebezug der Studentenbewegung waren Studium von und Schulung in marxistischen, leninistischen, neomarxistischen, maoistischen und anderen Texten grundlegender. Als Leitmotive der Studentenrevolte dienten Emanzipation und Demokratisierung, während noch in den 1960er Jahren die Jugend als unpolitisch, desinteressiert und antirevolutionär galt.¹⁰³⁰ Der wachsende Wohlstand durch das sogenannte Wirtschaftswunder¹⁰³¹, eine Große Koalition ab 1966, der Kalte Krieg schon seit 1945/46 und die sich entfaltende Popkultur prägten die Generation, die relative Stabilität ermöglichte Protest erst und ließ Hoffnung auf Veränderungen zu.¹⁰³² Das Ziel „Kritik an

¹⁰²⁷ Vgl. Fahlenbrach, Kathrin (2008): Zwischen Faszination, Grauen und Vereinnahmung. Die wechselvolle Resonanz der Massenmedien auf die Proteste von ‚68. Lizenz CC BY-NC-ND 2.0 DE. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 06.02.2008. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51830/zwischen-faszination-grauen-und-vereinnahmung/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023. Vgl. auch Eitler: Gott, S. 362.

¹⁰²⁸ Vgl. Wienhaus: Bildungswege, S. 17.

¹⁰²⁹ Vgl. Hinz-Wessels, Annette; Haunhorst, Regina: Studentenbewegung und APO. In: *Lebendiges Museum Online*. Online verfügbar unter <http://www.hdg.de/lemo/kapitel/geteiltes-deutschland-modernisierung/bundesrepublik-im-wandel/studentenbewegung-und-apo.html>, zuletzt geprüft am 09.02.2022. Vgl. zu Horkheimers Haltung gegenüber dem Christentum Eitler: Gott, S. 16.

¹⁰³⁰ Vgl. Schildt, Axel (2008): Vor der Revolte: Die Sechziger Jahre. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 22–23/2001). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51773/vor-der-revolte-die-sechziger-jahre/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023.

¹⁰³¹ Zunehmender Wohlstand war jedoch nicht ohne wirtschaftliche Rezessionen möglich. Vgl. Klein, Inga; Windmüller, Sonja (2014): Kultur(en) der Ökonomie. Einleitendes. In: Inga Klein und Sonja Windmüller (Hg.): *Kultur der Ökonomie. Zur Materialität und Performanz des Wirtschaftlichen*. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft25), S. 7–16, hier S. 14 Erwähnung der Rezession 1966/67.

¹⁰³² Vgl. Kleinert, Hubert (2008): Mythos 1968. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 14–15/2008). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/52034/mythos-1968/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023. Vgl. auch Kraushaar, Wolfgang (2000): 1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur. Hamburg: Hamburger Edition.

den bestehenden Verhältnissen – am Überkommenen, dem Traditionsbestand der Gesellschaft“¹⁰³³ wurde argumentativ mit gesellschaftswissenschaftlichen und psychologischen Konzepten¹⁰³⁴ des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gestützt:

Nichts schien vor ihr [der Bewegung, A. B.] Bestand zu haben: religiöser Glaube, weltanschauliche Überzeugungen, wissenschaftliche Gewissheiten, staatsbürgerliche Pflichten und Tugenden. Der gesamte Katalog an so genannten Sekundärtugenden wurde infrage gestellt. Die Kritik am Überkommenen, dem Traditionsbestand der Gesellschaft, war ätzend wie ein Säurebad. Eindeutig im Vordergrund stand die Rezeption bereits vorhandener Theorietraditionen, vornehmlich marxistischer Couleur. Die Produktion eigener, am vorhandenen Fundus gemessen neuer Ideen war sekundär. Vorrangige Absicht war es gerade nicht, eine möglichst umfassende System- oder Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Es ging eher darum, aus unterdrückten, verbotenen, versprengten und marginalisierten Traditionen jene Theoreme zu rekonstruieren, die für die Analyse der Gegenwart von einer nur höchst unzureichend gewürdigten Bedeutung waren. Es war die große Zeit der Wiederentdeckungen. Der Marxismus, die Psychoanalyse, die analytische Sozialpsychologie, die Kapitalismus-, die Klassen- und die Imperialismustheorie galt es wieder aufzugreifen, zu überprüfen und nach einer Unterbrechung von Jahrzehnten erneut einzubringen.¹⁰³⁵

Kirchen und Religionen wurden auch als Vertreter des unzeitgemäßen Systems und veralteter Traditionen wahrgenommen; das passt auch in die marxistische Denkweise, wobei unterschiedliche Vertreter*innen¹⁰³⁶ in verschiedenen

¹⁰³³ Kraushaar, Wolfgang (2008): Denkmodelle der 68er. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B22–23/2001. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51820/denkmodelle-der-68er/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023.

¹⁰³⁴ Vgl. Hodenberg: Wo „1968“ liegt, S. 31.

¹⁰³⁵ Kraushaar: Denkmodelle.

¹⁰³⁶ Vgl. Kraushaar: Denkmodelle. Er beschreibt mindestens vier Strömungen innerhalb der Bewegung, die sich auf den Marxismus beriefen: „eine **reformistische**, die ihre stärkste Bastion in der Jugendorganisation der SPD, den Jungsozialisten, besaß; eine **traditionell kommunistische**, die nach der Legalisierung einer kommunistischen Partei in der DKP ihre Heimat zu finden glaubte; eine **marxistisch-leninistische**, die ihr Heil im Proletkult der zwanziger Jahre und in der Gründung vermeintlich revolutionärer Kaderorganisationen suchte und eine **undogmatisch-neomarxistische**, die im „Sozialistischen Büro“ (SB) eine Art Netzwerkzentrale fand, deren Bedeutung erst im Laufe der Jahre sichtbar wurde.“

Phasen¹⁰³⁷ die Kritik unterschiedlich stark äußerten. Gemeinsam traten die Strömungen dabei für das ein, was mit den Schlagworten Antifaschismus, Antikapitalismus und Antiimperialismus benannt wurde.¹⁰³⁸ Für die vorliegende Analyse ist davon der Antikapitalismus als Kritik gegen ein ungerecht wahrgenommenes Wirtschaftssystem am relevantesten, auch wenn die drei Kritikkomplexe argumentativ verzahnt waren. Dabei kam besonders dem SDS, als Jugendorganisation zunächst in den 1950ern in SPD-Nähe und nach Abkoppelung des SDS von der SPD 1961 generell im linken politischen Spektrum verortet, bis zu seiner Auflösung 1970¹⁰³⁹ eine zentrale Rolle in der öffentlichen Kommunikation der Kritik auf Basis des Marxismus¹⁰⁴⁰ zu:

Die Prämisse [des SDS, A. B.] lautete: Kapitalismus und Demokratie, die ihren Namen wirklich verdiene, würden sich gegenseitig ausschließen. Auf der Basis kapitalistischer Produktionsbedingungen könne, weil das Privateigentum an den Produktionsmitteln als entscheidender Machtfaktor auch die politische Sphäre bestimme, sich immer nur ein Staat durchsetzen, der auch die Interessen des Kapitals verfolge. [...] Die SDS-Studenten gingen davon aus, dass die Demokratie in der Bundesrepublik durch die Fortexistenz autoritärer Persönlichkeiten im Kleinbürgertum und den Mittelschichten ernsthaft gefährdet sei [...] Mit Elementen der Imperialismustheorien von Luxemburg, Lenin und Bucharin versuchte man im SDS zur selben Zeit den Nachweis zu erbringen, dass die Kapitalakkumulation auch in den Entwicklungsländern zur Proletarisierung führen müsse.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁷ Vgl. Kraushaar: Denkmodelle. Die Bewegung der sogenannten 1968er entwickelte sich in mindestens vier Phasen: Zunächst die „radikaldemokratische Kritik in der Inkubationszeit (1961–1967)“ mit Kritik an Universitätssystem, Öffentlichkeit und der nicht bewältigten NS-Katastrophe, dann die „Fundamentalkritik der APO (1967–1969)“ mit Kritik an Parlamentarismus und autoritärem Staat gepaart mit „Identifikation mit der Dritten Welt“ und weiterhin die Ausdifferenzierung oder der „Zerfall der 68er-Bewegung“ mit einhergehender „Marxismus-Renaissance in der Reformära (1969–1973)“. Daraus ergab sich zuletzt die „ökologische Fundamentalkritik in der Transformationszeit (1973–1977)“.

¹⁰³⁸ Vgl. Kraushaar: Denkmodelle. Hodenberg verweist auf eine weitere Anti-Kategorie, die Kraushaar nicht benennt: Antizionismus mit Tendenz zu Antisemitismus und der jahrhundertlang etablierten „Rede vom jüdischen Kapital“. Vgl. Hodenberg: Wo „1968“ liegt, S. 36.

¹⁰³⁹ Die Strömungen innerhalb des SDS und der gesamten 1968er-Bewegung differenzierten sich so aus, dass ein gemeinsames Eintreten für Ziele zunehmend schwieriger wurde. Vgl. Kraushaar: Denkmodelle. Vgl. Wienhaus: Bildungswege, S. 16–18.

¹⁰⁴⁰ Der SDS vertrat zwar dominant den Marxismus, aber hatte in Schulen eher durch „Sexualaufklärung“ Anhänger*innen als durch „Lesezirkel für Marx“. Vgl. Hodenberg: Wo „1968“ liegt, S. 37.

¹⁰⁴¹ Kraushaar: Denkmodelle.

Nun ist es weder dem SDS noch anderen Strömungen innerhalb der 1968er-Bewegung gelungen, den Kapitalismus abzuschaffen. Auch die deutsche Demokratie hat bis in die 2020er Jahre fortentwickelt, sodass in der retrospektiven Bewertung der 1968er teils infrage gestellt wurde, inwiefern die Akteur*innen überhaupt einen Wandel erwirkten.¹⁰⁴² Zu dieser Frage kann im Rahmen des Zwischenfazit, nach Sichtung der Vaterunser-Parodie differenzierter Stellung bezogen werden.

5.6.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Die Medienlandschaft der 1960er und 1970er Jahre im Nachkriegsdeutschland als Produktions- und Veröffentlichungskontext des ‚Kaptial Unsers‘ ist geprägt von einflussreichen Zeitungen und Zeitschriften, die auch heute noch bestehen – z. B. das Magazin Spiegel, die Tageszeitung BILD oder die Wochenzeitung ZEIT, aber deren Reichweite und Öffentlichkeitswirksamkeit damals einflussreicher war, weil die Medienvielfalt noch nicht so ausdifferenziert war wie heute durch digitale Medien. Fernsehen fand zunehmende Verbreitung (1970 hatten ca. 85 % der Haushalte einen Fernseher) und war auf wenige Sender begrenzt,¹⁰⁴³ wirkte sich aber in seinem Visualisierungsfokus¹⁰⁴⁴ auf alle Massenmedien aus, auch auf wirkmächtige Printmedien, neben Zeitschriften auch Bücher und Flugblätter; selbst das Radio erweiterte die Emotionalität¹⁰⁴⁵ und ermöglichte damit affektiv aufgeladene Meinungsbeeinflussung vonseiten der Studentenbewegung.¹⁰⁴⁶ Dabei befanden sich die Studenten, die wahrscheinlich für die Veröffentlichung des Quellentexts verantwortlich sind, in einem Balanceakt zwischen „etablierter und alternativer Öffentlichkeit“¹⁰⁴⁷. Einerseits versuchten die Marx lesenden Studierenden des SDS zwar den Boykott des Springerverlags und diskutierten über grundlegende Veränderungen der Gesellschaft, andererseits suchten sie den

¹⁰⁴² Vgl. Kleinert: Mythos.

¹⁰⁴³ Vgl. Böhn et al.: Mediengeschichte, S. 124–129 und 208.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Fahlenbrach: Protestinszenierungen, S. 17.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Fahlenbrach: Protestinszenierungen, S. 11.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Sösemann, Bernd (1999): Die 68er Bewegung und die Massenmedien. In: Jürgen Wilke (Hg.): Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Reprint 2015. Köln: Böhlau, S. 672–697.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Lachenmeier, Dominik (2007): Die Achtunsechziger-Bewegung zwischen etablierter und alternativer Öffentlichkeit. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): 1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 61–74.

kommunikativen Anschluss an den gesellschaftlichen und medialen Mainstream, um ihre Ideen zu verbreiten.¹⁰⁴⁸ Lachenmeier postuliert, dass „beide Formen von Öffentlichkeit – eine etablierte, massenmediale wie auch eine alternative, bewegungseigene – für die Achtungssechziger-Bewegung von Erzeugung öffentlicher Resonanz“¹⁰⁴⁹ zentral waren, auch wenn die Massenmedien von der Bewegung ambivalent bewertet wurden.

Insbesondere einige einflussreiche Personen der Anfangszeit der Studentenbewegung nutzten die massenmediale Aufmerksamkeit geschickt, um ihre Anliegen vorzubringen. Namentlich bis heute bekannt sind allen voran Rudi Dutschke als Berliner SDS-Wortführer und Benno Ohnesorg, dessen Tötung durch einen Polizisten die Revoltenstimmung anheizte,¹⁰⁵⁰ erwähnenswert für diese Analyse ist aber auch Reinhold Oberlercher als Hamburger Vertreter, der aber heute deutlich weniger im kollektiven Gedächtnis geblieben ist. Um die Argumente der Studenten zu verstehen und zu sehen, wie emotional aufgeladen die Argumentation verlief, hilft ein Interviewauszug von 1967:

Rudi Dutschke, der wichtigste Wortführer der deutschen Studentenbewegung, sprach von einer ‚Vergeudungsgesellschaft‘. In einem Spiegel-Interview, das seinerzeit für viel Aufsehen sorgte, sagte er 1967: ‚Die für profit- und herrschaftsorientierte Gesellschaftsordnungen typischen Konsumtionsexzesse - Kriege sowie die ungeheuren toten Kosten; Rüstung, unnütze Verwaltung und Bürokratie, unausgenutzte Industriekapazitäten, Reklame - bedeuten eine systematische Kapitalvernichtung. Die wiederum macht es unmöglich, den Garten Eden historisch zu verwirklichen.‘ Die Sprache sagt viel: Die Studenten hegten einen fast religiösen Glauben, man könne das Paradies auf Erden errichten, verbunden mit der Empörung darüber, dass der Kapitalismus das nicht schafft.¹⁰⁵¹

Dutschke argumentierte, dass der Wohlstand der kapitalistischen Gesellschaft gerechter verteilt werden sollte, und nutzt dafür biblische Bezugspunkte, in diesem Fall den Eschatologiebezug, dessen Umsetzung durch menschliche

¹⁰⁴⁸ Vgl. Fahlenbrach: *Protestinszenierungen*, S. 20: „Damit erweist sich die Protestbewegung Ende der 1960er Jahre als eine Medienrevolte in doppeltem Sinne: als eine Revolte gegen die Medien und eine Revolte mit den Medien.“ Vgl. auch Fahlenbrach: *Zwischen Faszination*.

¹⁰⁴⁹ Lachenmeier: *Achtundsechziger-Bewegung*, S. 62.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Kraushaar, Wolfgang (2008): *Achtundsechzig. Eine Bilanz*. Berlin: Propyläen, S. 150–156.

¹⁰⁵¹ Vgl. Piper, Nikolaus (2018): Wie die Wohlstandskinder 1968 die Wirtschaft veränderten. In: *Süddeutsche Zeitung*, 02.02.2018. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/50-jahre-1968-wie-die-wohlstandskinder-1968-die-wirtschaft-veraenderten-1.3851150>, zuletzt geprüft am 02.02.2022.

Akteur*innen jetzt oder in naher Zukunft zu realisieren galt. Religiöse Bezüge waren für Dutschke als Teil des SDS nicht problematisch, aber ‚Paradies auf Erden‘ wurde seit dem 19. Jahrhundert bereits als Säkularisat benutzt. Auch im SDS Hamburg war die Nutzung religiösen Traditionsguts für dessen Zwecke möglich, wie das ‚Kapital Unser‘ zeigt, das Fietkau dem Kollektiv SDS Hamburg zuschrieb.

Damit kann nun konkret die Veröffentlichung des ‚Kapital Unsers‘ dargestellt werden, die durch drei Stufen (Performance – Flugblatt – Anthologien) gekennzeichnet ist. In der bibliographischen Angabe des Quellentexts oben wird Wolfgang Fietkau als Herausgeber des Textes innerhalb der Anthologie von 1969 „Poeten beten. Anrufe in Texten der Gegenwart“ gekennzeichnet und seine Quelle „SDS Hamburg: Kapital unser.“ benannt. Bevor Fietkau die Vaterunser-Parodie 1969 in seiner Anthologie aufgreifen konnte, wurde sie seinen Angaben zufolge auf einem Flugblatt abgedruckt, das „bei einer Demonstration im Gottesdienst in der St. Michaeliskirche, Hamburg, Januar 1968“¹⁰⁵² genutzt wurde. Die Erstveröffentlichung auf dem Flugblatt liegt zwar nicht im Original vor und auch die Recherche über die Ereignisse im Hamburger Michel führte zu keinem Ergebnis, aber Fietkaus Zweitveröffentlichung scheint reliabel, da er die Herkunft seiner Quellen in Endnoten sehr detailliert aufführt. Des Weiteren wurden durch die Recherche für diese Arbeit textlich sehr ähnliche Veröffentlichungen des ‚Kapital Unsers‘ nachgewiesen. Die zeitlich nächste Veröffentlichung ist wahrscheinlich das ‚Kapital Unser‘¹⁰⁵³ aus einem Kölner Politischen Nachtgebet während der Passionszeit, im März 1970¹⁰⁵⁴, zum Thema „SCANDALUM CRUCIS – es ist nicht vollbracht“¹⁰⁵⁵. Der liturgische Einsatz im Rahmen einer Spendenaktion in der Antoniterkirche auf der Schildergasse in Köln ist sicher, während eine mündliche Performance des ‚Kapital Unsers‘ im Michel nur im Bereich des Wahrscheinlichen liegt. Als Viertveröffentlichung ist für die Frage der Produktion noch die ‚Kapital Unser‘-Fassung in der Anthologie „Gegendarstellungen“

¹⁰⁵² Fietkau: Poeten beten, S. 130.

¹⁰⁵³ Vgl. Sölle, Dorothee; Steffensky, Fulbert (Hg.) (ca. 1971): Politisches Nachtgebet in Köln. Band 2. Texte – Analysen – Kritik. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises ‚Politisches Nachtgebet‘. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag; Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, „SDS Hamburg: Kapital Unser“, S. 96.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 104 und 238.

¹⁰⁵⁵ Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 83 f. In der Arbeitsgruppe zur Entwicklung des Nachtgebets waren I. Buddeberg, S. Harder, W. Lehmann-Sinapius, D. Sölle, F. Steffensky und G. Vey.

von Ach und Bosch aus dem Jahr 1974 interessant, da sie den Text nicht dem SDS als Gruppe zuschreiben, sondern namentlich Reinhold Oberlercher als Autor nennen.¹⁰⁵⁶ Der „Pädagogik-Student Reinhold Oberlercher, 24, Mitglied des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS)“¹⁰⁵⁷, wie es in einem Spiegelartikel des Jahres 1967 heißt, wurde im Autorenverzeichnis des Bandes von 1974 folgendermaßen beschrieben: „REINHOLD OBERLERCHER, lebt in Hamburg als Herausgeber einer politischen Zeitschrift.“¹⁰⁵⁸ Letztere sachliche Beschreibung kann durch denselben Spiegelartikel wiederum ergänzt werden, in dem Oberlercher als führender Teil der „aufsässigen Studenten“, sogar als „Hamburgs Dutschke [...] wie sein Berliner Vorbild ein Flüchtling aus der DDR“ wertend umschrieben wurde. Ob Oberlercher als Autor der hier analysierten Vaterunser-Parodie angesehen werden kann, da er als solcher in der Parodiesammlung bezeichnet wird, oder ob er nur als Repräsentant des SDS Hamburg¹⁰⁵⁹ seinen Namen zur Verfügung stellte, kann nicht abschließend geklärt werden. Unabhängig von der Autorenfrage spiegelt das ‚Kapital Unser‘ den kapitalismus- und gesellschaftskritischen Impetus der 1968er-Bewegung wider, wie im Folgenden in der Inhaltsanalyse näher erörtert wird.

Zuletzt seien im Produktions- und Veröffentlichungskontext noch zwei Aspekte hervorgehoben: Die Verlage – Jugenddienst-Verlag Wuppertal-Barmen und Atelier Verlag Andernach –, in denen die Vaterunser-Parodie 1969 und 1974 herausgegeben wurden, sind kleinere Verlage¹⁰⁶⁰ gewesen, die politische Poesie herausgegeben haben. Die ökumenische Verlagsgemeinschaft, die die Bände

¹⁰⁵⁶ Ach, Manfred; Bosch, Manfred (Hg.) (1974): Gegendarstellungen. Autoren korrigieren Autoren. Lyrische Parodien. Andernach: Atelier, S. 59: Reinhold Oberlercher: DAS KAPITALUNSER. Ach und Bosch stellen explizit den Parodiecharakter ihrer Anthologie heraus (s. u. zu Parodie).

¹⁰⁵⁷ N. N. (1967): DEUTSCHLAND – STUDENTEN. HAMBURGER UNIVERSITÄT. Irre geworden. In: *Der Spiegel* (52), S. 60–61. Darin wird ein Eklat zwischen Oberlercher und zwei Professoren aus Pädagogik und Theologie mit gegenseitigen Beleidigungen geschildert.

¹⁰⁵⁸ Ach et al.: Gegendarstellungen, S. 59. Vgl. auch Kraushaar: Achtundsechzig, S. 50 zu Oberlercher als „Nationalmarxist“ und seiner später dezidiert rechtsradikalen Haltung.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Fietkau: Poeten beten, S. 118: SDS Hamburg: Kapital unser.

¹⁰⁶⁰ Der Jugenddienst-Verlag gehörte ab 1966 zum Peter Hammer-Verlag, der aber selbst kein großer Medienplayer war. Vgl. Veröffentlichung des Verlegers Schulz, Hermann (Hg.) (1996): Ein seltsamer Briefträger. 30 Jahre Peter-Hammer-Verlag: ein Lesebuch. Wuppertal: Hammer. Vgl. auch Gundlach, Michael: Der Peter Hammer Verlag. Eine Wuppertaler Geschichte. Online verfügbar unter <https://archive.org/details/DerPeterHammerVerlagEineWuppertalerGeschichte>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

des Politischen Nachtgebets verantwortete, besteht aus dem evangelischen Kreuz-Verlag Stuttgart, Berlin und dem katholisch geprägten Matthias-Grünewald-Verlag Mainz. Beide Verlage sind theologisch ausgerichtet¹⁰⁶¹ und versuchen, „über Fragen des Glaubens verständlich und lebensnah zu schreiben.“¹⁰⁶²

Die Herausgeber der Anthologien waren während des Veröffentlichungsprozesses im Erwachsenenalter (Wolfgang Fietkau geboren 1935; Manfred Ach geb. 1946, Manfred Bosch geb. 1947) und beteiligten sich in der damaligen Zeit aktiv im politisierten literarischen, bei Fietkau explizit im religiös-politischen Diskurs, u. a. mit Dorothee Sölle, wie ihre anderen Publikationen darlegen. Dorothee Sölle (1929–2003) und Fulbert Steffensky (geb. 1933) als Herausgebende im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises „Politisches Nachtgebet“ setzten sich als Theolog*innen sehr für die Verbindung von politischen Themen und handelnder Kirche ein.

5.6.4 Inhaltsanalyse des ‚Kapital Unsers‘

Wie im Produktionskontext bereits erläutert, gibt es mehrere Paralleltexte, die betrachtet werden könnten.¹⁰⁶³ Um einen Überblick zu ermöglichen, werden die Texte zunächst tabellarisch dargestellt, bevor die inhaltliche Analyse vorangetrieben wird (Tabelle 5.7):

¹⁰⁶¹ Vgl. Verlagsgruppe Patmos (Hg.): Matthias Grünewald Verlag. Ein theologischer Verlag mit Tradition. Theologisches Fachwissen seit mehr als 100 Jahren. Online verfügbar unter <https://www.verlagsgruppe-patmos.de/verlage/matthias-gruenewald-verlag>, zuletzt geprüft am 05.06.2024.

¹⁰⁶² Herder (Hg.): Über den Verlag Kreuz. Verlag Kreuz: Evangelischer Verlag. Online verfügbar unter <https://www.herder.de/unternehmen/verlage/verlag-kreuz/>, zuletzt geprüft am 05.06.2024.

¹⁰⁶³ Insgesamt gibt es nur marginale Unterschiede zwischen den Texten in Fietkaus, Sölle et al.s und Ach et al.s Bänden: Satzzeichenpräferenzen Punkt vs. Gedankenstrich, Zeilenumbrüche und orthografische oder stilistische Unterschiede (du vs. Du, Wallstreet vs. Wall Street, zweihundert vs. 200), Singular vs. Plural „Investition(en)“, Ergänzung eines Artikels „in der Wall Street“. Das Layout der Fassung von 1970 und 1974 ist etwas lesefreundlicher als von 1969, indem die Bitten jeweils in einer neuen Zeile beginnen.

Tabelle 5.7 Vergleich dreier Paralleltexte des ‚Kapital Unsers‘

Autoren- angabe	SDS Hamburg	SDS Hamburg	Reinhold Oberlercher
Titel	Kapital unser	–	DAS KAPITALUNSER
Anrede	Kapital unser, das du bist im Westen,	Kapital unser, das du bist im Westen,	Kapital unser, das du bist im Westen,
1. Bitte	Amortisiert werde deine Investition.	Amortisiert werde deine Investition	amortisiert werden Deine Investitionen –
2. Bitte	Dein Profit komme.	Dein Profit komme.	Dein Profit komme,
3. Bitte	Deine Kurse steigen – wie in Wallstreet, also auch in Europen.	Deine Kurse steigen – wie in Wallstreet, also auch in Europa.	Deine Kurse steigen wie in Wall Street, also auch in Europen –
4. Bitte	Unser täglich Umsatz gib uns heute	Unser täglich Umsatz gib uns heute	unser täglich Umsatz gib uns heute –
5. Bitte	und verlängere uns unsere Kredite,	und verlängere unsere Kredite,	und verlängere uns unsere Kredite,
6. Bitte	wie wir sie stunden unseren Gläubigern.	Wie wir sie stunden unseren Gläubigern.	wie wir sie stunden unseren Gläubigern –
7. Bitte	Und führe uns nicht in Konkurs, sondern erlöse uns von den Gewerkschaften.	Und führe uns nicht in Konkurs, sondern erlöse uns von den Gewerkschaften.	und führe uns nicht in Konkurs, sondern erlöse uns von den Gewerkschaften.
Doxologie	Denn dein ist die halbe Welt und die Macht und der Reichtum seit zweihundert Jahren:	Denn dein ist die halbe Welt und die Macht und der Reichtum seit zweihundert Jahren:	Denn Dein ist die halbe Welt und die Macht und der Reichtum seit 200 Jahren –
Schlusswort	Mammon.	Mammon.	Mammon

(Fortsetzung)

Tabelle 5.7 (Fortsetzung)

Autoren- angabe	SDS Hamburg	SDS Hamburg	Reinhold Oberlercher
Textkontext und Paratext	[vorherige und nachfolgende Seiten: Bulkowski: Gebet der BILDzeitungsleser (S. 116), Gerd Schulte: Nato unser (S. 117), Felix Mondstrahl: Ulbricht Unser (S. 119)]	vorher: Zitat von Adolf Hitler, Mein Kampf, nachher: Schilderung aus dem Philipppshospital zu Goddellau in Hessen	Nach: „Vaterunser“
Titel des Bandes	Poeten beten. Anrufe in Texten der Gegenwart	Politisches Nachtgebet in Köln 2. Texte – Analysen – Kritik	Gegendarstellungen. Autoren korrigieren Autoren. lyr. Parodien
Jahr	1969	1970	1974
Verlag	Jugenddienst-Verlag Wuppertal	Verlagsgemeinschaft Kreuz-Verlag Stuttgart, Berlin; Matthias-Grünwald-Verlag Mainz	Atelier-Verlag Andernach
Herausgeber-schaft	Fietkau, Wolfgang	Sölle, Dorothee; Steffensky, Fulbert	Ach, Manfred; Bosch, Manfred
Manteltext	Nachwort mit Vgl. Gedicht – Gebet	Vorwort zum Kölner Nachtgebet	Nachwort mit Parodiebezug
Typographisches	Linksbündig ohne Absätze	Linksbündig in Versbitten unterteilte Absätze	Links- und rechtsbündig in Versbitten unterteilte Absätze, Majuskel für Titel

In allen drei Texten ist die Adressierung des Kapitals als unpersönliches Gegenüber von einem nicht namentlich benannten lyrischen Wir (die Kapitalisten) zentral. Durch die geografischen Einordnungen – „Westen“, „Wall Street“, „Europa“ und „halbe Welt“ – wird deutlich, dass es um Menschen geht, die im kapitalistischen Teil der Welt als suggerierte Sprecher*innen das Kapital ‚anbeten‘. Auch die Feindbilder der Sprechenden sind durch mehrere Begriffe gekennzeichnet: „Kredite“, „Gläubiger“, „Konkurs“ und „Gewerkschaften“. Insgesamt ist das Wortfeld des Wirtschafts- und Finanzwesens omnipräsent, denn

auch „Investition(en)“, „Profit“, „Kurse“, „Umsatz“, „Macht“ und „Reichtum“ gehören in diesen Kontext, teils negativ, meist positiv-wachstumsorientiert konnotiert. Zuletzt gipfelt diese Reihung von Kapitalismusbegriffen im von Luther in die deutsche Sprache integrierten „Mammon“¹⁰⁶⁴ aus der Bergpredigt (vgl. Lutherübersetzungen Mt 6,24, par. Lk 16,13¹⁰⁶⁵). Das letztgenannte Wort unterstützt den Eindruck, dass negative Aspekte des „seit 200 Jahren“ wirkenden Kapitalismus die positiven überwiegen, denn der ‚Mammon‘ wird von Jesus kritisiert. Die Zeitangabe bezieht sich vermutlich auf die Entstehung des modernen Kapitalismus mit zunehmender Industrialisierung in Europa ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Ungewöhnlich sind drei morphologische Besonderheiten, zunächst „amortisiert“ als veraltete Konjugation,¹⁰⁶⁶ dann das verkürzte, ungrammatische „täglich“ (wie im Vaterunser bis 1970 üblich) und zuletzt „Europen“ (Fietkau und Ach / Bosch), das wie ein veralteter Akkusativ von „Europa“ (Sölle et al.) wirkt. Erstere Formulierung lässt sich mit dem Versuch der Übernahme der als altertümlich wahrgenommenen Gebetssprache erklären. Letztere Formulierung kann morphologisch als textnahe Adaption der Endung der Wille-Bitte „wie im Himmel (al)so“¹⁰⁶⁷ auf Erden“ angesehen werden, könnte aber inhaltlich auch auf

¹⁰⁶⁴ Vgl. Weiß, Jochen (2004): Mammon. Eine Motivgeschichte zur Religiosität des Geldes. Dissertation: Universität Mannheim. Online verfügbar unter <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/1152/>, zuletzt geprüft am 05.06.2024. Vgl. Lanczkowski, G.; Honecker, M. (1984): Geld. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 12, S. 276–298.

¹⁰⁶⁵ Bei Lukas ist die Reichtumswahrnehmung insgesamt etwas anders als bei Matthäus. Vgl. Kirfel, Johannes (2022): Reichtum und Reich Gottes. Struktur, Komposition und Intention von Lukas 16. Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 233).

¹⁰⁶⁶ Bis in das 19. Jh. war die Form „geheiligt werde dein Name“ in Vaterunser-Fassungen gebräuchlich.

¹⁰⁶⁷ In der Nutzung des „also“ durch die Verfassenden und der kompletten Phrase mit Himmel und Erde nach der Willensbitte liegt ein Hinweis ex negativo auf die Version der Vorlage: In der Lutherübersetzung 1912 wurde in Mt 6,10 „Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel.“ gebetet, so auch im evangelischen Kirchengesangbuch, „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.“, während die Bitte in der ökumenischen Fassung des Vaterunser, die seit den 1970ern üblich ist, lautet „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.“. Somit ist die Entnahme der Vorlage aus anderer liturgischer oder catechetischer Praxis wahrscheinlich. Vgl. N. N. (1951): Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. Im Auftrage der Landeskirche herausgegeben und verlegt vom Ev. Presseverband Kurhessen-Waldeck e. V. Kassel: Bärenreiter, S. 669–674: „Unser Vater in dem Himmel, Dein Name werde geheiligt [...] Dein Reich komme [...] Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel [...] Unser täglich Brot gib uns heute [...] Und vergib uns unsere Schulden, wie wir unseren Schuldigern vergeben [...] Und

die europäischen Expansions- und Okkupationsbestrebungen während des Kolonialismus¹⁰⁶⁸ hindeuten, durch die der Kapitalismus auch über das Gebiet des Kontinents Europa hinausgetragen wurde. Nicht nur an der New Yorker Börse in der¹⁰⁶⁹ Wallstreet, die als Sinnbild der dominanten US-amerikanischen Konsumgesellschaft steht, sondern auch in anderen Teilen, die europäisch und westlich geprägt sind, wirkt der Kapitalismus. Lediglich für die andere ‚Hälfte‘¹⁰⁷⁰ der Welt, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts kommunistisch und/oder sozialistisch bewirtschaftet wurde, scheint die Macht des Kapitals aus Sicht der Verfassenenden nicht zu gelten. In der Formulierung „wir stunden unseren Gläubigern“ ist durch die Umkehrung der üblichen Reihenfolge (Gläubiger stunden Schuldner) Ironie erkennbar, da im kapitalistischen System die regelmäßige Rückzahlung von Krediten z. B. an Großbanken notwendig ist, um die Finanzflüsse am Laufen zu halten.

Diese politischen und ökonomischen Hintergründe sind nur implizit gehalten, jedoch zeigen linguistische Analysen der Sprache der 1968er deutlich, dass politische Themenaspekte von Akteur*innen der 1968er-Bewegung sehr bewusst medial eingebunden wurden.¹⁰⁷¹ Der „Politjargon und politische Wortschatz“¹⁰⁷²

führe uns nicht in Versuchung [...] sondern erlöse uns von dem Übel [...] Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ Weder im Schott-Messbuch noch im Volks-Schott sind vollständige Abdrucke des Vaterunser enthalten. Vgl. Mönche der Erzabtei Beuron (Hg.) (1951): Volks-Schott. Messbuch für die Sonn- und Feiertage. im Anschluss an das größere Meßbuch von P. Anselm Schott O. S. B. 19. Auflage Freiburg i.Br.: Herder, S. 2 Auszug und Schott, Anselm (1934): Schott. Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitet von Mönchen der Erzabtei Beuron. 370. Auflage Freiburg i.Br.: Herder (Jubiläums-Auflage 1884–1934).

¹⁰⁶⁸ Vgl. explizit kolonialismuskritische Vaterunser-Parodien aus Afrika: Margull: Aufbruch, S. 62. Entwicklungspolitische Korrespondenz: Deutscher Kolonialismus, S. 191.

¹⁰⁶⁹ Erstaunlich ist in den Quellentexten die Weglassung des Artikels vor dem pars pro toto-Straßennamen, wodurch die Formulierung im Deutschen holprig klingt, vor allem, da im Vaterunser „wie im Himmel“ mit deklinierter Präposition ‚in dem‘ steht. Denkbar ist, dass die Verfassenenden sich am englischsprachigen Duktus orientierten, in dem Straßennamen ohne Definitartikel genannt werden. Alternativ wurde der Artikel vielleicht weggelassen, um die Silbenzahl (10) der Vorlage beizubehalten.

¹⁰⁷⁰ In dieser Unterteilung der Welt könnte Max Webers Unterscheidung der wirtschaftlichen Situation von Okzident und Orient durchschimmern, die heute zurecht kritisch beurteilt wird. Vgl. Heiser: Religionssoziologie, S. 69.

¹⁰⁷¹ Vgl. Mell et al.: 1968, „Die Protestbewegung und die Medien“. S. 17–22.

¹⁰⁷² Mell et al.: 1968, S. 18.

lässt sich auch an den hier analysierten Texten nachzeichnen, sofern der Zusammenhang von Politik- und Wirtschaftssystem¹⁰⁷³ anerkannt wird. Ein zentrales Ziel der 1968er – politische Partizipation und Demokratisierung – deutet sich in den Quellentexten kaum an, im Fokus der kurzen Parodie in drei Textvarianten steht das sprachlich-spielerische Kämpfen *gegen* den Kapitalismus statt des proaktiven Kämpfens *für* ein verändertes Wirtschaftssystem. In ihrer Kritik gegenüber der Kapitalfokussierung nutzen die 1968er selbst eine mehrfach genutzte Parodieform und verstärken in gewisser Weise die mediale „Kommunikation des Ökonomischen“ bis zu „Popularisierungen des Ökonomischen“, die „nach Elementen der Sinnstiftung, nach Bildern und Symbolen, nach kommunikativen Ritualen und Gesten“ verlangen.¹⁰⁷⁴ Durch die Nutzung eines rituellen Gebetstexts als Vorlage, der oft mit Gestengebärden¹⁰⁷⁵ verbunden ist, ist aber nicht impliziert, dass die Verfassenden die vorliegenden Quellentexte ironisch gebetet hätten. Zum möglichen liturgischen Einsatz der Parodien folgen unten mehr Details.

5.6.5 Medien

Mit Blick auf die Veröffentlichung des ‚Kapital Unsers‘ wurde bereits die Medienfrage angerissen. Neben der Veröffentlichung der Quellentexte in literarischen Anthologien der linken studentischen Szene wird für die Fassung von 1969 auch die Veröffentlichung als „Flugblatt-Text bei einer Demonstration im Gottesdienst in der St. Michaeliskirche“¹⁰⁷⁶ als Medientypus genannt. Zur gottesdienstlichen Performance des ‚Kapital Unsers‘ in Hamburg und Köln und zum Einsatz des Flugblatts durch Rezitation der Vaterunser-Parodie als Teil der Liturgie können hier nur Mutmaßungen angestellt werden. Also kann die Medienanalyse hier auf das Medium Flugblatt und Anthologie konzentriert werden. Mit dem Medium Anthologie wird heutzutage eher das bürgerliche Bildungspublikum angesprochen, während die Zielgruppe in den 1960ern und 1970ern diverser

¹⁰⁷³ Vgl. Klein et al.: Kultur(en), S. 8: „Ausgehend von der Annahme, dass ökonomische Leitmotive und -konzepte weder autonom noch statisch gedacht werden dürfen, sondern vielmehr in einem ständigen Wechselverhältnis mit anderen gesellschaftlichen Feldern und Entwicklungen stehen, erscheint die Betrachtung ihrer Herausbildung, ihrer Etablierung und ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit lohnenswert.“

¹⁰⁷⁴ Klein et al: Kultur(en), S. 9.

¹⁰⁷⁵ Gebetsgesten sind z. B. gefaltete Hände, gebeugter Kopf, geschlossene Augen, Knien.

¹⁰⁷⁶ Fietkau: Poeten beten, S. 130.

war. Politische Flugblätter¹⁰⁷⁷ finden heute in Deutschland kaum noch Verwendung, da die politischen Diskurse in den digitalen Raum, insbesondere in Social Media abgewandert sind, waren aber seit der Reformationszeit ein Hauptmedium für Vaterunser-Parodien. Die 1968er-Bewegung setzte Flugblätter auch wirkungsvoll und breitenwirksam¹⁰⁷⁸ ein. Die Flugblätter zielten auf ein anderes Publikum ab als die Anthologien. Das gezielte Kaufen eines Gedichtbandes mit religiös-politischer Thematik setzt vonseiten der potentiellen Rezipient*innen mehr Engagement und finanzielle Bereitschaft voraus als das Rezipieren eines Flugblatts, das im Vorbeigehen kostenlos verteilt wird, aber mehr unmittelbare Reaktionen ermöglicht. Gleichzeitig bieten Anthologien mehr Themenkontext durch Paratexte etc., während beim Flugblätterhalten direkter Austausch mit Verteiler*innen möglich ist. Kommunikationspotenziale sowie medienökonomische Gesichtspunkte spielen bei der Medienwahl also auch eine Rolle.¹⁰⁷⁹ In der Medienökonomie als interdisziplinärem Forschungsfeld der Kulturwissenschaften wird ein Kreislaufmodell von Kultur- und Medienproduktion bedacht, „in dem die Produktion (von Texten), die Texte selbst, ihre Interpretation und die Kultur als Lebensweise Eingang finden. Jedes dieser Elemente trägt zu den gesellschaftlichen Produktions- und Repräsentationsmustern bei.“¹⁰⁸⁰ Damit schließt sich der Kreis zu den oben beschriebenen Produktionsbedingungen und zu den unten folgenden Rezeptionsebenen und es zeigt sich hier, dass die Frage nach dem Medium der Quelle nicht losgelöst von Produktion und Rezeption betrachtet werden kann. Medienanalytisch lässt sich außerdem erwähnen, dass das Thema Geld nicht auf ein Medium begrenzt ist, sondern verschiedene Medien das Thema aufgreifen, auch wenn hier nur Printmedien erläutert wurden.¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁷ Lediglich Flyer zur Produktwerbung werden als Briefwurf teils noch eingesetzt.

¹⁰⁷⁸ Vgl. Eitler: Gott, S. 356.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Altmeppen, Klaus-Dieter; Karamasin, Matthias (2003): Medien und Ökonomie – vielfältige Perspektiven, perspektivische Vielfalt. In: Klaus-Dieter Altmeppen und Matthias Karamasin (Hg.): Medien und Ökonomie. Band 1/2: Grundlagen der Medienökonomie: Soziologie, Kultur, Politik, Philosophie, International, Geschichte, Technik, Journalistik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Springer eBook Collection Humanities, Social Science), S. 7–14.

¹⁰⁸⁰ Altmeppen et al.: Medien, S. 9.

¹⁰⁸¹ Vgl. Becker, Karsten (2020): Erzähltes Geld. Finanzmärkte und Krisen in Literatur, Film und Medien. Würzburg: Königshausen & Neumann (Konnex).

5.6.6 Intertextualität und Parodiebezug

5.6.6.1 Intertextualität

Intertextuell könnte das ‚Kapital Unser‘ auf verschiedene thematisch verwandte Vorläufer in früheren Jahrhunderten zurückgehen, obwohl Zusammenhänge zwischen den Einzelfunden nicht im Detail nachgewiesen werden können. Einige sprachspielerische Vaterunser-Parodien äußern Kritik an Steuern oder Abgaben¹⁰⁸², das wurde bereits in dem Kapitel zur Reformationszeit mit dem armutsbezogenen ‚Hessischen Vaterunser‘ aus Luthers Tischreden (s. o.) und in dem Kapitel zum Absolutismus mit dem ‚Kurfürst Unser‘ deutlich. Hinzu kommen die antisemitischen Vaterunser-Rezeptionen in geistlichen Spielen¹⁰⁸³, die Kritik an Wucherern und an jüdischen Geldeintreibern¹⁰⁸⁴ beinhalten. Gerade in der letzten Vaterunser-Parodie-Gruppe zeigen sich kirchlich und gesellschaftlich tief verwurzelte antisemitische Vorurteile.¹⁰⁸⁵ Diese Textfunde eint das Thema Umgang mit Geld und Wirtschaftskritik. Einzigartig ist jedoch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert der Stellenwert von (anti-)kapitalistischen Vaterunser-Parodien. Es gibt viele Belege von Texten, die das Kapital personalisieren oder besser personifiziert ansprechen. Letztere werden bei den Rezeptionsebenen aufgegriffen und hier nur des Überblicks halber erwähnt.

Am relevantesten für die intertextuellen Ursprünge der hier fokussierten ‚Kapital Unser‘, und zugleich Ausdruck der transnationalen Verknüpfungen der sozialistischen Bewegung, dürfte wohl ein Text sein, der Paul Lafargue zugeschrieben wird, dem Schwiegersohn von Marx, und der hier als deutsche Übersetzung aus dem Französischen¹⁰⁸⁶ vorliegt: Das Gebet des HERRn. Unser

¹⁰⁸² Vgl. z. B. Lemberg: Stiefvater, S. 316: „Allergütigster, König Friedrich Wilhelm – Vater unser“: Lemberg erläutert, dass „[d]ie Klage um zu hohe Steuern, Abgaben und Lasten [...] die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Bürger und Bauern nach den langen Kriegsjahren“ darstellt und in der Zeit häufig auftritt. Der im Text anklingende ‚Antijudaismus‘ an der Grenze zum ‚Antisemitismus‘ („Jage die Juden aus deinem Land und befrage uns von allen Uebel“) erklärt sich Lemberg zufolge aus „der nationalen Bewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts“.

¹⁰⁸³ Vgl. Wippermann: Luthers Erbe, S. 66: Widerlegung des Vorurteils der reichen, habgierigen Juden.

¹⁰⁸⁴ Vgl. Ilvonen: Parodies, „Patrenostre a l’userier“, S. 59–82 und Werner: Vaterunser, „Das Paternoster des Wucherers“, S. 3. Vgl. zum Stereotyp des „Wucherjuden“ auch Bernstein et al.: Antisemitismus, „Definition und Erscheinungsformen“, S. 36–81.

¹⁰⁸⁵ Vgl. für die Erscheinungsformen von Antisemitismus und historische Entwicklung Bernstein et al.: Antisemitismus.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Lafargue, Paul (1887): *La religion du capital. Préface de Michel, Valensi*. Reprint 2022. Paris: L’Éclat, „5. Prières capitalistes. A. – Oraison dominicale“, S. 56: „Capital, notre père, qui êtes de ce monde, Dieu tout-puissant, qui changez le cours des fleuves et percez

Vater **Kapital**, der Du bist von dieser Welt (1890).¹⁰⁸⁷ Der deutsche Text (Abbildung 5.3) scheint eine genaue Übersetzung des französischen Originals zu sein; selbst die Anmerkung von Lafargue, auf die unten eingegangen wird, ist Wort für Wort übertragen.

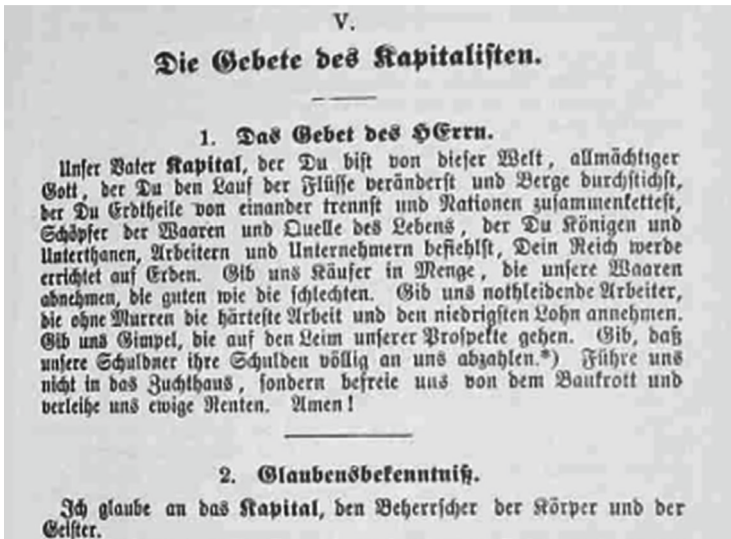


Abbildung 5.3 Obere Hälfte der Titelseite des V. Kapitels¹⁰⁸⁸ „Die Gebete des Kapitalisten.“ aus Paul Lafargues „Die Religion des Kapitals“

les montagnes, qui séparent les continents et unissent les nations; créateur des marchandises et source de vie, qui commandez aux rois et aux sujets, aux patrons et aux salariés, que votre règne s'établisse sur toute la terre. Donnez-nous beaucoup d'acheteurs prenant nos marchandises, les mauvaises et aussi les bonnes; Donnez-nous des travailleurs misérables acceptant sans révolte tous les travaux et se contentant du plus vil salaire; Donnez-nous des gogs croyant en nos prospectus: Faites que nos débiteurs payent intégralement leurs dettes et que la Banque escompte notre papier, Faites que Mazas ne s'ouvre jamais pour nous et écarter de nous la faillite; Accordez-nous des rentes perpétuelles. Amen.“

¹⁰⁸⁷ Lafargue, Paul (1890): Die Religion des Kapitals. In: Sozialdemokratische Bibliothek. Sammlung von Abhandlungen über Theorie und Geschichte des Sozialismus. Reprint 1971. Hottingen-Zürich: Verlag d. Volksbuchh. (Sozialdemokratische Bibliothek, 3: Heft XXV bis XXXIV), S. 1–32, hier S. 27.

¹⁰⁸⁸ Lafargue, Paul (1890): Religion des Kapitals. In: Sozialdemokratische Bibliothek. Sammlung von Abhandlungen über Theorie und Geschichte des Sozialismus. Reprint 1971. Hottingen-Zürich: Verlag d. Volksbuchh. (Sozialdemokratische Bibliothek, 3: Heft XXV bis XXXIV), S. 1–32, darin S. 27.

Deutlich wird auf den ersten Blick: Paul Lafargue nutzte nicht nur das Vaterunser, sondern direkt im Anschluss auch das Apostolikum als parodistisch verfremdete Gebetstexte.¹⁰⁸⁹ Auch springt die dreifache Bitte „Gib uns“ ins Auge, die das Besitzstreben und die Abhängigkeit des Kapitalismus von Menschen als Käufer, Arbeiter und ‚Simpel‘ unterstreichen, aber in den ‚Kapital Unsern‘ der 1968er-Bewegung keinen Widerhall haben. Interessant ist außerdem Lafargues Erläuterung: Das Vaterunser schreibt er seiner Asterisk-Fußnote zufolge einer anonymen, proletarischen Masse zu¹⁰⁹⁰: So sei das „Pater noster der Christen, redigiert [sic!] von Bettlern und Vagabunden für arme Teufel, die beständig bis über die Ohren verschuldet waren“. Weiterhin erläutert er auf Basis der lateinischen Bibelübersetzung¹⁰⁹¹, dass bei der Übersetzung des Vaterunsers „die Besitzenden und Wucherer“ nach ihrer Bekehrung zum Christentum zusammen mit und „Kirchenväter[n]“ „unverfroren“ eine Fehlübersetzung der Schuld(en)-Erlösungsbitte forciert hätten, „debita“ sei als „Schuld = Sünde“ statt als „Schulden“ übersetzt worden:

Tertullian, ein Kirchengelehrter und Großeigenthümer, schrieb eine ganze Abhandlung über das Gebet des Herrn, um festzustellen, daß das Wort S c h u l d e n in dem Sinne von S ü n d e n zu verstehen sei, die einzigen Schulden, welche den Christen erlassen werden. Die Religion des Kapitalismus, als ein Fortschritt gegenüber dem Katholizismus, muß nun die volle Bezahlung der Schulden verlangen, da der Kredit die Seele der kapitalistischen Bethätigung ist.¹⁰⁹²

Der Kommentar zur historischen Entwicklung der Konfessionen lässt offen, ob die „Religion des Kapitalismus“ mit dem Protestantismus gleichzusetzen sei oder ob er darin eine eigene unabhängige Religion sieht. Die Vaterunser-Parodie lässt das nicht zweifelsfrei erkennen, jedoch wird gerade in der Umschreibung des

¹⁰⁸⁹ Lafargue hat bei seinem Schwiegervater ein gutes Beispiel für die Nutzung der Bibel als Vorlage. Vgl. Buchbinder: Bibelzitate.

¹⁰⁹⁰ Sowohl am Anfang von Kapitel III als auch am Ende von Kapitel VI verweist Lafargue darauf, dass er lediglich abschreibender Kopist sei. Damit wendet er eine weit verbreitete literarische Strategie an. Vgl. Raible, Wolfgang (1972): Vom Autor als Kopist zum Leser als Autor. Literaturtheorie in der literarischen Praxis. In: *Poetica* 5 (3/4), S. 133–151.

¹⁰⁹¹ In der Vulgata ist „debita nostra“ im Plural. Vgl. Dt. Bibelgesellschaft: VUL, Secundum Mattheum 6,12. Plural findet sich auch im Griechischen von Mt 6,12. Vgl. Nestle, Eberhard; Aland, Barbara (Hg.) (1993): *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Auflage Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Auch im Französischen nutzt Lafargue „leurs dettes“.

¹⁰⁹² Lafargue: Religion, S. 27, Anm. *, Hervorhebungen von Lafargue. Zur Schuldfrage im Kontext Kapitalismus und Religion vgl. Baecker, Dirk (2004): Einleitung. Volkszählung. In: Dirk Baecker (Hg.): *Kapitalismus als Religion*. 2. Auflage Berlin: Kulturverlag Kadmos (Copyrights, 9), S. 7–13, hier S. 12.

Kapitals als „allmächtiger Gott“ in fünf Relativsätzen detailliert erläutert, welche Fähigkeiten vorhanden sind, bevor die syntaktisch bekannte Bittenstruktur des Vaterunsers wieder durchschimmert. Die Doxologie fehlt, doch die Akklamation „Amen!“ setzt den Endpunkt des Texts, bevor das Glaubensbekenntnis folgt. Lafargues betont explizit, wie Menschen unter dem Kapitalismus leiden, aber die Opfer sind aus Perspektive des bittenden Wir Teil des anzustrebenden Zustands, der erbeten wird. Auch wenn die Bitten der 1968er-Bewegung nicht so bissig und explizit negativ sind wie Lafargue, könnte es doch sein, dass sie sich von diesem Text inspirieren ließ.

Lafargues Gebetssammlung könnte außerdem eine Inspiration des Texts „Heiliges Kapital“¹⁰⁹³ von Franz Werfel in seinem Roman „Barbara oder Die Frömmigkeit“ sein, aus dem Jahr 1929 – das Jahr, das heute mit dem Begriff ‚Schwarzer Freitag‘ assoziiert wird, aber insgesamt für rapide Aktienkurs-Rückgänge an den Börsen in New York und Frankfurt mit einer massiven Weltwirtschaftskrise und Hyperinflationsangst erinnert wird. Theoretisch denkbar wäre, dass die Studenten der 1968er Werfels bekannten Roman als Anregung für ihre Parodie genutzt haben, auch wenn die vorerst letzte Auflage des „Barbara“-Romans 1953 erschien. Vorwahl sieht bei Werfel einen „Kampf gegen das als übernatürlich-dämonische Macht empfundene Kapital“, umgesetzt in einer „Persiflage der Liturgie“¹⁰⁹⁴:

Heiliges Kapital, erbarme dich unser!

Heilige Verzinsung, rechtmäßig aus ihm geboren, erbarme dich unser!

Heiliger Profitgeist der Intelligenz, dritte Form, erbarme dich unser!

Ihr hochheiligen Chöre und seligen Geister des Petroleums, der Baumwolle der Gummierzeugung [...] bittet für uns!¹⁰⁹⁵

Anders als in der Vaterunser-Parodie Lafargues und den Anthologie- und Flugblatt-Vaterunser-Parodien ist in diesem Text kein Vaterunser-Bezug erkennbar, dennoch wird der Text hier als möglicher intertextueller Bezugspunkt

¹⁰⁹³ Vorwahl: Parodie, S. 170. Vgl. außerdem Gerlach, Antje (1972): Deutsche Literatur, „Vaterunser eines Kommunisten“, S. 286 und 390 f.

¹⁰⁹⁴ Vorwahl: Parodie, S. 170.

¹⁰⁹⁵ Werfel, Franz (2020): Gesamtausgabe. Sämtliche Romane & Erzählungen. Neue überarbeitete Auflage La Vergne: Wisehouse (Edition l'Aleph), als Teil von „Barabara oder Die Frömmigkeit“: „Zweites Lebensfragment – 1- Alfred Engländer und die Intelligenz“, S. 905.

genannt, weil eine religiös elementare Formulierung, Kyrie eleison¹⁰⁹⁶ als liturgische Formel, bei Werfel deutlich wird, ebenso wie die Kritik am Kapitalismus. Werfels Text unterscheidet sich in einem weiteren Punkt von den anderen Quellen: Der Autor fügt die „blasphemische Litanei“ in seinen Roman ein und legt sie nicht einem abstrakten Sprecher in den Mund, sondern einer konkreten Romanfigur – dem christlichen Ferdinand, geflüchtetem Priesterseminaristen¹⁰⁹⁷ –, die im Austausch mit der jüdischen Figur „Engländer, ein unter Theologen angestaunter Kenner der Dogmatik und Patristik“ ist und den verbalen Gebets-„Witz“ mit Gestik untermauert.¹⁰⁹⁸ Durch narrative auktoriale Ergänzungen erhält die „Teufelslitanei“, „die lästerliche Parodie“ einen weiteren Kontext im Rahmen von interreligiösen „Religionsdisputen“.¹⁰⁹⁹ Werfel kontextualisiert seine Parodie selbst, das Gesamtbild wird ergänzt durch seine anderen intertextuellen biblischen Adaptionen, die zur Bewertung seiner Haltung zum Christentum herangezogen werden können.¹¹⁰⁰

Diese Möglichkeit, tiefer in Lafargues oder Werfels Veröffentlichungen einzudringen, um die kapitalismuskritischen Gebetstransformationen differenzierter beurteilen zu können, bestünde zwar,¹¹⁰¹ scheint aber mit Blick auf den Fokus der Analyse der 1968er-Bewegung nicht zielführend. Intertextuell ist es möglich, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, dass belesene Studierende der 1960er und 1970er Jahre durchaus Vorläufer-Texte ihrer eigenen Vaterunser-Parodie gekannt haben könnten. Außerdem scheint m. E. in den früheren Texten von Lafargue und Werfel durch die Paratexte teilweise mehr Schärfe und härtere Kritik durch

¹⁰⁹⁶ Werfel nutzt eine dreifache Bitte, die an das trinitarische „Herr, erbarme dich“ aus dem christlichen Gottesdienst erinnert.

¹⁰⁹⁷ Literaturwissenschaftlich wird „Barbara“ als autobiografischer Roman eingeordnet und Ferdinand als Protagonist mit Werfel selbst in Verbindung gebracht. Vgl. Schreckenberger, Helga (2011): Verurteilung zu raffinierter Ausweglosigkeit: Juden und Judentum in Franz Werfels Barbara oder Die Frömmigkeit. In: Hans Wagener und Wilhelm Hemecker (Hg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 61–78, hier S. 61. Engländer sei außerdem „ironische Selbstparodie seines [Werfels, A. B.] innersten Wesens“.

¹⁰⁹⁸ Werfel: Gesamtausgabe, S. 905.

¹⁰⁹⁹ Ebd.

¹¹⁰⁰ Vgl. Schöpflin, Karin (2011): Die Bibel in der Weltliteratur. Tübingen, Stuttgart: Mohr Siebeck (utb-studi-e-book, 3498), „Franz Werfel – Das Lied von Bernadette“, S. 297.

¹¹⁰¹ Lafargues Publikationen werden z. B. von Benz näher betrachtet. Vgl. darin auch den Hinweis auf die *Kapitalistische Persiflage des Vaterunser*: Benz, Ernst (1983): Das Recht auf Faulheit. Oder die friedliche Beendigung des Klassenkampfes; Lafargue-Studien. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein (Klett-Cotta im Ullstein-Taschenbuch, 39061), S. 78. Dt. Erstausgabe 1974.

als bei den oben detaillierter betrachteten Textvarianten. Ob die gemilderte Form die Parodiehaftigkeit der ‚Kapital Unser‘ des 20. Jahrhunderts abschwächt, wird im folgenden Absatz zu beurteilen sein.

5.6.6.2 Parodie

Bei den beiden Texten in den Anthologien kann nicht nur in den Worten selbst, sondern besonders in den Paratexten nach Hinweisen für die Gattungszuordnung gesucht werden. Ob ein Text als Parodie gelten kann, liegt nämlich nicht nur daran, ob gewisse Kriterien (s. o. Begriffsannäherungen) erfüllt sind, sondern auch daran, ob Rezipierende sie als solche wahrnehmen und benennen. Die ‚Kapital Unser‘ des SDS und Oberlerchers erscheinen parodistisch, weil dort sowohl „das bewußte Spiel mit einem [...] literarischen Werk“¹¹⁰² als auch die kritische, distanzierende, verzerrende Imitation¹¹⁰³ erkennbar sind. Ob die „Übernahme erkennbarer Struktur- und Gestaltungsmerkmale einer Vorlage zur Komisierung und Herabsetzung dieser Vorlage (oder einer mit ihr verknüpften Haltung, ihrer Rezeption usw.)“¹¹⁰⁴ vorliegt, kommt darauf an, für wie religionskritisch man die an das Kapital adressierten Vaterunser-Parodien hält. Dazu wird im Rahmen der theologischen Erörterungen unten mehr Kontext geboten.

Nach den textimmanenten Kriterien folgt nun der Blick in die Paratexte: Bei Ach und Bosch ist dabei schon der Untertitel ihrer Anthologie „Lyrische Parodien“ ein Indikator dafür, dass sie den Text für parodistisch genug halten, um ihn in ihre Sammlung aufzunehmen. Hinzu kommt nicht nur der auf der Seite der Vaterunser-Parodie vermerkte Paratext „Nach: Vaterunser“, der einen Vorlagenbezug vereindeutigt, sondern auch das Nachwort der Herausgebenden, in welchem sie die Nutzung von Parodien als Aktualisierungen von Vorlagen stark machen. Sie fragen aber auch nachdenklich:

Kann denn, was auf Ewigkeit, auf Erbauung angelegt war, was sich vom Verständnis seines Verfassers her jeder anderen als einführend-interpretativen Aufnahmeweise verschloß, Gegenstand aktualisierender Aufbereitung werden?¹¹⁰⁵

Sie sind der Meinung, dass „Neu- und Umarbeitung [...] eine von vielen adäquaten Möglichkeiten [ist, A. B.], sich in den geistigen Besitz von Kultur zu setzen:

¹¹⁰² Liede: Dichtung, S. 319.

¹¹⁰³ Vgl. Müller: Komische Intertextualität, S. 76.

¹¹⁰⁴ Spörl: Basislexikon, S. 154.

¹¹⁰⁵ Ach et al.: Gegendarstellungen, S. 57.

mit offenem Mund nicht vor Stauen, sondern weil etwas zu sagen ist.“ Diese Aussage passt zum expressiven, nicht-affirmativen Habitus der 1968er-Bewegung, die Traditionen brechen und eigene Meinungen kundtun wollte, wie oben beschrieben, wobei sich die Herausgebenden zur „Avantgarde der Arbeiterklasse“¹¹⁰⁶ zählen und Parodien als sinnvolle Neubearbeitungen von Klassikern sehen.

In Fietkaus Anthologie ist die Parodiezuordnung nicht ganz so eindeutig, da er weder im Titel noch auf der betreffenden Seite explizit den Parodiebegriff nutzt. Stattdessen vergleicht er in seinem Titel „Poeten beten“ kondensiert und in seinem Nachwort ausführlicher Gedichte und Gebete. In seiner Aussage „Texte machen heißt beten.“¹¹⁰⁷ steckt seine literarische und theologische Überzeugung, dass Autor*innen „in ihren Gedichten und nach ihren poetologischen Regeln mitunter Gott an[rufen, A. B.] oder Götter oder eine Autorität, ein Ding, ein Wesen, ein Gebilde, das sie – mehr oder weniger – vergöttern.“ Dazu verwenden sie seiner Ansicht nach zeitgemäßere Sprache¹¹⁰⁸ als Theolog*innen, die ihrerseits von der Poesie lernen können, „was ihre Zeitgenossen erwarten, worauf sie hoffen, wovon sie enttäuscht sind, wonach sie sich sehnen, was sie erhebt oder erniedrigt.“¹¹⁰⁹ Dabei charakterisiert er die Texte seiner Gedichtsammlung als schön, Spaßig und ernsthaft und vermerkt, dass seine Auswahl entweder „einen ausdrücklichen Anruf oder [...] formale Eigenheiten, die nach verbreiteter Auffassung einem Gebet zukommen“¹¹¹⁰, enthält. Zuletzt schränkt er seine Gleichsetzung von Gedichten und Gebeten ein, denn „Gedichte sind Gebrauchsgegenstände. Man muß sie ja nicht gleich beten.“¹¹¹¹ Für die Vaterunser-Transformation, die Fietkau abdruckt, heißt das wohl, dass es im Auge der lesenden Person liegt, ob sie als ein Gebet oder eine sarkastisch-parodistische Adaption verstanden wird. Einige sind sich Fietkau und Ach / Bosch also in der Zuordnung der Vaterunser-Adaption zum Genre der Lyrik, aber sie äußern sich unterschiedlich zu der Intention. Sölle und Steffensky machen keine Aussagen zur Einordnung des ‚Kapital Unsers‘, außer einer allgemeinen Äußerung im Vorwort zu „Humor“¹¹¹² und einer Kontextualisierung des ‚Kapital Unsers‘ in der Predigt des Nachtgebets zum Leiden in der Welt: „Jedes natürliche Leiden allerdings steht in einem gesellschaftlichen Zusammenhang, ist gesellschaftlich

¹¹⁰⁶ Ach et al.: Gegendarstellungen, S. 58.

¹¹⁰⁷ Fietkau: Poeten, S. 121.

¹¹⁰⁸ Vgl. Fietkau: Poeten, S. 122.

¹¹⁰⁹ Fietkau: Poeten, S. 123.

¹¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹¹ Fietkau: Poeten, S. 124.

¹¹¹² Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 7.

vermittelt.“¹¹¹³ Das führt dazu, dass Leidensauslöser „innerhalb des Kapitalismus, der das Zusammenleben der Menschen unter die Gesichtspunkte Leistung und Profit ordnet, nicht überwunden werden.“¹¹¹⁴ Darin wird die Kritik am Kapitalismus deutlich, wodurch die Einordnung zu einer kritischen Parodie möglich, aber abhängig von der Rezipient*innenperspektive ist.¹¹¹⁵ Die Abhängigkeit der Bewertung von den Rezipierenden führt zum nächsten Teilkapitel – den Rezeptionsbezügen.

5.6.7 Rezeptionsbezüge

Auch bezogen auf die ‚Kapital Unser‘ findet sowohl direkte als auch indirekte Rezeption statt. Zunächst sind als Primärrezeption (5.6.7.1) Texte ausgewählt worden, bei denen die Unterschiede zwischen den Vaterunser-Parodien zum großen Teil marginal sind, z B. in der Interpunktion (s. o. bereits beschrieben für Sölle / Steffensky, Fietkau und Ach / Bosch). In Abschnitt 5.6.7.2. wird auf Texte verwiesen, die inhaltlich affin auf die kapitalismuskritischen Vaterunser-Parodien zurückbezogen werden könnten, weil sie unter dem Begriff befreiungstheologische Vaterunser-Transformationen subsumiert werden können. Zuletzt werden sehr fragmentarische Vaterunser-Nutzungen mit Bezug zur Geldthematik aufgezeigt (5.6.7.3). Die letzteren beiden Cluster von Texten hängen im weiteren Sinne thematisch mit den kapitalismuskritischen Texten zusammen, sind aber nicht direkte Rezeptionen des oben analysierten ‚Kapital Unser‘, sondern eher Parallelentwicklungen.

5.6.7.1 Primärrezeption

Einige Veröffentlichungen eines ‚Kapital Unsers‘ sind zeitlich so nah an den oben analysierten Texten, dass sich die Frage stellt, ob es überhaupt unabhängige Versionen sind oder leicht abgewandelte Zitate. Dass die Autorenzuschreibung Oberlercher und SDS Hamburg wiederkehrend sind, verstärkt diesen Eindruck. Die Rezeptionen werden im Folgenden nach Möglichkeit chronologisch genannt und knapp prägnante Aspekte erläutert.

¹¹¹³ Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 98.

¹¹¹⁴ Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 100.

¹¹¹⁵ Vgl. Sölle et al.: Politisches Nachtgebet 2, S. 103 f. „Bericht“ im Nachgang des Nachtgebets. Vgl. auch Döhn, Raphael (2023): Dorothee Sölle und die Politischen Nachtgebete. Glaubensbekenntnisse und Vaterunser in der politischen Situation der späten 1960er-Jahre. In: *Evangelische Theologie* 83 (6), S. 444–454.

Der Schriftsteller Wandrey greift das ‚Kapital Unser‘ als Teil einer satirischen Weihnachtstextsammlung (Ersterscheinung 1972) auf und gibt Oberlercher als Autor an.¹¹¹⁶ Es handelt sich um den letzten Text des letzten Kapitels der Anthologie. Der Rückbezug zu den oben analysierten Texten ist eindeutig erkennbar, obwohl Wandrey keine detaillierten bibliographischen Angaben macht. Sowohl der Untertitel der Anthologie „Ein garstiges Allerlei“ als auch die Überschrift des Kapitels „Eines Tages, nicht ganz sacht...“ deuten Wandreys Einordnung des Textes als sarkastische Kommentierung des kapitalistischen ‚Weihnachtsbrimboriums‘ an, auch wenn er diesbezüglich keine Einleitung oder Schlussworte einfügt. Es scheint, dass für Wandrey eines der elementarsten christlichen Feste – Weihnachten – zu konsumbehaftet zelebriert wird.¹¹¹⁷

Spannend ist auch Josef Imbachs Zitat des bei Fietkau erschienenen ‚Kapital Unsers‘¹¹¹⁸ aus dem Jahr 1977, da er es sehr detailliert rezipiert und explizite Kritik am Text äußert. Imbach ist als katholischer Theologe der Meinung, dass beim ‚Kapital Unser‘ „die Grenze zum Blasphemischen“ überschritten sei, während er andere Vaterunser-Parodien nicht als „Gotteslästerung“, sondern als „Gesellschaftskritik“ oder „Selbstprüfung“ versteht.¹¹¹⁹

Indem Schlüsselworte des kapitalistischen Wortschatzes in der Form des Vaterunser zusammengefügt werden, soll der Kapitalismus als ‚Religion‘ entlarvt werden. Der Text setzt stillschweigend voraus, daß alles Beten leeres Sprechen sei und unterstellt außerdem, daß der Beter Worthülsen ohne Inhalt kauge. Die Antwort auf die Frage, ob es sich dabei um Blasphemie handle, wird von der Absicht der Verfasser abhängig sein. Das ‚Gebet‘ wurde 1968 geschrieben, um in der St.-Michaels-Kirche

¹¹¹⁶ Vgl. Wandrey, Uwe (Hg.) (1998): *Stille Nacht allerseits! Ein garstiges Allerlei*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 119: „Das Kapital unser. Kapital unser das Du bist im Westen / Amortisiert werde Deine Investition – / Dein Profit komme / Deine Kurse steigen wie in Wall Street, / also auch in Europa – / Unser täglich Umsatz gib uns heute – / Und verlängere uns unsere Kredite, / wie wir sie stunden unsern Gläubigern – / Und führe uns nicht in Konkurs, / Sondern erlöse uns von den Gewerkschaften. / Denn Dein ist die halbe Welt und die Macht / und der Reichtum seit zweihundert Jahren – / Mammon.“

¹¹¹⁷ Das ist ein Diskurs, der sowohl populärwissenschaftlich als auch praktisch-theologisch diskutiert wird. Heute wird in der Praktischen Theologie der Zusammenhang von Weihnachten und Konsum differenziert behandelt. Vgl. z. B. zu Weihnachtsmärkten Morgenroth, Matthias (2003): *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*. 2. Auflage Gütersloh: Kaiser Gütersloher. Vgl. auch Kumlehn, Martina (2006): *Weihnachtsmärkte. Ewigkeitsglanz in grauer Zeit als Inszenierung der Sehnsucht*. In: Thomas Klie (Hg.): *Valentin, Halloween & Co. Zivilreligiöse Feste in der Gemeindepraxis*. Leipzig: EVA, S. 207–223.

¹¹¹⁸ Vgl. Imbach: *Lästerungen, „Kapital unser“*, S. 414.

¹¹¹⁹ Ebd.

in Hamburg einen Gottesdienst zu stören, was die Absicht einer Verletzung der religiösen Gefühle der Gläubigen voraussetzt. Dem deutschen Strafgesetzbuch zufolge (§ 166) wäre damit zumindest objektiv der Tatbestand der Lästerung erfüllt. Wie viele gläubige Menschen bei der Lektüre dieses Textes nicht nur bestürzt, sondern betroffen sind, läßt sich nicht feststellen. Fest steht jedoch, daß solche Parodien, deren beabsichtigte Wirkung nicht komisch, sondern polemisch ist nicht bloß Ärger stiften und begründete Entrüstung hervorrufen, sondern, entgegen der Absicht ihrer Verfasser, den Leser dazu veranlassen, vertraute Gebetstexte neu und gründlicher zu überdenken, weil tatsächlich die Gefahr besteht, daß diese durch ständiges Wiederholen abgeschliffen oder, mit einem Wort des Propheten Amos, zu ‚Geplärre‘ werden (Am 5,23).¹¹²⁰

Imbachs Beurteilung des ‚Kapital Unsers‘ als Blasphemie und Religionskritik in der drastischen Form halte ich für heutige Verhältnisse nicht mehr zeitgemäß. Einerseits hat sich die juristische Handhabung des Paragraphen 166 im Strafgesetzbuch verändert.¹¹²¹ Andererseits ist die Formulierung „Verletzung der religiösen Gefühle“ sehr vage und ambivalent.¹¹²² Neben Imbach sieht aber auch Leutzsch das identitätsgefährdende Moment des ‚Kapital Unsers‘ für christliche Menschen, da er auf den Satz verweist: „Wozu ich bete, das ist mein Gott“.¹¹²³ Leutzschs Kritik bezieht sich aber nur auf die tätige Anbetung, die nicht notwendigerweise mit den Vaterunser-Parodien verbunden ist, sofern sie für Kritik an irdischen

¹¹²⁰ Ebd.

¹¹²¹ Vgl. Schroeter-Wittke, Harald (2013): Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie. In: Thomas Laubach (Hg.): Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte. Freiburg etc.: Herder, 59–74, darin S. 67 f. Blasphemie ist seit 1969 kein expliziter Strafrechtsbestand mehr, aber der Blasphemiediskurs ist heute pädagogisch relevant. Vgl. zu Gotteslästerung auch Leonhardt, Rochus (2017): Religion und Politik im Christentum. Vergangenheit und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses. Baden-Baden: Nomos, S. 404, Fn. 36.

¹¹²² Vgl. Breckner: Verletzung, S. 247–274.

¹¹²³ Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 51. Vgl. auch Mt 6,21 (LUT 2017) „Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“ oder Luthers „Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und worauf du dich verlässt, das ist eigentlich dein Gott.“ in Schneider, Hans-Otto (2013): Der Große Katechismus. In: Amt der VELKD (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Unter Mitarbeit von Matthias Deuschle und Irene Dingel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 501–644, darin „Das erste Gebot“, S. 515. Erläutert wird Luther durch die Kommentierung von Huber „Übrigens macht Luther den Sinn des Glaubens an den einen Gott gleich an der Gegenüberstellung mit einer Haltung deutlich, in der wir unser Herz an Geld und Gut hängen.“ bei Huber, Wolfgang (2007): „Woran du aber dein Herz hängst, das ist dein Gott“. Vortrag auf dem Kongress christlicher Führungskräfte „Mit Werten in Führung gehen“ in Leipzig, 18.01.2007. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/070118_huber_fuehrungskraeftekongress.htm, zuletzt geprüft am 04.12.2023.

Verhaltensweisen verstanden werden. Allerdings hat der Kapitalismus durchaus Elemente, die ihn religiös aufladen (s. u. Theologische Dimensionen).

Eine kapitalismuskritische Monografie des Philosophen Arnold Künzli von 1986 setzt das ‚Kapital Unser‘ ohne Autorenzuschreibung als Auftakt des Epilogs ein.¹¹²⁴ Künzli hat im Vergleich zu den oben analysierten Textvarianten eine veränderte Textfassung, die aber z. B. durch die Formulierung „in Wallstreet“ und die Grundstruktur an die oben analysierten Fassungen erinnert. Er kommt ohne Akklamation aus, setzt „Investition“ als Singular und substituiert „Europa“ mit „am Paradeplatz“.¹¹²⁵ Letztere Formulierung deutet auf den Schweizer Hintergrund und den Zürcher Paradeplatz hin, der als Symbol für Wohlstand und Hochfinanz gilt. Als komplette Bitte ist die Erlösungsbitte verändert: „sondern erlöse uns von den Fluchtgeldern“. Auf marginale Interpunktionsänderungen und das Ersetzen des „wie“ durch ein „die“ sei hier nur der Vollständigkeit halber verwiesen. Künzlis philosophische Prägung oder reformierter Hintergrund¹¹²⁶ in der Vaterunser-Parodie nicht erkennbar.

Als weiterer Rezeptionsbeleg ist Wurmbrands Zitat des ‚Kapital Unsers‘ in seiner Monografie „Der unbekannte Karl Marx“ von 1987 nach der Rhein-Neckar-Zeitung am 02.02.1968 zu nennen, das sich möglicherweise auf das SDS-Flugblatt aus dem Januar 1968 bezieht. Wurmbrands Monografie fokussiert Marx als Gründer des Sozialismus und als einen strikten Gegner der Religion mit der Hypothese, dass satanistische Verbindungen in Marx‘ Leben vorhanden seien.¹¹²⁷ Als einen Beleg dafür, „daß das wahre Ziel dieses Gebets [des

¹¹²⁴ Vgl. Künzli, Arnold (1986): *Mein und Dein. Zur Ideengeschichte der Eigentumsfeindschaft*. Köln: Bund-Verlag, S. 615. Als Quelle gibt er lediglich „Index 1, 1985. (Zeitschrift der Fachschaft der Studierenden der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Universität Basel.)“ an. Der Text lautet: „Kapital unser, das du bist im Westen, amortisiert werde deine Investition, dein Profit komme, deine Kurse steigen wie in Wallstreet also auch am Paradeplatz. Unser täglich Umsatz gib uns heute und verlänger unsere Kredite, die wir stunden unseren Gläubigern und führe uns nicht in Konkurs, sondern erlöse uns von den Fluchtgeldern; denn dein ist die halbe Welt und die Macht und der Reichtum seit zweihundert Jahren.“

¹¹²⁵ Wahrscheinlich bezieht sich Künzli auf den Zürcher Paradeplatz, einer der teuersten Gegenden der Stadt, an dem u. a. die Großbanken UBS und Credit Suisse ihren Standort haben.

¹¹²⁶ Vgl. Sidler, Roger (2009): Künzli, Arnold. *Historisches Lexikon der Schweiz*. Online verfügbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/045420/2009-12-03/>, zuletzt aktualisiert am 03.12.2009, zuletzt geprüft am 09.10.2024.

¹¹²⁷ Vgl. Wurmbrand: *Karl Marx*, S. 31.

Vaterunser, A. B.] darin bestehe, die Interessen des Kapitalismus aufrechtzuerhalten“, führt Wurmbrand dann das ‚Kapital Unser‘ aus der Feder des SDS, des sozialistischen Studentenbundes an.¹¹²⁸ Wurmbrands biografischer Hintergrund als rumänischer lutherischer Pfarrer jüdischer Herkunft mit durch das kommunistische Regime erlittenen Repressalien wird in seinen Thesen und dem Hinweis auf Vaterunser-Parodien nicht explizit sichtbar.¹¹²⁹

Zuletzt sei hier auch ein englischsprachiges Beispiel aus dem Internet zitiert, um die Reichweite der Kapitalunser-Texte anzudeuten und zu zeigen, wie nah beieinander die Texte liegen, selbst wenn von Fietkaus Veröffentlichung 1969 bis 2013 die Medienlandschaft und die Religionsrezeption sich in vielen Aspekten verändert haben:

Our capital, which art in the West,
amortized be thy investments
Thy profits come, Thy interest rates rise
in Wall Street as they do in Europe
Give us this day our daily turnover,
and extend to us our credits,
As we extend them to our debtors
Lead us not into bankruptcy,
But deliver us from trade unions,
For thine is half the world,
the power and riches
for the last 200 years.
Mammon.¹¹³⁰

¹¹²⁸ Wurmbrand: Karl Marx, S. 69. Auf der nächsten Seite zitiert er auch noch auf eine äthiopische Vaterunser-Verspottung, in der die Partei der Sowjetunion gepriesen wird.

¹¹²⁹ Vgl. Hausin, Michael (2004): Wurmbrand, Richard. In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 23. Nordhausen: Bautz, S. 1585–1590.

¹¹³⁰ Stevan: The Lords Prayer Parody Compilations. Vgl. auch fallensparks (2008): The Lord's Prayer: alternates – Everything2.com. Online verfügbar unter <https://everything2.com/title/The+Lord%2527s+Prayer%253A+alternates>, zuletzt aktualisiert am 10.07.2008, zuletzt geprüft am 04.12.2023. Ein abgewandeltes Beispiel im Internet, das ursprünglich für österreichisches Fernsehen produziert wurde, das aber auch strukturell gleich aufgebaut ist, sei hier auch noch genannt: Waldo (2018): Das „Vater unser“ der Wirtschaftsstudenten. Live vorgetragen von Christoph Fritz in ORFeins. Hg. v. ORF. Österreich. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=dODrM70gCrY>, zuletzt aktualisiert am 15.12.2018.

Die englische Fassung greift die Verdrehung von Schuldnern und Stundung auf, auf die in der Inhaltsanalyse hingewiesen wurde. Das könnte ein Anzeichen für eine Übersetzung sein. Weitere Argumente sind die Verwendung des nicht stark verbreiteten Fremdworts „amortized“ und der Rekurs auf die „200 years“. Fragt man nun, ob das Kapital in diesen Rezeptionen vergöttert wird oder ob der christliche Gott kritisiert wird, ist von beidem eher nicht auszugehen. Eher werden die Verantwortlichen in Politik und Wirtschaft durch die provokante Formulierung auf Probleme aufmerksam gemacht, die ganz im Diesseits, im Weltlichen verankert sind.¹¹³¹

5.6.7.2 Befreiungstheologische Vaterunser-Transformationen

Da die Primärrezeption bei den ‚Kapital Unsern‘ so eng beieinander liegende Textvarianten zeigt, mag es umso erstaunlicher sein, dass hier für die weitere Rezeption eher der grobe thematische Zusammenhang der Gesellschaftskritik mit Vaterunser-Bezug herangezogen wird. Wirtschafts-, Reichtums- und Kapitalismuskritik wird in verschiedenen Gedichtzusammenstellungen aus verschiedenen befreiungstheologischen Kontexten insbesondere aus Südamerika,¹¹³² aber auch in Europa¹¹³³, deutlich und dafür wird häufig das Vaterunser adaptiert. Katholische und evangelische Theolog*innen und Poet*innen, die mit dem Begriff Befreiungstheologie verbunden werden, stellten durch Poesie(-übersetzungen) die Theodizee-Frage und unternahmen Antwortversuche für ihre jeweiligen Kontexte, meist in Süd- und Mittelamerika. Die Texte greifen zwar das Vaterunser auf, sind aber nur in Ansätzen parodistisch. Eher drücken sie bittere Enttäuschung Gott und den Menschen gegenüber aus und prangern sehr direkt Leiderfahrungen an und fragen, wie dieses Leid mit Gerechtigkeitsverständnissen einher gehen kann.¹¹³⁴ Da sie aber mit der systemkritischen Komponente und der politischen Entwicklung der 1968er-Bewegung in Verbindung gebracht werden

¹¹³¹ Leider wird die Kritik des ‚Kapital Unsers‘ an den bestehenden kapitalistischen Verhältnissen auch für rechtsradikale Stimmungsmache verwendet. Vgl. Kai (2013): DAS GEBET DER MANAGER IST: KAPITAL UNSER DAS DU BIST IM WESTEN – PABST [sic!] BENEDIKT XVI (Der deutsche Beobachter). Online verfügbar unter <https://kai-derdeutschebeobachter.blogspot.com/2013/02/das-gebet-der-manager-ist-kapital-unser.html>, zuletzt aktualisiert am 04.02.2013, zuletzt geprüft am 07.12.2023.

¹¹³² Vgl. Kern, Bruno (2013): *Theologie der Befreiung*. Tübingen, Basel, Tübingen: Francke (utb-studi-e-book, 4027).

¹¹³³ Vgl. Sölle et al.: *Politisches Nachtgebet 1*, S. 114–116 und 122–124.

¹¹³⁴ Vgl. Leutzsch: *Was ist daraus geworden?* S. 54.

können,¹¹³⁵ soll hier kurz auf die deutschsprachige Rezeption der theopoetischen Texte eingegangen werden. Zunächst werden Gedichtbände in diesem Kontext mit exemplarischen Gedichttiteln mit Vaterunser-Bezug ohne Anspruch auf Vollständigkeit bibliographisch in chronologischer Reihenfolge aufgelistet; anschließend werden theologischen Deutungen der Vaterunser-Rezeption in Befreiungstheologie-Kontexten zusammengefasst:

- Baciú, Stefan; Marti, Kurt (Hg.) (1969): *Der du bist im Exil. Gedichte zwischen Revolution und Christentum aus 16 lateinamerikanischen Ländern*. Wuppertal: Hammer. Darin: Rafael Squirru. *Die große Versuchung* (Argentinien), S. 15. Mario Benedetti: *Ein lateinamerikanisches Vaterunser* (Uruguay), S. 129–131.
- Rincón, Carlos; Schattenberg, Gerda (Hg.) (1975): *Gitarre des dämmernden Morgens. Das neue chilenische Lied. Aus d. Span. übers. von Christel Dobenecker u. Gerda Schattenberg Nachgedichtet von Heinz Kahlau [...]*. Berlin: Aufbau-Verlag. Darin: Jara, Victor: *Vaterunser an einen Bauern*, S. 25 f.
- Meyer-Clason, Curt (Hg.) (1975): *Brasilianische Poesie des 20. Jahrhunderts*. München: Dt. Taschenbuch-V (dtv-sonderreihe, 128). Darin: Meyer, Augusto: *Ballade und Zuckerrohrschnaps*, S. 75 f. Ivo, Lêdo: *Befehl von oben*, S. 133.
- Weyer, Adam (Hg.) (1976): *Zärtlichkeit. Mit einer Anthologie lateinamerikan. Gegenwartspoesie Liebe, Befreiung / hrsg. von Kajo Niggstich*. Wuppertal: Hammer (Almanach für Literatur und Theologie, 10). Darin: Héraud, Javier: *Das Ehrenwort des Guerilleros*, S. 166 f. Jara Victor: *Gebet eines Landarbeiters*, S. 119.
- Reiser, Antonio; Schoenborn, Paul Bernhard (Hg.) (1982): *Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika*. Wuppertal: Jugenddienst. Darin: Mario Benedetti: *Ein lateinamerikanisches Vaterunser* (Uruguay), S. 73–75. Ernesto Cardenal: *Dein Wille, der Liebe ist, geschehe auf dieser Erde* (Nicaragua), S. 76. Esquivel, Julia: *Vaterunser aus Guatemala*, S. 77–81. Perestrello, Marialzira: *Warum?* (Brasilien), S. 87. Boff, Leonardo:

¹¹³⁵ Vgl. z. B. Fornet-Betancourt, Raúl (1987): *Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung*. In: Wolfgang Seibel und Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichung der Monatsschrift „*Stimmen der Zeit*“), S. 109–124. Vgl. auch „Das Gebet des Jesus von Nazareth heißt nicht ‚Vater mein‘ [...]“, S. 97, in: Alt, Franz (1980): *Wesentlicher aber ist Liebe*. In: Freimut Duve, Heinrich Böll und Klaus Staack (Hg.): *Kämpfen für die Sanfte Republik. Ausblicke auf die achtziger Jahre*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rororo aktuell, 4630), S. 94–102.

- Unser täglich Brot, S. 105. Vgl. zu Letzterem auch: Boff, Leonardo (1986): Vater unser. Das Gebet umfassender Befreiung. 4. Auflage Düsseldorf: Patmos.
- Schoenborn, Ulrich (2000): Wie im Himmel, so auf Erden – Zur Rezeption des „Vaterunser“ in Lateinamerika. In: *Transparent – Extra* (59), S. 1–24.
 - Leutzsch, Martin (2006): Was ist daraus geworden? In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher, S. 41–56.
 - Suhr, Ulrike (2006): Poetisch beten? Das Vaterunser in der Literatur. In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher, S. 57–79.

Die letzten drei Veröffentlichungen dienen neben der Veröffentlichung von Primärtexten auch der Einordnung der befreiungstheologischen Theopoesie mit Vaterunser-Bezug. Leutzsch sieht die Texte aus Südamerika „gewaltig als Utopie“¹¹³⁶. Suhr beschreibt außerdem, dass sich das Vaterunser durch meist kritische Gedichte „am offiziellen Christentum vorbei einen Platz in der Kultur gesucht“¹¹³⁷ habe. In den lateinamerikanischen Vaterunser-Konkretionen sind die Hoffnungen oft eindeutig: „Erlösung von der Armut und ein Leben in Gerechtigkeit. Der Weg dorthin bedeutet Kampf. In diese diesseitigen Zukunftswünsche sind religiöse Bilder und Sprachanleihen eingearbeitet“¹¹³⁸. Diesseitige, irdische Wünsche richten sich nicht immer an Gott.

Schoenborn befasst sich ebenfalls mit der Rezeption des Vaterunser in Lateinamerika und verweist darauf, dass Bibeltexte „in Lateinamerika [durch die, A. B.] ‚relectura‘ (span.) bzw. ‚releitura‘ (port.)“¹¹³⁹ erschlossen werden. Das bedeutet, dass neue, kreative Zugänge zu Überlieferungen gesucht werden, die antithetisch mit traditionellen Glaubenspraktiken und ungerechten Lebensverhältnissen umgehen. Schoenborn vertritt die Meinung, dass lateinamerikanische Vaterunser-Adaptionen neue freiheitliche Partizipations- und Auslegungsformen sind, die Sinnfragen thematisieren. Es gibt sowohl Auslegungen, die sehr frei das Vaterunser diskutieren, als auch Gebrauchstexte, die Schwerpunkte auf einzelne Bitten legen. Wie bei anderen Vaterunser-Bearbeitungen auch gibt es viele im Umlauf

¹¹³⁶ Leutzsch: Was ist daraus geworden? S. 54.

¹¹³⁷ Suhr: Poetisch beten? S. 65.

¹¹³⁸ González, Ray (2003): Tracing the Public Surface. An Interview With Lawrence Ferlinghetti. In: *The Bloomsbury Review* 23 (2), S. 5.

¹¹³⁹ Schoenborn: Wie im Himmel, S. 1.

befindliche Beispiele, die nicht mehr auf identifizierbare Autor*innen zurückzuführen sind.¹¹⁴⁰ Insgesamt macht Schoenborn auf die Theozentrik der meisten Texte aufmerksam, ein Aspekt, der durch die Vateranrede im Vaterunser bereits klar ist. Außerdem erwähnt er, dass politische Schlagworte häufig auftreten, die auch im kritischen Umgang mit dem Vaterunser in Parodien vertreten ist.¹¹⁴¹ Spannend ist, dass Schoenborn in seiner Typisierung der „zahlreichen Vaterunser-Rezeptionen“ auf „zwei markante Strukturen“ hinweist, die die Kategorien für Vaterunser-Parodien von Werner ergänzen. Schoenborn unterscheidet „das Homilie-Modell“, in dem der Text der Vorlage „mit Erklärungen bzw. inhaltlichen Konkretisierungen kommentiert wird“¹¹⁴², und das partielle oder fragmentarische Modell, in dem durch Verfremdung „einzelne Bitten [...] meditierend oder umschreibend angeeignet werden“¹¹⁴³. Da die vorliegenden befreiungstheologischen Beispiele aus Lateinamerika und diejenigen, die sich in Deutschland daran orientiert haben, sehr lang sind und häufig eben keine eindeutigen Parodien darstellen, wird an dieser Stelle kein Text im Detail zitiert oder analysiert. Gerade wegen ihrer explizit theologischen Ausrichtung könnte man jedoch von den Entwürfen theologisch sehr profitieren, wenn man sie genauer auf ihr Gottes- und Weltbild hin untersucht.

5.6.7.3 Fragmentarische Nutzung des Vaterunser zur Kapitalismuskritik

Neben der Gruppe südamerikanischen Ursprungs sei auf ein weiteres kapitalismuskritisches Phänomen mit Bezug zum Vaterunser hingewiesen, das im Bereich Rezeption seinen Ort hat, weil daran erkennbar ist, dass die humoristische und/oder kritische Vaterunser-Rezeption bis heute andauert. Zeitschriften und überregionale Zeitungen nutzen regelmäßig einzelne, teils veränderte Bitten des Vaterunser als Überschriften für Artikel. Die drei nachfolgenden Beispiele greifen explizit Geld und Kirche auf. Das erste Beispiel (Abbildung 5.4) stammt aus dem SZ Magazin aus dem Jahr 2021:

¹¹⁴⁰ Vgl. Schoenborn: *Wie im Himmel*, S. 5.

¹¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹¹⁴² Ebd.

¹¹⁴³ Schoenborn: *Wie im Himmel*, S. 6.



Abbildung 5.4 „Vater, unser Geld“-Artikelüberschrift mit Text-Bild-Arrangement aus SZ-Magazin 44/2021¹¹⁴⁴

Die moralischen Dilemmata, die meist in der regelmäßigen Kolumne „Gute Frage“ im Süddeutsche Zeitung Magazin beantwortet werden, stammen aus der Leserschaft. Bei dem Vaterunser-Beispiel¹¹⁴⁵ beantwortet die Journalistin und Kolumnistin Johanna Adorján die Frage, ob die Rückzahlung einer geliehenen Summe an Evangelikale moralisch vertretbar sei, wenn der Geld verleihende

¹¹⁴⁴ Adorján, Johanna (2021): Vater, unser Geld! Kolumne: Gute Frage. In: *SZ Magazin* (44). Online verfügbar unter <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gute-frage/vater-sohn-geld-geliehen-zurueckzahlen-spende-90824>, zuletzt geprüft am 27.01.2022.

¹¹⁴⁵ Adorján, Johanna (2021): Vater, unser Geld! Kolumne: Gute Frage. In: *SZ Magazin* (44). Online verfügbar unter <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gute-frage/vater-sohn-geld-geliehen-zurueckzahlen-spende-90824>, zuletzt geprüft am 27.01.2022

Vater dies wünsche.¹¹⁴⁶ In der Überschrift ist eine Vaterunser-Transformation erkennbar, es wird durch Interpunktion die Anrede des Vaterunsers konterkariert. Weil es um einen Generationenkonflikt, der zugleich Frömmigkeitsdifferenzen enthält, titulierte Adorján „Vater, unser Geld!“ Geld wird dabei nicht zum Adressaten der Gebetstransformation, sondern der irdische Vater wird angesprochen. Spendenverpflichtung und Schuldenrückzahlung im individuellen, familiären Fall werden von Adorján auf Basis eines Artikels aus der New York Times gedeutet, um anschließend zu entfalten, dass der Leser das Geld dem „Vater direkt zurückzahlen“ dürfe. Abgesehen von der Überschrift und der Haltung gegenüber einem evangelikalen Hilfswerk sind religiöse Bezüge noch in der dreifarbigten Karikatur von Illustrator Serge Bloch ersichtlich, da dort ein vogelähnliches graues Wesen mit einem langen Schnabel ein Kreuz auf dem Flügel einem skeptisch oder verwirrt blickenden, kleineren gelben Vogelwesen entgegenhält. Als dritte Figur ist ein grau-gelbes Vogelwesen zu sehen, dessen Flügelgeste ambivalent ist – lockend oder ablehnend. Der Titel „Vater, unser Geld!“ in Kombination mit dem Bild erzielt eine ironisch-humoristische Brechung der ersten Frage, weshalb das Beispiel hier aufgegriffen und knapp analysiert wurde.

Statt der Anrede des Vaterunsers werden in den zwei nachfolgenden Beispielen (Abbildungen 5.5 und 5.6) aus dem kirchennahen, im Katholizismus verwurzelten, politisch links orientierten Publik Forum-Verlag die Schuldbitte mit ihren beiden Teilen verfremdend genutzt: Bei den beiden Covern wird die Schuld(en)vergebung als großes Thema aufgegriffen. Im ersten Fall – ein Titel einer Buchveröffentlichung¹¹⁴⁷ – geht es um die Finanzprobleme der Katholischen Kirche bis 2006. Im zweiten Fall – der Überschrift einer Titelstory

¹¹⁴⁶ Kurz gefragt lautet die gute Frage: „Muss man sich an einen Spendenwunsch halten?“ In der Langfassung von Clemens H., Leipzig lautet sie: „Ich habe mir von meinem Vater Geld geliehen, einen kleinen fünfstelligen Betrag, und möchte es ihm nun zurückzahlen. Er will die Summe aber nicht für sich selbst, sondern wünscht sich, dass ich sie an ein evangelikales Hilfswerk spende. Ich hadere mit evangelikalen Organisationen und möchte sie finanziell nicht unterstützen. Darf ich das Geld meinem Vater direkt zurückzahlen mit der Bitte, er solle selbst spenden?“

¹¹⁴⁷ Vgl. Fabianek, Birgit-Sara; Seiterich-Kreuzkamp, Thomas (2006): Und vergib uns unsere Schulden. Die Finanzpolitik der katholischen Kirche und ihre Geheimnisse. Oberursel: Publik-Forum-Verlag-Ges.

in der Zeitschrift *Publik Forum*¹¹⁴⁸ – wird die sogenannte ‚Griechenlandrettung‘ durch den Euro-Rettungsschirm ab 2010 und das Schweigen der Kirchen dazu trotz Erlassjahr 2015 thematisiert.¹¹⁴⁹ Obwohl die Bitten „Und vergib uns unsere Schulden“ (Plural „Schulden“ statt Singular „Schuld“¹¹⁵⁰) einerseits und „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“ (seitliche Anführungszeichen) beinahe im Wortlaut zitiert sind, wird durch die Kontexte eine kritische Wirkung erzielt. Auch in diesen beiden Fällen funktioniert die Vaterunser-Verfremdung besonders gut durch die Text-Bild-Kombination. Im Fall des Buchcovers sieht der*die Rezipient*in ein Foto von ca. acht weiß- und grauhaarigen Kardinälen, die durch ihre rötlich-pinken Soutanen, Pileolus/Scheitelkäppchen und dicken Halsketten erkennbar sind, aber den Betrachtenden den Rücken zukehren. Es wird bildsprachlich offengelassen, ob sie diejenigen sind, die Schulden zu verantworten haben und somit um Vergebung bitten (sollten), oder diejenigen, die den Vergabungszuspruch erteilen können, wie in der Beichte durch Priester üblich. Durch den Untertitel „Die Finanzpolitik der katholischen Kirche und ihre Geheimnisse“ wird dann jedoch deutlicher, dass die Autor*innen aufzeigen wollen, dass sie die erstere Lesart präferieren, die sie im Buch vertreten. Im Falle des Zeitschriftencovers ist das Bild nicht religiös, sondern eine abgedunkelte, schattenwerfende Nahaufnahme eines Eurostücks mit griechischer Prägung, erkennbar durch die stilisierte Eule und griechische Großbuchstaben EYRO. Erst durch den Text wird die Kritik am Schweigen der Kirchen in den politisch aufgeladenen Zeiten deutlich, wo ein Schuldenerlass aus Sicht von Fleischmann christlich geboten wäre. Die katholische Prägung der Zeitschrift *Publik Forum* bedeutet nicht, dass Kritik an katholischer Kirchenleitung – einerseits an Kardinälen, andererseits verallgemeinernd an den „Kirchen“ – unmöglich ist; eher im Gegenteil scheinen sowohl Fabianek und Seiterich-Kreuzkamp, der

¹¹⁴⁸ Die vierzehntägig erscheinende Zeitschrift wirbt mit dem Trikolon „kritisch, christlich, unabhängig“ und „kommentiert die Hintergründe wichtiger Entwicklungen in Politik, Gesellschaft, Religion, Kirchen, Leben und Kultur auf der Grundlage christlicher Werte.“ Vgl. Klimesch, Patrick (Hg.): *Publik-Forum – kritisch, christlich, unabhängig*. Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH. Online verfügbar unter <https://www.publik-forum.de/magazin/publikforum?nr=24&jahr=2015&filter=True>, zuletzt geprüft am 06.06.2024.

¹¹⁴⁹ Vgl. Fleischmann, Christoph (2015): „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Warum schweigen die Kirchen zu den Schulden? Die Bibel kennt den Schuldenerlass in jedem siebten Jahr. Politische Initiativen knüpfen an diese Tradition an. Die Kirchen aber schweigen. In: *Publik Forum* (4), 1, 26 f. Online verfügbar unter <https://www.publik-forum.de/magazin/publikforum?nr=24&jahr=2015&filter=True>, zuletzt geprüft am 07.12.2023.

¹¹⁵⁰ Die Diskrepanz zwischen dem Plural im griechischen Ausgangstext des Vaterunsers und der in Deutschland gängigen Übersetzung im Singular wurde oben bezüglich der Vaterunser-Parodie von Lafargue aufgezeigt und kommt hier wieder zum Tragen.

als Autor mehrerer katholisch-zeitgeschichtlich geprägter Werke in Erscheinung tritt, als auch Fleischmann – Fabianek und Letzterer als Journalist*innen Teil der Redaktion von Publik-Forum – der Meinung zu sein, dass Kritik mithilfe der Vaterunser-Auszüge sinnvoll und geboten sei. Fleischmann, der evangelische Theologie studierte, tritt noch durch andere Veröffentlichungen zum Thema Geld und Religion in Erscheinung.¹¹⁵¹

Abbildung 5.5

Buchcover Publik Forum
„Und vergib uns unsere
Schulden“ von 2006¹¹⁵²



¹¹⁵¹ Vgl. Fleischmann: Gewinn. Außerdem: Fleischmann, Christoph (2018): Nehmen ist seliger als geben. Wie der Kapitalismus die Gerechtigkeit auf den Kopf stellte. Zürich: Rotpunktverlag.

¹¹⁵² Fabianek, Birgit-Sara; Seiterich-Kreuzkamp, Thomas (2006): Und vergib uns unsere Schulden. Die Finanzpolitik der katholischen Kirche und ihre Geheimnisse. Oberursel: Publik-Forum-Verlag-Ges.

Abbildung 5.6

Magazin-Titelseite Publik
Forum „Wie auch wir
vergeben unsern
Schuldigern“ von 2015¹¹⁵³



Diese drei verkürzten Formen der Vaterunser-Nutzung im Printsegment mit Text-Bild-Kombinationen enthalten popkulturelle Elemente, da das Vaterunser genutzt wird, um Aufmerksamkeit und Konsum zu erzeugen. Damit stellen sie eine deutlich andere Vaterunser-Rezeption als die befreiungstheologischen Texte dar. Insgesamt ist die Rezeption des ‚Kapital Unsers‘ also weit gefächert und reicht von der produktivsten Entstehungszeit von ‚Kapital Unsers‘ im Anschluss an die 1968er-Bewegung bis in die Gegenwart. Häufig sind durch die Rezeptionen auch schon theologische Themen angestoßen worden; diese und andere sollen in den Theologischen Dimensionen im Folgenden vertieft werden.

¹¹⁵³ Fleischmann, Christoph (2015): „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Warum schweigen die Kirchen zu den Schulden? Die Bibel kennt den Schuldenerlass in jedem siebten Jahr. Politische Initiativen knüpfen an diese Tradition an. Die Kirchen aber schweigen. In: *Publik Forum* (4), 1, 26 f. Online verfügbar unter <https://www.publik-forum.de/magazin/publikforum?nr=24&jahr=2015&filter=True>, zuletzt geprüft am 07.12.2023.

5.6.8 Theologische Dimensionen

Bezüglich der ‚Kapital Unser‘-Beispiele gibt es vielfältige Möglichkeiten theologische Dimensionen zu benennen, da die Themen Geld und Lebenssicherung¹¹⁵⁴ genauso grundlegend theologisch zu diskutieren sind wie die Kritik an bestehenden gesellschaftlichen und religiösen Verhältnissen. Hier wird ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf marxistische Religionskritik (5.6.8.1), Kirchenkritik und befreiungstheologische Bestrebungen (5.6.8.2) und Kapitalismus als Ersatzreligion (5.6.8.3) eingegangen. Das gemeinsame Merkmal der theologischen Dimensionen ist der Begriff ‚Kritik‘, der die Diskussionen der 1968er-Bewegungen und damit auch der zeitgenössischen Theologie prägte: „Kritische Auseinandersetzung mit der eigenen (christlichen) Tradition, nicht minder mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Lebensweg der eigenen Person bzw. Familie war das Leitmotiv.“¹¹⁵⁵

5.6.8.1 Marxistische Religionskritik

Religionskritik ist kein eindeutiger Begriff, ganz grob kann interne und externe Religionskritik unterschieden werden.¹¹⁵⁶ Marx äußerte eher von außen Kritik

¹¹⁵⁴ Vgl. z. B. aus den verschiedenen theologischen Disziplinen: Abmeier, Karlies (Hg.) (2016): Geld, Gott und Glaubwürdigkeit. Paderborn: Schöningh (Religion – Staat – Gesellschaft, 3). Biehl, Peter (Hg.) (2001): Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Jahrbuch der Religionspädagogik, 17.2000). Ebner, Martin (Hg.) (2007): Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Jahrbuch für Biblische Theologie, 21). Kaiser, Helga (Hg.) (2008): Gott und das Geld. Stuttgart: Kath. Bibelwerk Ed. „Welt und Umwelt der Bibel“ (Welt und Umwelt der Bibel, 13.2008,1 = Nr. 47). Sitzberger, Rudolf; Brockmüller, Katrin (Hg.) (2003): Gott – Geld – Globus. Exegetische, kirchenrechtliche, moral-theologische und religionspädagogische Perspektiven. Hamburg: Kovač (Theos, 57). Wenzel, Knut (2018): Hören auf das Niesesagte. Die poetische Kraft der Religion. Themenheft Kapitalismus – Kultur und Kritik. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 166 (1), S. 417–425. Mädlar, Inken (2001): „Habeo ergo sum“ oder: Besitz muss nicht vom Teufel sein – Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer Kultur des Habens. In: Markus Witte (Hg.): Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft. Beiträge des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt am Main. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verlag, S. 367–384.

¹¹⁵⁵ Schröder, Bernd; Rickers, Folkert (2010): Einleitung. In: Folkert Rickers und Bernd Schröder (Hg.): 1968 und die Religionspädagogik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 11–18, hier S. 12.

¹¹⁵⁶ Vgl. Weinrich, Michael (Hg.) (1985): Religionskritik in der Neuzeit. Philosophische, soziologische und psychologische Texte. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (Reader Theologie). Interne Religionskritik wird gut in folgendem Band gebündelt: Hofheinz et al.: Theologische Religionskritik. Vgl. auch Hofheinz, Marco; Paprotny, Thorsten (Hg.) (2015): Religionskritik interdisziplinär. Leipzig: EVA.

an Religion als Konzept, obwohl er das Kind zum Christentum konvertierter jüdischer Eltern war, während andere Kritik innerhalb einer Religion äußern.¹¹⁵⁷ Marxistische Religionskritik wiederum greift Marx' Argumente auf und führt sie fort, teils sogar mit theologischem Hintergrund.¹¹⁵⁸ Insgesamt gilt Marx' Religionskritik als eine der bekanntesten modernen Religionskritiken, die theologisch verarbeitet wurde.¹¹⁵⁹ Seine Kritik an den konkreten gesellschaftlichen Umständen sah er zwar in Religion wahrgenommen, aber empfand die Jenseitsvertröstung als problematisch und sah deswegen Religion als „Opium des Volkes“.¹¹⁶⁰ Er stand in der religionskritischen Tradition von Hegel und Feuerbach und hielt „Kritik der Religion“ für die „Voraussetzung aller Kritik“.¹¹⁶¹ Die Religion, vornehmlich das Christentum, würde für Marx unnötig, wenn die gesellschaftlichen Umstände sich in seinem Sinne änderten, mit Fortschritt und Freiheit.¹¹⁶² Die wahrgenommene Unterdrückung durch Religion galt es aus seiner Sicht zu überwinden.¹¹⁶³ Das Christentum wurde seit Marx nicht überwunden, aber seine Kritik wurde christlich insofern umgesetzt, als „die Religion als ideologische

¹¹⁵⁷ Vgl. Wurmbrand: Karl Marx, S. 3.

¹¹⁵⁸ Für einen Überblick vgl. Junginger, Horst; Faber, Richard (Hg.) (2023): Marxistische Religionskritik. Von den Junghegelianern über Marx und Engels bis zu Lukács, Bloch und Gramsci. Würzburg: Königshausen & Neumann. Vgl. exemplarisch Buchbinder: Bibelzitate. Auch: Fornet-Betancourt: Marxismusvorwurf, S. 109–124. Löw: Mythos Marx, S. 223. Übergang von Marxismus zu Theologie über religiösen Sozialismus bei Tillich, vgl. Leonhardt: Religion, Abschnitt 9.2 und 9.3. Gollwitzer u. a. als Diskursteilnehmende um Sozialismus und Christentum: Brunner: Vom reichen Christen, S. 256 und 263.

¹¹⁵⁹ Vgl. Stosch, Klaus von (2010): Offenbarung. Paderborn etc.: Schöningh (utb-studi-e-book, 3328), S. 25–30. Ebenso: Stosch, Klaus von (2019): Einführung in die Systematische Theologie. 4. Auflage Paderborn etc.: Schöningh (utb-studi-e-book, 2819), S. 29–35. Revisionen der marxistischen Religionskritik nach dem Zweiten Weltkrieg unternahmen bspw. Ernst Bloch, Milan Machovec oder Max Horkheimer.

¹¹⁶⁰ Stosch: Einführung, S. 34. Vgl. auch zu „Opium für das Volk“, keine originär Marx'sche Formulierung: Weinrich, Michael (2011): Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3453), S. 147. Vgl. Zuweisung „Opium fürs Volk“ zu Marx u. a. in Jongen, Marc (Hg.) (2007): Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel. München, Paderborn: Fink (Schriftenreihe der Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe, N.F., 1), S. 10.

¹¹⁶¹ Post, Werner (1988): Marx. In: Karl-Heinz Weger (Hg.): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. 4. Auflage Freiburg etc.: Herder (Herderbücherei, 716), S. 218–231, hier S. 223.

¹¹⁶² Vgl. Weinrich: Religion und Religionskritik, S. 146–149.

¹¹⁶³ Vgl. Frostin, Per (1978): Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx. München: Kaiser, S. 191.

Stütze einer konservativ-restaurativen politischen Ordnung“¹¹⁶⁴ in Deutschland bezogen auf das Christentum nicht mehr in der Weise besteht wie Mitte des 19. Jahrhunderts bei Marx oder wie um 1968 zur Zeit der Auflehnung gegen überkommene Strukturen mit Rückgriff auf Marx' Theoriegerüst.

5.6.8.2 Kirchenkritik und befreiungstheologische Kapitalismuskritik

Dass Religion und gerade die protestantische Kirche sich seit der Religionskritik von Marx und seit der Kapitalismuskritik der 1960er und 70er gewandelt hat, liegt u. a. an der innerkirchlichen Kritik. Theolog*innen und Laien haben sich bspw. gegen eine ‚prassende‘, wirtschaftlich ausgerichtete Kirche eingesetzt, eine kleruskritische bis antiklerikale Haltung ist dabei nicht mit einer antichristlichen, atheistischen zu verwechseln.¹¹⁶⁵ Kirchenvertreter*innen haben „die weltlichen Banker und Bettler wegen ihrer als anstößig empfundenen Einstellung zu Armut und Reichtum“¹¹⁶⁶ adressiert¹¹⁶⁷ und Wippermann zufolge auch kritisiert, sich teils sogar für die „Aussöhnung zwischen Christentum und

¹¹⁶⁴ Leonhardt: Grundinformation Dogmatik⁴, S. 129.

¹¹⁶⁵ Vgl. Wippermann: Luthers Erbe, u. a. S. 67. Vgl. auch Abmeier: Geld. Drewermann, Eugen (2017): Finanzkapitalismus. Ostfildern: Patmos Verlag (Kapital und Christentum 2. Band). Der ethische Anspruch der Bescheidenheit und sogar Besitzlosigkeit, wie er aus der neutestamentlichen Reich-Gottes-Theologie und der Bergpredigt abgeleitet werden kann, steht seit langem im Widerspruch zum finanziellen Wohlstand der Kirchen. Vgl. Böttigheimer, Christoph (2020): Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Verlorene Mitte christlichen Glaubens. Freiburg: Herder. Vgl. auch Neuhäuser, Christian (2018): Reichtum als moralisches Problem. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-E-Books Philosophie, 2249). Dass die Reich-Gottes-Theologie auch Reichtum thematisieren kann, zeigt Kirfel: Reichtum.

¹¹⁶⁶ Wippermann: Luthers Erbe, S. 67. Vgl. Brunner: Vom reichen Christen. Vgl. Casper, Matthias (2016): Was bleibt von der christlichen Kapitalismuskritik? Eine zusammenfassende Spurenllese. In: Matthias Casper, Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 5), 404–431, hier S. 422: „die ‚langen 1960er Jahre‘, die er auf den Zeitraum von 1958 bis 1975 datiert. [...] kennzeichnen hingegen eine klare Verschiebung zugunsten einer positiveren Sichtweise des Sozialismus, die die Kapitalismuskritik nimmt mithin zu.“

¹¹⁶⁷ Vgl. Huber: „Woran du aber dein Herz hängst, das ist dein Gott“.

Sozialismus“¹¹⁶⁸ eingesetzt. Damit war allerdings nicht der realisierte Staatssozialismus gemeint, repräsentiert z. B. durch das sozialistische System der DDR, wo es durchaus Konfliktpotenzial bezogen auf Kirche im Sozialismus gab, sondern das Ideal der „Gerechtigkeit für alle“¹¹⁶⁹. Vertreter*innen der DDR-Kirchen versuchten ab dem Ende der 1960er Jahre unter der Parole „Kirche im Sozialismus“ das Verhältnis der Kirchen zum Staat neu zu definieren.¹¹⁷⁰ Durch die befreiungstheologischen Bestrebungen aufgrund der „Massenarmut der Dritten Welt“ entwickelten sich der „Kapitalismus-kritischer Zeitgeist und Politische Theologie in Westeuropa“.¹¹⁷¹ Die explizit kontextuellen Theologien basierten auf den Ungerechtigkeitserfahrungen vieler Christ*innen in verschiedenen Teilen der Welt,¹¹⁷² und spiegelten sich auch in den kapitalismuskritischen Vaterunser-Transformationen wider, da als ein Hauptgrund für die Ungleichheit die aus wirtschaftlicher Ausbeutung resultierende Massenarmut angesehen wurde. Wirtschaftspolitische Haltungen und universitäre Theologie waren im Kontext der Studentenbewegungen verwoben.¹¹⁷³ Eine entscheidende Rolle in der Wahrnehmung der Befreiungstheologie nahm ab 1968 der Ökumenische Rat der Kirchen ein, da auf der Weltversammlung in Uppsala Mitgliedskirchen aus Afrika und Asien gegen die Dominanz westlicher Kirchen protestierten, was u. a. dazu führte, dass ab den 1970er-Jahren die südamerikanische Befreiungstheologie durch Übersetzungen Verbreitung fand.¹¹⁷⁴

¹¹⁶⁸ Wippermann: Luthers Erbe, S. 79. Bezugspunkt hier ist u. a. Tillich. Ein detaillierter Überblick über Strömungen und Verständnisse des Sozialismus aus theologischer Perspektive bietet Rohls: Theologie II, „Der Sozialismus“ und „Die evangelisch-soziale Bewegung und der religiöse Sozialismus“, S. 164–176, außerdem „Der Sozialismus und die Frankfurter Schule“ und „Brunstäd, der religiöse Sozialismus und Tillich“, S. 315–329.

¹¹⁶⁹ Wippermann: Luthers Erbe, S. 83.

¹¹⁷⁰ Vgl. Kähler, Christoph (2022): Kirche im Sozialismus. Staatslexikon online. Online verfügbar unter https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Kirche_im_Sozialismus, zuletzt aktualisiert am 08.06.2022, zuletzt geprüft am 09.10.2024.

¹¹⁷¹ Leonhardt: Grundinformation Dogmatik⁴, S. 108.

¹¹⁷² Vgl. Rohls: Theologie II, „Theologie der Dritten Welt und Befreiungstheologie in den USA“, S. 724–731.

¹¹⁷³ Vgl. z. B. Gollwitzers Unterstützung seiner Studierenden in Brunner: Vom reichen Christen, S. 257.

¹¹⁷⁴ Vgl. Schilling, Annegreth (2014): 1968 und die Ökumene. Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala als Beginn einer neuen Ära? In: Katharina Kunter (Hg.): Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, 58), S. 89–120.

Mit der Befreiungstheologie und den Reformbestrebungen in der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden auch Veränderungen religiöser Rituale, Sprache und Traditionen möglich, die sich in der Kirchenpraxis zeigten, aber u. U. auch Einfluss auf die Protestrituale der Studentenbewegung gehabt haben könnten.¹¹⁷⁵ Kirche als Teil der Gesellschaft sollte sich verändern, indem sich ihre Rituale veränderten, so war ein Bestreben der Aktivist*innen: „Gottesdienste, in denen zwar Frieden gepredigt wurde, die Gräueltaten des Vietnamkrieges aber unerwähnt blieben“, wurden als „asymmetrische Formen der Kommunikation“¹¹⁷⁶ abgelehnt. Stattdessen wurden in den Jahren rund um 1968 egalitäre Sprechakte, Performances und Diskussionen inszeniert, die die komplexen politischen Verhältnisse versuchten, aufzugreifen, z. B. im Politischen Nachtgebet.¹¹⁷⁷ Schröder und Rickert fassen diese Inszenierungen unter dem Stichwort des ‚Experiments‘ als eines zentralen Merkmals der 1968er neben der oben genannten ‚Kritik‘:

das Erproben neuer Ansätze und das Einstellen alter Arbeitsformen, die Umgestaltung der Praxis, der tatsächliche Bruch mit tradierten Verhaltensmustern. Angesichts übermächtig und stabil wirkender Traditionen (und noch scheinbar unbegrenzt verfügbarer Ressourcen) waren solche Experimente in Religionsunterricht, Gemeinde und sogar Kirchenstruktur möglich, (noch) ohne durch Angst vor Traditionsabbruch, Scheitern oder Ressourcenknappheit gebremst zu werden.¹¹⁷⁸

Dass die Kirchenkritik und -veränderung als Beginn des kirchlichen Traditionsabbruchs angesehen werden kann, deuten Schröder und Rickert an, obwohl es m. E. verkürzt wäre, die Säkularisierungstendenzen nur mit den 1968ern zu begründen. Wichtig ist der Hinweis, dass nicht überall in Schulen und Gemeinden das Experimentieren in gleichem Maße angewandt wurde. Dass immanente Kirchenkritik und befreiungstheologische Tendenzen und Kapitalismuskritik vielgestaltig waren, wurde schon an der Nennung der verschiedenen Vaterunser-Transformationen deutlich, die das Thema Kapital in irgendeiner Art aufgreifen.

¹¹⁷⁵ Vgl. Fahlenbrach: Protestinszenierungen. Vgl. auch Scharloth, Joachim (2007): Ritualkritik und Rituale des Protests: Die Entdeckung des Performativen in der Studentenbewegung der 1960er Jahre. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): 1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 75–88. Vgl. für Zusammenhang von Kapitalismuskritik im Christentum und politischen Aktionen: Casper: Was bleibt, S. 431.

¹¹⁷⁶ Scharloth: Revolution der Sprache?

¹¹⁷⁷ Vgl. Sölle / Steffensky: Politisches Nachtgebet 1 und 2.

¹¹⁷⁸ Schröder / Rickert: Einleitung, S. 12.

Die in Lateinamerika überwiegend aus der katholischen Frömmigkeit erwachsende Befreiungstheologie ist ein Beispiel für die politisierte Theologie und politisches Engagement aufgrund von religiöser Sozialisation¹¹⁷⁹ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Religion kann eben eine „Ressource in Zivilgesellschaft und Politik“¹¹⁸⁰ sein, die das Handeln der religiös geprägten Menschen motiviert. Der enge Zusammenhang der politischen und religiösen Sphären wurde gerade in der Zeit der 1968er-Bewegung deutlich, wie Eitler erläutert:

So lässt sich im Fall der Bundesrepublik Deutschland insbesondere mit Blick auf das Jahrzehnt zwischen Mitte der sechziger und Mitte der siebziger Jahre ein Prozess rekonstruieren, innerhalb dessen Religion – christliche Religion – auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Folgen ebenso hartnäckig wie vielfältig politisiert wurde. Zeitgenössisch wurde diese Politisierung der Religion zumeist unter dem Begriff der Politischen Theologie subsumiert – weniger häufig war stattdessen oder ergänzend von einer Kritischen Theologie, einer Theologie der Hoffnung oder einer Theologie der Befreiung die Rede.¹¹⁸¹

Eitler verweist dabei nicht nur auf die fachwissenschaftlichen Begriffe innerhalb der Theologie, die meist rückwirkend auf die Aktivitäten der Zeit um 1968 angewandt werden, sondern konkretisiert den Diskurszusammenhang „auf den sogenannten „Dialog zwischen Christentum und Marxismus““¹¹⁸², der durch die Analyseschritte oben auch als Kapitalunser-Hintergrund herausgearbeitet werden konnte. Religions- und Politikgeschichte sind eng verwoben,¹¹⁸³ das ist bis heute,

¹¹⁷⁹ Vgl. Pickel, Gert; Gladkirch, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik. Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität? In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 81–109. Das Konzept „Sozialkapital“ nach Putnam erläutern die Herausgebenden ausführlich in der Einleitung des Sammelbandes ab S. 17.

¹¹⁸⁰ Liedhegener, Antonius; Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Religion, Zivilgesellschaft und politisches System. Ein offenes Forschungsfeld. In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 9–36, hier S. 24.

¹¹⁸¹ Eitler: Gott, S. 12 f. Vgl. auch Liedhegener, Antonius (2011): ‚Linkage‘ im Wandel. Parteien, Religionen und Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland. In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 232–256. Eitlers Einschätzung, dass „Befreiungstheologie“ in theologischen Diskursen eher marginal thematisiert wurde, kann kritisiert werden. Aber die von ihm aufgezeigte Politisierung der Religion ist deshalb nichtsdestotrotz relevant.

¹¹⁸² Eitler: Gott, S. 13.

¹¹⁸³ Vgl. Eitler: Gott, S. 17.

aber gerade in dem historischen Rückblick deutlich. Durch die Verwobenheit ist aber die Kirchenkritik damals wie heute nicht ausgeschlossen:

Die öffentliche Präsenz von religiöser Kommunikation, so die These, war in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 für einen Zeitraum von rund zehn Jahren – zwischen circa 1963 und circa 1975 – sehr hoch, trotz und teilweise aufgrund der sinkenden Gottesdienstbesuche und der steigenden Kirchenaustrittszahlen. Sie äußerte sich in erster Linie in Form einer öffentlichen Debatte um das Verhältnis von Politik und Religion.¹¹⁸⁴

Diese Form der öffentlichen Debatte wurde durch die ‚Kapital Unser‘ angeregt, auch liturgisch fand zumindest ein Teil der kapitalismuskritischen Vaterunser-Transformationen seinen kirchlichen Ort in abgewandelten Ritualen. Kirchen veränderten sich durch die Protestbewegungen ebenso wie die gesamte Gesellschaft, z. B. durch mehr Diskussionen oder neue liturgische Formen.¹¹⁸⁵ Kirchenkritik führte dazu, dass Kirche selbst als Teil einer Veränderung zu einem besseren System diskutiert wurde.¹¹⁸⁶ Diese Verknüpfung von Kirchenkritik und befreiungstheologischer Kapitalismuskritik, die in Teilen zu Veränderungen führte, hielt nicht ungebrochen an, sondern es gab spätestens in den 1980er-Jahren Maßnahmen in der katholischen Kirche, die Befreiungstheologie, z. B. Leonardo Boff's Rede- und Lehrverbot, Disziplinarstrafen mit Niederlegung des Priesteramts, einzuschränken.¹¹⁸⁷ Dieser letzte Aspekt zeigt, dass die interne Kirchenkritik keinesfalls eine homogene Gruppe darstellt(e), sondern mindestens konfessionelle, nationale, epochale Differenzierungen erforderlich sind, um die theologische

¹¹⁸⁴ Eitler: Gott, S. 26.

¹¹⁸⁵ Vgl. Eitler: Gott, S. 357. Vgl. auch: Josuttis: Behauptungen. Als Retrospektive mit Vaterunser-Transformation in der Überschrift auch Röther, Christian (2018): Die evangelische Kirche und 1968 – „Deine Revolution komme“. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/die-evangelische-kirche-und-1968-deine-revolution-komme-100.html>, zuletzt aktualisiert am 13.08.2018, zuletzt geprüft am 23.05.2024. Zur Individualisierung und Privatisierung von Religion vgl. Eitler: Gott, S. 364.

¹¹⁸⁶ Vgl. Traunmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: Springer VS.

¹¹⁸⁷ Vgl. Kern: Theologie, S. 131.

Dimension, die die ‚Kapital Unser‘ eröffnen, sinnvoll zu erarbeiten, zumal dabei die innerkirchlichen Veränderungen noch nicht einmal erwähnt wurden.¹¹⁸⁸

5.6.8.3 Kritik am Kapitalismus als Ersatzreligion

Der Kapitalismus gilt in manchen theologischen Diskursen als zu kritisierendes Feindbild, mit der Zielrichtung, dass moralische und soziale Aspekte beim Wirtschaften mehr Beachtung finden sollten.¹¹⁸⁹ Das wurde bereits durch die Analyse der ‚Kapital Unser‘ deutlich.¹¹⁹⁰ Dass dabei diskutiert wurde und wird, dass der Kapitalismus ersatzreligiöse Züge trägt, darauf soll hier hingewiesen werden. Die Überlegungen zum Kapitalismus als Ersatzreligion gehen u. a. zurück auf Walter Benjamin.¹¹⁹¹ Knapp kann man Benjamins Überlegungen in der „These, dass der

¹¹⁸⁸ Vgl. Pollack, Detlef (2017): Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln. In: Detlef Pollack und Gerhard Wegner (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie. Würzburg: Ergon Verlag (Nomos eLibrary Soziologie, 40), S. 183–214.

¹¹⁸⁹ Vgl. Wegner, Gerhard (2014): Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Vgl. Überlegungen zum sozialen Kapitalismus bei Sennett, Richard (2011): Die Kultur des neuen Kapitalismus. 5. Auflage Berlin: Berliner Taschenbuch-Verlag (BvT, 413).

¹¹⁹⁰ Die Kirchen kritisierten in den letzten Jahren u. a. auch die Finanzkrise. Vgl. epd (Hg.) (2008): Evangelische Kirche: Maßlosigkeit hat in Finanzkrise geführt. EKD-Pressemitteilung „Wirtschaft muss dem Menschen dienen“. Beschluss der EKD-Synode zu verbindlichen Regeln für die globalen Finanzmärkte, 05.11.2008. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/news_2008_11_05_5_weltweite_finanzkrise.htm, zuletzt geprüft am 19.12.2023. Vgl. auch epd (Hg.) (2021): EKD: Finanzsystem muss sozialen und ökologischen Standards gehorchen. In: *evangelisch.de*, 29.06.2021. Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/187828/29-06-2021/ekd-finanzsystem-muss-sozialen-und-oekologischen-standards-gehoren>, zuletzt geprüft am 19.12.2023. Zur katholischen Positionierung und Kritik: Vgl. Ulrich, Stefan (2010): Die Nichtigkeit irdischer Güter. Der Papst und die Finanzkrise. „Wer nur auf Geld baut, der baut auf Sand“: Papst Benedikt XVI. wirbt in der Finanzkrise für Gott – und verdammt den Mammon. In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.05.2010. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/geld/der-papst-und-die-finanzkrise-die-nichtigkeit-irdischer-gueter-1.528159>, zuletzt geprüft am 19.12.2023.

¹¹⁹¹ Vgl. Zusammenfassung von Benjamin: Jongen: Kapitalismus, S. 23: „Für Benjamin ist der Kapitalismus eine heidnische Kultreligion, das heißt eine Religion ohne Dogma, ohne Theologie, ohne Lehre. [...] Benjamin spricht von einer Kultreligion, die vor allem der Ware huldigt, die einen Fetischismus der Waren betreibt.“ Vgl. Dierken, Jörg (2017): Gott und Geld. Ähnlichkeit im Widerstreit. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 57–59. Vgl. Fleischmann: Gewinn, S. 12. Vgl. Baecker: Einleitung, zu Benjamin insbesondere S. 10.

Kapitalismus dieselben Sorgen und Nöte bearbeite, die ehemals Sache der Religion gewesen seien“¹¹⁹², zusammenfassen. Dierken kontextualisiert diese These aus Benjamins „ebenso knappen wie wirkmächtigen Fragment ‚Kapitalismus als Religion‘“¹¹⁹³, von ihm datiert auf 1921:

Benjamins These, dass der Kapitalismus ein in gleichsam negativistischer Umkehrung säkularisierter Gotteskult mit einer im Geld symbolisierten Steigerungslogik sei, verstand sich als Reaktion auf die Herausforderung, die die mentalitätsgeschichtlichen Studien von Ernst Troeltsch und Max Weber zur Entstehung des kapitalistischen Geistes im Gefolge des Protestantismus darstellten.¹¹⁹⁴

Damit zeigt sich, dass Benjamin seine Gedanken nicht im luftleeren Raum entwickelte, sondern auch in Reaktion auf die Theorien anderer. (s. o. Historischer Kontext: Weber)¹¹⁹⁵

Während Benjamin für ‚Kapitalismus als Religion‘ stand, wurde in den 2000er und 2010er Jahren vermutlich angesichts verschiedener Finanz- und Wirtschaftskrisen der Topos ‚Kapitalismus als Religionsersatz‘ vermehrt aufgegriffen, nicht nur theologisch, sondern auch in anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen.¹¹⁹⁶ Philosophisch wurde darüber mit Referenzen auf das Jahr 1968 z. B. in einem Symposium 2005 mit dem Titel „Der göttliche Kapitalismus“ und dem

¹¹⁹² Dierken: Gott, S. 57.

¹¹⁹³ Ebd. Vgl. Benjamin, Walter (2004): Kapitalismus als Religion. In: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion. 2. Auflage Berlin: Kulturverlag Kadmos (Copyrights, 9), S. 15–18 durch Anmerkung rückverwiesen: „Geschrieben um 1921. Erst postum publiziert. Widerabgedruckt mit freundlicher Erlaubnis des Verlags aus: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band VI, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 100–103 (= Fragmente vermischten Inhalts. Zur Geschichtsphilosophie, Historik und Politik).“

¹¹⁹⁴ Dierken: Gott, S. 59. Benjamin kann auch anders verstanden werden: Kapitalismus als parasitärer Teil des Christentums bei Fohrmann: Spiegel, S. 79.

¹¹⁹⁵ Zur Verbindung von Webers und Benjamins Theorien vgl. auch Baecker: Einleitung, S. 12.

¹¹⁹⁶ Vgl. Schwarz, Gerhard (2012): Die Religion des Geldes. Wege aus der Krise des Kapitalismus – Ein Zukunftsszenario. Wiesbaden: Gabler Verlag oder Halbmayr, Alois (2018): Geld – ein Gott der Gegenwart? Theologische Anmerkungen zu einer Allmacht der Spätmoderne. Themenheft Kapitalismus – Kultur und Kritik. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 166 (1), S. 14–22. Auch: Fohrmann: Spiegel, S. 59 und „Geld als Gott, Kapitalismus als Religion: Wirtschaft als gute und schlechte Religion“, S. 79–86. Vgl. auch Baecker: Einleitung oder Biehl: Gott.

Untertitel „Der teuflische Kapitalismus“ debattiert.¹¹⁹⁷ Als griffiger Ausgangspunkt wird dabei häufig gefragt, inwiefern das Geld – oder das Kapital s. o. – als säkularer Götze den transzendenten Gott und inwiefern die Ideologie des Kapitalismus Religion als Glaubenssystem ersetzt hat.¹¹⁹⁸ In diesem Kontext wird dann bei Jongen und Schwarz überlegt, ob der Kapitalismus seinerseits abgelöst werden sollte.¹¹⁹⁹ Argumentativ wird dafür meist Gott und Kapitalismus näher definiert, z. B. von Boris Grojs im Gespräch mit Marc Jongen folgendermaßen:

Gott ist derjenige, der uns fehlt. Gott ist der Abwesende, und er strukturiert die Welt durch seine Abwesenheit. [...] Kapitalismus ist eine Gesellschaft, die durch die Abwesenheit des Kapitals strukturiert ist und in der jeder auf die Investition wartet, das heißt auf die göttliche Gnade als Sponsoring.¹²⁰⁰

In diesen Definitionen klingt der theologische Diskurs um den deus absconditus an, aber auch Religionskritik wird als Hintergrund der Definitionen spürbar. Nicht nur in den 1968er-Diskussionen, sondern auch im 21. Jahrhundert ist die Formulierung „Gott ist tot“, bei der auf Nietzsche verwiesen wird,¹²⁰¹ gängig und wird auch bezogen auf den Gott Kapital thematisiert.¹²⁰² Jedoch gehen die Meinungen genauso auseinander wie bei der Frage, ob Säkularisierung oder Wiederkehr der Religion beobachtbar sei: Einerseits gibt es die „Auffassung, dass diese heilige Dreifaltigkeit – göttlicher Kapitalismus, göttlicher Konsum, göttliche Ware – mehr denn je lebt.“¹²⁰³ Andererseits wird argumentiert, „der Kapitalismus ist

¹¹⁹⁷ Jongen: Kapitalismus, S. 9.

¹¹⁹⁸ Vgl. Minch, Daniel (2018): What Kind of God is Money Anyway? An Investigation into the Theological Structures of Capitalism and Gnosticism. In: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT* 4 (2), S. 62–83. Vgl. auch Deutschmann, Christoph (2006): Geld als Ersatzreligion. In: Dieter Korczak (Hg.): Geld und andere Leidenschaften. Macht, Eitelkeit und Glück. Kröning: Asanger (Interdisziplinäre Schriftenreihe, 28), S. 25–40.

¹¹⁹⁹ Vgl. Jongen: Kapitalismus, S. 19. Vgl. Schwarz: Religion, S. 5.

¹²⁰⁰ Jongen: Kapitalismus, S. 20. Andere Gottesdefinitionen zieht Fohrmann heran, die er aber auch auf Geld überträgt: Gabriels „Gott als ‚die Idee, dass das Ganze sinnvoll ist, obwohl es unsere Fassungskraft übersteigt.‘“; Hörischs Gott als „eine „ultimativ starke Größe, die noch dazu taugt, als Grund des Grundes zu fungieren“ und „die Tatsache, dass alles möglich sei, nach Kierkegaard also Gott“. Fohrmann: Spiegel, S. 80–82.

¹²⁰¹ „Gott ist tot“ wird zwar oft mit Nietzsche in Verbindung gebracht, begegnet aber bereits bei Hegel. Vgl. David, Philipp (2023): Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Geschichte, Deutung und Kritik eines Krisenphänomens. Tübingen: Mohr Siebeck (Dogmatik in der Moderne, 50).

¹²⁰² Vgl. Eitler: Gott. Vgl. Jongen: Kapitalismus, S. 23.

¹²⁰³ Zitat von Peter Weibel in Jongen: Kapitalismus, S. 28.

tot, so wie Gott tot ist [...] er lebt aber weiter im Unbewussten und dadurch ist er mächtiger und wirksamer denn je – gerade deshalb wird er auch der göttliche genannt.“¹²⁰⁴ Je nach Tiefe und Umfang der Argumentation um den Kapitalismus als Ersatzreligion werden dann einzelne religiös-kultische Aspekte überprüft, ob sie in der Ersatzreligion ebenso wie in Religion erkennbar sind. Rituale, Medien der Botschaftsübermittlung, Sakralisierungstendenzen, Liturgie und Konversionen werden dabei herangezogen.¹²⁰⁵ Diese Vergleiche zwischen Gott und Geld, Religion und Kapitalismus werden auch theologisch durchdacht.¹²⁰⁶ Der Vergleich zeigt dabei einerseits die Kontrastierung, andererseits die Vergleichbarkeit, die auch im Kapitalunser deutlich wird. Dierken bezieht dabei auch Mt 6,24 (LUT 2017) „Niemand kann zwei Herren dienen: Entweder er wird den einen hasen und den andern lieben, oder er wird an dem einen hängen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.“ in seine Argumentation zur Zwei-Reiche-Lehre – Religion und Politik –¹²⁰⁷ mit ein. Das ist eine ganz andere Denkrichtung, als sie z. B. Baecker fortschrittspessimistisch darstellt, wenn er schließt: „Wir werden den Kapitalismus nicht loswerden, weil es sich bei ihm um nichts anderes handelt als um den immer wieder neu unternommenen Versuch, aus Situationen Gewinne zu ziehen (ein ‚Kapital‘), die sich in anderen Situationen produktiv einsetzen lassen.“¹²⁰⁸ Soweit lässt sich als Theolog*in noch mitgehen, jedoch ist die agnostische bis atheistische Erweiterung „Und wir werden keine Erlösung finden, weil niemand außer uns selbst da ist, der sie uns gewähren könnte.“¹²⁰⁹ nicht mit einem personalen Gottesbild wie im Christentum vereinbar.

¹²⁰⁴ Ebd.

¹²⁰⁵ Vgl. Peter Weibel in Jongen: Kapitalismus, S. 30–33. Vgl. auch Fohrmann: Spiegel, S. 84 „Die Wirtschaft hat die Eigenschaften der Religion.“; auch Kapitel 15 „Auf dem Weg zu einer Kulturwissenschaft der Wirtschaft: Literatur als Garant der Ichwerdung – Ökonomik als Theologie“, S. 157–164.

¹²⁰⁶ Vgl. Dierken: Gott.

¹²⁰⁷ Vgl. Dierken: Gott, S. 68.

¹²⁰⁸ Baecker: Einleitung, S. 12.

¹²⁰⁹ Ebd. Baeckers Formulierung ist eine Adaption der ersten Hälfte der zweiten Strophe der deutschsprachigen Internationale, wo es heißt: „Es rettet uns kein höh’res Wesen, / kein Gott, kein Kaiser noch Tribun / Uns aus dem Elend zu erlösen / können wir nur selber tun!“ Vgl. Lammel, Inge (2002): Arbeiterlied – Arbeitergesang. Hundert Jahre Arbeitermusikultur in Deutschland. Aufsätze und Vorträge aus 40 Jahren; 1959–1998. Berlin: Hentrich und Hentrich, S. 201–216.

Eine Möglichkeit des Umgangs mit dem Kapitalismus besteht in Bildung: Bildungsvertreter*innen sowohl aus der Religionspädagogik als auch aus anderen Kulturwissenschaften entwickelten aus der Summe der dargestellten Aspekte zu Kapitalismus als ersatzreligiöses Phänomen die Forderung, dass Konsumerziehung ihren Ort in Schule, auch anteilig im Religionsunterricht haben könnte.¹²¹⁰ Dabei wird differenziert vorgegangen, indem z. B. die Möglichkeit gesehen wird, „die Beziehung von Bildung, Wirtschaft und Literatur ausführlicher zu behandeln, weil sich herausstellen wird, dass diese drei Bereiche heute in der Postmoderne mehr denn je verschränkt sind.“¹²¹¹ Religiöse Bildung wird benötigt, um den Kapitalismus als Wirtschaftssystem einerseits, aber auch dessen Tendenz hin zum Religionsersatz andererseits zu verstehen und sinnvoll zu kritisieren. Dabei muss in der Religionspädagogik aber auch das Bewusstsein wachsen, dass auch das Bildungssystem von kapitalistischen Strukturen abhängig ist.¹²¹²

5.6.9 Zwischenfazit

In der vertieften Analyse dreier und der Erwähnung weiterer ‚Kapital Unser‘-Beispiele zeigt sich der Zusammenhang von Kapitalismus(-kritik) und (religiöser) Sozialisation auf verschiedenen Ebenen. Die Verwobenheit der Sphären Politik, Medien, Kommunikation und Religion¹²¹³ strahlte im Verlauf des Kapitels an mehreren Stellen durch. Die 1968er-Bewegung war politisch motiviert, teilweise christlich verwurzelt und theologisch und kulturwissenschaftlich gebildet und

¹²¹⁰ Vgl. Habel, Werner (2001): Konsumerziehung und Religionsunterricht – eine schulpädagogische Miszelle. In: Peter Biehl (Hg.): Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Jahrbuch der Religionspädagogik, 17.2000), S. 18–24. Vgl. Fohrmann, Oliver (2016): Im Spiegel des Geldes. Bildung und Identität in Zeiten der Ökonomisierung. Bielefeld: transcript (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft).

¹²¹¹ Fohrmann: Spiegel, S. 55. Vgl. zum Spannungsverhältnis von Religion und Literatur in Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Bereichen auch Lörke, Tim; Walter-Jochum, Robert: Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Zu diesem Band, S. 9–14. In: Dies. (Hrsg.): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen: V & R unipress, 2015, hier S. 9: „Religion erscheint dabei als Wurzel zahlreicher Formen sozialer Praxis, der Vergemeinschaftung und Gesellschaftsbildung sowie als Quelle zeitgenössischer politischer und ideologischer Gedankengebäude, die ein Spannungsverhältnis zwischen säkularem und sakralem Weltbezug aufwerfen und entsprechend auf ein breites mediales wie akademisches Interesse stoßen.“.

¹²¹² Vgl. Uppenkamp, Vera (2021): Kinderarmut und Religionsunterricht. Armutssensibilität als religionspädagogische Herausforderung. Stuttgart: Kohlhammer.

¹²¹³ Vgl. Eitler: Gott, S. 24.

nutzte mediale Kommunikation, um ihre systemkritischen Ziele in der Gesellschaft zu verbreiten. Dadurch änderten sich in den letzten 50 Jahren gesellschaftliche Auffassungen u. a. mit Blick auf Demokratie-Bildung und Emanzipation. Die Studentenbewegung und deren „Kulturkritik und Antikapitalismus“ haben tendenziell

mitgeholfen, den Weg zu öffnen für eine vom modernen Kapitalismus geforderte neue soziale Mobilität und Flexibilität. [...] Freilich hat die Rebellion gegen Tradition und bürgerliche Pflichtethik ungewollt auch den Boden bereitet für die inzwischen ausgreifende Kraft einer entgrenzten Ökonomie, der weder durch die Kraft sicherer kultureller Sinnbestände noch durch politische Macht Grenzen gesetzt werden. Hier liegt die eigenartigste Paradoxie von 1968.¹²¹⁴

Auch die ‚Kapital Unser‘, die seit 1968 weitergetragen wurden, tragen diese Paradoxie implizit in sich. Einerseits steckt in ihnen Kapitalismuskritik, sofern ihr Parodiecharakter deutlich zutage tritt, andererseits verfestigt sich in ihnen der Eindruck, dass das Kapital zu einer Quasi-Gottheit erhoben werde. An dieser Stelle schließt sich der Kreis von den kapitalbezogenen Vaterunser-Parodien zum ‚Hitler Unser‘ als Vaterunser-Transformation, in der ein Führer angebetet wurde. Beide Detailanalysen des 20. Jahrhunderts werfen also durch die Vaterunser-Rezeptionen die existentielle Frage auf, was überhaupt noch Geltung hat. In den nun folgenden Detailanalysen des 21. Jahrhunderts wird diese existentielle Frage auf Kaffee und Fußball heruntergebrochen.

¹²¹⁴ Vgl. Kleinert: Mythos. Die 1968er-Bewegung und deren Wirkung auf die Gesellschaft wird aktuell nach wie vor reflektiert, z. B. in Schlink, Bernhard (2023): Von der Vergangenheit lernen? Wir „68er“, der Antisemitismus und die Grenzen des moralischen Imperativs. Gastbeitrag – gekürzte Fassung einer Rede am 09.11. in der Frankfurter Synagoge. In: *Süddeutsche Zeitung*, 23.11.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/1968-antisemitismus-bernhard-schlink-e425736/>, zuletzt geprüft am 27.11.2023.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Detailanalysen von Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts

6

Vor den Detailanalysen des 16., 17., 18., 19. und 20. Jahrhunderts wurde bereits kurz begründet, warum dem 21. Jahrhundert ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Darauf sei hier noch einmal verwiesen. Die ersten zwei Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts und die in der Zeit veröffentlichten Vaterunser-Parodien unterscheiden sich insofern von den Beispielen früherer Jahrhunderte, als sie durch die globale, digitale Vernetzung Kommunikations- und Medienverhalten¹ insgesamt, aber auch spezifisch religiöse Praxis grundlegenden Veränderungen unterzogen sind.² Das wirkt sich auch auf die Produktion, Distribution und Rezeption von Vaterunser-Parodien aus. Auf der einen Seite gibt es so viele Vaterunser-Parodien in kürzester Zeit wie noch nie, was das Forscherinnenherz höher schlagen lässt und gegen die häufig beschriebene Säkularisierungsthese zeigt, dass elementare religiöse Kenntnisse des Vaterunser³ gesellschaftlich nach wie vor verankert sind; auf der anderen Seite stößt angesichts der Fülle an Vaterunser-Parodien das begründet in der Analysemethodik erläuterte lineare Sender-Empfänger-Modell⁴

¹ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 268.

² Vgl. z. B. Lienau, Anna-Katharina (2009): Gebete im Internet. Eine praktisch-theologische Untersuchung. Erlangen: CPV Christliche-Publizistik-Verlag (Studien zur christlichen Publizistik, 17).

³ Auch auf Kirchentagen wird das Vaterunser als relevant für die breite Masse wahrgenommen vgl. Janssen, Jan; Suhr, Ulrike (Hg.) (2006): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh: Gütersloher.

⁴ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 268: „Die Veränderung der Kommunikation ist schließlich auch mit einem weiteren zentralen Merkmal der populären Religion verknüpft: dem Markt. Der Begriff des Marktes sollte, wie oben bemerkt, mit Vorsicht verwendet werden, denn er suggeriert, dass ‚Religion‘ als spezifisches Angebot gegen andere Angebote abgrenzbar sei. Aus dieser Verengung resultiert die Annahme, der Markt bestehe darin, dass ‚Anbieter‘-Organisationen von Religion auf ‚Nachfrager‘ treffen. Diese Annahme folgt dem alten massenmedialen Modell der Kommunikation, das hier zentral organisierte ‚Sender‘ mit Inhalten, dort Empfänger ohne Inhalte vermutet. Die

von klar abgrenzbarer Produktion und Rezeption an seine Grenzen. An zwei Themenkomplexen wird für das 21. Jahrhundert gezeigt, dass Vaterunser-Parodien kommerziell in verschiedenen Medien, insbesondere Postkarten und Fernsehen, aber auch Social Media und Merchandise relevant sind. Dafür wird einerseits der Kaffee (6.1) als gemeinschaftsstiftendes, theologisch unterschätztes Getränk mit implizit religiösen Bezügen, andererseits der Fußball (6.2) mit seinen teils populär- oder quasireligiösen Ritualen und kirchlicher Kritik an Fußballwerbung herangezogen.

6.1 Kaffee als gemeinschaftliches Konsumgut in Vaterunser-Parodien

6.1.1 Quellentexte

6.1.1.1 Abbildungen der Postkarten



Abbildung 6.1 ‚Kaffee Unser‘ Goldbek-Karte⁵

Ausbreitung der populären Religion verdankt sich jedoch der Auflösung dieses Sender-Empfänger-Modells: Die Sender müssen nicht zentral organisiert sein, es können sogar die Empfänger selbst sein, die eigenständig und netzwerkförmig bzw. ‚organisatorisch flach‘ ihre Inhalte vermitteln.“

⁵ Goldbek Verlag (Hg.): Kaffee unser. Kollektion Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/akzente/>, zuletzt geprüft am 20.01.2021, vgl. TINA (2016): Das Kaffeeunser – guten Morgen! | Buchnotizen. Abbildung der Postkarte Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.buchnotizen.de/2016/04/29/das-kaffeeunser-guten-morgen/>, zuletzt aktualisiert am 29.04.2016, zuletzt geprüft am 22.03.2024.



Abbildung 6.2 ‚Kaffee Unser‘ Cityproducts-Karte⁶

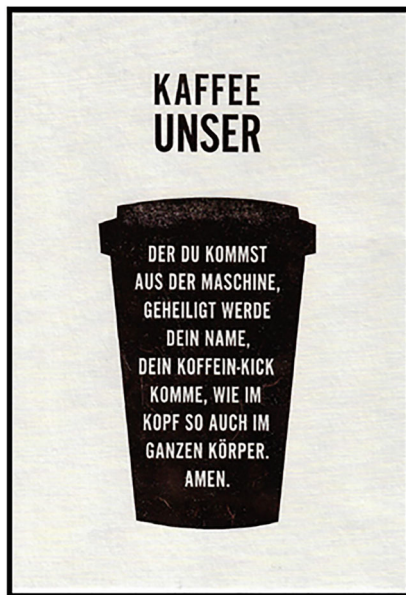


Abbildung 6.3 ‚Kaffee Unser‘ Glückspiraten-Karte⁷

⁶ Cityproducts (Hg.): Kaffee unser. Kollektion happy city. Online verfügbar unter <https://www.cityproducts.de/postkarte-kaffee-unser...-amen>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁷ Glückspiraten (Hg.): Kaffee unser. Kollektion FINO – Cards & Arts. Online verfügbar unter <https://www.cards-and-arts.de/fino> und <https://www.xn-glckspiraten-elb.com/#fino>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

6.1.1.2 Tabellarische Gegenüberstellung

Tabelle 6.1 Vergleich dreier ‚Kaffee Unser‘-Postkarten

	Goldbek-Karte	Cityproducts-Karte	Glückspiraten-Karte
Titel	Das Kaffeeunser	–	–
Anrede	KAFFEE UNSER, DER DU BIST IN DER TASSE.	Kaffee unser. Der du kommst aus der Maschine.	KAFFEE UNSER DER DU KOMMST AUS DER MASCHINE,
1. Bitte	GEHEILIGT WERDE DEINE BOHNE.	Geheiligt werde dein Name. (<i>Zitat VU</i>)	<i>GEHEILIGT WERDE DEIN NAME, (Zitat VU)</i>
2. Bitte	DEIN RÖSTGRAD KOMME.	Dein Kaffeekick komme.	DEIN KOFFEIN-KICK KOMME,
3. Bitte	DEIN AUFWECKEN GESCHEHE, WIE AM MORGEN SO AUCH AUF DER ARBEIT.	-- Wie im Kopf so auch im Körper.	-- WIE IM KOPF SO AUCH IM GANZEN KÖRPER.
4. Bitte	UNSER TÄGLICHES KOFFEIN GIB UNS HEUTE.	–	–
5. Bitte	UND VERGIB UNS UNSERE SUCHT, SO AUCH WIR VERGEBEN DEN SENSEO-TRINKERN.	–	–
6. Bitte	UND FÜHRE UNS NICHT IN VERSUCHUNG, (<i>Zitat VU</i>)	–	–
7. Bitte	SONDERN ERLÖSE UNS VON DER MÜDIGKEIT.	–	–

(Fortsetzung)

Tabelle 6.1 (Fortsetzung)

	Goldbek-Karte	Cityproducts-Karte	Glückspiraten-Karte
Doxologie	DENN DEIN IST DER GESCHMACK, DAS AROMA UND DAS KOFFEIN IN EWIGKEIT, (<i>Trikolon, Zitat VU: I. E.</i>)	In Müdigkeit.	–
Akklamation	ARABICA!	Amen.	AMEN.
Artikelnr.	7293	cp4856	7.602
Verlag	Goldbek	Cityproducts	Cards and Arts
Designverantwortung	–	K. Michaelis	Glückspiraten.com
Teil der Reihe	Akzente	Happy city (keine Angabe auf Karte)	FINO
Ausrichtung und Format	Quer 15,9 × 10,7 cm	Quer 14,8 × 10,5 cm	Hoch 17,5 × 12 cm
Farben	Beige glänzend – braun	Gelb – gold – weiß	Beige matt – rotgold
Bild	Kaffeeflecken	–	Umriss To-Go-Becher
Typographisches	Großbuchstaben Bohne statt „o“ Zentriert	Alle Zeilen punktuiert Linksbündig	Großbuchstaben Zentriert
Entstehungsjahr	Spätestens 2015	Spätestens 2018	Von Leithold auf 2017 datiert

6.1.2 Vorbemerkung zur Detailanalyse der Kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien

Im Folgenden werden die drei oben reproduzierten (Abbildungen 6.1, 6.2 und 6.3) und tabellarisch einander gegenübergestellten Vaterunser-Parodien (Tabelle 6.1) im Themenfeld Kaffee analysiert. Neben den grundlegenden Fragen zur historischen und kulturellen Einordnung der Quellen samt den produktions- und medienspezifischen Perspektiven wird die Bewertung des Parodie-Grades der Beispiele intendiert. Des Weiteren werden Fragen nach Intention, nach Rezeptionsspezifika und nach theologischer Relevanz der Beispiele beantwortet. Dass ausgerechnet der Kaffee Thema mehrerer Postkarten mit Vaterunser-Bezug ist,

scheint auf den ersten Blick zu verwundern, aber wird im Rahmen der Detailanalyse begründet. Ein Fokus wird auf die Postkarte des Goldbek-Verlags gelegt, da diese nach Recherche der Verfasserin mehr Resonanz erhalten hat als die beiden anderen Belege (s. u. Produktions- und Rezeptionsebenen).

6.1.3 Historische und kulturelle Kontexte

Die historische Kontextualisierung gelingt bezüglich des Kaffeeunserns einerseits synchron, andererseits diachron. Synchron fällt auf, dass andere gesellschaftlich anerkannte Sucht- und Konsummittel, wie Bier, ebenfalls in Vaterunser-Parodien adressiert werden. Außerdem ist synchron wie diachron die weite Verbreitung von Kaffee als Getränk bei sozialem Miteinander, als Mittel zur Erzeugung von Gemeinschaftsgefühl – Kaffeehaus-Kultur⁸, „Komm wir gehen Kaffee trinken.“, „Kaffeeeklatsch“ – festzustellen. Diachron lassen sich andere Getränkebezogene Vaterunser-Parodien heranziehen, etwa das ‚Pater Bacchi‘ in der Einleitung (1.1.). Kaffee war bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ein Luxusgut, das nicht allen Bevölkerungsgruppen zur Verfügung stand⁹, gleichzeitig findet und fand Kaffee

⁸ Vgl. Menninger, Annerose (2012): Genuss im kulturellen Wandel. Tabak, Kaffee, Tee und Schokolade in Europa (16.–19. Jahrhundert). 2., erweiterte Auflage Stuttgart: Steiner (Franz) (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte (BWSG), 102), S. 88 ff. und S. 347.

⁹ Vgl. Albrecht, Peter (1992): Kaffeetrinken. Dem Bürger zur Ehr‘ – dem Armen zur Schand. In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Das Volk als Objekt obrigkeitlichen Handelns. Tübingen: M. Niemeyer (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 1), S. 57–100, darin S. 92: „Zum Kaffee wurde der Bohnenkaffee erst in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts, d. h. erst dann ist sein gut 300 Jahre dauernder Weg vom exklusiven Luxusprodukt zum alltäglichen wie selbstverständlich genossenen Getränk abgeschlossen.“ Die Relevanz des Begriffs ‚Bohnenkaffee‘ unterstreicht Schivelbusch: Paradies, S. 90: „Der wirkliche Kaffee, der von nun an in Deutschland respektvoll Bohnenkaffee genannt wird, steht als Kaffeearistokratie und Sonntagskaffee über dem Ersatzkaffee. Die soziale Selbst- und Fremdeinschätzung des deutschen Kleinbürgertums geht durch die Nase, über den Duft, der der Kaffeekanne entströmt: Die Familie die ‚echten Bohnenkaffee‘ trinkt, nimmt einen höheren Rang ein als Ersatzkaffeetrinker.“

in Europa seit dem 17. Jahrhundert¹⁰ zunehmend Verbreitung, sodass es wiederum überrascht, dass trotz Vaterunser-Parodien in früheren Jahrhunderten kein früherer satirischer Lobpreis in Gebetsform überliefert ist. Wie bereits angekündigt, wird die kulturelle Bedeutung des Kaffees hier nachvollzogen, um zu zeigen, dass Kaffee durchaus als etwas gelten kann, an das Menschen ihr Herz hängen oder das für sie einen Schatz darstellt (vgl. Mt 6,21).

Kaffee wird sowohl wissenschaftlich als auch populärwissenschaftlich häufig thematisiert. So zeigt eine Kaffee-Ausstellung im Deutschen Museum¹¹ genauso wie z. B. verschiedene Interviews in der Süddeutschen Zeitung, dass Kaffee nicht nur wortwörtlich, sondern auch sinnbildlich in (beinahe) aller Munde ist.¹² Kulturell prägt und verändert er seit dem 17. Jahrhundert Alltagskultur, so zeigt Menninger:

Mit dem Aufkommen der Heißgetränke in Europa fiel eine Reihe tiefgreifender Veränderungen noch in die Frühe Neuzeit, die bis heute unser Konsumverhalten und unsere Alltagskultur prägen. Spätestens im 18. Jahrhundert hatte sich die Kaffeehauskultur überall in Europa entfaltet. [...] Als neue und demokratische Foren bürgerlicher

¹⁰ Vgl. Albrecht: Kaffeetrinken, S. 57. Vgl. Wiegmann, Günter; Krug-Richter, Barbara (2006): Alltags- und Festspeisen in Mitteleuropa. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. 2., erw. Auflage Münster, New York: Waxmann (Münsteraner Schriften zur Volkskunde/europäischen Ethnologie, 11). Wiegmann et al. unterteilt die Veränderung der Kultur in drei Phasen, in der der Kaffee enthalten ist: „Aufkommen neuer Nahrungs- und Genußmittel: 1680–1770“ (S. 40), „Allgemeine Übernahme der Neuerungen durch die ländliche Bevölkerung: 1770–1850“ (S. 44) und „Die Speisen im Zeitalter des Welthandels und der technischen Produktion: 1850 bis zur Gegenwart.“ (S. 64). Diese Phasen finden sich in ähnlichen Abgrenzungen auch in anderen Veröffentlichungen, z. B. Menninger: Genuss.

¹¹ Vgl. Deutsches Museum (Hrg.) (2019): Pressemitteilung Für alle Sinne. Der „Kosmos Kaffee“. München. Online verfügbar unter <https://www.deutsches-museum.de/presse/presse-2019/kosmos-kaffee/>, zuletzt geprüft am 23.01.2021: „162 Liter **Kaffee** trinken die Deutschen pro Kopf im Jahr – mehr als Wasser, Tee oder Bier.“

¹² Vgl. Adorján, Johanna (2021): Michael Pollan im Interview – „Die Droge bringt nichts mit, sie aktiviert nur“ | Gesellschaft. Ein Gespräch mit Autor und Professor Michael Pollan über den Zusammenhang zwischen Kaffee und Kapitalismus und die Frage, ob die Corona-Krise ein guter Zeitpunkt wäre, psychedelische Drogen auszuprobieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.01.2021 (17.04.2020 18:55). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/leben/michael-pollan-kaffee-kapitalismus-drogen-meditation-corona-1.4876725?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021: „Etwas 90 Prozent der Menschheit greifen regelmäßig zu dieser Droge, meistens täglich, sei es in Form von Kaffee, Tee oder koffeinhaltigen Softdrinks.“, S. 2/9.

Soziabilität übernahmen die Kaffeehäuser eine bildende und emanzipatorische Funktion für ihre Hauptklientel – das aufstrebende Bürgertum. Sie wirkten weiter identitätsstiftend für spezifische Gruppen aus dieser Schicht durch deren Bevorzugung bestimmter Cafés aufgrund gleicher Interessen.¹³

Die Kaffeehauskultur wurde in Europa schon früh nach Einführung des Getränks aus dem islamisch geprägten Orient¹⁴ übernommen und polarisierte dementsprechend: Einerseits bestand eine Skepsis dem Kaffee und dem kulturell wie religiös Fremden gegenüber, andererseits wurde Kaffee und die Etablierung von Kaffeehäusern als Orte des öffentlichen Lebens mit „soziale[r, A. B.], ökonomische[r, A. B.] und kulturelle[r, A. B.] Rolle“¹⁵ geschätzt: „Das Kaffeehaus und auch das Getränk selbst verbanden sich mit Vorstellungen wie Weltaufgeschlossenheit, Vorurteilsfreiheit, allem Neuen zugetan.“¹⁶ Die Umstrittenheit von Kaffeehäusern „hatte zwei Gründe, einen sozialen und einen politischen“ Grund – Affronts „gegen die sozialen Normen der Zeit“ wurden wahrgenommen und Machthabende scheuten die Artikulation und Ausbreitung möglicher „politisch brisante[r, A. B.] Themen oder aufwieglerische[r, A. B.] Ideen“.¹⁷ Diese progressive Konnotation ist bei heutigem Kaffeekonsum kaum noch zu beobachten. Heute ist allerdings auch kaum ein Café oder Kaffeehaus noch Büroersatz für „Versicherungsagenten“¹⁸ und „Kommunikationszentrum“¹⁹ für Literatur, Presse und politischen Diskurs.

Kaffee hat kulturelle Relevanz genauso wie medizinische. Nicht nur im arabischen Raum,²⁰ sondern auch in Europa²¹ wurde seit dem ersten Import medizinisch argumentiert: Einerseits wurde er als Gesundheitsgefährdung angesehen; andererseits hielten viele Ärzte Kaffee im ausgehenden 17. Jahrhundert

¹³ Menninger: Genuss, S. 347.

¹⁴ Vgl. Menninger: Genuss, S. 85. Vgl. Schivelbusch, Wolfgang (1988): *Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. E. Geschichte d. Genussmittel*. Frankfurt/M, Berlin: Ullstein (Ullstein-Sachbuch, 34116), S. 25. Vgl. auch Ayvazoğlu, Beşir (2011?): *Turkish coffee culture. „a cup of coffee commits one to forty years of friendship“*. Ankara: Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism Publications (Handbook series, 15).

¹⁵ Schivelbusch: *Paradies*, S. 61.

¹⁶ Albrecht: *Kaffeetrinken*, S. 61.

¹⁷ Menninger: Genuss, S. 89 f.

¹⁸ Schivelbusch: *Paradies*, S. 61.

¹⁹ Schivelbusch: *Paradies*, S. 67.

²⁰ Vgl. Schivelbusch: *Paradies*, S. 25.

²¹ Vgl. Schivelbusch: *Paradies*, S. 26.

für ein universales Heilmittel.²² Auch die stimulierende Wirkung von Kaffee auf Sexualität wurde in diesem Kontext, insbesondere durch Puritaner, diskutiert.²³ Der Kaffee wird heute gewertschätzt für seine Wirkung durch das Koffein als „psychoaktive, also bewusstseinsverändernde Substanz“²⁴. Ihm wird „belebende oder euphorisierende Wirkung“, Produktivitäts- und Konzentrationssteigerung zugeschrieben, auch wenn diese Wirkungen bei regelmäßigem Konsum aufgrund von Entzugserscheinungen eher ausbleiben.²⁵ Diese körperliche Wirkung und das schon früh angelegte Wertschätzen wird explizit in allen drei Belegen aufgegriffen (s. o.). Drogen-²⁶ und Suchtdiskurse sind eher euphemistisch, teils sogar euphorisch aufgegriffen.

Status-, Raum- und Genderfragen sind für die weitere kulturelle Entwicklung von Kaffee zu benennen: Kaffee konnte von Frauen meist nur im Privaten konsumiert werden,²⁷ weshalb sich Kaffeekränzchen entwickelten, die ebenso wie die Männerrunden in städtischen Kaffeehäusern den verbindenden, kommunikativen Aspekt des Kaffeegenusses stärkten.²⁸ Anders als das öffentliche, dynamische Kaffeehaus als Element der Stadtkultur stand der bürgerliche Nachmittagskaffee aber eher für häusliche Gemütlichkeit und Beschaulichkeit.²⁹ Frauen im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation kompensierten damit den Ausschluss aus der Öffentlichkeit, wurden dafür aber von Männern karikiert und kritisiert.³⁰ Auch der Unterschied zwischen Stadt und Land klang schon an, denn für den größeren, auf dem Land lebenden Bevölkerungsanteil waren Kaffeehäuser schwerer zu erreichen. Die Unterscheidung nach Gender, öffentlich/privat, städtisch/ländlich

²² Vgl. Albrecht: Kaffeetrinken, S. 58. Vgl. „Heilmittel“ auch Menninger: Genuss, S. 253. Vgl. „Allheilmittel“, Schivelbusch: Paradies, S. 29 und aus Sicht der britischen Puritaner „das heilsame Getränk dem Magen wohltuend, den Geist erquickend das Gedächtnis stärkend, den Traurigen aufheiternd die Lebensgeister erweckend, ohne übermütig zu machen.“, S. 46.

²³ Vgl. Schivelbusch: Paradies.

²⁴ Adorján: Pollan Interview, S. 2/9.

²⁵ Adorján: Pollan Interview, S. 3/9.

²⁶ Vgl. Schivelbusch: Paradies, S. 52.

²⁷ Ob Frauen von der Kaffeehauskultur völlig ausgeschlossen waren, wird in der neueren Forschung bezweifelt. Vgl. Ellis, Markman (2001): Coffee-women, The Spectator and the public sphere in the early eighteenth century. In: Elizabeth Eger (Hg.): Women, writing and the public sphere, 1700 – 1830. Cambridge: CUP, S. 27–52, darin S. 31.

²⁸ Albrecht: Kaffeetrinken, S. 61. Vgl. auch Schivelbusch: Paradies, S. 59.

²⁹ Vgl. Schivelbusch: Paradies, S. 78–83.

³⁰ Vgl. Schivelbusch: Paradies, S. 80.

oder auch nach Ständen (weder Geburtsrecht noch Vermögensstand³¹ oder akademischer Rang) wird im Rahmen der Kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien nicht vertieft aufgegriffen. Heute wirkt Kaffee in Deutschland eher egalisierend, da er von allen Bevölkerungsschichten, allen Geschlechtsidentitäten und Bildungsniveaus gleichermaßen genutzt wird. Dafür spricht auch die weite Verbreitung von Kaffeeunser-Texten in sehr unterschiedlichen Veröffentlichungskontexten. (s. u. Produktions- und Rezeptionsebenen)

Bevor Kaffee jedoch zum „Alltagsgetränk der gesamten Bevölkerung“³² werden konnte, waren weitere Entwicklungen notwendig, die Fragen nach Ritualen und Traditionen ebenso wie ökonomische Fragen enthalten. Regionale Traditionen wie Wein als Hauptgetränk oder wie morgendliche Suppen³³ wurden gebrochen und abgelöst, die Bedeutung des Kaffees am Tagesbeginn wurde ausgeprägter. Diese Bedeutung ist nach wie vor zentral, wie auch im Goldbek-Beispiel angedeutet wird. Keine Rolle spielen in den oben zitierten ‚Kaffee Unser‘-Texten Ersatzprodukte wie „Zichorienkaffee“³⁴, Malzkaffee oder Muckefuck und „Streckung des teuren Bohnenkaffees“³⁵, die historisch in Kriegszeiten oder bei Armut normal waren. Heute ist Kaffee zwar nach wie vor, seit dem 18. Jahrhundert, durch Steuern³⁶, als Luxusprodukt gekennzeichnet, aber der Vorwurf der Volksverarmung durch Kaffeekultur ist verstummt.³⁷ Das mag auch daran liegen, dass Bohnen und Zubehör (damals „Kaffeebrenner, Kaffeemühle, Kaffeekessel, Kaffeekanne, Kaffeetasche, Kaffeeteller, Kaffeebrett, Kaffeetisch, Kaffeelöffel, Kaffeeseib, Kaffeebüchse, Kaffeesserviette, Milchkanne, Milchlöffel, Zuckertopf, Zuckerzange, Zuckerschachtel“³⁸) erschwinglicher für die Bevölkerung geworden sind. Maschinen und Zubehör erscheinen in den analysierten Texten als selbstverständlich. Weder eine Kaffeemaschine noch die Tassen sind heute Hindernisse. Heute wird eher über die ökologischen Konsequenzen von

³¹ Das Armutsrisiko durch Kaffeekonsum thematisiert Albrecht, während Menninger darauf hinweist, dass vom Kaffeekonsum keine Schicht ausgenommen blieb. Vgl. Menninger: Genuss, S. 90. Sie thematisiert jedoch im weiteren Verlauf ihrer Monografie durchaus „Kaffee und Tee als Getränke von Ober- und Mittelschicht.“ Menninger: Genuss, S. 313.

³² Albrecht: Kaffeetrinken, S. 62.

³³ Albrecht: Kaffeetrinken, S. 63. Vgl. auch Menninger: Genuss, S. 348. Vgl. Wiegelmann: Alltags- und Festessen, S. 176 und 297.

³⁴ Schivelbusch: Paradies, S. 89.

³⁵ Schivelbusch: Paradies, S. 64.

³⁶ Vgl. Menninger: Genuss, S. 402.

³⁷ Menninger: Genuss, S. 69 und S. 82.

³⁸ Albrecht: Kaffeetrinken, S. 75. Vgl. zu Kaffeezubehör auch Schivelbusch: Paradies, S. 26.

Kaffeeanbau und unfaire Produktionsbedingungen³⁹ diskutiert, wenn überhaupt. Diese versteckten Kosten des Kaffeekonsums werden unerwähnt hingenommen, sie passen nicht in humoristisch-kapitalistisch orientierte Postkarten.

Ein weiterer historischer, nicht in den Parodien thematisierter Aspekt, der Kaffee ausmacht, ist die globale Ausbreitung, nicht nur als begehrtes Getränk, sondern auch in wirtschaftlichen und agrarpolitischen Hinsichten bei der Produktion. Menninger erläutert u. a. den Weg des Kaffees von „Arabien nach Asien und in die Karibik im 18. Jahrhundert“⁴⁰. Kaffeevermarktung in Europa und Levantehandel war schon im frühen 18. Jahrhundert zentral, Kolonialpolitik und Ausbeutung von Sklav*innen spielte dabei eine große Rolle.⁴¹ Die Arbeitsschritte der Kaffeeproduktion sind nicht auf den Anbau und die Ernte begrenzt, auch die Alternative, ob „Rohkaffee, geröstete Kaffeebohnen als Halbfertigprodukt oder geröstete und gemahlene Kaffeebohnen als Fertigprodukt“⁴² vertrieben wurden und werden, erfordert zusätzliche Arbeitsprozesse, die sich in der Vergangenheit deutlich aufwändiger als heute gestalteten. In den analysierten Fassungen scheint nur die Herstellung einer Tasse Kaffee im heutigen Verständnis automatisierter, maschineller Handhabung mit vorgefertigten Produktentelementen bei Endverbraucher*innen im Vordergrund zu stehen; so wird bspw. nur der „Röstgrad“ (Goldbek) als selbstverständlicher Bestandteil des Kaffees angerissen. Selbst neuere Tendenzen hin zu Barista-Kursen⁴³ als Event stehen dem Ignorieren des Produktionsaufwandes nicht gegenüber, da dabei weniger die Herstellungsbedingungen als vielmehr die eigenhändige Manufakturleistung des perfekten Espresso, Latte Macchiato oder Cappuchino betont werden.⁴⁴

Nach den Entwicklungen der vergangenen Jahrhunderte lässt sich auch für das 20. Jahrhundert Veränderungen in der Kaffeekultur nachvollziehen: Menninger verweist auf das Verhältnis von Ersatzkaffee zu Bohnenkaffee:

³⁹ Umweltdiskurse werden immer wichtiger. Vgl. Portmann, Adrian (2003): Kochen und Essen als implizite Religion. Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis. Münster: Waxmann (Internationale Hochschulschriften, 398), S. 199.

⁴⁰ Menninger: Genuss, S. 171.

⁴¹ Vgl. Menninger: Genuss, S. 172–185.

⁴² Menninger: Genuss, S. 318. Vgl. zum Kolonialismus und zum Handelsaspekt innerhalb Europas auch Schivelbusch: Paradies, S. 83 und 87.

⁴³ Vgl. z. B. über 250 Kurse für Freizeit-Kaffeetrinker*innen gebündelt auf der Homepage baristakurs.de: Einfach deinen Barista Kurs in der Nähe finden. Online verfügbar unter <https://baristakurs.de/>, zuletzt geprüft am 10.10.2024.

⁴⁴ Zum Trend der Spezialisierung, Zelebrierung und Essensgenuss vgl. Portmann: Kochen, S. 131 ff.

Der Bohnenkaffee erlebte erst nach dem Zweiten Weltkrieg, in der Zeit des ‚Wirtschaftswunders‘ der 1950er Jahre, einen endgültigen Durchbruch als alltägliches Konsumgut für jedermann in Europa. Mit vorbereitet hat diesen Prozess allerdings die Etablierung seiner Surrogatvorläufer besonders innerhalb der breiten Bevölkerung, ohne die sich womöglich der Bohnenkaffee gar nicht zum beliebten Alltagsgetränk hätte entwickeln können.⁴⁵

Marquart skizziert mehrere Phasen für das späte 20. Jahrhundert bis heute: Zunächst die Welle des Filterkaffees, die Marquart zufolge weiterwirkt, da immer noch 70 % der Deutschen Filterkaffee trinken, dann die Franchise-Kaffeeketten-Phase in den 1990ern – „die zweite Kaffee-Welle, die das Interesse an italienischem Kaffee noch einmal beflügelt hat.“⁴⁶ Zurzeit ist die Phase der Individualisierung, die sich durch die Wahl von „Spezialitätenkaffees“ zeigt. Die Zukunftsperspektive sieht die Lebensmittelchemikerin in der vierten Phase, „die scienced-based-Welle, [Kaffee ohne Kaffee, A. B.] künstlich nachgebaut.“⁴⁷ Diese Zukunftsperspektive wird offensichtlich in den Kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien nicht aufgegriffen, auch die beschriebenen vorherigen Phasen deuten sich, wenn überhaupt, im Goldbek-Beispiel an, indem z. B. eine Hierarchie zwischen verschiedenen Kaffeeherstellungsweisen (vgl. „Senseo-Trinker“) aufgemacht wird. Dadurch wird die individuelle Entscheidung für eine spezifische Kaffeeproduktion thematisiert.

Es ist kein neues Phänomen, dass Kaffee Thema der Volks- und Popkultur ist, denn es gibt Belege für diese Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert mit Bachs Kaffee-Kantate.⁴⁸ Andere musikalische Aufbereitungen des Kaffeegenusses sind aktueller, z. B. im deutschsprachigen Acapellagesang.⁴⁹ Kaffee in der TV-Werbung des späten 20. und 21. Jahrhunderts ist sehr präsent: Sei es Dallmayr Prodomo mit der klavieruntermalten Abfüllung von Bohnen mit dem Label „vollendet veredelter Spitzenkaffee“ im Münchener Kaffeehaus, in den 1990ern regelmäßig in den öffentlich-rechtlichen Fernsehsendern zu sehen, oder

⁴⁵ Menninger: Genuss, S. 343.

⁴⁶ Crone, Philipp: Ernährung – „Kaffee ist eine psychoaktive Substanz“ | München. Warum schmeckt uns Kaffee? Macht er süchtig und ist er gesund? Lebensmittelchemikerin Sara Marquart über guten Kaffee und mysteriöse Bitterstoffe. Interview. In: *Süddeutsche Zeitung* (02.01.2020 13:40). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/muenchen/kaffee-zubereitung-aroma-bittergeschmack-1.4741414?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021, S. 4/7.

⁴⁷ Crone: Ernährung, S. 6/7.

⁴⁸ Vgl. Schulze, Hans-Joachim (1991): Ey! Wie schmeckt der Coffee süsse. Johann Sebastian Bachs Kaffee-Kantate in ihrer Zeit. 3. Auflage Leipzig: Verlag für die Frau.

⁴⁹ Wise Guys (2000): Meine heiße Liebe. Eine Tasse Kaffee. In: Wise Guys: Live.

sei es George Clooney als Werbeikone für Nespresso in den 2000ern. Kaffee wird außerdem in US-amerikanischen Filmen und Serien als regelmäßig wiederkehrende Begleiterscheinung von Frauengesprächen eingesetzt – so z. B. bei *Sex and the City*⁵⁰ oder *Gilmore Girls*⁵¹. Politisch wird Kaffee hingegen seit den frühen 1980er Jahren z. B. von entwicklungspolitischen Initiativ- und Solidaritätsgruppen (oft in kirchlichen Zusammenhängen) thematisiert, die auf die mit wirtschaftlicher Ausbeutung der Produzierenden einhergehenden Produktionsbedingungen verweisen.⁵² Aus der initialen Kritik und Boykottmaßnahmen entwickelten sich Dritte-Welt-Läden, die inzwischen Eine-Welt-Läden heißen, Fair Trade-Label und bis heute regelmäßige Bildungs- und Reflexionsangebote.⁵³

Alles in allem sind die historischen Entwicklungen von Kaffee auf sozialer, ökonomischer, medizinischer gesellschaftlicher und politischer Ebene in den sehr kondensierten Texten eher implizit enthalten. Die Existenz der Kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien zu erklären, wird jedoch durch die Nachverfolgung der zunehmenden kulturellen Relevanz von Kaffee in der Gesamtgesellschaft klarer. Außerdem wird diese Relevanz im Folgenden bei Fragen zur Produktion wieder deutlich werden. Hinzu kommt, dass auf Rezeptionsebenen durch Textvarianten die individuelle Komponente von Kaffee genauso wie die kollektive deutlich werden wird.

⁵⁰ Vgl. Biringer, Eva (2020): Geschichte der Kaffeekultur: Carrie würde heute Goldene Milch trinken. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.02.2020. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/stil/trends-nischen/so-hat-sich-die-kaffeekultur-seit-sex-and-the-city-veraendert-16656289.html>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁵¹ Vgl. z. B. Chapman, Rachel (2019): ‚Gilmore Girls‘ Coffee Quotes For Fall Drink Selfies That Are So Brewtiful. For when you need coffee in an I.V. In: *Elite Daily*, 08.08.2019. Online verfügbar unter <https://www.elitedaily.com/lifestyle/gilmore-girls-coffee-quotes-fall-instagram-captions>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁵² Vgl. Brot für die Welt; Forum fairer Handel (Hg.) (2022): Mit bitterem Beigeschmack. Faire Handelspraktiken und existenzsichernde Einkommen – eine Chance für den Kaffeesektor? Online verfügbar unter <https://www.brot-fuer-die-welt.de/blog/2022-mit-bitterem-beigeschmack/>, zuletzt geprüft am 10.10.2024.

⁵³ Vgl. GEPA; Misereor (Hg.) (2024): Interessiert mich die Bohne. Misereor-Fastenaktion 2024 rückt Ernährung und fairen Kaffee in den Fokus. Online verfügbar unter <https://www.gepa.de/wiederverkaeufel/ausser-haus-service/aktuelles/misereor-fastenaktion.html>, zuletzt geprüft am 10.10.2024.

6.1.4 Produktion

Wer ist der/die Autor*in oder Urheber*in? Diese Frage lässt sich wie bei den meisten zuvor analysierten Vaterunser-Parodien auch für die drei vorliegenden Kaffee-Unser nicht eindeutig beantworten. Im Team der Graphiker*innen bei Goldbek arbeiten elf Personen,⁵⁴ von der eine vermutlich das Kaffeeunser verantwortet hat. Eine diesbezügliche Anfrage an den Verlag ist unbeantwortet geblieben. Für die Postkarte von Cityproducts wird eine Designverantwortung von K. Michaelis benannt⁵⁵. Für die Karte von Cards and Arts wird eine separate Designagentur, die sogenannten Glückspiraten⁵⁶, angeführt. Ob graphische Designs und Texte jedoch von einer dezidiert benennbaren Person verantwortet wurden, lässt sich trotz Kontakt mit den drei Verlagen und den Glückspiraten nicht rekonstruieren.

Einfacher erscheint die Frage nach dem ‚Wann‘: Wann wurde der Text veröffentlicht? Die Goldbek-Postkarte wurde circa 2015 veröffentlicht, in diesem Jahr wurde sie auf Postkarten-Ständern von Bahnhofsbuchhandlungen in Herford und Osnabrück angeboten und vertrieben. Davor liegen mir keine Funde des Goldbek-‚Kaffee Unsers‘ in dieser oder anderen Formen vor. Die Goldbek-Postkarte wurde abfotografiert oder gescannt online mehrfach weiterverbreitet, dazu komme ich im Rahmen der Rezeption. Auch bei den anderen beiden kaffee-bezogenen Vaterunser-Adaptionen ist die Veröffentlichung nicht genau datierbar, da die Karten von aufmerksamen Bahnfahrerinnen aus Heidelberg und Dortmund erst 2019 an mich herangetragen wurden.

Stellt man sich die Frage, wo der Text publiziert wurde, lassen sich nur der Sitz der jeweiligen Verlage in Hamburg (Goldbek), Pulheim (Cityproducts) und Halle/Westfalen (Cards and Arts) sowie Düsseldorf (Glückspiraten) nennen. Jedoch ist bei der Recherche deutlich geworden, dass Postkartenverlage teils an

⁵⁴ Goldbek Verlag (Hg.): Team. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/team/>, zuletzt geprüft am 03.09.2020. Die Anzahl der Arbeitnehmer*innen bezieht sich auf die Angabe 2020 und kann bei Entstehung der Postkarte u. U. abweichen.

⁵⁵ Über diese Person konnte nichts Genaueres recherchiert werden. Lediglich eine weitere Postkarte deutet auf Kati Michaelis aus Köln hin, vgl. Michaelis, Kati: Illustration. Postkarte First Date. Online verfügbar unter https://www.sugartrends.com/de/kollektionen/alle-kollektionen/lifestyle/bestseller?err=disabled_product&errp=215979, zuletzt geprüft am 20.01.2021.

⁵⁶ Vgl. Glückspiraten (Hg.) (2018): Teambeschreibung. Online verfügbar unter <https://www.xn--glckspiraten-elb.com/ueber-uns/#seite1>, zuletzt aktualisiert am 25.05.2018, zuletzt geprüft am 22.03.2024: „Life begins after coffee – Karten designen auch.“

unterschiedlichen Orten Büros haben.⁵⁷ Hinzu kommt der Sitz des*der Designverantwortlichen, bei K. Michaelis scheint Köln wahrscheinlich.⁵⁸ Alle diese Orte liegen innerhalb Deutschlands, es gibt keine Hinweise auf die Verbreitung im deutschsprachigen Ausland oder im fremdsprachigen internationalen Kontext.⁵⁹

Als letzte produktionsbezogene Frage möchte ich eruieren, welche Vaterunser-Version diesen Vaterunser-Transformationen jeweils zugrunde liegt. Für die vorliegenden Postkarten ist es naheliegend, davon auszugehen, dass die ökumenische Fassung des Vaterunser, die seit 1971 im deutschsprachigen Raum mit Doxologie verwendet wird, zugrunde liegt. Die Syntax des Vaterunser von 1971 wird beibehalten, z. B. durch die Inversion des Possessivpronomens in der Anrede. Die Autor*innen von Goldbek und Cityproducts haben die Doxologie verwendet und im Falle von Goldbek sämtliche syntaktischen Besonderheiten, z. B. „wie auch wir vergeben“ – ebenfalls heute unübliche Syntax – übernommen. Es gibt im Goldbek-Text einen einzigen Vers, der aus der Vorlage unverändert übernommen wird: „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Im Cityproducts- und Glückspiraten-Beispiel wird „Geheiligt werde dein Name“ zitiert. Welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen, lässt sich erst im Vergleich mit anderen Vaterunser-Parodien zeigen, denn es gibt zentrale Textbestandteile, die besonders häufig verändert werden, z. B. die ursprüngliche Brotbitte und die Anrede, und andere, die nicht so häufig Erwähnung finden.

6.1.5 Inhaltsanalysen der ‚Kaffee Unser‘ und Medium Postkarte

In jeder Vaterunser-Parodie wird eine Situation beschrieben, die es lohnt, genau zu betrachten, um die Vielfalt theologischer und weltlicher Aussagen in den Quellen zu erfassen. An den Kaffeeunser-Parodien ist erkennbar, dass die Texte scheinbar trivial sind, aber auf einen sakralen Text zurückgehen, wobei manchen Menschen ihr erster Kaffee am Morgen durchaus heilig ist. Kaffee wird personifiziert und in gewisser Weise mit Gott, dem Vater, verglichen, dem Ehre gebührt und der Dinge möglich macht, die eine Lebensgrundlage bieten. So ermöglicht

⁵⁷ Vgl. z. B. Cityproducts in Rastede, Pulheim und Lotte-Wersen, Cityproducts (Hg.): Über uns. Online verfügbar unter <https://www.cityproducts.de/ueber-uns>, zuletzt geprüft am 22.03.2024. Während Cityproducts auch spezifisch regionale Postkarten vertreibt, wird diese Postkarte überregional vertrieben.

⁵⁸ Vgl. Frage nach Urhebererschaft oben, ggf. Kati Michaelis.

⁵⁹ Eine Recherche bezüglich englischsprachiger Adaptionen ergab keine Vaterunserbezogenen Funde (s. u.).

der Kaffee „Aufwecken“ (Goldbek) und Suchtbefriedigung durch den Koffeinkick (Cityproducts) bzw. Koffein-Kick (Glückspiraten).

Die drei Postkarten sind inhaltlich durchaus vergleichbar und einige Merkmale verbindet die Parodien: Bereits Erwähnung fand, dass in den Texten eine Bitte (Goldbek: 6.; Cityproducts / Glückspiraten: 1. Bitte) des Vaterunser im Wortlaut zitiert wird. Außerdem werden sinntragende Nomen verändert, die Verben allerdings beibehalten. Eine Ausnahme entsteht durch die veränderte Anrede: Statt verkürzter Präpositionalbestimmung in oder an einem Ort in der Vorlage erfordert der attributive Relativsatz ein ergänztes Verb (Goldbek: bist; Cityproducts / Glückspiraten: kommst). Die Anrede spielt in einer weiteren Hinsicht eine wichtige Rolle: Sie wird durch typographische Highlights betont (Cityproducts: gold-foliiert, größere Schriftgröße / Glückspiraten: außerhalb der Becher-Graphik) oder durch einen hervorgehobenen, ergänzten Titel (Goldbek) ergänzt. Thematisch einen die drei Texte weitere Aspekte: Das „Koffein“ wird beschworen (Goldbek: 4.; Cityproducts / Glückspiraten 2. Bitte) und die „Müdigkeit“ in zwei von drei Texten thematisiert (Goldbek: 7. Bitte; Cityproducts: Doxologie).

Neben der Anrede ist das Schlusswort ein zentrales Element in den Belegen: Goldbek nutzt „ARABICA!“, Cityproducts nutzt ein gold-foliiertes „Amen.“ in größerer Schriftgröße, die Glückspiraten setzen das „Amen.“ als Basis ihrer Hochkant-formatigen Karte in den Boden des stilisierten Cups to go. Auffällig ist, dass bei vermindertem Umfang der Vaterunser-Adaptionen das Schlusswort „Amen“ genutzt wird. Da Goldbek das gesamte Vaterunser nutzt, Cityproducts und Glückspiraten die Vorlage jedoch nur ausschnittsweise adaptieren, erscheint es in letzteren beiden Fällen eine bewusste Entscheidung im Sinne der Erkennbarkeit des intertextuellen Bezugs zur Vorlage zu sein.

Die Postkarten unterscheiden sich in textueller Hinsicht wie erwähnt bezüglich des Umfangs, jedoch insbesondere auch im Blick auf die orthographische Gestaltung. Textlich lassen sich durchaus Parallelen erkennen, auch mit Blick auf die körperliche (Cityproducts / Glückspiraten) und geschmackliche (Goldbek) Wirkkraft von Kaffee, aber die Interpunktion der drei Texte unterscheidet sich. Während Goldbek mit Kommata, Punkten, einem Bindestrich und insbesondere einem Ausrufezeichen arbeitet, enthält die Cityproducts-Karte ausschließlich Punkte. Die einzelnen Bittenteile werden dabei zusätzlich durch Zeilenumbrüche nach kurzen Satzfragmenten abgegrenzt. Die Glückspiraten verwenden mit einer Mischung aus Kommata, Punkten und Bindestrich. Die Bindestriche fungieren, so scheint es, um Neologismen und Komposita (Goldbek: Senseo-Trinkern; Glückspiraten: Koffein-Kick) besser lesbar zu machen. Die Postkarten sollen leicht verständlich und eingängig sein, das wird auch durch die Nutzung von

Großbuchstaben (Goldbek und Glückspiraten) statt Groß- und Kleinschreibung (Cityproducts, Titel von Goldbek) angeregt.

Die Karten arbeiten zusätzlich mit typographischen und bildlichen Elementen, wahrscheinlich um Aufmerksamkeit zu erlangen. Goldbek und Glückspiraten setzen auf zentrierte Textanordnung, Goldbek außerdem auf eine dominante⁶⁰ kaffeebraune Überschrift, Kaffeeflecken und einen Kaffeering als Hintergrund. Cityproducts nutzt Goldfolierung⁶¹ und weiße Schrift auf gelbem Grund. Bei der Karte der Glückspiraten kommt Kupferfolierung⁶² bei der Anrede und als Hintergrund des Textes zum Einsatz, als To-Go-Becher-Form; die Schrift ist ansonsten beige. Die Karten sollen, so liegt es nahe, im vielfältigen Sortiment eines Postkarten-Ständers Blicke auf sich ziehen und die interessierten Lesenden sofort mit dem vertrauten, ja liebgewonnenen Kaffee überzeugen. Einzig Goldbek setzt auf ein subtiles Detail, das erst auf den zweiten Blick deutlich wird: Das „o“ in „Bohne“ wird durch eine Kaffeebohnen-Graphik ersetzt, ähnlich der des Tchibologos.⁶³

Kirchliche Bindung erscheint zum Verständnis des Inhalts nicht relevant, nur die Kenntnis des Vaterunser ist sinnvoll, um potentielle Käufer*innen humorvoll abzuholen und die über Jahrhunderte entwickelten Rituale (s. o. historische Kontextualisierung) rund um Kaffee zu zelebrieren. Die in den Texten assoziierten textimmanent gedachten privaten und öffentlichen Orte (Goldbek: eigene Küche „am Morgen“ und „auf der Arbeit“; Cityproducts / Glückspiraten: „aus der Maschine“, z. B. in einem Café) haben tiefgreifendere kulturelle Bedeutungen, die implizit suggeriert werden und im Folgenden näher beleuchtet werden.

⁶⁰ Der Effekt wird durch einen größeren Schriftgrad und eine breitere Schriftart erzielt.

⁶¹ Vgl. Kartenbeschreibung des Verlags: Cityproducts (Hg.): Kaffee unser. Kollektion happy city: „Postkarte: Kaffee unser... Amen. Format: A6, Weltpostkartenformat. Veredelt unter Verwendung von Goldfolie. Regionen: Überregional Kollektion: Happy city Ausrichtung: quer Format: A6 Kartentyp: Postkarte“.

⁶² Vgl. Reihenbeschreibung: Glückspiraten (Hg.): Kaffee unser. Kollektion FINO – Cards & Arts: „Die zur Kollektion gehörenden Postkarten sind in einem großen Format gehalten, was den wertigen Gesamteindruck unterstreicht. Zum zeitgemäßen Look von „FINO“ tragen großflächig eingesetzte Folienveredelungen auf allen Karten bei. Die Trendfarben Gold und Kupfer werden hierbei durch eine angesagte „Regenbogenfolie“ ergänzt, die eine noch modernere Note setzt.“

⁶³ Der Hamburger Hafen als Ort der Tchibo- und Eduscho-Kaffeekontore drängt sich bei der Nutzung ins Gedächtnis, da Goldbek in Hamburg sitzt. Hinweise auf Produktplatzierung und Einflussnahme des Unternehmens konnten aber nicht gefunden werden.

6.1.6 Intertextualität und Parodiebezug

Als hilfreich für die Einordnung der Postkarten bezüglich ihres Parodiegehalts stellt sich die Serien- und Reiheneinordnung der Verlage dar. Dort beschreiben die Verlage die zugrundeliegende Intention des Designs und der Textzusammenstellungen. Für die Goldbek-, Akzente'-Reihe wird auf der Homepage für die Reihe folgendermaßen geworben:

Die Serie lebt von den charmant arrangierten Wortspielen und Sprüchen und setzt bei der Gestaltung auf feine Typographie und liebevolle Illustrationen. Die Vielseitigkeit der Karten spricht insbesondere auch jüngere Menschen an. Die Karten gelten dabei gleichermaßen als „hip“ und originell und zählen zu einer der bekanntesten Grußkartenserien. Die Kollektion umfasst Post- und Doppelkarten mit Motiven für klassische Anlässe wie Geburtstage, Hochzeiten und Geburten, aber auch zahlreiche Karten mit weisen oder witzigen Botschaften für alle Lebenslagen – zum Verschenken oder für die eigene Pinnwand. Eine reduzierte Gestaltung mit ausgewählten Schriften und kleinen Illustrationen in farbharmonischer Kombination sorgt für einen trendigen Look. Gezielt eingesetzte Druckveredelung setzt das i-Tüpfelchen.⁶⁴

Hinzu kommt die Beschreibung:

Freche Botschaften, knackige Texte und fröhliche Farben – die Postkartenserie „Akzente“ setzt die selbigen. Die Kollektion umfasst Postkarten mit Motiven für klassische Anlässe wie Geburtstag, Hochzeit und Geburt, aber auch zahlreiche Karten mit weisen oder witzigen Botschaften. Der gezielte Einsatz von Veredelungen wie Folienprägung, Spezial-Lacken und Neon-Farben rundet das Design-Konzept stilvoll ab. Durch die Einzigartigkeit der Karte ist sie längst zu einem begehrten Sammelobjekt geworden.⁶⁵

Für die Frage, ob der Text eine parodistische Intention hat, springen folgende Adjektive in den Blick: „charmant arrangierten Wortspielen und Sprüchen“, „hip“ und originell“, „Karten mit weisen oder witzigen Botschaften für alle Lebenslagen“ und „Freche Botschaften, knackige Texte“. In Stichworten verweist das Verlagsteam außerdem auf „Originelle und tiefgründige Texte“.⁶⁶ Ob das Goldbek-Beispiel eher witzig oder weise, originell und tiefgründig oder eher frech intendiert war, kann ohne Rückmeldung vom Verlag nicht nachvollzogen

⁶⁴ Goldbek Verlag (Hg.): Serie Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/akzente/>, zuletzt geprüft am 03.09.2020.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Goldbek Verlag (Hg.): Nachbetreuung Serie Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/#nachbetreuung>, zuletzt geprüft am 03.09.2020.

werden, jedoch ist in der Serie wohl keine bissige Satire oder ernsthafte Botschaft beabsichtigt. Explizit erwähnt wird das Wortspiel, das als ein Kriterium für Parodien gilt.⁶⁷ Auch ist die Übernahme der Vaterunser-Struktur „zur Komisierung [...] dieser Vorlage“⁶⁸ bei der Postkarte von Goldbek deutlich erkennbar, bei den anderen beiden Belegen fällt diese Übernahme knapper aus. (s. Inhaltsanalyse)

Cityproducts fasst die Reihe „happy city“⁶⁹, in der das vorliegende Beispiel veröffentlicht wurde, folgendermaßen zusammen: „VIELE LUSTIGE SPRÜCHE AUF FRISCHEN FARBEN. Teilweise veredelt mit Silber- oder Goldfolie, Format: A6 (10,5 × 14,8 cm)“. Auch hier geben die Adjektive Auskunft über die Intention: „happy“ und „lustig“ beinhalten auch den Aspekt des Humors, jedoch wird dieser nicht konkretisiert.

Cards and Arts wirbt für die Reihe FINO eher mit Augenmerk auf die graphische Gestaltung, einzig in einem Satz lassen sich Rückschlüsse auf die Intention ziehen:

Die Kollektion „FINO“ vereint zeitgemäßes und reduziertes Design mit modernen Ideen und einer anspruchsvollen Fertigung. So entstehen hochwertige Karten mit frischem Design-Charakter – genau das Richtige für Ihre Kundschaft mit gehobenen Ansprüchen. Alle Karten sind auf ausgewähltem Karton mit naturbelassener und griffiger Oberfläche gedruckt. [...] Die Postkarten der Kollektion sind eine gelungene Mischung angesagter Sprüche und eher anlassbezogener Inhalte zu Themen wie Geburtstag, Familie, Liebe und Glück.⁷⁰

Die Firma will ‚angesagte Sprüche‘ einbringen, ‚zeitgemäß‘ und ‚modern‘ sein und dabei – wie es scheint – positive Emotionen „Liebe und Glück“ thematisieren. Da ist m. E. eher wenig Kritik, aber durchaus Komisierung erkennbar. Eine verfremdende Imitation⁷¹ des Vaterunser ist m. E. bei allen drei Texten augenscheinlich. Vom Gebetscharakter der Vorlage bleibt aufgrund der Anrede

⁶⁷ Vgl. Liede: Dichtung, S. 319: „das bewußte Spiel mit einem [...] literarischen Werk“.

⁶⁸ Vgl. Spörl, Uwe (2009): Basislexikon Literaturwissenschaft. 2. Auflage Stuttgart: Schöningh (UTB Literaturwissenschaft, 2485), S. 154: „Übernahme erkennbarer Struktur- und Gestaltungsmerkmale einer Vorlage zur Komisierung und Herabsetzung dieser Vorlage (bzw. einer mit ihr verknüpften Haltung, ihrer Rezeption usw.)“.

⁶⁹ Reihenbeschreibung vgl. Cityproducts (Hg.): Kollektion happy city. Online verfügbar unter <https://www.cityproducts.de/karten/kollektion/happy-city/>, zuletzt geprüft am 01.10.2020.

⁷⁰ Vgl. Reihenbeschreibung: Glückspiraten (Hg.): Kaffee unser. Kollektion FINO – Cards & Arts.

⁷¹ Vgl. Müller, Beate (1994): Komische Intertextualität. Die literarische Parodie. Trier: WVT (Horizonte, 16), S. 76.

eines personifizierten Getränks und aufgrund der Substitution⁷² von theologisch konnotierten Substantiven wie z. B. „Himmel“, „Schuld“ und „Reich“ in den Belegen kaum etwas bestehen. Eine Kontrastierung der sakralen Vorlage und der verfremdeten Postkarten wird für die eigenen kapitalistisch ausgerichteten Zwecke ausgenutzt.⁷³ Damit bleibt zu konstatieren, dass die drei Beispiele als Vaterunser-Parodien bezeichnet werden können, da sie Parodiecharakteristika erfüllen.

6.1.7 Intention der Produzent*innen und Rezeptionskontexte

Oben wurden bereits Produktionsfragen thematisiert, jedoch ergab sich ein unvollständiges Bild. Deshalb habe ich produktions- und rezeptionsbezogenen Fragen an die Verlage adressiert. Die produktionsbezogenen Fragen, die insbesondere auf die zugrundeliegende Intention abzielten, lauteten: Wer hat den Text verfasst, wer die graphische Gestaltung entworfen? Wie kam die Idee zu der Postkarte? Warum bot sich gerade Kaffee als Thema an? Wie kam der Bezug zum Vaterunser? Gab es Marktforschung o. ä.? Wer war die angedachte Zielgruppe? Die Vertriebsfragen lauteten: Wie erfolgreich war die Postkarte? Wo wurde die Postkarte vertrieben? Gab es Rückmeldungen oder Reaktionen aufgrund des religiösen Bezugs? Wenn ja, welche? Welche Auflage wurde verkauft? Gab es regionale Unterschiede? Haben Sie weitere Karten mit religiösen Assoziationen im Sortiment oder in Planung? Vom Goldbek-Verlag antwortete eine Mitarbeiterin am 08.09.2020 per Email:

Unsere Kreation hat die grafische Gestaltung für die Postkarte „Das Kaffeeunser“ entworfen. Die ursprüngliche Anregung kam durch einen Post auf Facebook. Kaffee ist ein Thema, dass [sic] viele Menschen mit täglichen, kraftgebenden Ritualen und Genuss verbindet. Der Bezug ist mit einem sehr starken Augenzwinkern und einer liebevollen Ironie gemeint, da der Kaffee für Viele eine besondere Bedeutung hat. Zielgruppe hier sind junge Menschen im Alter von 18–35 Jahren. Die Karte gehört zu einem unserer Bestseller und wird recht erfolgreich über den Handel [sic] abverkauft. Bis jetzt gab es viele positive, aber auch einige kontroverse Rückmeldungen. Weitere Karten mit religiösen Assoziationen ist aktuell nicht in Planung [.]

⁷² Vgl. Gilman: The parodic sermon, S. 2: Mittel der Parodie: „substitution, addition, and subtraction“.

⁷³ Vgl. Röhrich: Gebärde, S. 216.

Daraus ergeben sich Hinweise auf den Produktions- und Rezeptionsprozess und die Antwort bestätigt die bereits vorgenommene Einordnung als Parodie. Auch eine Mitarbeiterin von Cityproducts antwortete am 07.09.2020 mit Verweis auf den Humor:

Die Texte für unsere Karten haben unterschiedliche Quellen, mal sind sie selbst erdacht, mal findet sich etwas online. Tatsächlich gehen wir da eher spontan nach unserem Gefühl für Humor, oft verbunden mit einem Augenzwinkern, vor.⁷⁴

Ein Mitarbeiter mailte als Antwort der Glückspiraten am 28.09.2020 zunächst zum Produktions-, dann zum Vertriebsaspekt:

1. Die Grundidee ist nicht von uns. Es gibt online diverse „lustige“ Vaterunser-Varianten. Da „Kaffee“ ein beliebtes Postkarten-Thema ist, haben wir eine eigene Variante zu diesem Thema getextet. Layout und unsere Textversion stammen von einer unserer Designerinnen. 2. Idee: Recherche, bekanntes Postkartenthema „Kaffee“, lustiger Ansatz „Überhöhung / Anbetung“ von Kaffee. 3. S.o. Überhöhung, Kaffee ist ein gesuchtes Thema, Stellenwert von Kaffee in DEU. z.B. im Büroumfeld etc. 4. Bezug s.o. Anbetung und da es ähnliche lustige Ansätze bereits öfter gibt. Recherche ja, Mafo nein. 5. Zielgruppe sind zunächst unsere Kunden für Post- und Grußkarten. Alter ca. 26–46, eher weiblich. Segment Arbeitsumfeld / Büro / Uni.

1. Die Karte hat sich grundlegend gut verkauft, ist aber kein absolutes Top-Motiv. Dafür thematisch doch zu spezifisch. Das Motiv wird nicht mehr nachproduziert, Entstehung war in 2017. 2. In DEU. AUT. CH. sind wir breit vertreten, so auch das Motiv als es aktuell verkauft wurde. 3. Uns haben keine Rückmeldungen dazu erreicht. 4. Leider können wir zu Druckauflagen keine Aussagen machen. Spezifische regionale Verkaufszahlen in % liegen mir leider nicht vor, sorry. 5. Wir bieten ein ganzes Spezialsortiment zu Kommunion, Konfirmation, Firmung usw. Auch haben manche Trauerkarten religiöse Bezüge, aber eher selten. Ansonsten wüsste ich nicht um Motive mit einem solchen Bezug, da Religion eher schwer geht da spezifisch und polarisierend. Diese eine Karte mit dem Augenzwinkernden Bezug ist als lustiges Motiv mit Religionsbezug tatsächlich eine Ausnahme.⁷⁵

⁷⁴ Cityproducts antwortete knapp und ignorierte die Vertriebsfragen, jedoch haben sie weitere Kaffee-Karten im Sortiment, vgl. „I brauch an Kaffee, aber für an KLaffee müsst i uffstande.“ Art. Nr. cp5033 für BaWü und „Isch brauche Kaffee.“ Art. Nr. cp5024 für Hessen. Cityproducts (Hg.): Kollektion happy city.

⁷⁵ Trotz Hinweis auf den Ausnahmecharakter fand sich eine weitere biblisch konnotierte Karte im Sortiment: Postkarte „Nach uns die Ginflut.“

Die Antworten suggerieren allesamt den Zusammenhang der antizipierten Rezeption mit der Produktion und zeigen, dass Bekanntes variiert mit ‚Schmunzelpotenzial‘ aus Marketingperspektive gute Absatzchancen zu ermöglichen scheint. Das Kaffeeunser in seinen Abwandlungen ist damit das Beispiel von Vaterunser-Parodien, das am erfolgreichsten käuflich erwerbbar ist und war. Es scheint ein neues Phänomen des 21. Jahrhunderts zu sein, dass Parodien mit Religionsbezug mit Gewinn verkauft werden können.

Bei den Kaffeeunser-Texten kann der Einfluss von religiösen Bildungszusammenhängen auf die Entstehung und Rezeption nur grob angerissen werden. Es zeigt sich gegenläufig zur häufig angeführten Säkularisierungstendenz anhand der Beispiele, dass Postkarten auf Grundlage eines zentralen religiösen Textes weit rezipiert und verstanden werden, sogar kommerziell reizvoll sind. Einerseits ist unwahrscheinlich, dass sowohl Produzent*innen als auch alle Lesenden intensive Katechismus-Ausbildung/Auswendiglernen erfahren haben. Andererseits ist das Vaterunser gesellschaftlich bekannt genug, dass eine Adaption unter marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten nutzbar ist.

Weder das Milieu der Produzierenden noch der Rezipierenden lässt sich nicht genauer eingrenzen, als nach den Hinweisen zu intendierten Zielgruppen von Goldbek und Glückspiraten möglich, denn in allen Gesellschaftsschichten wird Kaffee konsumiert. Ein Hinweis auf eine gewisse bourgeoise Haltung von Kaffee-Vollautomaten- oder Filterkaffee-Trinker*innen erlaubt die Diskriminierung von „Senseo-Trinkern“ (Goldbek). Auch der Hinweis auf die Zielgruppen deuten auf ein gutbürgerliches Milieu mit relativ hohem Bildungslevel. Es wird im Falle der Postkarten davon ausgegangen, dass Menschen das Geld und die Zeit aufwenden, eine Postkarte zu kaufen und ggf. auf der Rückseite zu beschreiben. Diejenigen, die die digitalen Weiterverbreitungen der Postkarten im Internet rezipieren, können dies kostenlos tun. Dennoch: Als Zielgruppe können alle Kaffeetrinkenden sich angesprochen fühlen – das beinhaltet alle religiösen Prägungen, auch Menschen, die sich einer anderen oder keiner Religion zugehörig fühlen. Dabei halte ich es für wahrscheinlich, dass eher konservativ-traditionalistisch eingestellte religiös sozialisierte Menschen sich mit dem Kaffeeunser schwerer tun als liberale oder kirchenferne. Darauf deutet auch der Goldbek-Hinweis auf „kontroverse Rückmeldungen“. Schwerpunktmäßig sind wohl Erwachsene gemeint, denn die Müdigkeit und Kaffeesucht korreliert – so deutet es zumindest Goldbek mit dem Verweis auf „Arbeit“ an – häufig mit der Berufstätigkeit.

Was lässt sich definitiv über die Produktions- und Rezeptionsebenen der drei Beispiele sagen, wenn zu Bildungszusammenhang, religiöser Sozialisation und Milieu nur Vermutungen angestellt werden können? Fest steht: Kaffee-bezogene Vaterunser-Parodien haben weite Verbreitung. Das zeigt sich nicht nur in entsprechenden Hinweisen auf ‚Kaffee Unser‘-Postkarten, die ich von Kolleg*innen erhielt⁷⁶, sondern auch in der Häufigkeit der gedruckten wie digitalen Veröffentlichung verschiedener Versionen eines ‚Kaffee Unsers‘.⁷⁷ ‚Kaffee Unser‘-Texte werden immer im Text-Bild-Verbund veröffentlicht und es gibt eine große Zahl an deutschsprachigen Varianten, die Zitation und andere intertextuelle (Rück-)Bezüge aufeinander wahrscheinlich erscheinen lassen. Außerdem gibt es die Rezeption einer möglicherweise durch Goldbek initiierten ‚Urversion‘⁷⁸ sowohl mit kapitalistischem Interesse mit bedruckten Gegenständen als auch mit humoristischem Interesse digital auf Homepages. Gesucht wurde mit den Stichwörtern „Postkarte Kaffee Unser“ bei Google. Die Gruppierungen haben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da das Internet von einer solchen Dynamik und unüberschaubaren Fülle von Seiten geprägt ist. Wahrscheinlich erscheint die Goldbek-Postkarte als ‚Urversion‘ deshalb, weil die ansonsten gesammelten Funde – soweit nachvollziehbar – später veröffentlicht wurden, außerdem erhielt sie mehr Resonanz als die anderen Funde. Vom Zitat wird in diesem Kontext gesprochen, obwohl sich nicht rekonstruieren lässt, ob die jeweilige Postkarte oder der digitale Fund zuerst bestand.

Differenzieren und gruppieren lassen sich m. E. folgende Funde:

- Exaktes Zitat der Goldbek-Postkarte als Text-Bild-Verbund, z. B. durch Wiederveröffentlichung als Foto oder Scan im Internet, teils mit genauer

⁷⁶ Dank geht unter anderem an Marion Keuchen, Philipp David, Arnd Scharper und Stephanie Lerke.

⁷⁷ Vgl. Textveränderung in Webfail: Kaffee unser – Fun Bild. Online verfügbar unter <https://de.webfail.com/a623c872ed2>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁷⁸ Ob es die eine Urversion gibt, kann nicht abschließend beurteilt werden. Von 2014 gibt es bspw. eine ‚Kaffee Unser‘-Version, die vor der Goldbek-Version entstanden sein könnte. Vgl. Krill, Stefan (2014): Best of Handwerkersprüche. Bekannt aus Facebook. München: 100 Fans, S. 34: „Kaffee unser, der du bist in der Kanne, geheiligt werde dein Koffein. Dein Röstgrad komme. Dein Wachmachen geschehe, wie am Morgen so auch bei der Arbeit. Unsere tägliche Tasse gib uns heute Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben allen Teetrinkern. Und führe uns nicht zu koffein- freiem, sondern erlöse uns von der Müdigkeit. Denn dein ist die Bohne und das Wasser und die Wichtigkeit, in Ewigkeit ... Arabica! Sprüche für Strippenzieher, PS – Schuster , Rohrverleger“.

Quellenangabe, teils ohne: Bücherblog⁷⁹, mehrfach auf Pinterest⁸⁰, Emotions4you⁸¹

- Zitat des Goldbek-Textes im Wortlaut mit neuem Bild digital: Mehrfach auf Pinterest⁸², mehrfach auf facebook⁸³, dreamies.de⁸⁴, picuki.com⁸⁵
- Adaption des Goldbek-Textes in neuer graphischen Gestaltung für Merchandise-/ Dekorationszwecke: Kaffeebecher „Kaffee unser

⁷⁹ TINA (2016): Das Kaffeeunser – guten Morgen! | Buchnotizen.

⁸⁰ Pinterest mit Verweis auf funpot.net und facebook hangovercards: Steffi und Sarah: Kaffee-unser. funpot.net. Lustige humor bilder, Lustige bilder, Kaffee lustig. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/4222193382098001/>, zuletzt geprüft am 22.03.2024; nur Pinterest Christina Lange: GOLDBEK Akzente – Kaffee Unser | Kaffee, Akzent, Vergebung. reichlmayr.net. Online verfügbar unter [https://in.pinterest.com/pin/751678994036354666/?amp_client_id=CLIENT_ID\(&mwweb_unauth_id=%7B%7Bdefault.session%7D%7D&_url=https%3A%2F%2Fin.pinterest.com%2F&pin%2F751678994036354666%2F&from_amp_pin_page=true](https://in.pinterest.com/pin/751678994036354666/?amp_client_id=CLIENT_ID(&mwweb_unauth_id=%7B%7Bdefault.session%7D%7D&_url=https%3A%2F%2Fin.pinterest.com%2F&pin%2F751678994036354666%2F&from_amp_pin_page=true), zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁸¹ Marina (2017): Kaffee unser der du bist. Online verfügbar unter <https://emotions4you.net/kaffee-unser-der-du-bist/>, zuletzt aktualisiert am 20.12.2019, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁸² Vogt, Jan: Das Kaffee Unser | Sprüche leben lustig, Urkomische zitate, Lustige zitate und sprüche. Das Gebet am frühen Morgen. Hg. v. funcloud.com. Online verfügbar unter <https://pin.it/69J7V1F7q>, zuletzt geprüft am 10.04.2024, Coffeeness: Das Kaffee-Unser: Kaffee unser, der du bist in der Tasse. Geheiligt werde deine Bohne. Dein Röstgrad komme. Dein Aufwecken ... | Kaffee sprüche, Kaffee, Kaffee lustig. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/853572935599376303/>, zuletzt geprüft am 22.03.2024.

⁸³ Miomondo.de – living coffee & more (2016): Facebookseite der Firma EISENJANSEN aus Geilenkirchen. Foto „KAFFEE UNSER“. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/miomondo.de/>, zuletzt aktualisiert am 15.11.2016, zuletzt geprüft am 10.04.2024. Außerdem: Randstad Deutschland (Gießen) (2019): Facebookseite der Firma für Zeitarbeit und Personaldienstleistungen. Foto „KAFFEE UNSER“. Die Symbiose zwischen Arbeit und Kaffee. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/randstadgiessen/photos/a.208947966372490/387069225227029/?type=3>, zuletzt aktualisiert am 13.05.2019, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁸⁴ MissSeltsam: KAFFEE UNSER! Galerie „Villa Kunterbunt“, bestehend seit 24.10.2013. Online verfügbar unter <https://i.dreamies.de/5re0oy2i8n0.gif>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁸⁵ Pflegeundgesundheits: #kaffeegebet Instagram posts (photos and videos) – Picuki.com. Kaffee unser. Für viele Pflegekräfte inkl. mir ist der Kaffee ein guter und treuer Begleiter, wie für andere Red Bull. Lasset uns beten an das heilige Getränk Ihr treuen Brüder und Schwestern. [#pflege #lebensalltag #pflegealltag #allesumpflegeundgesundheits #kaffee #lebenselixier #kaffeegebet](https://youtu.be/6xUnSVTh8fi?si=Ir63tPZ6cdD72BMf). Online verfügbar unter <https://www.picuki.com/tag/kaffeegebet>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

Koffein Liebhaber“⁸⁶, Vintage Holz- oder Blechschilder „Kaffee unser“ bei Amazon und Ebay im Hochformat⁸⁷ und im Querformat⁸⁸, Bilderrahmen-DaWanda auf Pinterest⁸⁹, „Postkarte Kaffee Unser“⁹⁰, „Postkarte gelb mit Gebet Kaffee Unser“⁹¹

⁸⁶ Ebay: Kaffee Unser Tasse. Online verfügbar unter <https://www.ebay.de/itm/Kaffee-unser-Koffein-Liebhaber-Gebet-Trinker-Geniesser-Buero-Arabica-Tasse-26435-163608732587>, zuletzt geprüft am 21.01.2021.

⁸⁷ Amazon: Verkäufer Haus und Hobby Shop: Amazon.de: WOGKA ART Retro Blechschild Das Kaffee-Unser: Geheiligt werde Deine Bohne witziger Spruch als Geschenk-Idee zum Geburtstag Weihnachten zur Dekoration 20×30 cm Vintage-Design aus Metall 733. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/bp2Otcu>, zuletzt geprüft am 10.04.2024 und Verkäufer Schilder-Kreis: Amazon.de: Blechschilder Lustiger Spruch Caffee Motiv: „Das Kaffee-Unser“ Deko Schild für Küche Geschenkidee 20x30. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/fZSr0oM>, zuletzt geprüft am 10.04.2024. Ebay: Verkäufer agdeko: Blechschild 18×12 cm Kaffee Unser du bist in Tasse | eBay. Online verfügbar unter https://www.ebay.de/itm/155740700139?mkcid=16&mkevt=1&mkrid=707-127634-2357-0&ssspo=B3hm0yMJQWG&sssrc=2047675&ssuid=&widget_ver=artemis&media=COPY, zuletzt geprüft am 10.04.2024 und Verkäufer markenkoenig_shop: Holzschild Holzbild 18×12 cm Kaffee Unser du bist in Tasse | eBay. Online verfügbar unter https://www.ebay.de/itm/155817956291?mkcid=16&mkevt=1&mkrid=707-127634-2357-0&ssspo=KOd2yc31Rcu&sssrc=2047675&ssuid=&widget_ver=artemis&media=COPY, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁸⁸ Verkäufer TRIOSK: Amazon.de: Blechschild Coffee lustig mit Spruch Kaffee Gebet 20x30 cm Metallschild Cafe Sprüche Geschenk Dekoschild Küche Bar Schild für Kaffeeliebhaber. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/agLNYIP>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁸⁹ Verkäufer DaWanda Deutschland auf Pinterest: Kaffee unser. Etsy | Sprüche, Kaffee sprüche, Gedichte und sprüche. Finde das perfekte handgemachte Geschenk, trendige und Vintage-Kleidung, ganz besonderen Schmuck und mehr... vieles mehr. Online verfügbar unter <https://pin.it/4ymeCyCLz>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁰ Kramer, Henning (Fotograf): Postkarte Kaffee Unser. Art. Nr.: AG B6153 KF. B6-Postkarte. Hg. v. x360 prints and cards. Online verfügbar unter <https://www.x360.de/Neuheiten-2016-oxid/B6-Postkarten/Postkarte-Kaffee-Unser.html>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹¹ Hanra Grußkarten (Hg.): Postkarte gelb mit Gebet Kaffee unser. Eine schlichte Postkarte mit einer abgewandelten Version des „Vater unser“ um Kaffee zu ehren. Die Postkarte ist im Offsetverfahren auf weißen Karton gedruckt. Artikelnummer ktp1527. Online verfügbar unter <https://www.hanra.de/allgemeine-glueckwuensche-postkarte-kaffee-unser-ktp1527.html>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

- Zitat des Cityproducts-Textes im Wortlauf mit neuem Bild digital: Meme⁹², facebook⁹³
- Gekürzter oder veränderter Ausschnitt des Cityproducts-Textes: HappyFreaks on Twitter: „Das ist mal ein Gebet, das mir gefällt.“⁹⁴
- Übernahme des gesamten Vaterunser mit eigenem Text und Bild: Webfail⁹⁵, bastelhexchen.de⁹⁶, derbeste.de⁹⁷, ispruch.de auf Pinterest und funcloud⁹⁸, solustig.com auf Pinterest⁹⁹

⁹² Visual Statements (Hg.): Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.visualstatements.net/wp-content/uploads/2018/11/spruch-kaffee-unser.png>, zuletzt geprüft am 20.01.2021.

⁹³ Der Sanitärer (2019): Das Kaffeemaschinen Gebet oder Das Kaffeeunser | Facebook. Hg. v. rettmedia.de. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/dersanitaeter/posts/das-kaffeemaschinen-gebetoder-das-kaffeeunser/2448966521842192/>, zuletzt aktualisiert am 09.01.2019, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁴ Happyfreaks (2018): Kaffee unser. Do93x_sV4AAuqXT.jpg (1000×630). Online verfügbar unter https://pbs.twimg.com/media/Do93x_sV4AAuqXT.jpg, zuletzt aktualisiert am 08.10.2018, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁵ Webfail: Kaffee unser – Fun Bild. Online verfügbar unter <https://de.webfail.com/a623c872ed2>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁶ Bastelhexchen (2015): Kaffeegebet.jpg (700×500). Online verfügbar unter <http://bastelhexchen.de/WP/wp-content/uploads/Kaffeegebet.jpg>, zuletzt aktualisiert am 10.10.2015, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁷ DEBESTE.DE: Kaffee unser, Der Du bist in der Tasse, Geheiligt werde die Bohne, Deine Röstung. Online verfügbar unter <https://derbeste.de/9734/Kaffee-unser,-Der-Du-bist-in-der-Tasse>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁸ Vogt: Das Kaffee Unser und Emrich, Tom (2014): KAFFEE UNSER. In: *Funcloud*, 27.02.2014. Online verfügbar unter <https://funcloud.club/26241>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

⁹⁹ Nina Baerchen (17-ago-2017): Kaffee Unser – #gebet #gedicht #kaffee #koffein #müde #wach | Pinta, Poesia. Hg. v. solustig.com. Online verfügbar unter <https://pin.it/1R2gHSkUQ>, zuletzt aktualisiert am 17-ago-2017, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

- Fragment des Vaterunser mit eigenem Text und Bild: Twitter und Webfail¹⁰⁰, Sprueche-suche.de¹⁰¹, free-quiz.de¹⁰²

Die Veränderungen der letzten beiden Gruppen sind teils geringfügig im Vergleich zu den Postkarten, teils umfangreicher, in einem Fall wird das ‚Sakrileg‘ koffeinfreier Kaffee z. B. mit der Erlösungsbitte in Verbindung gebracht.

Es gilt bezüglich der internationalen Rezeption zu konstatieren, dass keine nicht-deutschsprachige Vaterunser-Parodie auf Kaffee bezogen gefunden werden konnte. Allerdings gibt es im englischsprachigen Raum eine Adaption von Psalm 23 „Caffeine is my sheperd“¹⁰³ und zwei andere parodistische Gebetsformen, die an das „Hail Mary“ erinnern¹⁰⁴. Außerdem gibt es ein Gebet namens „Coffee Prayer“¹⁰⁵, das den Retter als „Loving Savior“ (d. h. im katholischen Kontext

¹⁰⁰ Dandyliving: Das Gebet der Morgenmuffel – Fun Bild. Hg. v. Twitter. Online verfügbar unter <https://de.webfail.com/18073cd28b4>, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

¹⁰¹ Sprüche-Suche (2014): Das „Kaffee Unser“ Kaffee unser, der du bist in der Tasse. Geheiligt werde deine Bohne. Dein Röstgrad komme. Dein Brühvorgang geschehe... – Sprüche-Suche. Thema Ernährung. Online verfügbar unter <https://www.sprueche-suche.de/das-kaffee-unser/>, zuletzt aktualisiert am 06.03.2014, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

¹⁰² Freequiz.de: Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.free-quiz.de/bilder/20/60e2-355534741-60e257fdaf668601d63f3e046e9c8e66/jpg>, zuletzt geprüft am 20.01.2021.

¹⁰³ Living My Faith Out Loud (2007): The Coffee Addicts Psalm 23. The 23rd Cup. Caffeine is my shepherd; I shall not doze. Online verfügbar unter <https://redeemed1.wordpress.com/2007/04/10/the-coffee-addicts-psalm-23/>, zuletzt aktualisiert am 10.04.2007, zuletzt geprüft am 10.04.2024 und Gifford, Thomas O. (2012): Caffeine Is My Shepherd | PDF. Online verfügbar unter <https://de.scribd.com/doc/64884279/Caffeine-is-My-Shepherd>, zuletzt aktualisiert am 14.04.2012, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

¹⁰⁴ Kfinandandy (2016): Prayers to the Coffee Gods. Hail coffee, full of cream. The funny side of jaded and angry. Online verfügbar unter <https://kfinandandy.com/2016/08/30/prayers-to-the-coffee-gods/>, zuletzt aktualisiert am 30.08.2016, zuletzt geprüft am 10.04.2024, Reddit r/funny akrell1: Hail Coffee prayer. Online verfügbar unter https://www.reddit.com/r/funny/comments/3di4bs/hail_coffee_prayer/?rdt=37498, zuletzt geprüft am 10.04.2024, Blog Phil Are Go!: philarego@gmail.com (2022): The Coffee Prayer. Build thyself, O Coffee, in this, my hour of great need, so that I may do a thing. Now and forever, Amen. Online verfügbar unter <https://phil-are-go.blogspot.com/2020/07/the-coffee-prayer.html>, zuletzt aktualisiert am 22.07.2022, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

¹⁰⁵ Catholic Relief Services (CRS) (2018): The Coffee Prayer. A prayer for all those people who work to make the coffee we drink, at any stage of production. Loving Savior, I drink this cup in solidarity with the one who planted the seedlings. Online verfügbar unter <https://www.crs.org/resource-center/coffee-prayer>, zuletzt aktualisiert am 26.09.2018, zuletzt geprüft am 10.04.2024.

ist wahrscheinlich Jesus Christus gemeint) anspricht und Produktionsbedingungen etc. aufgreift. Solche ernst gemeinten Funde sind auf deutschsprachigen Homepages bisher nicht gemacht worden.

Aus diesen Fundgruppen folgt, so wird an dieser Stelle noch einmal betont, dass das ‚Kaffee Unser‘ eine große kulturelle Wirkung entfaltet. Auch wenn nicht exakt nachvollzogen werden kann, wie welcher Text auf andere Textfunde Bezug nimmt, zeigt sich, dass Kaffeebezogene Vaterunser-Parodien im letzten Jahrzehnt ein intertextuelles Netz erzeugt haben, das unter digitalen und kommerziellen Gesichtspunkten reizvoll scheint.

6.1.8 Theologische Dimensionen

Welche Schlüsse daraus für Theologie und Gesellschaft gezogen werden können, bleibt nun abschließend nachzuvollziehen. Die Zusammenhänge von Kaffee und Religion(en) werden deshalb weiter ausgeführt. Theologisch lässt sich über Gottesbilder und implizit-religiöse oder quasireligiöse Ersatzrituale nachdenken. Außerdem bieten sich z. B. Überlegungen zu ethischen und materiellen Werten innerhalb der heutigen Gesellschaft an, die oben bereits angerissen wurden.

6.1.8.1 Gebets-, Gemeinschafts- und Ritualaspekte

Kaffee wird vergöttlicht, so könnte man denken, wenn man die Vielzahl von Funden, in denen das Heißgetränk von einem kollektiven ‚Wir‘ gelobt wird, auf sich wirken lässt. Allerdings wäre das zu kurzgefasst, da an dieser Stelle darauf verwiesen werden kann, dass die allermeisten der Funde parodistische Intention deutlich machen. Bezüglich der Frage, ob es sich bei den Texten um Texte mit quasireligiösem Gebetscharakter handelt oder ob sie den Gebetscharakter ironisch brechen, bietet sich ein Blick auf die formale Gestaltung und Wortwahl der Parodien an: Die Struktur des Vaterunsers wird semantisch verändert, indem bedeutungstragende Worte ausgetauscht werden. Darauf wurde bereits hingewiesen. Das allein ließe noch keine Rückschlüsse auf die Ernsthaftigkeit zu, jedoch gibt es ein deutliches sprachliches Indiz, das für die Aufhebung des Gebetscharakters spricht: Viele der Kaffee-Unser enden mit „Arabica!“¹⁰⁶ statt mit „Amen.“

¹⁰⁶ Dabei handelt es sich nicht nur um eine Kaffeeröstung, sondern zeigt auch die historischen und zugleich interreligiösen Spuren des Kaffees. Vgl. Menninger: Genuss, S. 85: „Kaffee in Arabien. [...] Die Spuren dieses Heißgetränks und seines Konsums lassen sich nicht weiter als bis ins 15. Jahrhundert zurückverfolgen. [...] Die Sufis genossen den Kaffee nicht zum Vergnügen, sondern nutzten ihn [...] als den Schlaf hemmende Stimulanz für ihre nächtlichen Exerzitien, wobei das Getränk in einer kollektiven Zeremonie genossen

Mir ist kein Gebet bekannt, das mit einem Ausrufezeichen, geschweige denn mit einer Sorten- oder Röstungsbenennung endet. Ein Gebet endet sowohl im jüdischen als auch im christlichen Kontext mit dem hebräischen „Amen“. Es gibt außerdem noch stilistisch-ästhetische Indizien, durch die die Herausgebenden Distanz zu Gebeten setzen: Typographisch ist in dem Goldbek-Text die Bohne statt des O abgebildet, der Kaffeerand unten rechts und der Fleck oben links sprechen für profanen Umgang mit Worten statt für liturgisch-rituelle Reinheit und präzise christliche oder religiöse Symbolik. Auch Paratexte im Internet lassen die Funde in einem ‚trivialen‘, humoristischen Kontext erscheinen: Homepages, die in Kurzform funcloud, sprueche-suche, soLustig oder webfail heißen, intendieren meiner Ansicht nach keine meditative Besinnung. Auch die Kommentarooptionen bei digitalen Quellen im Bereich social media zeigen, dass die Rezipierenden verstehen, dass es um eine spielerische Adaption eines bekannten Textes geht, nicht um Kirchenkritik, um Blasphemie oder um ernsthaften Götzendienst an einem Getränk, auch wenn oben „kontroverse Rückmeldungen“ bei Mattutat Erwähnung fanden.

Das ist die Betrachtung der Einzelfälle, wenn aber theologisch die Metaebene gewählt wird, dann kann darüber nachgedacht werden, ob der Fokus auf Nahrung und Getränke, d. h. z. B. eine spezifische Lebensweise, Aspekte von ersatzreligiösen Phänomenen nahelegt. Dazu gibt es bereits direkte und indirekte Stellungnahmen oder Überlegungen, sowohl im medial alltäglichen Rahmen¹⁰⁷

wurde.“ Hier kommt zum ersten Mal eine religiöse Konnotation auf. S. 87: „Die Verbreitung des Kaffees erfolgte vom Jemen aus. Für seine Einführung und Etablierung in anderen Gegenden des Nahen Ostens spielten Sufi-Gemeinden aus dem Jemen eine Rolle, [...] was freilich keineswegs ausschließt, dass der Kaffee auch durch andere Personen, etwa jemenitische Kaufleute oder umgekehrt Jemenbesucher, überregional bekannt wurde. Dabei löste sich der Kaffee rasch von der Bedeutung, die er für die religiösen Sufi-Zusammenkünfte inne hatte, und wandelte sich hin zu einem Alltagsge-/tränk, das man nicht mehr nur zweckdienlich wegen seiner stimulierenden Wirkung, um konditionell Exerzitien durchzustehen, sondern aus Genussgründen zu sich nahm.“

¹⁰⁷ Vgl. Liebrich, Silvia: Ernährung – „Wir trauen dem Verbraucher gar nichts zu“ | Wirtschaft. Wie sinnvoll ist die Lebensmittelampel? Anja Steinhaus-Nafe, Chef*in eines Fertiggerichtes-Herstellers, hält nichts von der Einteilung in gutes und schlechtes Essen. Man solle Menschen anders an eine gesunde Ernährung heranführen. In: *Süddeutsche Zeitung* (19.01.2020 18:48). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/steinhaus-pasta-nutri-score-1.4762659?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021, S. 4/8: „Alles rund um die Ernährung ist eine Art Ersatzreligion geworden, weil sich der Mensch damit differenzieren und von anderen abheben kann.“

als auch in der Fachliteratur¹⁰⁸. Därmann verweist mit kulturwissenschaftlichem Fokus bspw. auf Folgendes zur Frage von Nahrung und Religion:

Essen und Trinken sind elementare Bedürfnisse und alltägliche Praktiken. [... Es gibt neben den, A. B.] sozialen und kulturellen Dimensionen der Küche und des Essens [...] auch die gastfreundliche Dimension der Tischgemeinschaft [...]. Im Essakt, in der Tischgemeinschaft und in der Küche – als Ort der Zubereitung der Nahrung und ‚Kostform‘ zugleich – treffen soziale, rechtliche, religiöse, ökonomische, medizinische, ethische, sexuelle, affektive, imaginäre, symbolische, verwandtschaftliche, technische und ästhetische Dispositive aufeinander, die sich wechselseitig verstärken, organisieren, verdrängen oder abschwächen können.¹⁰⁹

Diese vielschichtigen Aspekte, die aufeinandertreffen, u. a. die religiöse, stehen im Raum, wenn gegessen wird, aber u. U. auch, wenn die Kaffeeunser-Beispiele geschrieben, gelesen, gesprochen oder gehört werden. Därmann weiß um die Komplexität von Ernährung „in Gestalt der Mahlzeit und Tischgemeinschaft“, die ihr zufolge „als Darstellungs- und Repräsentationssystem, das politische Verhältnisse, kulturelle Standards, religiöse Glaubensvorstellungen und soziale Wirklichkeiten inszenieren, transformieren und hervorbringen kann“, fungiert.¹¹⁰ Religiöse Glaubensvorstellungen können also im komplexen Verständnis von Essen und Trinken und in deren Reflexion durchaus infrage gestellt werden, aber ebenso durch Inszenierung konstruktiv verändert werden. Für ernährungsbezogene Vaterunser-Parodien schließe ich daraus, dass diese sich auf dieses Darstellungs- und Repräsentationssystem beziehen und damit ebenso konstruktiv wie destruktiv für religiöse Zusammenhänge wahrgenommen und gewertet werden können.

Deutlicher thematisiert Portmann die Frage, ob Kochen und Essen als implizite Religion gelten können.¹¹¹ Er diskutiert verschiedene Begriffe wie Para-Religion, unsichtbare oder implizite Religion, Pro-Forma-Religion, Neue Religion, säkularisierte Religion, Pseudo-Religion und Quasi-Religion.¹¹² Anschließend bezieht er diese auf die Frage, welche Zusammenhänge aus theologischer Sicht zwischen

¹⁰⁸ Vgl. z. B. Fuchs, Guido (1998): *Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual*. Regensburg: F. Pustet (Liturgie und Alltag).

¹⁰⁹ Därmann, Iris (2017): *Kulturtheorien zur Einführung*. 3. Auflage Hamburg: Junius (Zur Einführung, 388), S. 11.

¹¹⁰ Därmann: *Kulturtheorien*, S. 12.

¹¹¹ Vgl. Portmann: *Essen*.

¹¹² Portmann: *Essen*, S. 298–306.

Ernährung und Religion bestehen. Theologisch spannend ist seine Erörterung bezüglich des Gemeinschaftsaspekts, der für den Kaffeegenuss auch eine Rolle spielen kann, obwohl er nur durch die Nutzung der 1. Person Plural in den analysierten Kaffeeunsern zum Tragen kommt:

Die soziale Größe, auf die sich die Tischgemeinschaft bei Smith bezieht, ist der Stamm. In Fritz Bammels religionsphänomenologischer Untersuchung ‚Das Heilige [sic] Mahl im Glauben der Völker‘ rücken weitere Gruppen ins Blickfeld. Er nennt unter Verweis auf reiches Material folgende Kollektive, die durch das (heilige) Mahl gestärkt werden: 1. Stamm, Sippe und (Gross-)Familie [...] 2. Das größere Kollektiv eines Volkes oder eines Staates [...] 3. Ständische Gemeinschaft [...] 4. Vertragspartner [...] 5. Religiöse Gemeinschaft.¹¹³

Alle benannten Gruppen können beim Gemeinschaftserlebnis Kaffeetrinken mitgedacht werden. Kaffeegemeinschaft bildet und stärkt sich in Familie und Großfamilie; in Deutschland ist durch Kaffeetafeln ein gemeinschaftliches Ritual entstanden; in der Vergangenheit war Kaffee Distinktionsmerkmal von Ständen; Vertragspartner*innen schließen und schlossen beim Kaffee Bündnisse; das sonntägliche Kirchencafé ermöglicht niedrigschwellige Gemeinschaft im Anschluss an Gottesdienste. Dass Kaffee ein Zugehörigkeitsgefühl weckt, steht somit außer Frage. Dieses Gefühl, dazu zu gehören, wenn man Kaffee trinkt, kann an Gemeinschaftserlebnisse im eucharistischen Sinne erinnern. Im Abendmahl wird Brot und Wein geteilt, ähnlich der Kaffeekanne, die die Runde macht. Rituell vollzogen wird der Ablauf einer Kaffeetafel z. B. bei Geburtstagsfeiern und er folgt einer Liturgie, die zwar von Familie zu Familie abweichen kann, aber dennoch vereinend wirkt.

Auch hat das Spannungsverhältnis von individueller Tätigkeit und gemeinschaftlichem Erleben einen Bezug zum Beten: Ich bete als Einzelperson und dennoch weiß ich mich in Gemeinschaft geborgen. Diese Anbindung an ein Gemeinschaftserlebnis kann auch beim allein getrunkenen Kaffee bestehen. Ein weiterer Aspekt, den Kaffee und Beten gemeinsam haben, besteht darin, dass das Gebet in allen Lebenslagen, sowohl privat als auch öffentlich vollzogen werden kann. Kaffeetrinken ist ebenso privat wie öffentlich möglich: In den eigenen vier Wänden wird Kaffee zu verschiedenen Anlässen konsumiert, öffentlich sind nicht nur berufliche Alltagsgespräche in der Kaffeeküche oder die Kaffeetasche

¹¹³ Portmann: Essen, S. 171. Der Band von Fritz Bammel heißt korrekt „Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung“ (1950).

als essentielles Accessoire bei digitalen Videokonferenzen üblich, sondern auch Freizeiterlebnisse sind mit Kaffee verknüpft. Sei es das ausgiebige Verweilen und genussvolle Schwelgen im Café oder die eilige, zielstrebige Kaffee-To Go-Variante,¹¹⁴ die Fragen nach Gemeinschaft to go und Schnelllebigkeit oder sogar Oberflächlichkeit weckt. Selbst auf Reisen dient Kaffee, ähnlich dem Tagesgebet, zur Strukturierung von Zeit. Nicht nur im ICE, auch im Flugzeug oder beim Halt an der Autobahnraststätte, unterbricht der Ausschank von Kaffee den monotonen Transit von einem Ort zum anderen. Dem Angebot von Kaffee ist im öffentlichen Raum, gerade bei Reisen an Raststätten, in Bordbistros oder Bahnhofsbäckereien und -automaten, ist kaum zu entkommen, außer Personalknappheit, defekte Geräte, mangelnde Bereitschaft zum Bezahlen teils horrender Preise oder ähnliches verhindern den Getränkeservice. Ob das Gebet für Menschen heute ebenso unausweichlicher Bestandteil des privaten wie öffentlichen Raums ist, kann angesichts der oben in Bezug auf das Vaterunser als Heimat (5.4.) erwähnten aktuellen, sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bezweifelt werden. Aber das Vaterunser zumindest ist noch so verwurzelt, dass die Vielzahl der ‚Kaffee unser‘ Aufmerksamkeit erhalten. Um die Analogie des Kaffees im Reisekontext und des Gebets im öffentlichen Raum weiterzuführen, könnte auch überlegt werden, ob kirchliche Personalprobleme, nicht verfügbare / funktionierende Räume der Besinnung oder Kirchensteuern ähnliche Frusterfahrungen bei Menschen hervorrufen, wie der fehlende, nicht verfügbare oder zu teure Kaffee. Umgekehrt kann allerdings ebenfalls reflektiert werden, ob die Chancen des Kaffees und des Gebets übereinstimmen. Bräuchte es mehr Autobahn- oder City-Kirchen, Bahnmissionsmissionen und Gebetsautomaten¹¹⁵, um das Angebot des Gebets so sichtbar zu machen wie das Kaffeeangebot?

¹¹⁴ Vgl. McFarland Taylor, Sarah (2015): Shopping and Consumption. In: John Lyden und Eric Michael Mazur (Hg.): The Routledge companion to religion and popular culture. London, New York: Routledge (Routledge religion companions), S. 317–335.

¹¹⁵ Vgl. Silko, Silvia (2023): Beten im Fotoautomat: Im Berliner Tiergarten steht jetzt der „Prayomat“. In der evangelischen Gemeinde im Tiergarten steht neuerdings ein Prayomat, ein Gebetsautomat. Geht so moderne Kirche? In: *Der Tagesspiegel*, 03.05.2023. Online verfügbar unter <https://www.tagesspiegel.de/berlin/beten-im-fotoautomat-im-berliner-tiergarten-steht-jetzt-der-prayomat-9757025.html>, zuletzt geprüft am 10.10.2024 oder Bork, Uwe (2017): Digital ins Himmelreich? Am Stuttgarter Flughafen wurde ein Gebetsautomat aufgestellt. omente des Innehaltens bietet der Gebetomat am Stuttgarter Flughafen. Sein Schöpfer, der Berliner Künstler Oliver Sturm, möchte den Reisenden so spirituelle Impulse mitgeben. Online verfügbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/13559-digital-ins-himmelreich>, zuletzt aktualisiert am 03.06.2017, zuletzt geprüft am 10.10.2024. Vgl. auch Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): Bibeltextomat. Bibelverse mitten ins Leben. Online verfügbar unter

Ernährungsbezogene Gemeinschaftserlebnisse können, so konstatiert Portmann, religiöse Komponenten enthalten:

Koch- und Ess-Handlungen und ihre Deutungsmuster können mit Luckmann als unsichtbare oder mit Bailey als implizite Religion verstanden werden; sie lassen sich mit Krüggeler als funktionale Äquivalente oder mit Hamilton als nicht-religiöse, aber sinnstiftende Deutungssysteme ansehen; oder sie können mit Saler als weniger deutliche Exemplare der Kategorie ‚Religion‘ oder aber als religiöse Dimension des menschlichen Lebens klassifiziert werden.¹¹⁶

So vielfältig Portmanns Theoriebezüge sind, so einfach erscheint ein konkretes Beispiel, das aufzeigt, wie essensbezogene Handlungen auch explizit religiös konnotiert sein können: Eine Mahlzeit wird z. B. durch ein dankendes Tischgebet vor oder nach dem Essen in einen religiösen Zusammenhang gestellt. Ein Dank an Köch*innen könnte dementsprechend als säkulare Adaption angesehen werden.

Portmanns differenzierte Einordnung der Deutung von Koch- und Ess-Handlungen und das von ihm zusammengefasste Begriffskonglomerat der Religiosität bietet für die hier diskutierten Beispiele folgende Erkenntnis:

Aufs Ganze gesehen finden wir also eine grosse Anzahl von Religionsfragmenten, die oft nur schwer als solche erkennbar sind, die sich in ihren Erscheinungsformen und Inhalten stark unterscheiden – die aber von grosser Bedeutung für die Menschen und ihre Lebenspraxis sind. Diese Fragmente erreichen nicht mehr die Geschlossenheit, die für spezifische Religionen charakteristisch sind. Dies gilt auch in dem Sinn, dass sie sich nicht zu einer ‚Religion des Essens‘ integrieren lassen, in der das Essen insgesamt zu einer Religion würde. Zusammen bilden diese Fragmente aber eine implizite Religion im oben beschriebenen Sinn (s. o. 11.3.3): Sie erfüllen die grundlegende Funktion der Religion, ohne aber von den AkteurInnen bzw. von der Gesellschaft als Religion angesehen zu werden.¹¹⁷

Kaffee als ein Bestandteil von Ernährung kann große Bedeutung für Menschen und deren Lebenspraxis haben, wie die obigen Analysen es andeuten, aber ob das Getränk oder der Umgang mit ihm als Religion(-sfragment) bezeichnet werden sollten, bleibt offen. Diese Erkenntnis steht nicht im Widerspruch zu den

<https://www.die-bibel.de/bibeltextomat>, zuletzt geprüft am 10.10.2024 und Packeiser, Karsten (epd) (2017): „Kommunikationsexperiment“ Segensroboter. Der „weltweit erste Segensroboter“ hat der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Presseberichte in allen Teilen der Welt beschert, 06.09.2017. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/seggen-roboter-ekhn-hessen-nassau-23961.htm>, zuletzt geprüft am 10.10.2024.

¹¹⁶ Portmann: Essen, S. 302.

¹¹⁷ Portmann: Essen, S. 308.

von Portmann formulierten Ausblicken zum religiösen Feld der Gegenwart, in dem traditionelle Religion Bedeutungsverlust erfährt, in dem Pro-forma-Religion zunimmt, in dem säkularisierte und neue Religionen fragmentarisch präsent ist und in dem implizite Religion, wenn auch verborgen, vielfältige Erscheinungsformen in den Bereichen Liebe und Sexualität, Kunst und Populärkultur, Medien und Sport hat.¹¹⁸ Diese Erscheinungsformen lohnt es für die Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts in Erinnerung zu behalten.

6.1.8.2 Ausblick für die Praktische Theologie

Um die Relevanz der Kaffeeunser-Texte für den theologischen Diskurs auszuloten, bleiben offene Fragen, die in der Praktischen Theologie künftig durchdacht werden könnten:

- Ersetzt der Morgenkaffee die stille Andacht und das Gebet? Falls ja, kann dem für neue liturgische Entwürfe im Umgang mit der persönlichen Frömmigkeit des Individuums konstruktiv begegnet werden? Oder ist Kaffee als Mittel zur arbeitsamen Produktionssteigerung eher eine Ergänzung des Betens, sodass die Benediktiner*innenregel „Ora et labora“ durch Kaffee auch für nicht monastische Lebensformen relevant werden könnte?
- Erfordert das Genuss- und Suchtmittel Kaffee oder die Kaffeesucht theologische Reflexionen zu Fragen der Selbstzerstörung, Schöpfungsgefährdung und Sündhaftigkeit? Wie können Religionsverständnisse – Religion als Sucht im Sinne der Opiummetapher, Religion als Abhängigkeit im Sinne Schleiermachers, Religion als Grundbedürfnis im Sinne von Maslows Bedürfnispyramide oder im Sinne von Luthers Auslegung der vierten Bitte des Vaterunser im Großen Katechismus und Religion als Genuss im Sinne von Augustinus‘ „uti et frui“ – konstruktiv zu dieser Reflexion beitragen?
- Ist die Besinnung in der Kaffeepause ein Bruch des Alltags und damit eine Festzeit im liturgischen Sinne?¹¹⁹
- Welche Elemente von Seelsorge sind in einer Kaffeeverabredung enthalten?
- Kann die Erweckung vom kleinen Tod, dem Schlaf, durch Kaffee ein weltliches Bild für österliche Auferweckung sein?

¹¹⁸ Vgl. Portmann: Essen, S. 309 ff.

¹¹⁹ In eine ähnliche Richtung geht das populärreligiöse Buch Littleton, Mark R. (2010): Espresso beten. Entdecken Sie die Kraft des kleinen Gebets. Asslar: GerthMedien.

- Kann das Gemeinschaftsritual¹²⁰ Kaffeetrinken als ein Zeichen für Partizipation, Integration oder Separation des Christentums in der Welt verstanden werden?¹²¹
- Kann interreligiöser Dialog von dem Gemeinschaftsritual Kaffeetrinken profitieren?¹²²

6.1.9 Zwischenfazit und gesellschaftliche Relevanz

Die Kaffeeunser bieten nicht nur theologische Anknüpfungspunkte, sondern auch gesamtgesellschaftliche: Kaffee kann durch die leichte Verfügbarkeit und den identitätsstiftenden Charakter einerseits Demokratisierung und Egalisierung vorantreiben, andererseits steht Kaffee auch für die Schattenseiten von Globalisierung, z. B. Ausbeutung von menschlichen und natürlichen Ressourcen und Verstärkung der ökonomischen Ungleichheit. Das gilt sowohl synchron als auch diachron. Denn im Rahmen der Inhaltsanalysen und durch die Betrachtung der Produktions- und Rezeptionsebenen wurde deutlich, dass synchron Kaffee einen kleinen gemeinsamen Nenner in einer heterogenen Gesellschaft in Deutschland darstellen kann, aber euphorisch-komische Postkarten die negativen Seiten der

¹²⁰ Vgl. Kranemann, Benedikt (2008): Religiöse Bildung durch Rituale? In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 127–138.

¹²¹ Vgl. Schmitz, Bertram (2017): Religiös konnotiertes Essen als Partizipation, Integration und Separation. In: *Interkulturelle Theologie* 43 (1/2), S. 9–32, darin S. 23 f. bezogen auf das christliche Abendmahl, Hervorhebungen von Schmitz: „Die bzw. der Glaubende hat Anteil, er oder sie *partizipiert* [durch das rituelle Essen, A. B.] an der Heilswirkung Gottes selbst [...]. Aufgrund dieser Zentralstellung ist dieses Essen [...] nach innen hin auf die Gemeinschaft der Glaubenden bzw. auf das Corpus Christi im höchsten Maß *integrierend*, nach außen hin dementsprechend *separierend*.“ Außerdem S. 29: Schmitz macht „deutlich, dass das Essen *nicht an sich konnotiert ist*, sondern je nach Religionsgemeinschaft mehr oder weniger aktiv und bewusst mit spezifischen Konnotationen versehen wird“.

¹²² Vgl. für jüdische und islamische Rezeption von Kaffee: Horowitz, Elliott (1989): Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry. In: *AJS Review* 14 (1), S. 17–46. Liberles, Robert (2012): Jews Welcome Coffee. Tradition and Innovation in Early Modern Germany. Waltham, Mass: Brandeis Univ. Press (The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry). Pinsker, Shachar M. (2018): A Rich Brew. How Cafés Created Modern Jewish Culture. New York, NY: New York University Press. Vgl. für muslimische Rezeption von Kaffee: Ayvazoğlu: Turkish coffee culture. Michot, Yahya (2008): L'opium et le café. Édition et traduction d'un texte arabe anonyme précédées d'une première exploration de l'opiphagie Ottomane et accompagnées d'une anthologie. Beyrouth, Paris: Les éditions Albouraq; Distribué par La Librairie de l'Orient.

Kaffeeproduktion ignorieren. Diachron ist die progressiv-diskursive Wirkung von Kaffeehauskultur genauso nachzuvollziehen, wenn die historischen Hintergründe beleuchtet werden, wie die problembehaftete Ausbeutung im Kontext des Kolonialismus. Es bleibt allerdings auch diesbezüglich die Beobachtung, dass die auf Umsatz und hohe Resonanz ausgelegten Kaffeeunser-Belege die negativen Aspekte nicht thematisieren und die historischen Komponenten, wenn überhaupt, implizit anklingen.

Dass es so viele Vaterunser-Parodien bezüglich des Kaffees gibt, spricht für die Vermarktbarkeit von Kaffee und zeigt zugleich auch die – positiv formuliert – intertextuelle und intermediale Vernetzung. Negativer formuliert könnte auch popkulturelle Einfallslosigkeit und Oberflächlichkeit des schnellen Konsums von Medien anhand der Beispiele diskutiert werden. Konsum von Kaffee und Konsum von Medien erfordern im besten Falle gesellschaftliche Achtsamkeit und Reflexion, die durch Vaterunser-Parodien angestoßen, aber nicht abschließend geleistet werden kann.

6.2 Fußballverherrlichung in Vaterunser-Parodien

6.2.1 Quellentext

LIEBER FUSSBALLGOTT,
 dein Ball komme,
 dein Spiel geschehe,
 unsere Tore gib uns heute
 und vergib uns unsere Fouls,
 wie auch wir vergeben den Schiedsrichtern.
 Führe uns nicht ins Abseits,
 sondern bewahre uns vor Kontern.
 Denn dein ist das Spiel und der Sieg und die Champions League
 in Ewigkeit, AUF **GEHT'S**¹²³

¹²³ SunnyDriv3BY (2012): Bayern München vs. Chelsea – Das Gebet zum Finale Dahoam Sat.1 Ran Champions League Final Trailer. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=eWbAmGwvGzE>, zuletzt aktualisiert am 12.05.2012, zuletzt geprüft am 31.01.2022. Hervorhebungen aus dem Original.

6.2.2 Vorbemerkung zur Detailanalyse des „Lieber Fußballgott, dein Ball komme“

Die Analyse basiert auf einem Vortrag beim Graduiertenforum der Universität Paderborn vom 07. bis 09.06.2022 zum Thema „Data, Culture, Society: Komplexe Transformationen verstehen und gestalten“. Wie bei den bisherigen Analysen ist die Herangehensweise an das Beispiel zunächst genuin theologisch und religionspädagogisch, eröffnen aber auch kulturwissenschaftliche Perspektiven. Auf einen historischen Rückblick auf die Geschichte des Fußballsports wird in der Analyse zugunsten einer vertieften Medienanalyse verzichtet, da die heutige gesellschaftliche Relevanz des Fußballs sich durch die Betrachtung der Kontexte in den 2010er-Jahren erfassen lässt ohne detaillierte Kenntnisse der Genese des Fußballmarktes. Ansonsten wird die Analyse des „Lieber Fußballgott, dein Ball komme“ wie gehabt Produktions-, Inhalts- und Rezeptionsaspekte umfassen. Abschließen möchte ich mit den theologischen Implikationen, aber auch mit der Frage nach der kulturwissenschaftlichen Relevanz des Phänomenzusammenhangs „Fußball und Religion“.

6.2.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

Im 21. Jahrhundert sind Fußball-bezogene Vaterunser-Transformationen verbreitet. Besonders bekannt ist ein Beispiel, das als Werbespot von Sat.1 im Vorlauf des Champions League-Finales des Fußballvereins FC Bayern München gegen den FC Chelsea am 19.05.2012 im Münchener Stadion ausgestrahlt wurde und bis heute rezipiert wird. An diesem Punkt sieht man bereits: Produktions- und Rezeptionsfragen hängen miteinander zusammen. Zunächst befasse ich mich mit produktionsrelevanten Fragen: Wer steht hinter der Videoproduktion? (6.2.3.1) Aus welchem Anlass wurde es produziert? (6.2.3.2) Für welche Zielgruppen wurde es konzipiert? (6.2.3.3) Welche weiteren Kontexte hat das Video? (6.2.3.4)

6.2.3.1 Auftraggeber

Hinter dem Video steht ein Medienunternehmen: Sat.1 ist ein deutscher privater Fernsehsender, der seinen Ausstrahlungsbeginn 1984 hatte.¹²⁴ Die Rechte für nationale oder internationale Fußballübertragungen im analogen Fernsehen hat

¹²⁴ Buß, Christian; Fuhlbrügge, Larina; Schäfer, John; Veld, Holger in't (1997): Entstehung und Entwicklung des Senders SAT.1 von 1984 bis 1994. In: Joan Kristin Bleicher (Hg.): Programmprofile kommerzieller Anbieter. Analysen zur Entwicklung von Fernsehsendern seit 1984. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 79–111.

der Sender im Bieterverfahren in der Vergangenheit immer wieder gekauft, so ist die Sendung „Sat.1 ran“ zur Entstehungszeit 2012 des Clips ein etabliertes Format der medialen Sportberichterstattung, insbesondere für die Championsleague. Einige der prägenden Figuren bei Sat.1 und in deren Sportsegment erlangten öffentliche Bekanntheit: So z. B. Leo Kirch (1928–2011) als ehemaliger Eigner von Sat.1, der sich für die Sportübertragungsrechte stark machte, oder Reinhold Beckmann, Johannes B. Kerner als Moderatoren von ran und Franz Beckenbauer als hinzu gezogener Fußballexperte, der schon seit seiner aktiven Spielerkarriere weltweit bekannt war. Immer wieder wurde von außen Kritik an der ‚Fußball-show‘ von Sat.1 geäußert, spätestens gegen Ende des 1990er Jahre, als die Vorberichterstattung von Fußballspielen einstündig stattfand.¹²⁵ Diese öffentliche Reichweite einerseits und die Kritik andererseits wird für die Inhalts- und Rezeptionsanalyse relevant, weshalb diese Aspekte hier schon erwähnt werden. Deutlich wird bei der Beleuchtung des Produktionshintergrundes, dass das zu analysierende Video in einem wirtschaftlichen und medialen, weniger sportlichen Licht erscheint. Dass es bei Fernsehsendern und -sendungen um enorme Summen geht wird an den Umsätzen von Sat.1 deutlich: Im zweiten Quartal des Jahres 2012 belief sich der Umsatz der ProSiebenSat.1 Media SE auf knapp 600 Millionen Euro.¹²⁶ Im Jahr 2012 betrug der Jahresumsatz ca. 2,4 Milliarden Euro.¹²⁷ Es gab 2012 ca. 3 000 Mitarbeiter*innen.¹²⁸ Zum Zusammenhang von Fernsehzuschauer*innen und Finanzkraft des Sportsegments werden unten Details erläutert.

6.2.3.2 Anlass

Gerade weil der Quellentext oben den Anlass des Werbespots nur auf den Fußball begrenzt, bedarf der Produktionsanlass nähere Erläuterungen: Der Werbeclip diente als vorbereitende Maßnahme auf das Endspiel der UEFA Champions League 2011/2012, des größten Wettbewerbs für männliche Profi-Fußballvereine in Europa.¹²⁹ Das Finale wurde am 19.05.2012 in der Allianz Arena München

¹²⁵ N. N. (2005): ran Fußball. In: Michael Reufsteck und Stefan Niggemeier (Hg.): Das Fernsehlexikon. Alles über 7000 Sendungen von Ally McBeal bis zur ZDF-Hitparade. München: Goldmann.

¹²⁶ Statista (Hg.) (2020): ProSiebenSat.1 Dossier. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/14196/dokument/prosiebensat1--statista-dossier-2012/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022, S. 5.

¹²⁷ Statista (Hg.): ProSiebenSat.1, S. 12.

¹²⁸ Statista (Hg.): ProSiebenSat.1, S. 16.

¹²⁹ Vgl. Goldblatt, David; Acton, Johnny (2010): Das Fußballbuch. Regeln, Taktik, Ligen, Turniere. München: Dorling Kindersley (Welt-Edition), S. 340. Vgl. Statista (Hg.): UEFA

ausgetragen. Bereits 2009 war dieser Spielort durch das Exekutivkomitee der UEFA ausgesucht worden. Die mediale Aufmerksamkeit für das Spiel in Deutschland wurde dadurch erhöht, dass sich eine deutsche Mannschaft für das Finale qualifizierte, weshalb im Spot auch vom „Finale dahoam“ die Rede ist. Der FC Bayern München stand dem FC Chelsea gegenüber. Der Pokalsieg ging zwar an die Londoner Mannschaft, aber der Ausgang des Spiels war für die vorherige Werbewirksamkeit der Münchener Beteiligung unerheblich.¹³⁰ Die Bayern hegten Hoffnungen auf den Sieg¹³¹, genauso wie Sat.1 auf hohe Umsätze hoffte, da zunächst Kosten gedeckt werden mussten: Die UEFA erhielt für die Übertragungsrechte der Saison 2011/2012 ca. 892 Mio. Euro, ein Anteil wurde von Sat.1. übernommen.¹³²

Dass der FC Bayern heute eine Ausnahmeerscheinung im deutschen Profifußball darstellt, sowohl durch seine großen sportlichen Erfolge¹³³ als auch durch seine finanziellen Möglichkeiten¹³⁴, ist bekannt.¹³⁵ Der Verein wird geliebt¹³⁶ und gehasst, er polarisiert und weckt Emotionen. Die Gewinne der FC Bayern München AG setzen sich schwerpunktmäßig aus Fernsehgeldern (254 Mio.) und Werbeeinnahmen (345 Mio.) zusammen und umfassen 2021 zusammen über 600

Champions League. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/23566/dokument/uefa-champions-league-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022.

¹³⁰ Weil der Fokus des Werbeclips auf dem deutschen Publikum lag, wird hier keine detaillierte Auflistung der sportlichen Leistungen und finanziellen Erfolge des FC Chelsea denen des FC Bayern gegenübergestellt.

¹³¹ Statista (Hg.): UEFA Champions League.

¹³² Statista (Hg.): UEFA Champions League, S. 41.

¹³³ Vgl. „Ewige Tabelle der 1. Fußball-Bundesliga von der Saison 1963/1964 bis zur Saison 2021/2022“. In: Statista (Hg.): FC Bayern München. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/12278/dokument/fc-bayern-muenchen-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022, S. 3 und S. 5: „Anzahl der gewonnenen Meisterschaften in der 1. Fußball-Bundesliga von 1963/1964 bis 2021/2022“.

¹³⁴ Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 23 f., S. 44–46. Bayern Münchens Mannschaft hatte 2021 den Gesamtwert von 2,6 Milliarden Euro. 2012 lag der Marktwert der Spieler des Münchener Teams bei 385,6 Millionen Euro, dieser Wert stieg seitdem kontinuierlich, S. 24. Der Umsatz der FC Bayern München AG lag in der Saison 2011/2012 bei 332 Millionen Euro. Davon entfallen ein kleiner Teil der Umsätze auf Einnahmen an Spieltagen, ein größerer Teil auf Fernsehgelde und weiterer großer Teil auf Werbung. Gewinne lagen 2011/12 bei über 11 Millionen Euro.

¹³⁵ Der FC Bayern ist 67 Millionen Menschen in Deutschland bekannt. Vgl. Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 33.

¹³⁶ Der Verein hatte in der Saison 2011/2012 über 187.000 Mitglieder. Es gab zeitgleich 3.202 Fanclubs. Vgl. Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 36 f.

Millionen Euro.¹³⁷ Der Gewinn lag in der besagten Saison bei über 11 Millionen Euro.¹³⁸ Die Werbemaschinerie des Vereinsunternehmens setzt bewusst auf Digitalisierung,¹³⁹ auch wenn es erstaunen mag, dass der Sat.1-Werbeclip nicht in besserer Qualität online verfügbar ist.

Der FC Bayern München ist unter den international erfolgreichsten Vereinen in der UEFA Champions League, gemessen an der Anzahl der Finalteilnahmen von 1992 bis 2021. Damit wurde dem deutschen Verein 2012 auch berechtigt eine Chance auf den Finalgewinn zugesprochen.¹⁴⁰ Der FC Bayern ist in einer Hinsicht besonders interessant als Repräsentant des Profifußballs in visuellen Medien mit quasireligiösen Bezügen, denn er verkörpert wie kein anderer einerseits „Transformations- bzw. Veränderungsfähigkeit“ und Traditionsbewusstsein und Heimatverbundenheit.¹⁴¹ Beide Aspekte – Transformationsbereitschaft und religiöse Beheimatung und Hoffnungsperspektive im Vaterunser – spielen bei der Erstellung und der Rezeption von Vaterunser-Transformationen eine Rolle.

6.2.3.3 Antizipierte Zielgruppen

Die antizipierten Zuschauer*innen stehen in der Fernsehindustrie im direkten Zusammenhang zu den antizipierten Umsätzen und Gewinnen.¹⁴² Dabei ist die Zuschauerentwicklung und Finanzkraft insbesondere des Sportsegments im Medium Fernsehen spannend, die sich mithilfe von Statista nachvollziehen lässt:

¹³⁷ Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 45.

¹³⁸ Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 46.

¹³⁹ Uhl, Axel; Zenhäusern, Raimond (2019): Die digitale Reise des FC Bayern: Im globalen Wettbewerb und außerhalb des Platzes. In: Axel Uhl und Stephan Loretan (Hg.): Digitalisierung in der Praxis. So schaffen KMU [Kleine und Mittlere Unternehmen, A. B.] den Weg in die Zukunft. Wiesbaden: Springer Vieweg, S. 37–52, darin u. a. S. 38.

¹⁴⁰ Statista (Hg.): UEFA Champions League, S. 16 f. und 21.

¹⁴¹ Uhl et al.: Reise, S. 43: „Innovationsfähigkeit wird beim FC Bayern seit jeher großgeschrieben. [...] Transformations- bzw. Veränderungsfähigkeit ist dem FC Bayern wichtig – trotz aller Tradition. Mit Stolz und Überzeugung steht man auch für Gegensätze: ‚In der Welt unterwegs und in Bayern zuhause‘ oder ‚Mit Lederhose und Laptop‘ sind geflügelte Worte in München. Sie zeigen, dass der FC Bayern Veränderungen gegenüber offen ist und die damit verbundenen Chancen aktiv nutzt. Gleichzeitig bleibt man aber der Tradition verbunden: Je schneller sich der FC Bayern entwickelt, umso wichtiger ist dem Management deutlich zu machen, wie heimatverbunden man ist und wo die Wurzeln des Erfolgs liegen.“

¹⁴² Vgl. Knappe, Carolyn (2003): Die deutsche Fernsehindustrie. Eine Analyse der Wettbewerbsstrategien vor dem Hintergrund zunehmender Digitalisierung von Medien. Köln: Inst. für Rundfunkökonomie Univ. Köln (Arbeitspapiere des Instituts für Rundfunkökonomie an der Universität zu Köln, 179).

Normalerweise lag Sat.1 2012 bei ca. 9,4 Prozent Marktanteil im Tagesdurchschnitt,¹⁴³ damit lag Sat.1 meist auf dem vierten Platz hinter ARD, ZDF und RTL.¹⁴⁴ Das beworbene Fußballspiel führte allerdings zur historisch besten Einschaltquote des Senders, die sich während des Spiels kontinuierlich steigerte. In der Verlängerung der Spielzeit waren die Höchstwerte sogar zwischen 17 und 19 Millionen Fernsehzuschauer*innen, das entspricht über 60 Prozent Marktanteil.¹⁴⁵ Dieser Spitzenwert wurde vermutlich von den Senderverantwortlichen antizipiert, weshalb sie gezielt Werbemaßnahmen einsetzten. Außerdem war es das vorerst letzte Champions League Spiel für Sat.1, da die Rechte danach an das ZDF verkauft worden waren.¹⁴⁶ Der Werbespot war Teil der ganztägigen Vorberichterstattung ab dem späten Vormittag des 19.05.2012 aus München, der aber nicht an die Topquoten des Spiels herankam, sondern schwankend unter 10 Prozent Marktanteil lag.¹⁴⁷ Der Sender bediente damit ein breites Publikum, da

¹⁴³ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/6383/dokument/fernsehen-in-deutschland-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022. S. 35.

¹⁴⁴ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 33.

¹⁴⁵ Vgl. Statista (Hg.): UEFA Champions League, S. 9 „Zuschauerzahlen der UEFA Champions League in den Jahren 1992/1993 bis 2021/2022“. Vgl. Sahlhoff, Daniel (2012): Primetime-Check: Samstag, 19. Mai 2012. Fußball war am Samstag das Maß der Dinge. Wie viele Zuschauer verfolgten das packende Spiel zwischen FC Bayern und FC Chelsea? Und welche Quoten konnte die Konkurrenz erzielen? Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://m.quotenmeter.de/mn/56819/primetime-check-samstag-19-mai-2012>, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. Nunez Sanchez, Manuel (2012): Sensationsquoten für Bayern-Finale. Das Finalspiel der Champions League brachte Sat.1 noch deutlich mehr Zuschauer ein als vor zwei Jahren. Auch Sky fand sein Publikum mit der Liveübertragung. Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://www.quotenmeter.de/cms/?p1=n&p2=56820&p3=>, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁴⁶ Vgl. Weis, Manuel (2012): Finale Dahoam: Ein Spiel elektrisiert Deutschland. Sat.1 berichtet am Samstag ab 11.30 Uhr live aus München. Pay-TV-Sender Sky wird am Abend das Weltbild liefern. Wir sprachen mit Sky-Moderator Sebastian Hellmann über die Bedeutung des Endspiels zwischen den Bayern und Chelsea London. Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://m.quotenmeter.de/mn/56794/finale-dahoam-ein-spiel-elektrisiert-deutschland>, zuletzt aktualisiert am 19.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. auch Krei, Alexander (2012): Über 19 Millionen sahen Bayerns Elfmeter-Drama. Sat.1-Quotenrekord beim „Finale dahoam“. DWDL.de GmbH. Online verfügbar unter https://www.dwdl.de/zahlenzentrale/36029/ueber_19_millionen_sahen_bayerns_elfmeterdrama/, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁴⁷ Vgl. Nunez Sanchez, Manuel (2012): Langer Fußball-Warm-Up nicht immer toll. Das Endspiel am Abend lief großartig, doch in der Daytime funktionierte Fußball auf Sat.1 nicht immer. Besser sah es für den Free-TV-Sender in der Nacht mit „Road to Munich“ aus. Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://www.quotenmeter.de/cms/?p1=n&p2=56818&p3=>,

sich Sportübertragungen kontinuierlich großer Beliebtheit in der deutschen Bevölkerung erfreuen.¹⁴⁸ Dabei wird die theatrale Symbiose von Medien und Fußball im Fernsichtsport kommerziell ausgeschöpft.¹⁴⁹

6.2.3.4 Dauer und Werbekontext

Die Dauer des Werbespots liegt mit 34 Sekunden leicht über dem Durchschnitt der TV-Werbespots im Jahr 2012 (Durchschnitt: 28,31 Sekunden).¹⁵⁰ Der Preis für 30 Sekunden TV-Werbung stieg von 2012 bis heute kontinuierlich.¹⁵¹ Investitionen in Fernsehwerbung lagen 2012 weltweit bei rund 164.300 Mio. US-Dollar.¹⁵² Umsätze mit Werbung im Fernsehen lagen 2012 bei 4 Milliarden Euro.¹⁵³ Bei Sat.1 lagen die Bruttowerbeumsätze 2012 bei knapp 2 Milliarden Euro.¹⁵⁴

Unmittelbar nach dem Werbesport kommt Werbung für die Autofirma Ford, einen langjährigen Sponsor der UEFA Champions League¹⁵⁵, die sich von der Bild- und Tonästhetik nahtlos einfügt, da Fußballspieler im Vordergrund stehen. Aber im Gegensatz zu dem Sat.1-Spot ist die Werbung nonverbal ausgerichtet,

zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Insgesamt ist der Marktanteil von Sat.1 seit 2012 stetig sinkend. Vgl. Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 35.

¹⁴⁸ Statista (Hg.): Fernsehprogramm. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/11820/dokument/fernsehprogramm-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022, S. 40.

¹⁴⁹ Vgl. Mikos, Lothar (2009): Fernsehport zwischen Repräsentation und Inszenierung – Das Beispiel Fußball. In: Herbert Willems (Hg.): Theatralisierung der Gesellschaft. Band 2: Medientheatralität und Medientheatralisierung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden, S. 137–156.

¹⁵⁰ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 60.

¹⁵¹ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 63.

¹⁵² Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 66.

¹⁵³ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 70.

¹⁵⁴ Statista (Hg.): Fernsehsender in Deutschland. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/7176/dokument/fernsehsender-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022, S. 21.

¹⁵⁵ Vgl. UEFA.com (2014): UEFA dankt Partner Ford. Das Finale 2014 in Lissabon am 24. Mai markiert das Ende einer äußerst erfolgreichen und 21 Jahre andauernden Partnerschaft zwischen Ford und der UEFA Champions League. In: *UEFA*, 03.10.2014. Online verfügbar unter <https://de.uefa.com/uefachampionsleague/news/0213-0e8942c1cffa-6df7c0102967-1000--uefa-dankt-partner-ford/>, zuletzt geprüft am 07.02.2024.

das Voiceover kommentiert nicht das Produkt Auto oder Bankangebote, sondern die Champions League. Anschließend folgt ein UniCredit-Bank-Werbespot¹⁵⁶, der das Thema Fankultur und Rezeption von Fußball in der heimischen Küche aufgreift. Beide Unternehmen schienen den Synergieeffekt von medialer Aufmerksamkeit durch Fußballverknüpfung durch ihr Sponsoring des Wettbewerbs nutzen zu wollen.

6.2.4 Inhaltsanalyse des ‚Fußball Unsers‘

Die Produktionshintergründe setzen den Kontext der Inhaltsanalyse. Auch in diesem Kontext lassen sich verschiedene Aspekte beleuchten: Was wird auf der textuellen Ebene im Video thematisiert? (6.2.4.1) Mit welchen Mitteln – Bild (6.2.4.2.) und Ton (6.2.4.3) – wird der Inhalt unterstützt? Letztere Frage wird gerade im Fußballkontext relevant, denn Herzog zeigt, dass es eine Vernetzung von visuellen, akustischen, schriftlichen und sozialen Aspekten gibt.¹⁵⁷

6.2.4.1 Text

Bestandsaufnahme des Textes (rechte Spalte aus Tabelle 6.2): Entscheidende Elemente des Prätexts werden aufgenommen, umgeformt oder weggelassen. (vgl. Arbeitsdefinition von Vaterunser-Parodien: Addition – Substitution – Subtraktion) Aufgenommen werden der generelle syntaktische Aufbau und die Satzanfänge „Und...“ (bei der 5. Bitte, nicht bei der 6.), „sondern...“, „Denn dein...“ etc. Umgeformt werden die sinntragenden Nomina (Ball statt Reich, Spiel statt Wille, Tore statt Brot, Fouls statt Schuld, Schiedsrichter statt Schuldiger, Abseits statt Versuchung, Konter statt Böses, Spiel statt Reich, Sieg statt Kraft, Champions

¹⁵⁶ Vgl. UEFA.com (2015): UniCredit verlängert Sponsoring der UEFA Champions League und wird Partner der UEFA Europa League. Die UEFA hat bekanntgegeben, dass UniCredit offizieller Partner der UEFA Champions League bleibt und sein Sponsoring auf die UEFA Europa League ausweitet, ebenfalls als offizieller Partner für den kommenden Wettbewerbszyklus 2015–18. In: *UEFA*, 06.05.2015. Online verfügbar unter <https://de.uefa.com/inside-uefa/news/0222-0f8a9cb739c4-744357d547b0-1000--unicredit-verlangert-sponsoring-der-uefa-champions-league-un/>, zuletzt geprüft am 07.02.2024.

¹⁵⁷ Vgl. Herzog, Markwart (2013): Erinnern, Gedenken und Vergessen im Fußballsport. Visuelle und akustische Medien – schriftliche Überlieferung – soziale Praktiken. In: Markwart Herzog (Hg.): *Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens*. Stuttgart: W. Kohlhammer (Irseer Dialoge, 17), S. 15–70.

Tabelle 6.2 Vergleich des heutigen Vaterunser-Texts mit dem ‚Fußball Unser‘

Titel	Vaterunser ¹⁵⁸	‚Fußball Unser‘ ¹⁵⁹
Anrede	Vater unser im Himmel.	LIEBER FUSSBALLGOTT,
1. Bitte	Geheiligt werde dein Name.	
2. Bitte	Dein Reich komme.	dein Ball komme,
3. Bitte	Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.	dein Spiel geschehe,
4. Bitte	Unser tägliches Brot gib uns heute.	unsere Tore gib uns heute
5. Bitte	Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.	und vergib uns unsere Fouls, wie auch wir vergeben den Schiedsrichtern.
6. Bitte	Und führe uns nicht in Versuchung,	Führe uns nicht ins Abseits,
7. Bitte	sondern erlöse uns von dem Bösen.	sondern bewahre uns vor Kontern.
Doxologie	Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.	Denn dein ist das Spiel und der Sieg und die Champions League in Ewigkeit,
Akklamation	Amen.	AUF GEHT’S

League statt Herrlichkeit), ein Verb (bewahre statt erlöse) und ein Possessivpronomen zugunsten eines bestimmten Artikels (den statt unsern). Die Ersetzung des Singulars (Brot, Schuld, Böses) durch Plurale (Tore, Fouls, Konter) wird auch sichtbar. Außerdem wird die komplette Anrede substituiert: Statt der Inversion Vater unser im Himmel wird die Formulierung eines Kindergebets ‚Lieber

¹⁵⁸ EKD (Hg.): Vaterunser. Das Gebet Jesu. Matthäusevangelium 6,9–13. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/Vater-unser-10784.htm>, zuletzt geprüft am 04.05.2024.

¹⁵⁹ Die Anrede und die Akklamation wurde als visualisiertes Textbild im Video mit Hervorhebungen abgedruckt und gleichzeitig von einem männlichen Off-Sprecher rezitiert, während der restliche Text nur akustisch hörbar vorgelesen wurde.

(Fußball-)Gott¹⁶⁰ abgewandelt. Weggelassen wird einzig die Namensheiligung in der 1. Bitte und die zweite Hälfte der 3. Bitte.

Deutung: Insbesondere die veränderte Anrede und die fehlende 1. Bitte sprechen aus meiner Sicht dafür, dass die Urheber*innen sich von dem „heiligen“ Aspekt des Vorlagegebets abgrenzen wollten. Die nachfolgenden Imperative sind als Bitten alle immanent auf konkrete Fußballaspekte hin formuliert statt der Betonung der transzendenten Elemente im Vaterunser – insbesondere das Himmlische, das Erlösende und das göttliche Reich. Einzig die Ewigkeitsperspektive bleibt erhalten, die jedoch nicht notwendigerweise eschatologisch verstanden sein muss. Ein weiteres Indiz dafür, dass der Gebetscharakter aufgehoben und der humoristische Charakter betont werden sollte, liegt in der Akklamation zum Schluss. Statt des liturgisch traditionellen, hebräischen ‚Amen‘ wird „Auf geht’s“ verwendet. Erstaunlich ist der Wechsel von der Erlösungsbitte zu einer Bewahrungsbitte, da damit die religiöse Konnotation erhalten bleibt. Den Wechsel von Singular zu Plural deutet m. E. das sportliche und wirtschaftliche Motto „Höher, schneller, weiter“ an, denn ein Tor würde nicht genügen, um den Sieg zu garantieren, wobei eine Vielzahl von Fouls und Kontern aus medialer Perspektive auch lukrativ für Einschaltquoten erscheinen mögen.

6.2.4.2 Bildsprache

Nicht nur im Text lassen sich theologische Beobachtungen machen, auch die Bildsprache des Videos ermöglicht theologische Deutungen, indem dort u. a. mit Dualitäten, z. B. schwarz-weiß und irdisch-himmlisch, gearbeitet wird.

¹⁶⁰ Von Uwe Busse gab es 2003 außerdem den Schlager „Lieber Gott (Die Macht der Träume)“ als siebter von zwölf Titeln im Album „Ich habe einen Traum“, der in Funk und Fernsehen damals präsent war, wodurch die Anrede neben Kindergebeten auch populär geworden sein könnte. Zum Stichwort Fußballgott belletristisch vgl. u. a. Franzobel (2002): *Mundial. Gebete an den Fußballgott*. Graz, Wien: Literaturverlag Droschl (Essay, 45). Als Fußballgott kann im Fußballjargon einerseits ein konkreter, besonders leistungsstarker oder ironisch gebrochen für wenig erfolgreiche Spieler (oder Trainer) bezeichnet werden, was im Sat.1-Beispiel nicht nahe liegt, oder andererseits „eine höhere Fußballinstanz auf metaphysischer Ebene [...] als Personifikation der Gerechtigkeit mit dem Zuständigkeitsbereich Fußball“. Zitat und Kategorien von Schütte, Christian (2006): *Matchwinner und Pechvögel. Ergebniserklärung in der Fußballberichterstattung in Hörfunk, Fernsehen und Printmedien*. Hamburg, Münster: Lit (Sportpublizistik, 4), S. 361. Vgl. auch Kreutzer, Ansgar (2011): *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*. Wien, Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. A, Religions- und kirchensoziologische Texte, 19), S. 144–148. Gegen die Bezeichnung „Fußballgott“ gab es schon vor dem Sat.1-Beispiel kirchlichen Protest vgl. (rpo) (2001): „Ich bin der Herr“: Kirche läuft Sturm gegen den „Fußball-Gott“. In: *RP ONLINE*, 23.05.2001. Online verfügbar unter https://rp-online.de/sport/fussball/kirche-laeuft-sturm-gegen-den-fussball-gott_aid-8419009, zuletzt geprüft am 11.10.2024.

Typographisches und Farben: Die Macher inszenieren die Anrede und die Akklamation der Vaterunser-Transformation schriftlich, hologrammartig und weiß gegen einen schwarzen Hintergrund. Außerdem arbeiten sie mit Großbuchstaben, dabei gibt es Wechsel von Fett- und Normaltypografie. Im Kontrast zu dem Text, der schwarz-weiß betont, sind die Archivbilder von Bayern-Fußballspielen, die farblich grünen Rasen und rote Trikots hervorheben.

Szenerie und Gegenstände: Der computer-animierte Beginn des Spots zeigt das stilisierte Innere eines runden Stadions mit jubelnden Massen und Blitzlichtgewitter auf vier Tribünenebenen. Im Zentrum steht ein überdimensionierter silberglänzender Champions League Pokal und zwei schwarze Banner werden entrollt, die das Logo der Champions League und den Text „Munich Final 2012“ freilegen. Die Kameraführung umrundet den Pokal halb wie bei einer Prozession.

Bei den Einblendungen der Archivbilder sind einzelne Spieler im Fokus, Fans im Hintergrund. Der Ball fliegt immer wieder durch das Bild. Jubelnd, laufend und auf das Tor schießend werden verschiedene Bayernprofis meist in Nahaufnahmen mit den roten Heimtrikots der Saison bekleidet abgebildet. Darunter sind u. a. Bastian Schweinsteiger und Frank Ribéry.¹⁶¹ Ein Spieler wird beim Ausziehen des Trikots eingeblendet. Dass Schweinsteiger bereits 2012 Publikumsliebbling und erfolgreicher Spieler war, zeigt sich aus der zeitlichen Differenz von 10 Jahren retrospektiv als vorausschauend, da er als einer der zehn Rekordspieler des Vereins mit 500 absolvierten Spielen geführt wird.¹⁶²

Zum Beginn und Ende des Gebets wird das stilisierte runde Münchener Stadion mit Gitteroptik gezeigt. Die Architektur der Allianz Arena in München¹⁶³ mitsamt der Beleuchtung ist ikonisch. Das wird auch durch die Skizzierung im Video deutlich, in dem immer wieder der Kontrast hell-dunkel eingesetzt wird, wie Sonnenstrahlen, die von oben auf das Stadion leuchten.

Im Anschluss an die Vaterunser-Transformation werden die Logos von Bayern, Chelsea, der UEFA Champions League in Graustufen und Sat.1 in Farbe eingeblendet, mit der Texteinblendung „Finale dahoam“, wechselnd zu „SA 19. Mai“, und einem durchlässigen Kuppelkonstrukt, aus dem Licht nach oben leuchtet (Abbildung 6.4).

¹⁶¹ Erstaunlicherweise sind beide nicht in der Statistik der erfolgreichsten Fußballspieler in der UEFA Champions League. Statista (Hg.): UEFA Champions League. S. 30.

¹⁶² Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 18.

¹⁶³ Statista (Hg.): FC Bayern München, S. 39. Zuschauerkapazität von 75.000 Plätzen im Stadion.

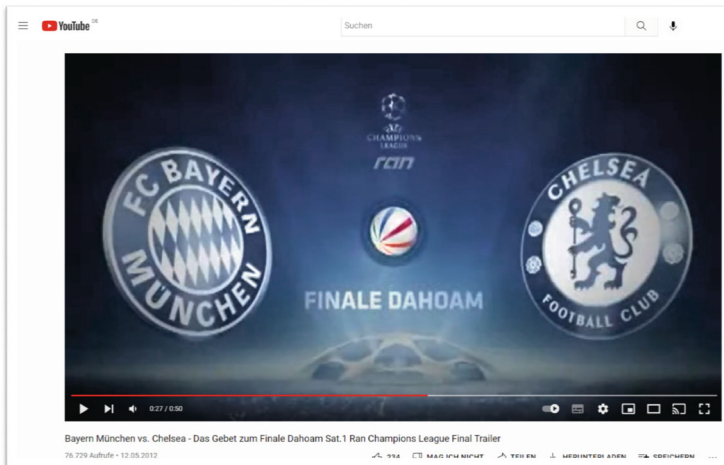


Abbildung 6.4 Screenshot des Sat.1-Werbeclips zum Champions League-Finale 2012 unmittelbar nach Ende des ‚Fußball Unsers‘ im Übergang zu den Übertragungsinformationen zur Verdeutlichung der kontrastreichen Bildästhetik in Grautönen mit einzelnen farblichen Highlights¹⁶⁴

6.2.4.3 Ton

Auch tonal werden religiös aufgeladene Stilmittel bei Musik und Stimmen eingesetzt:

Musik: Musikalisch beginnt der Clip mit episch gesungenen Chorstimmen als Anlehnung an die Champions League Hymne. Dies erinnert aus theologie- und musikgeschichtlicher Perspektive an die singenden himmlische Heerscharen in Bachs Weihnachtsoratorium oder an Händels Hallelujah. Tatsächlich basiert die Hymne von Tony Britten auf Händels Hymne Zadok The Priest¹⁶⁵ (HWV 258),

¹⁶⁴ SunnyDriv3BY (2012): Bayern München vs. Chelsea – Das Gebet zum Finale Dahoam Sat.1 Ran Champions League Final Trailer. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=eWbAmGwvGzE>, zuletzt aktualisiert am 12.05.2012, zuletzt geprüft am 31.01.2022.

¹⁶⁵ Jacobshagen, Arnold (2017): Händel im Stadion? Zadok the Priest und die UEFA Champions League Hymne. In: *Händel Jahrbuch*, S. 199–210, darin S. 200.

Textausschnitte lauten „Die Meister, Die Besten, Les grandes équipes, The champions“.¹⁶⁶ Nach der pompösen Einleitung in fortissimo wird ein gesungener Klangteppich während des weiteren Spots beibehalten. Tonal ist außerdem noch der hörbare Schlag mit einem Becken oder Gong nach der Akklamation und anschließend Orgelakkorde hervorzuheben.

Stimmen: Die Stimme des männlichen Rezitators der Vaterunser-Transformation erinnert einerseits an Fußballkommentatoren durch relativ schnelle Sprechgeschwindigkeit, andererseits an getragene, kirchliche Gebetswiedergabe durch Nachhalleffekt. Fan- und Sportlerjubiläum bei den Archivbildern werden nicht einblendet, das Voiceover bei bereits reizintensiven Bildern ist aber ausreichend, um eindrücklich auf Zuschauer*innen zu wirken.

6.2.5 Medium Fernsehen

Fernsehen ist das Medium, das in Deutschland 2021 am meisten konsumiert wurde. Der Werbeclip wurde bereits 2012 im Fernsehen ausgestrahlt, nun ist er nur noch über Youtube verfügbar. Hier wird schwerpunktmäßig auf das Massenmedium Fernsehen eingegangen, um konkretere Zahlen vor Augen zu haben, wie viele Menschen durch das ‚Fußball Unser‘ erreicht worden sein könnten und welche gesellschaftliche Relevanz das erstausstrahlende Medium hat.¹⁶⁷ Durchschnittlich nutzte jede*r 14- bis 69-Jährige 2021 täglich 238 Minuten Fernsehen.¹⁶⁸ An zweiter Stelle stand das Internet mit 149 Minuten. Auch 2012 lag der Anteil an Fernsehkonsument*innen mit 222 Minuten pro Tag im hohen Bereich,¹⁶⁹ denn die Anzahl der TV-Haushalte hat sich seit 2007 kaum verändert.¹⁷⁰ Auch der Anteil der Nutzer*innen an der Gesamtbevölkerung in Deutschland liegt an einem durchschnittlichen Wochentag seit 1988 gleichbleibend bei 70 %.¹⁷¹ Dieser hohe Fernsehkonsum führt zu den oben erwähnten

¹⁶⁶ Jacobshagen: Händel, S. 207.

¹⁶⁷ Vgl. aber auch Marek, Roman (2014): *Understanding YouTube. Über die Faszination eines Mediums*. Bielefeld: Transcript Verlag (Kultur- und Medientheorie).

¹⁶⁸ Statista (Hg.): *Fernsehen in Deutschland*, S. 2.

¹⁶⁹ Statista (Hg.): *Fernsehen in Deutschland*, S. 21.

¹⁷⁰ Statista (Hg.): *Fernsehen in Deutschland*, S. 8.

¹⁷¹ Statista (Hg.): *Fernsehen in Deutschland*, S. 20.

hohen Werbeeinnahmen¹⁷² und Umsätzen von Fernsehfirmen,¹⁷³ besonders bei sportlichen Großereignissen. Denn nach den Nachrichten, sind Sportübertragungen das zweitbeliebteste Fernsehformat in Deutschland.¹⁷⁴ Einzelsendungen, insbesondere im Bereich Fußball erhalten sehr hohe TV-Reichweiten.¹⁷⁵

6.2.6 Intermedialität und Parodiebezug

Es gibt weitere deutschsprachige Vaterunser-Transformationen, die sich mit Fußball und dort namentlich mit den großen, polarisierenden Bundesligavereinen FC Schalke 04, Borussia Dortmund, Hamburger HSV¹⁷⁶ und FC Bayern München¹⁷⁷ auseinandersetzen. Dort werden wie im hier ausgewählten Beispiel bedeutungstragende Worte des Vaterunsers zugunsten von Fußballbegriffen substituiert. Auf diese Belege aus den Social Media mache ich hier aufmerksam, da sie die Intermedialität von fußballbezogenen Vaterunser-Transformationen vor Augen führen. Die Schalker Vaterunser-Parodie hat durch ihren Ursprung in der Fangemeinde des Fußballvereins eine andere Konnotation als das Champions League-bezogene Beispiel zuvor. Denn bei einer Fernsehwerbung ist der

¹⁷² Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 59. Auch die Kosten für Werbung sind immens, S. 58.

¹⁷³ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 16.

¹⁷⁴ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 5.

¹⁷⁵ Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland, S. 46. Im Jahr 2021 waren die sechs Einzelsendungen mit der höchsten TV-Reichweite Fußballspiele. Diese lagen bei Zuschauerzahlen von ca. 15–28 Mio. Zuschauer*innen.

¹⁷⁶ Vgl. epd (Hg.) (2014): Radio Hamburg sendet Gebet „Kader Unser“ für den HSV. Der Privatsender Radio Hamburg setzt auf Beten, um den drohenden Abstieg des Hamburger Sportvereins (HSV) aus der 1. Fußball-Bundesliga abzuwenden. Nach dem Gebet „Kader Unser“ wurde am Freitag mehrfach ein Motivationsspot für den Klassenerhalt gesendet, wie der Sender am Nachmittag mitteilte. Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/94375/09-05-2014/radio-hamburg-sendet-gebet-kader-unser-fuer-den-hsv>, zuletzt aktualisiert am 09.05.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024 und Viere, Simone (2014): Mit Humor: „Radio Hamburg“ sendet Gebet „Kader Unser“ für den HSV. Hamburg. Online verfügbar unter <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/mit-humor-radio-hamburg-sendet-gebet-kader-unser-fuer-den-hsv>, zuletzt aktualisiert am 09.05.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁷⁷ Vgl. Dapper, Björn (?) (2022): Bayern Bibel. Bayern ist eine Religion! Bayern Unser. Online verfügbar unter <http://www.bjoern-dapper.de/Bayern%20Bibel.htm>, zuletzt aktualisiert am 01.08.2022, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

Vermarktungs- und Werbeaspekt sehr dominant, während unter Fans die Gemeinschaftswirkung und Gruppenabgrenzung im Vordergrund steht. So stehen sich zwei Texte des Ruhrgebiets gegenüber:

Schalke Unser im Himmel Du bist die auserkorene Mannschaft verteidigt werde Dein Name Dein Sieg komme wie zu Hause so auch auswärts unseren üblichen Heimsieg gib uns immer und gib uns das 'Zu Null' So wie wir Dir geben die Unterstützung und niemals vergib denen aus der Nähe von Lüdenscheid wie auch wir ihnen niemals vergeben werden und führe uns stets ins Finale denn Dein ist der Sieg und die Macht und die Meisterschaft in Ewigkeit Attacke!¹⁷⁸	Schalke unser am Abgrund, vernichtet werde dein Name, dein Untergang komme, wie zu Hause, so auch Auswärts. Unser täglich Herforder gib uns heute, und vergib uns unseren Hass, wie auch wir vergeben Euren Fans. Und führe uns nicht nach Gelsenkirchen, sondern erlöse uns von den Knappen ! So gebet den besoffenen Knappen Augenlicht für eine normale Sicht sowie eine Uhr, sodass sie sehen werden : Schluss ist wenn der Schiri pfeift. O Herr, vergiss nicht Ihnen Hirn zu geben und lege eine Familienpackung Taschentücher bei. Den Dein ist der Abstieg und der Tag der Vereinsauflösung ! In Ewigkeit, ANTI SCHALKE !!!¹⁷⁹

Die Schalker Fans (linke Spalte) hoffen auf wunderbare Werke ihres geliebten Vereins, ihrer verehrten Mannschaft, während die Dortmunder Fans (rechte Spalte) die Schalker Bestrebungen karikieren. Ohne einen genaueren Vergleich vorzunehmen, konzentriere ich mich hier auf die Frage, ob die Texte parodistisch

¹⁷⁸ Pinterest, Martia Due (2022): Schalke unser | Schalke, Schalke 04 bilder, Schalke04. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/353954851956299395/>, zuletzt aktualisiert am 06.05.2022, zuletzt geprüft am 06.05.2022. Vgl. auch Paul, Gerold (2014): Schalke unser im Himmel. Vaterunser | Religion. Aufzeichnungen für den Religionsunterricht. Online verfügbar unter <https://religion.geroldpaul.de/tag/vaterunser/>, zuletzt aktualisiert am 12.06.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024 oder Frittenmeister (2011): Das „Schalke unser“. In: *Fritten, Fussball & Bier*, 01.09.2011. Online verfügbar unter <https://www.soccer-warriors.de/das-schalke-unser/>, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁷⁹ BVB Kleber (2013): Schalke Unser Schalke unser am Abgrund! Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/antischalkemodus/posts/582803355120514/>, zuletzt aktualisiert am 21.09.2013, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Im Gegensatz dazu gibt es auch ein BVB-spezifisches Beispiel ohne Abgrenzungstendenz: EnergyGaming (2012): BVB Unser – Das Gebet (Borussia Dortmund). Text & Musik Noah van Kai. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=ZyHmkzBc14E>, zuletzt aktualisiert am 12.04.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

oder betend-bittend intendiert sind. Durch die Übertreibungen in beiden Fällen wird hier von Parodien ausgegangen, wobei die eine positiv konnotiert, dass der eigene Verein „die Meisterschaft in Ewigkeit“ haben möge, während die andere negativ aufzeigt, dass „Abstieg und [...] Vereinsauflösung“ als Möglichkeiten eine reale Endlichkeit beinhalten. Beide Versionen lassen sich nicht exakt datieren, da sie im Internet, in Social Media immer wieder auftauchen; die ältesten Versionen sind von 2011 (pro Schalke) und 2012 (pro BVB). Erwähnenswert ist auch das Print- und Online-Fanmagazin „Schalke-Unser. Fan-Zeitung gegen Rassismus e. V.“¹⁸⁰, das seit 1994 besteht. Dort wird durch die Inversion des Magazinnamens auch auf das Vaterunser angespielt, aber mit einer anders gear teten Intention als im Werbespot. Denn während im Champions League-Beispiel monetäre Vermarktungsaspekte und Weckung von Aufmerksamkeit im Vordergrund stand,¹⁸¹ stehen sowohl die Fantexte als auch das Fanmagazin für die wertschätzende Haltung von Unterstützer*innen einem Verein und einer weniger kommerziell ausgerichteten Gemeinschaft gegenüber. Dass gerade Schalke und seine Fans eine enge Anbindung an christliche Traditionen haben, ist u. a. an der 2001 eingeweihten Stadionkapelle und den damit verbundenen Gottesdiensten und Kasualien erkennbar.¹⁸²

¹⁸⁰ SCHALKE UNSER – Schalker Fan-Magazin (2022). Online verfügbar unter <https://schalke-unser.de/>, zuletzt geprüft am 06.05.2022.

¹⁸¹ Uhl, Axel, S. 40: „Der Profi-Fußball ist jedoch ein ganz besonderes Geschäftsmodell: Es basiert auf einem hoch emotionalen Unterhaltungsprodukt, das sich selbst regelmäßig neu erfindet und mit jedem Spiel wieder neue Spannung erzeugt. Das Produkt Fußball selbst ist deshalb nur selten Gegenstand von Innovationen. Die Vermarktung des Fußballs jedoch unterliegt regelmäßigen Innovationszyklen. Noch spielen die klassischen Marketing-Instrumente und -Kanäle bei den Einnahmen die dominierende Rolle. Diese beinhalten die Ticketverkäufe, die Einnahmen aus Fernsehübertragungen, Werbe- und Sponsorengelder, sowie den Verkauf von Fanartikeln in den Shops und Einkaufszentren. Weitere wichtige Einnahmequellen sind das erfolgreiche Abschneiden in der Champions League und anderen Turnieren (mit entsprechend hohen Preisgeldern). Die Fans erhalten dafür eine einzigartige Stimmung in den Stadien und Spannung an den TV Apparaten. Die Sponsoren profitieren vom gutem Image des Vereins und erreichen damit zusätzliche Kunden.“

¹⁸² Vgl. FC Schalke 04 (2023): Kapelle. Taufen, Hochzeiten, Trauerfeiern, ökumenische Gottesdienste: Die Kapelle in der VELTINS-Arena ist mehr als nur ein Ort der Ruhe und Besinnung. Weit über 2000 Kinder wurden hier mittlerweile getauft, 1000 Trauungen und Jubiläen gefeiert, Verstorbener gedacht und für Opfer von Katastrophen gebetet und Lichter entzündet. Online verfügbar unter <https://schalke04.de/die-veltins-arena/kapelle/>, zuletzt aktualisiert am 24.10.2023, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. auch Filthaus, Norbert (2014): Die Fußballkathedrale von Schalke 04 – und mittendrin die Kirche. In: *Diakonia* 45, S. 122–125. Vgl. auch Noss, Peter (2006): „Geboren, um für Schalke zu sterben“. Fußballfans und ihr Bekenntnis. In: Peter Noss (Hg.): *fußball verdrückt: Gefühl*,

Bei dem „Lieber Fußballgott“-Beispiel ist allerdings auch von einer Parodie auszugehen, wie es bereits in der Inhaltsanalyse deutlich wurde und durch die Rezeptionskontexte noch einmal verdeutlicht werden kann. Die Urheber*innen scheinen bei der Erstellung gezielt spielerisch-provokant mit dem Vaterunser als Vorlage umgegangen zu sein. Außerdem verwendeten sie die Techniken, die oben in der Arbeitsdefinition einer Parodie als gängige Verfahren beleuchtet wurden: Addition – Substitution – Subtraktion. Die Wirkung der Parodie als Provokation wird unten in Bezug auf die Rezeption noch einmal thematisiert. Bezogen auf das oben erwähnte ‚Kader Unser‘¹⁸³, in dem der Hamburger Pastor Patrick Klein den HSV-Kader in einem Radio-Spot adressiert, gibt es eine deutliche Bewertung eines katholischen Nachrichtenmagazins, die das Provokationspotenzial einer Fußball-bezogenen Vaterunser-Parodie als ‚evangelische Blasphemie‘¹⁸⁴ aufzeigt.

Das neueste Beispiel eines ‚Kader Unsers‘, welches sich nicht auf einen Verein, sondern auf die Fußball-Nationalmannschaft der Männer bezieht, stammt aus der Bildzeitung von Mitte Mai 2024. Die Redaktion nutzte eine partielle Vaterunser-Parodie als Schlagzeile „KADER UNSER“ mit bittendem Untertitel „BRINGT UNS IN DEN FUSSBALL-HIMMEL!“ als Aufhänger für die Bekanntgabe des Kaders für die Europameisterschaft 2024.¹⁸⁵ Ein Screenshot

Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15), S. 125–131. Auch Frankfurt am Main hat bspw. eine rege Nutzung der Stadionkapelle. Vgl. Strauch, Christoph (2017): Kapelle an ungewöhnlichem Ort: Ein Gotteshaus im Fußballtempel. Seit zehn Jahren gibt es die Stadionkapelle in der Commerzbank-Arena. Sie ist eine von vier in Deutschland. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.01.2017. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/kapelle-an-ungewoehnlichem-ort-ein-gotteshaus-im-fussballtempel-14700572.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2024. In Dortmund ist eine Fankirche derzeit im Aufbau. Vgl. nthiele (2020): Fanpastoral um die Gründerkirche des BVB. Projekt „Coming Home 09“ auch virtuell erreichbar. In: *Erzbistum Paderborn*, 25.03.2020. Online verfügbar unter <https://www.erzbistum-paderborn.de/news/fanpastoral-um-die-gruenderkirche-des-bvb/>, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁸³ Vgl. Viere: Mit Humor: „HSV, der du noch bist in der ersten Liga / Geheiligt werde deine Erstklassigkeit“. Und: „Den Sieg gegen Mainz gib uns morgen / Vergib uns diese Saison / Und erlöse uns von den Niederlagen / Denn dein sind die Fans und der HSV in der Herrlichkeit der ersten Liga – in Ewigkeit, Amen.“

¹⁸⁴ Vgl. Katholische Nachrichten-Agentur (2014): Pastor betet „Kader Unser“ für HSV-Klassenerhalt. Blasphemie auf evangelisch. Online verfügbar unter <https://www.kathnews.de/pastor-betet-kader-unser-fuer-hsv-klassenerhalt>, zuletzt aktualisiert am 10.05.2014, zuletzt geprüft am 11.10.2024.

¹⁸⁵ Vgl. zur besonders vermarkteten Kaderbekanntgabe mit dem DFB-Versuch, die kollektive Unterstützung der Bevölkerung gegenüber der Mannschaft zu signalisieren SPORT1 (2024): „Unser Kader!“ So kreativ stellt der DFB die EM-Fahrer vor. Es ist offiziell – Julian Nagelsmann und der DFB stellen offiziell den Kader der Nationalmannschaft vor. SPORT1.

des Headers wurde am 17.05.2024 von Reinhard Mawick, dem Chefredakteur des evangelischen Magazins *Zeitzeichen* auf Facebook mit dem Kommentar „Schlimm, schlimmer, BILD ... (oder würden wir lachen, wenn es in der taz stände?)“ weiterverbreitet, wodurch sich in weiteren Kommentaren eine Diskussion um die Zulässigkeit einer solchen Vaterunser-Parodie entspann.¹⁸⁶ Die diesbezügliche Kommentierungsintensität (19 Kommentare innerhalb eines Tages) zeigt, dass fußballbezogene Vaterunser-Parodien zur Meinungsäußerung herausfordern können. Die Meinungen gehen dabei aber weit auseinander, zwischen der Wahrnehmung „Humorlosigkeit ist an dieser Stelle nicht angebracht.“ und „Gott wird ersetzt“ gibt es eine Vielfalt an Positionierungsmöglichkeiten. Diese liberalen bis konservativen Positionierungsmöglichkeiten werden auch in der nachfolgenden Erläuterung von Rezeptionen des ‚Fußball Unsers‘ erkennbar.

6.2.7 Rezeptionskontexte

Die hier analysierte Vaterunser-Parodie unterscheidet sich neben produktions- und inhaltsbezogenen Aspekten in rezeptioneller Hinsicht von anderen Beispielen:

Online verfügbar unter https://www.sport1.de/tv-video/video/-unser-kader-so-kreativ-stellt-der-dfb-die-em-fahrer-vor__becd4477-4c21-49d9-a06e-2963e019b467, zuletzt aktualisiert am 16.05.2024, zuletzt geprüft am 29.05.2024.

¹⁸⁶ Vgl. Mawick, Reinhard (2024): KADER UNSER. BRINGT UNS IN DEN FUSSBALL-HIMMEL! Auszug aus der Bildzeitung zur UEFA-EURO 2024. Schlimm, schlimmer, BILD ... (oder würden wir lachen, wenn es in der taz stände?). Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2115384532176109&set=a.372668906447689>, zuletzt aktualisiert am 17.05.2024, zuletzt geprüft am 29.05.2024. Die meisten Äußerungen, die hier auszugsweise wiedergegeben werden, stammen von Menschen, die auf unterschiedliche Weise Verantwortung für die evangelische Kirche tragen: Martin Rieker, einem Kirchenmusiker aus Bielefeld („Das entspricht des Volkes Wirklichkeit. Millionäre und Presse steuern das Deutsche Protokoll.“ und „was ist daran neu?“), Volker Kiemle als evangelischem Journalisten und Diakonie-Pressesprecher („Da gab es mal ‚Sportpfarrer‘, die vom ‚Fußballgott‘ gesprochen haben.“), Henning von Vieregge als Publizist mit Kirchenbezug („Die Verwendung und Verballhornung von Glaubenssätzen zeigt: die Kirche lebt.“), Albert Grözingen als evangelischem Pfarrer und Hochschullehrer für Praktische Theologie („Säkularisierung der religiösen Sprache halt. Brecht hat’s in der ‚Dreigroschenoper‘ vorgemacht – allerdings ein bisschen geistreicher“). Außerdem beteiligten sich am Diskurs, indem sie bspw. noch Titel von anderen Vaterunser-Parodien einspielten und eine Paul-Gerhardt-Parodie kommentierten: Joachim Lenz als ev. Propst in Jerusalem, Christoph Ernst als Superintendent in Bad Salzungen, Ulrich Menzel als Kirchenkreisjugendpastor von Aurich, Willi Wild als Chefredakteur der evangelischen Wochenzeitung ‚Glaube und Heimat‘, Claus Fischer als Mitarbeiter bei der ARD, Reinhilde Ruprecht als Verlegerin und ev. Theologin sowie Ulrich Hacke als Stiftungsreferent für Kirchenbauten.

Sie ist zunächst als verbale und zugleich mehrdimensionale und multimediale Performance für das Fernsehen gemacht, aber dann über Social Media massenmedial verbreitet worden. Die meisten anderen Vaterunser-Transformationen bis in das späte 20. Jahrhundert hatten ohne den verfügbaren Radius von Social Media eine deutlich kleinere Reichweite. Außerdem ist einzigartig an diesem Fund, dass er u. a. kirchliche und freikirchliche Reaktionen (6.2.7.1), aber auch religionspädagogische Echos (6.2.7.2) hervorgerufen hat. Außerdem wird die Rezeptionsoption durch Museen und Ausstellungen angedacht. (6.2.7.3)

6.2.7.1 Kirchliche Rezeptionen und deren Echo in Mainstream-Medien

Die kirchlichen Reaktionen auf das Champions League-Video wurden größtenteils im Mai 2012 als unmittelbare Kommentare zur Fernsehausstrahlung des Clips veröffentlicht. Aus protestantischer Sicht nahm der damalige EKD-Ratsvorsitzende Schneider den Sat.1-Trailer als „geschmacklose Grenzüberschreitung“ wahr, weil das Vaterunser dadurch eine Ware würde, so wurde es durch den EPD und evangelisch.de publiziert.¹⁸⁷ Auch Bedford-Strohm, damals Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, empfand den Einspieler als „voll daneben“, obwohl er sich davon nicht in seinem Glauben angegriffen fühlte.¹⁸⁸ Auch aus katholischer Sicht wurde in Domradio.de über den Vorfall berichtet, wobei ausschließlich die Position der evangelischen Kirche dargestellt wurde, statt selbst Stellung zu beziehen.¹⁸⁹ Im freikirchlich orientierten, evangelikalen Medienmagazin „Pro“ wurde die Reaktion des Verbandes Evangelische Allianz auf die Werbung wiedergegeben: Religiöse Gefühle würden bei der Umwidmung des Vaterunser verletzt. Deshalb habe der Verband bei Sat.1 Protest eingelegt. Sat.1 reagierte umgehend, so berichtet Pro, folgendermaßen:

¹⁸⁷ Vgl. evangelisch.de: Gebet zum „Fußballgott“: Dein Ball komme, dein Spiel geschehe? Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/2374/16-05-2012/gebet-zum-fussballgott-dein-ball-komme-dein-spiel-geschehe>, zuletzt geprüft am 31.01.2022. Vgl. epd (Hg.) (2012): Grenze überschritten. ‚Vater unser‘-Spot in Sat.1 ist ‚voll daneben‘. Unsere Kirche. Online verfügbar unter <https://unserekirche.de/archiv/2012/05/raquovater-unserlaquo-spot--in-sat1--ist-raquovoll-danebenlaquo-6433/>, zuletzt aktualisiert am 16.05.2012, zuletzt geprüft am 03.05.2022.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. nachtbrieftaeger (2012): Religion in der Werbung (Der Ball und das Vaterunser). Nacht des Herrn. Gedanken über Gott und die Welt. Online verfügbar unter <https://nachtdesherrn.wordpress.com/2012/05/19/religion-in-der-werbung-der-ball-und-das-vaterunser/>, zuletzt aktualisiert am 19.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

Gehe es um Fußball, sei es üblich, eine Sprache mit religiösen Anleihen zu gebrauchen, etwa bei der Wendung „Fußball-Gott“. Das in der Werbung gezeigte Gebet ironisiere diese Gepflogenheit durch Übersteigerung. Die meisten Zuschauer erkannten, dass dies nicht ernst gemeint sei. Das Ziel dieser Form der Programmankündigung sei nicht die Verunglimpfung oder Ironisierung des Glaubens an Gott. Vielmehr gehe es dem Sender um Aufmerksamkeit und um einen ironischen Hinweis auf die zahlreichen Gottes-Metaphern im Fußball. „Wir sind durchaus der Ansicht, dass durch dieses Vater Unser zum ‘Fußballgott’ ein Reflexionsprozess ausgelöst werden kann über die Angemessenheit dieser Metaphern im Fußballsport.“¹⁹⁰

Ohne konfessionelle Bindung ging u. a. die Tageszeitung *Die Welt* auf den Diskurs zwischen Kirchenvertretern und Fußballwerbung ein. Darin wurde eher Gelassenheit bezüglich des Fernsehspots deutlich.¹⁹¹ Indirekten Bezug auf diesen Medienrummel nimmt die Wochenzeitung *Zeit*, indem die Autoren einige Monate später darauf verweist, dass die Bundesliga für viele Menschen einen höheren Stellenwert als die Kirche eingenommen hat.¹⁹²

6.2.7.2 Religionspädagogische Rezeption

Diese eher differenzierende Perspektive wird auch in religionspädagogischer und kultureller Rezeption favorisiert: Insbesondere das auf schulischen Religionsunterricht ausgelegte Themenheft von Oliver Arnhold und Constantin Klein¹⁹³, das die bereits gezeigte Vaterunser-Transformation samt kirchlichen Reaktionen aufgreift,¹⁹⁴ ist ein Zeichen dafür, dass der gesamte Themenkomplex „Fußball und Religion“, aber auch fußball-bezogene Vaterunser-Transformationen schulisch relevant sind.¹⁹⁵ Sie greifen unter anderem die Transzendenz- und

¹⁹⁰ PRO (2012): Protest gegen Gebet zum „Fußball-Gott“. In: *PRO | Christliches Medienmagazin*, 16.05.2012. Online verfügbar unter <https://www.pro-medienmagazin.de/protest-gegen-gebet-zum-fussball-gott/>, zuletzt geprüft am 31.01.2022.

¹⁹¹ Vgl. EPD/cor (2012): Champions-League-Spot: „...wie auch wir vergeben den Schiedsrichtern“. In: *WELT*, 17.05.2012. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/fernsehen/article106329685/wie-auch-wir-vergeben-den-Schiedsrichtern.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁹² Vgl. Dobbert, Steffen (2012): Unsere Bundesliga, unser Vaterunser. In: *Die Zeit*, 24.08.2012. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/sport/2012-08/fussball-bundesliga-50-sinn-gesellschaft-relegion>, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

¹⁹³ Arnhold et al.: Abseits. Vgl. dazu auch Klein, Constantin; Schmidt-Lux, Thomas (2006): Leuchte auf, mein Stern Borussia! Was macht den Rasen heilig? Zum Verhältnis von Fußball und Religion. In: *Zeitzeichen* (6), S. 22–25.

¹⁹⁴ Vgl. Arnhold et al.: Abseits, S. 29.

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch die Materialsammlung, in der das Schalkeunser enthalten ist und dezidiert für den RU ausgewiesen ist: Paul: Schalke unser.

Ritualerfahrung eines Stadionbesuchs auf und thematisieren die Formulierung „Fußballgott“ differenziert.¹⁹⁶ Dass Fußball religionspädagogisch als ertragreich wahrgenommen und reflektiert wird, zeigt eine exemplarische praxisorientierte Veröffentlichung¹⁹⁷ ebenso wie die religionspädagogische Metaperspektive von Lerke und Konz.¹⁹⁸ Dabei wird gerade im Bereich der Sekundarstufe II inhaltlich komplex der Vergleich zwischen Fußball und Religion aufgegriffen. Lück et al. zeigen z. B., dass sowohl Religion als auch Fußball fünf Funktionen erfüllen: Gemeinschaftsstiftung, Ritualisierung des Alltags, Emotionsregulation, Wertorientierung und Kontingenzbewältigung.¹⁹⁹ Zumindest Gemeinschaftsstiftung und Alltagsritualisierung durch bewusstes Freihalten des Termins im Anschluss an die Werbung und durch ‚Rudelgucken‘ des Champions League-Finales in dem Wissen, dass neben den Stadionbesucher*innen viele weitere Fernsehzuschauer*innen außer man selbst existieren, kann bezogen auf den Sat.1-Clip explizit aufgezeigt werden.

6.2.7.3 Gesamtgesellschaftliche und museale Rezeption

Insgesamt zeigt sich, dass der Themenkomplex Fußball und Religion²⁰⁰, u. a. anhand von Vaterunser-Transformationen vielfältig thematisiert wird.²⁰¹ Viele Ausstellungen in Museen stellen Zusammenhänge zwischen Fußball und Religion

¹⁹⁶ Vgl. Arnhold et al.: Abseits, S. 6 und 31 f.

¹⁹⁷ Vgl. Möller, Martin (2011): RU praktisch fachdidaktisch. Für das Referendariat und die ersten Berufsjahre in der Sekundarstufe. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, S. 24, S. 114–121.

¹⁹⁸ Vgl. Konz, Britta; Lerke, Stephanie (2020): Bekenntnisse und Parolen. Fußball aus religionspädagogischer Perspektive. In: Karl-Heinrich Ostmeyer und Alexander Block (Hg.): Fußball – Kunst, Kultur, Religion. Elf akademische Beiträge rund um den Fußball. Berlin, Münster: Lit (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 15), S. 169–189.

¹⁹⁹ Lück, Christhard; vom Stein, Gunther; Jänig, Christian; Kehlbreier, Dietmar (2014): Fußball und Christentum. Himmelsstürmer, Fans und Kathedralen. In: *inreligion* (4), 1–11, darin S. 10.

²⁰⁰ Darüber hinaus gibt es auch den Fußball und Christentum übergreifenden Forschungsaspekt des Sports insgesamt aus sport- und religionswissenschaftlichen Perspektiven. Vgl. Court, Jürgen (1997): Sportwissenschaft und Religionswissenschaft. In: Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg am Lech: Olzog.

²⁰¹ Vgl. Güldenpfennig, Sven (2011): Auf'm Platz – und daneben. Das sportliche Kunstwerk im Ringen mit seinen Umwelten. Sankt Augustin: Academia Verlag (Sport als Kultur, 9).

her.²⁰² Selbst bildungsbürgerliche Medien wie Deutsche Welle oder Deutschlandfunk thematisieren die vergleichbaren Aspekte von Religion und Fußball-Fantum anhand von Ausstellungsbezügen.²⁰³ Dabei zeigt sich, dass die museale Aufarbeitung der Analogie zwischen Fußball und Religion keineswegs auf Deutschland begrenzt ist, sondern Kurator*innen auch in anderen europäischen Fußballhochburgen wie Lyon und Amsterdam gerade zu internationalen Wettkämpfen das Thema aufgreifen. Rituale und Bekenntnistexte²⁰⁴ werden dabei immer aufgegriffen, aber es ist nicht klar, ob auch international Vaterunser-Parodien verarbeitet werden.

²⁰² Vgl. Bauer, Snejanka (Hg.) (2006): Helden – Heilige – Himmelsstürmer. Fußball und Religion; zur Ausstellung „Helden – Heilige – Himmelsstürmer. Fußball und Religion. Fußball und Religion“ im Ikonen-Museum der Stadt Frankfurt am Main, 14. Mai 2006 – 20. August 2006. Tübingen: Legat. Vgl. auch Queckenstedt, Hermann (Hg.) (2014): Im Fußballhimmel und auf Erden. Was Fußball und Religion verbindet. Im Rahmen der Ausstellung „Im Fußballhimmel und auf Erden. Was Fußball mit Religion verbindet“ (24. Mai bis 14. September 2014) in der Stiftung Kloster Dalheim, LWL. Göttingen: Verlag Die Werkstatt.

²⁰³ Vgl. Kragt, Remko (2014): Fußball und Glaube – Leere Kirchen, volle Stadien. Fußball als Religionsersatz? Als erste europäische Stadt zeigt Amsterdam die internationale Ausstellung „Fußball Halleluja!“, die zeigt: Manche Gegenstände aus der Fußballwelt werden geradezu reliquienhaft verehrt. Und auch eine ethisch-moralische Funktion hat dieser Sport längst übernommen. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/fussball-und-glaube-leere-kirchen-volle-stadien-100.html>, zuletzt aktualisiert am 10.11.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. epd, dpa (ski/scu) (2015): Fußball als Ersatzreligion. Für viele ist Fußball mehr als nur ein Sport. Fanclubs verehren ihre Idole wie Götter, Spielertrikots werden zu Reliquien. Die internationale Wanderausstellung „Fußball Halleluja!“ geht dem Phänomen auf den Grund. Deutsche Welle. Online verfügbar unter <https://www.dw.com/de/ausstellung-fu%C3%9Fball-als-ersatzreligion/a-18789786>, zuletzt aktualisiert am 18.10.2015, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. Bernhard, Henry (2016): Kathedralen des Alltags – Sport als Ersatzreligion? Sind Fußballstadien Kathedralen des Alltags, ist Sport, ist Fußball eine Ersatzreligion? Übernimmt der rituelle Sportkonsum die soziale Funktion des sonntäglichen Kirchgangs? Solchen Fragen widmete sich jetzt das Festival „Rendezvous mit der Geschichte“ in Weimar. Deutschlandfunkkultur.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunkkultur.de/kathedralen-des-alltags-sport-als-ersatzreligion-100.html>, zuletzt aktualisiert am 27.11.2016, zuletzt geprüft am 08.02.2024. Vgl. N. N. (2016): Sport im Museum – Göttlicher Fußball. Lyon ist nicht nur Spielort der Fußball-Europameisterschaft, es ist auch eine Stadt mit großer Sporthistorie. Nur zu passend, dass nun das Stadtmuseum eine Ausstellung mit dem Titel „Göttlicher Fußball“ zeigt. Denn die Ritualisierung dieses Sports hat religiöse Züge. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/sport-im-museum-goettlicher-fussball-100.html>, zuletzt aktualisiert am 12.06.2016, zuletzt geprüft am 08.02.2024.

²⁰⁴ Vgl. auch Augustin, Eduard; Keisenberg, Philipp von; Zschke, Christian (2010): Fussball unser. Was man alles wissen muss. München: Goldmann (Goldmann, 47341).

6.2.8 Theologische Dimensionen

Das analysierte Beispiel ist ein Beleg für den hohen Stellenwert, den die Freizeitaktivität Fußballkonsum in Deutschland hat. So erinnert das bildlich dargestellte, hell erleuchtete Stadion an eine moderne, lichtdurchflutete Kathedrale, in die massenweise Menschen strömen, um Gemeinschaft zu erleben, gerufen von Orgelmusik und Glockengeläut, die sinnbildlich für kirchliche Tradition stehen. Der Pokal könnte in seiner Stilisierung im Video Assoziationen des feierlich erhobenen Abendmahlskelchs während der Eucharistiefeier wecken. Der oben beschriebene Fokus auf einzelne Spieler, von denen sich einer sogar auszieht, deutet auf einen Personen- und Körperkult²⁰⁵ beim Fußball hin, der ebenfalls religiös konnotiert ist, wenn z. B. die dem Papst zujubelnden Massen auf dem Petersplatz als Referenz herangezogen werden. Dass die Spieler des FC Bayerns im Video ebenso wie der Papst in Rot und Weiß gekleidet sind, kann Zufall sein, obwohl Kuratoren des LWL-Museums in Kloster Dalheim die Analogie der päpstlichen Schuhe und der stollenbesetzten Fußballschuhe auf dem Cover ihres Ausstellungsbandes bildlich inszenieren.²⁰⁶ Der ikonische Einsatz des Lichts im stilisierten Stadion wurde oben bereits beschrieben. Das helle Leuchten erinnert teilweise an Darstellungen des hellen Lichts in der Nacht, das mit dem weihnachtlichen Stern von Bethlehem in Verbindung steht, und erzeugt zusätzlich einen Strahlenkranz, der einem Nimbus ähnelt. Übertragend könnte es sogar als das Schöpfungslicht inmitten von Dunkelheit (vgl. Gen 1,3) gedeutet werden, das in seiner Wirkung ausstrahlt.

In diesem Kontext bietet sich die Frage an, die Ziemann stellt: Gilt der „Sport als Ersatzreligion?“²⁰⁷ Wird dem Fußball ein Stellenwert zugemessen, der religiöser Verehrung nahekommt? Ist der Begriff Ersatzreligion im Kontext Fußball beschreibend oder wertend gemeint? Wenn man die fünf Lück'schen Funktionen – Gemeinschaftsstiftung, Ritualisierung des Alltags, Emotionsregulation, Wertorientierung und Kontingenzbewältigung²⁰⁸ – als Kriterien anlegt, dann können sie sowohl in Religion als auch im Fußball-Fantum beschrieben werden. Im vorliegenden Beispiel sehe ich zwar Gemeinschafts- und Ritualoptionen

²⁰⁵ Vgl. Arnhold, Oliver; Klein, Constantin (2014): Zwischen Abseits und Jenseits – Fussball und Religion. Materialien für Klasse 8–12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 22.

²⁰⁶ Vgl. Queckenstedt: Im Fußballhimmel und auf Erden.

²⁰⁷ Ziemann: Sozialgeschichte, S. 150.

²⁰⁸ Vgl. Lück et al.: Fußball, S. 10.

(s. o.), aber keine explizite Wertorientierung, keine Emotionsregulation²⁰⁹ – vom Mitfiebern vor dem Bildschirm abgesehen – und keine Kontingenzbewältigung, abgesehen von einem sehr temporären Entlastungsversprechen, das in dem Video suggeriert wird. Der Clip enthält kein Bekenntnis oder die Bitte um Erfüllung von elementaren Bedürfnissen und Sehnsüchten der Menschen nach Nahrung oder nach Angenommenwerden trotz aller Verfehlungen auseinandersetzt, sondern macht Lust auf einen unterhaltsamen Zeitvertreib und räumt dem Wunsch nach Erfolg im Spiel Platz ein. Fußball und Religion – das geht meiner Meinung zusammen oder zumindest nebeneinander. Das Hobby Fußballkonsum muss nicht als Ersatz zu den Glaubensüberzeugungen und umfassenden Weltdeutungen stehen. Ziemann widerspricht der pauschalen Bewertung der Sportbegeisterung als Ersatzreligion ebenfalls, da er in jedem Lebensbereich Rituale und Mythen beobachtet.²¹⁰

Für die Bewertung von Vaterunser-Parodien, die auf den Sport bezogen sind, kann so geschlussfolgert werden, dass in so vielen weiteren Lebensbereichen Vaterunser-Parodien bestehen, die keinen Bekenntnischarakter haben, sodass annehmbar ist, dass die Fußball-Vaterunser nicht zwangsläufig Teil einer Ersatzreligion sind. Diese Diskussion um die Ersatzreligion könnte deutlich erweitert werden, da es weitere Belege für Vaterunser-Parodien im Sportbereich für Basketball, Tischtennis und Schach gibt.²¹¹ Jedoch würde bei den drei letztgenannten Sportarten m. E. keine breite Diskussion über den ersatzreligiösen Charakter eines Basketball-Bundesligaspiels, Tischtennis-Turniers oder einer Schachmeisterschaft geführt. Fußball hat gesellschaftlich eine höhere Relevanz, weshalb der Diskurs, ob Fußball als Ersatzreligion gelten könne, auch theologisch geführt wird.²¹² Selten werden dabei die Begriffe, sei es „quasireligiös“, „implizite Religion“ oder „Ersatzreligion“ genauer definiert. Ob der Fußball in all seinen Facetten

²⁰⁹ Vgl. dazu auch Neukirchner, Manuel (2016): Monumentale Momente. Fußball im Bedeutungs-Zusammenhang von Geschichte, Kultur und Emotionen. In: *Lebendige Seelsorge* 67 (3), S. 200–204 und Noss, Peter (Hg.) (2006): *fußball verdrückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt*. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15).

²¹⁰ Vgl. Ziemann: Sozialgeschichte, S. 151.

²¹¹ Vgl. Oasisfan (2010): Döner unser, Lidl unser, Tischtennis unser, Schach unser, Ipad unser. Freie Arbeiten / Prosa / Humor / Vater unser. Online verfügbar unter <https://www.fanfiktion.de/s/4c7500aa000169c20c902328/1/Vater-unser>, zuletzt aktualisiert am 25.08.2010, zuletzt geprüft am 08.02.2024. „father who art into b'ball“ in: Stevan: *The Lords Prayer Parody Compilations*. Vgl. auch für weitere Fußball-Varianten Meinhof: Gebete, S. 104: „Fußballunser Stoßgebet für 25 Juni“ und „Poldi im Strafraum“.

²¹² Vgl. Bauer, Christian (2017): Nur die schönste Nebensache der Welt? Fußball als theologischer Ort. In: *Herder Korrespondenz* 71 (11), S. 44–48.

zur Gefahr für verfasste Religionsgemeinschaften werden könnte, steht teilweise unausgesprochen hinter den Aufsätzen und Kommentaren. Es geht m. E. jedoch nicht um ein entweder Fußball oder Religion, sondern eher um das Miteinander von Fußball und Religion. Die beiden Aspekte gehen Menschen an, füllen Ihre Freizeit und ermöglichen Auszeiten im Alltag.

Theologisch sind die Aspekte des Ritualen, der Festzeit jenseits des Alltags und der Gemeinschaft besonders hervorzuheben.²¹³ Außerdem halte ich die Frage der Begrifflichkeiten (s. o. „quasireligiös“, „implizite Religion“ oder „Ersatzreligion“, ergänzt werden könnte diese Liste z. B. durch „zivilreligiös“²¹⁴ etc.) für relevant für die Bewertung und den Stellenwert der Gebetsadaptionen. Viele der Begriffe haben eine negative Konnotation, die ein Verdrängen der verfassten Religion Christentum durch eine Wochenenderfüllung im Fußball suggeriert. Dagegen möchte ich mit Knoblauch einen alternativen Begriff setzen, den der „populären Religion“, weil dieser wertfreier erscheint, sofern das Populäre nicht in die überkommene Dichotomie von Hoch- und Volkskultur²¹⁵ eingeordnet wird.

Knoblauch erfasst unter diesem Begriff eine Vielzahl an Phänomenen, auf Vaterunser-Parodien geht er nicht explizit ein, aber die Charakteristika, die er der ‚populären Religion‘ zuordnet, helfen bei der Verhältnisbestimmung von Fußball und Religion ebenso wie bei der kulturwissenschaftlichen Verortung des analysierten Beispiels „Lieber Fußballgott“, wie zu zeigen sein wird. Knoblauch fasst kurz zusammen, was er unter seinem Begriff erfasst:

„Populäre Religion“ kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Religion ist in dem Sinne wieder populär geworden, als sie in den unterschiedlichen Kreisen und Diskursen ‚hoffähig‘, akzeptiert und sogar chic ist. Populäre Religion meint jedoch

²¹³ Vgl. Mokrosch, Reinhold (1996): Fußball- und Gottesdienstrituale. Zufällige oder konstitutive Analogien? In: Peter Stolt (Hg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 63–69 und Sellmann, Matthias (2006): Die Gruppe – Der Ball – Das Fest. Die Erfahrung des Heiligen im Fußballsport. In: Peter Noss (Hg.): fußball verdrückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15), S. 35–57.

²¹⁴ Vgl. Weis, Kurt (1995): Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion. In: Joachim Winkler (Hg.): Soziologie des Sports. Theorieansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 127–152. Begrifflich naheliegend sind auch „Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität oder auch (um den romantisierten und durch den Nationalsozialismus korrumpierten Begriff des Volkes zu vermeiden) populäre Religiosität“, wie Knoblauch zeigt. Knoblauch: Religion, S. 240. S. o. bei der Erörterung von Kleinknechts Parodieverständnis zur Problematisierung des Begriffs ‚Volksfrömmigkeit‘.

²¹⁵ Knoblauch: Religion, S. 194.

nicht (nur), dass die Religion, die wir schon immer kannten, nun populär ist, sondern auch dass es sich um eine neue Form der Religion handelt, die sich durch ihre Popularität, ihren populärkulturellen Grundzug auszeichnet. Schon die Verbreitung der Spiritualität und die im vorigen Kapitel angezeigten Popularisierungen machen auf nur einen Aspekt dieser wachsenden Popularität aufmerksam: ihre große Ausbreitung und ihre Ausweitung über das Feld der Religion hinaus. Mit dem Begriff der populären Religion möchte ich darauf hinweisen, dass die oben skizzierte populäre Spiritualität sozusagen eine ‚Teilmenge‘ eines größeren kulturellen Komplexes ist.²¹⁶

Religionsbezüge beim Fußballkonsum stellen also kein Einzelphänomen dar, sondern sind für Knoblauch Teil eines größeren Transformationsprozesses²¹⁷. Des Transformationsprozesses dürfen kirchliche Vertreter*innen ebenso wie Fußballfans gewahr werden, ohne das jeweils Andere fürchten zu müssen, da populäre Religion als Teil der populären Kultur angesehen werden kann.²¹⁸

Dabei gibt es liturgische und andere religiös-symbolische Kommunikationsformen. Diese sind explizit ‚religiös markiert‘ und werden sogar von „Angehörigen der Gesellschaft, die wenig über Religion wissen und keinen eigenen Bezug zur organisierten Religion haben, als Aspekt einer Religion“ erkannt.²¹⁹ Das dürfte nach der vorliegenden Analyse auch für die entsprechenden fußballbezogenen Rezeptionen des Vaterunser gelten, denn auch sie stehen „der traditionellen Trennung von Sakralem und Profanem, die wir alltäglich etwa durch die räumliche Separation [...], durch die zeitliche Separation“ und durch soziale, symbolische und rituelle Markierungen wahrnehmen, entgegen.²²⁰ Explizit geht Knoblauch auch auf die Gattung der Gebete ein, die als „Formen der religiösen Kommunikation [...] in die ‚Niederungen‘ der populären Kultur aufgenommen werden.“²²¹ Das bezeichnet er als „Entgrenzung der Kommunikation“, ohne dass dadurch „alle Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Profanen eingerissen werden.“²²² Die Kenntnis der religiösen Traditionen und Texte durch religiöse Sozialisation ist eine Voraussetzung für die „die institutionelle Verortung von Symbolen, Formen und Themen“ im kirchlichen Rahmen, die nicht mehr selbstverständlich ist.²²³ Der Traditionsverlust führt Knoblauch zufolge „zu einer Rekomposition

²¹⁶ Knoblauch: Religion, S. 193.

²¹⁷ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 272 f.

²¹⁸ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 195.

²¹⁹ Knoblauch: Religion, S. 196.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd.

²²² Knoblauch: Religion, S. 197.

²²³ Ebd.

der Religion [...] in dem Sinne, dass sich die Religion an die neue Form der Populärkultur anpasst.“²²⁴

Das spiegelt sich auf das Thema dieser Arbeit bezogen bspw. in den symbiotischen fußballerisch-kirchlichen Aktivitäten in Stadionkapellen und Fankirchen (s. o. zur Schalker Kapelle) wider. Dass es darüber Diskussionsbedarf gibt und manche Grenzüberschreitungen zwischen religiöser und populärer Sphäre zu Abgrenzungen und Ablehnung durch Kirchenvertretern führen, wurde in Bezug auf die Rezeption des Werbespots auch schon gesehen. Knoblauch sieht die kirchliche Ablehnung teils durch „wenig verdächtige Kampfbegriffe [...] ‚Profanisierung‘, ‚Trivialisierung‘ oder ‚Vulgarisierung‘, die eine noble Distanzierung von den Kommunikationsformen zu ermöglichen scheinen“, realisiert, obwohl er zugleich konstatiert: „Die Populärkultur ist damit so etwas wie eine kulturelle Klammer, die moderne Gesellschaften umspannt und gemeinsame Kommunikation möglich macht.“²²⁵ Also müssten Kirchen, mit Knoblauch gedacht, nicht unbedingt abgrenzend auf die Beispiele populärer Religion reagieren, sondern könnten die der gesamten Gesellschaft verständliche Kommunikation nutzen.

Ein weiterer Aspekt der ‚populären Religion‘ nach Knoblauch findet sich auch in der vorliegenden Analyse – die Notwendigkeit von Medien und Wirtschaft als tragende Säulen der populären Kultur und Religion.²²⁶ Medien und Wirtschaft haben gerade bei dem Werbeclip eine entscheidende Rolle, wie oben gezeigt, obwohl beide damit Religion nicht idealisieren. Ganz im Gegenteil:

Die Religion ist beiden Institutionsbereichen nur ein Thema oder ein Gut neben anderen. Doch genau diese Indifferenz, die Medien und Märkte gegenüber der Religion an den Tag legen, erzeugt die Popularisierung. Indem sie Religion wie jedes andere Thema oder wie jedes andere Gut behandeln, befördern sie die Entgrenzung der Religion in die populäre Religion. Die Medien pressen zwar Inhalte in besondere Formen – ansonsten sind ihnen die Inhalte aber gleichgültig. Auch der Markt will vor allem das, was nachgefragt wird.²²⁷

Diese Beobachtung der medialen Indifferenz und der wirtschaftlichen Fokussierung der Nachfrage-Logik gilt für den Sat.1-Spot, aber nicht für die oben intermedial angezeigten Fan-Texte von Schalke etc., die andere, weniger vermarktende Produktionskontexte haben und deren Autor*innen mehr Leidenschaft

²²⁴ Knoblauch: Religion, S. 198.

²²⁵ Knoblauch: Religion, S. 199.

²²⁶ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 200.

²²⁷ Ebd.

für ihre Gruppenzugehörigkeit haben, aber auch auf Sichtbarkeit²²⁸ und Öffentlichkeitswirksamkeit²²⁹ ihrer Texte setzen. Dass es beides gibt – professionell inszenierte Fußball-Vaterunser-Parodien von Medienunternehmen genauso wie individualisiert-interaktive Fußball-Vaterunser-Parodien im Internet aus der Fan-kultur – ist ein Zeichen der Zuordnung des Fußballs zur ‚populären Religion‘, in der „das Wechselspiel zwischen den medial vermittelten Angeboten und dem, wie sich die vermeintlichen ‚Rezipienten‘ diese Angebote aneignen und sie dadurch zum Teil ihrer Kultur machen“, ²³⁰ dazugehört. Die Typen der Vaterunser-Parodien – professionelle wie individualisiert-interaktive – liegen dabei textuell und strukturell nah beieinander, aber sind nicht komplett einheitlich, denn sie folgen „den Mustern der sozialen Distinktion, also den feinen Unterschieden zwischen den sozialen Milieus.“²³¹ Die sozialen Milieus und die dazugehörige religiöse Sozialisation der anonymen Autor*innen können wie so oft bei den Vaterunser-Parodien nur erahnt werden, jedoch kann ausgeschlossen werden, dass es sich „um einen von den Eliten entworfenen ‚religiösen Populismus‘, der nur Propagandazwecken diene“²³², handelt. Elemente der ‚populären Religion‘ richten sich „weder gegen die Experten noch gegen etablierte oder ‚herrschende‘ gesellschaftliche Gruppen“²³³. Das ist hier deshalb interessant, weil beim Parodiebegriff immer die Frage mitschwingt, ob von den Parodist*innen eine Abgrenzung gegen Kirche und Religion intendiert ist. Ich sehe das bei den oben zitierten Beispielen als nicht gegeben, weshalb auch darin der Begriff der ‚populären Religion‘ auf den Zusammenhang von Fußball und Religion zuzutreffen scheint. Beides ist in fußballbezogenen spielerischen Verfremdungen des Vaterunsers erkennbar: „die Populärkultur ‚spielt‘ mit religiösen Inhalten, die Religion ‚spielt‘ mit populärkulturellen Formen“²³⁴ und zwar global vernetzt, ermöglicht durch Medien und Kommunikationstechnologie²³⁵, oder im Fall der Fußball-und-Religion-Ausstellungen zumindest international.

²²⁸ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 201.

²²⁹ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 236.

²³⁰ Knoblauch: Religion, S. 238.

²³¹ Knoblauch: Religion, S. 239.

²³² Knoblauch: Religion, S. 246.

²³³ Ebd.

²³⁴ Knoblauch: Religion, S. 255. Einen kurzen Verweis auf Rituale von Sportfans macht Knoblauch auch. Vgl. Knoblauch: Religion, S. 266.

²³⁵ Vgl. Knoblauch: Religion, S. 268.

6.2.9 Thesenhaftes Zwischenfazit

Das Kapitel möchte ich durch einige Thesen abschließen, die über binnen-theologische Perspektiven hinausgehen und die kulturwissenschaftliche Relevanz aufzeigen, da die Gesamtbündelung der gesamten Arbeit anschließt, die weitere Aspekte aufgreifen und bündeln wird.

Popkultur und Religion: Das Sat.1-Beispiel ist nur ein Beispiel von vielen für die populär-kulturelle Rezeption christlicher Texte in der Gesellschaft. Fußball-bezogene Vaterunser-Transformationen können als Teil der ‚populären Religion‘ im Knoblauch‘ schen Sinne gedeutet werden.

Religiöse Bildung in Fernsehen und Internet: Durch den Werbespot und durch die Social-Media-Beispiele geschieht implizite religiöse Sozialisation und Bildung. Nur wer das Vaterunser kennt, kann die Adaptionen verstehen.

Konsum und mediale Kommunikation religiöser Inhalte: Werbung und religiöse Motive hängen häufig zusammen, so zeigt es schon Höflich.²³⁶ Medien und Wirtschaft müssen als Akteure religiöser Kommunikation wahr- und ernstgenommen werden, um Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts theologisch und kulturwissenschaftlich differenziert reflektieren zu können.

Fußball und Religion: Der Zusammenhang von Fußball und Religion erstreckt sich auf wechselseitige Beeinflussung von Ritualen, Zeiteinteilung und Raumnutzung und auf kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche Bereiche. Am Werbeclip wird sehr deutlich, dass im Fußballkosmos Rituale und ästhetische Ausdrucksformen von kirchlicher Musik und religiöser Bildsprache übernimmt. Gleichzeitig entlehnt ein Pastor der Hamburger Hauptkirche die im Fußball bekannte Textgruppe der Vaterunser-Parodie, um für den HSV zu beten. Deshalb: Fußball hat eine solche mediale und finanzielle Reichweite, von der Kirchen z. B. in Stadionkapellen profitieren, wenn sie fußballbezogene Vaterunser-Parodien und ähnliche Formen der ‚populären Religion‘ als Chance des gemeinsamen Kommunizierens statt als Grenzüberschreitung verstehen.

²³⁶ Vgl. Höflich, Daniel (2012): Religiöse Motive in der Werbung. In: *Theopop*. Online verfügbar unter <https://theopop.de/2012/06/religiose-motive-in-der-werbung/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Bündelung und Ausblick: Kontinuität und Wandel von Vaterunser-Parodien

7

Detailanalysen zu Vaterunser-Parodien vom 16. bis zum 21. Jahrhundert wurden als Hauptteil dieser Arbeit im fünften und sechsten Kapitel durchgeführt. Nun gilt es, diese Vielfalt zu bündeln, indem Kontinuitäten und Veränderungen in der diachronen Entwicklung aufgezeigt werden. Kurz wird dafür chronologisch rekapituliert (7.1.), welche Erkenntnisse aus den einzelnen Jahrhunderten bleiben. Anschließend wird auf die aus der Analysemethodik abgeleiteten einzelnen Themenblöcke rekurriert, indem übergreifende Aussagen zu Parodievorlagen, relevanten historischen Kontexten mit Produktions-, Veröffentlichungs-, Distributionskontexten, Inhalts- und Formerkenntnissen, Medienspezifika, Rezeptionsebenen und theologischen Dimensionen getroffen werden (7.2.). Abschließend wird in einem Ausblick auf die religionspädagogische Einsatzfähigkeit von Vaterunser-Parodien im schulischen Rahmen eingegangen und aufgezeigt, welche weiteren Forschungsfahrten noch begangen werden könnten (7.3.). Letztlich wird für Vaterunser-Parodien deutlich, dass es einerseits die Kontinuität der Textgattung seit dem Spätmittelalter gibt, andererseits viele wandelbare Aspekte wie individuelle religiöse und konfessionelle Hintergründe der Autor*innen, intendierte oder tatsächliche Zielgruppen, Grad der Öffentlichkeit und Reaktionen der Rezipient*innen und insbesondere theologische Anknüpfungspunkte. Aber es bleibt auch die Erkenntnis, dass Vaterunser-Parodien m. E. nicht notwendigerweise destruktiv, sondern auch konstruktiv auf Religiosität wirken können. Die Intention der Verfassenden ist unabhängig von der Wirkung der Texte auf Rezipierende, deren Religiosität durch Vaterunser-Parodien unberührt bleiben, aber auch getroffen oder gestärkt werden kann. Die Effekte auf menschliche Religiosität sind wiederum losgelöst von der Frage, ob Gott sich durch Parodien spotten lässt.¹

¹ Vgl. Schroeter-Wittke, Harald (2019): Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Blasphemie als theologisches, strafrechtliches und (religions-)pädagogisches Thema. Eine evangelische Position. In: Rüdiger Althaus und Jochen Schmidt (Hg.): Staat und Religion . Aspekte

7.1 Chronologische Bündelung der Detailanalysen

Anhand von Vaterunser-Parodien lassen sich zentrale kirchengeschichtliche Epochen der Neuzeit² nachvollziehen, die nicht nur in den Detailanalysen erwähnt wurden, sondern auch in kirchengeschichtlichen Einführungen und Überblicken³ erwähnt werden: Reformationsgeschehen im Konflikt zwischen Luther und Papst (16. Jh.), Dreißigjähriger Krieg (17. Jh.), Aufklärung und Absolutismus (18. Jh.), Säkularisierung und napoleonische Herrschaft über Europa (19. Jh.), Kirche in der NS-Zeit (erste Hälfte 20. Jh.), Befreiungstheologie und Kapitalismuskritik (zweite Hälfte 20. Jh.) und Veränderungen in der religiösen Verankerung durch populäre oder implizite Religion und Einfluss der Popkultur auf religiöse Sozialisation (21. Jh.). Diese großen historischen Blöcke sind selten trennscharf voneinander abgrenzbar, genauso wenig wie die vereinfachende Zuordnung der Themen zu Jahrhunderten. Hinzu kommt, dass wegen der interdisziplinären Anlage der Arbeit teils auch literaturwissenschaftliche⁴ oder mediengeschichtliche Aspekte und Epocheneinteilungen in Konkurrenz oder Kontrast zu den

einer sensiblen Verhältnisbestimmung. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 303), S. 122–133. Vgl. auch insgesamt Laubach, Thomas (Hg.) (2013): Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte. Freiburg etc.: Herder oder Wils, Jean-Pierre (2007): Gotteslästerung. Frankfurt, M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

² Interessant wäre die Betrachtung von Vaterunser-Parodien und -Transformationen auch für die Antike, da Parodien auch schon vor dem hier betrachteten Zeitraum existierten. Vaterunser-Parodien der Antike konnten bisher nicht nachgewiesen werden. Vgl. für Vaterunser in der Kirchengeschichte der Alten Kirche z. B. Wilk, Florian (Hg.) (2016): Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 266) oder Erleermann, Kurt (2023): Alte Kirche. Entwicklungen – Kontexte – Vermittlung. Stuttgart: UTB (6194), S. 178. Vgl. für Parodien Kleinknecht, Hermann (1967): Die Gebetsparodie in der Antike. Hildesheim: Olms und für Transformationen Baur, Luise (2016): Transformationen des Religiösen: Lernprozesse aus der Spätantike für die Neuzeit. In: *MD* 67 (1), S. 3–8.

³ Vgl. z. B. Lauster, Jörg (2021): Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums. 6. Auflage München: C.H. Beck. Moeller, Bernd (2011): Geschichte des Christentums in Grundzügen. 10., völlig neu bearb. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, 905). Jung, Martin H. (2022): Kirchengeschichte. 3. Auflage Tübingen: UTB; Francke A. Alternativ interdisziplinäre Überblicke: Junginger, Horst (2017): Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne. Unter Mitarbeit von Uwe Puschner. Darmstadt: wbg Academic. Ziemann: Sozialgeschichte.

⁴ Vgl. Beutin, Wolfgang; Beilein, Matthias; Ehlert, Klaus; Emmerich, Wolfgang; Kanz, Christine; Lutz, Bernd et al. (Hg.) (2019): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler.

historisch-theologischen Einordnungen stehen. Die Herausforderungen der Vermischung mehrerer Themenblöcke und der Komplexitätsvereinfachung ließen sich trotz differenziertem Herangehen nicht gänzlich verhindern, wenn es um den zusammenfassenden Blick auf den großen Zeitraum von mehr als 500 Jahren geht. Auch andere diachrone Analysen⁵ von Liturgie und Gebet begegnen diesen teils notwendigen Vereinfachungen mit dem Bewusstsein um die eigene Begrenztheit, mit der notwendigen, exemplarischen Auswahl und mit der Gewissheit, dass weiterführende Literatur herangezogen werden kann. Die intendierte Bündelung eigener Ergebnisse kommt also nicht ohne Verweise aus.

In der Einleitung wurde auf einen an „Pater Bacchi“ adressierten Text Bezug genommen, der dem Mittelalter zugeordnet werden kann. Schon deshalb wird hier zunächst kurz auf Vaterunser-Parodien vor 1500 hingewiesen, ohne genaue Datierungshintergründe und ohne Details. Vaterunser-Parodien existierten also auch schon vor dem analytisch fokussierten Zeitraum ab dem 16. Jh., wie auch zu Beginn der Detailanalyse des 16. Jahrhunderts aufgezeigt wurde.⁶ Für das 15. Jahrhundert gibt es z. B. das Ulmer Vaterunser, das Becker auf 1486 datiert.⁷ Es gilt als Vorläufer des Reutlinger Vaterunser⁸, das sich erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts nachweisen lässt. Mehrere Verweise gibt es neben dem Ulmer Beispiel auf ein Hussiten-Vaterunser, auf das von Werner, Liede und Röhrich⁹ hingewiesen wird. Die Texte unterscheiden sich von mittellateinischen

⁵ Vgl. z. B. Eckstein, Hans-Joachim; Heckel, Ulrich; Weyel, Birgit (Hg.) (2011): *Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB Theologie, 3630) oder Gerhards, Albert (1997): *Eucharistisches Beten in Kontinuität und Wandel. Ein Fallbeispiel liturgiewissenschaftlicher Forschung im Kontext heutiger Theologie*. In: *Theologische Quartalschrift* 177 (4), S. 271–283. Vgl. auch Kemp, Friedhelm (Hg.) (1958): *Deutsche Geistliche Dichtung aus tausend Jahren*. München: Kösel und Zimmerling, Peter (Hg.) (2017): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library).

⁶ Vgl. z. B. Matter: *Gebetsparodien*.

⁷ Vgl. Becker: *Gebetsparodien*, S. 20.

⁸ Vgl. Werner: *Vaterunser*, S. 6–9. Werner erarbeitet die Rezeptionsgeschichte der einzelnen Quellen des Reutlinger Vaterunser sehr detailliert.

⁹ Büttner, Thea; Werner, Ernst (1959): *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 89: „auf der letzten Seite ein deutsches Hussitenpaternoster [...], das die Wiclifiten preist und in König Sigmund alles Übel sieht. Die Parodie wird von ihrem Herausgeber zwischen 1416 und 1418 datiert und als ein Produkt eines Prager Hussiten angesehen. Der Verfasser war ein Tscheche. Das tschechische Original wurde erst um die Mitte des 15. Jh. ins Deutsche übertragen. [...] Höchstwahrscheinlich sind der Schreiber des Traktates und des Hussitenpaternosters identisch.“ Vgl. Liede: *Dichtung*, S. 398. Vgl. Röhrich: *Gebärde*, S. 117.

„Pater Bacchi“, da sie nicht in der Sprache der Gelehrten¹⁰ und des Klerus, sondern in der Volkssprache formuliert sind. Bezüglich der Sprachwahl wurde oben darauf hingewiesen, dass lateinische Parodien des Mittelalters häufig mit verschiedenen Sprachstilen spielten, während „die vulgäre Nationalsprache“¹¹ weniger komplex genutzt wurde. Außerdem scheinen Parodien, so Liedes Meinung, zunehmend „einen kritischen und mehr noch einen agitatorischen Zug“¹² erhalten. Diese Beobachtungen könnten erst nach detaillierterer Analyse verifiziert oder falsifiziert werden.

Das 16. Jahrhundert stellt aus evangelischer Perspektive einen Umbruch in der Kirchengeschichte dar, der unvergleichlich ist. Deshalb und weil die Quellenlage zu Vaterunser-Parodien ab dem 16. Jahrhundert als ausreichend für die differenzierte Betrachtung beurteilt wurde, wurde eine exemplarische Vaterunser-Parodie in die Papst- und Kirchenkritik der Reformationszeit eingebettet und analysiert. Der Schwerpunkt wurde auf eine papstkritische Vaterunser-Parodie aus der reformatorischen Bewegung gelegt, die häufig in Abwandlungen auf Flugblättern veröffentlicht wurde. Es wurde die Frage betrachtet, wie Druckmöglichkeiten und (religiöse) Bildung sich zusammen weiterentwickelten, z. B. durch Katechismusedwicklung, und die Frage der Konfessionspolemik und -propaganda aufgeworfen. Außerdem wurde aus Luthers Tischreden eine hessische Vaterunser-Transformation herangezogen und auf verschiedene Vaterunser-Parodien aus dem Kontext geistlicher Spiele hingewiesen, deren Existenz einerseits ein Beleg für religiös geprägten Lachkultur sind, aber andererseits durch antisemitische Formulierungen gekennzeichnet sind. Die zeitgenössische Kirchenkritik des 16. Jahrhunderts wurde zuletzt mit heutigen Bedingungen für Kirchenkritik verglichen.

Im 17. Jahrhundert beherrschten der Dreißigjährige Krieg und dessen Nachwirkungen die Diskurse nicht nur in Politik und Kirchen¹³, sondern auch in der Literatur, die sich an der Verarbeitung der Grauen versuchte. So kann auch der einflussreiche Roman „Simplicissimus Teutsch“ von Grimmelshausen als ein Beispiel gelten, in dem die politischen Konflikte mit religiösen Bezügen reflektiert wurden. Der Protagonist Simplicius erfährt basale religiöse Bildung als Antwort

¹⁰ Lemberg: Stiefvater, S. 313.

¹¹ Bachtin: Ästhetik, S. 336.

¹² Liede: Dichtung, S. 327.

¹³ Vgl. Lehmann, Hartmut; Trepp, Anne-Charlott (Hg.) (1999): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152).

auf eine durch sein Unwissen geprägte, unbeabsichtigt satirische¹⁴ Vaterunser-Parodie, die religiöse Sprachlosigkeit symbolisiert. In mancherlei Hinsicht ist er damit ein Spiegelbild des Autors selbst, dessen Biografie, konfessionelle Prägung und Bildung zum Verständnis der Vaterunser-Parodie und des Romans beitragen konnten. Der gesamte Roman beinhaltet exemplarische Bildungszusammenhänge, oft Vorbildlernen und Ritualwiederholungen und individuelle Gebetsbezüge, und Simplicius ist ein lebenslang Lernender, der zunehmend religiöse Sprachfähigkeit entwickelt. Der Roman dient für Lesende als Bildungsmedium, um eigene Standpunkte z. B. zu religiösem Bekenntnis, Gebet und Politik zu entwickeln. Intertextuelle Bezüge wurden zu anderen Bauern¹⁵- und Soldatenvaterunser-Parodien aufgezeigt und die rezeptiven Ebenen, z. B. in Brechts „Mutter Courage“ erläutert. Inwiefern heute noch Erkenntnisse für religiöse (Sprach-)Bildung in der narrativen religiösen Sozialisation des Simplicius stecken, wurde abschließend erörtert.

Für das 18. Jahrhundert wurde eine auf Sachsen bezogene Vaterunser-Parodie, die textimmanent den absolutistischen Kurfürsten kritisiert, analysiert. Dabei wurde nicht nur die sächsische, sondern auch die preußische, habsburgische und französische Situation im Spannungsverhältnis zwischen Absolutismus und Aufklärung angesichts von ständigen Kriegen und divergierenden Herrschaftsverständnissen beleuchtet. Die Frage der politischen Opposition im Zusammenhang mit religiöser Prägung wurde ebenso thematisiert wie die Frage der ‚gottgegebenen‘ Macht einzelner durch Erbfolge. Medial wurde die handschriftliche und mündliche Weitergabe unter Zensurbedingungen hervorgehoben und intertextuell konnten u. a. zwei französischsprachige Vaterunser-Parodien als Belege dafür dienen, dass nicht nur der sächsische Kurfürst, sondern auch der französische König parodiert wurden. Als theologisch besonders relevant herausgestellt wurde die Frage der ‚Anbetung‘ durch Vaterunser-Parodien und die Wirkungsmöglichkeiten von Theologen auf den öffentlichen Diskurs, z. B. durch Kanzelreden, Katechese, Korrespondenzen und Gebete für die Obrigkeit.

In Bezug auf das 19. Jahrhundert wurde insbesondere die zu Beginn des Jahrhunderts prägende napoleonische Besatzung deutschsprachiger Gebiete in den

¹⁴ Vgl. Rosenberger, Sebastian (2015): *Satirische Sprache und Sprachreflexion*. Grimmelshausen im diskursiven Kontext seiner Zeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 121), „Satire im 17. Jh.“, S. 217–228, darin S. 218: „[...] Die kontroverstheologische Satire (satyra illudens): Hier wird der konfessionelle Gegner verhöhnt und seine Riten und Überzeugungen werden ins Lächerliche gezogen.“

¹⁵ Zum Bauern als literarischem Prototyp vgl. Jørgensen, Ninna (1988): *Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur*. Leiden: Brill (Acta theologica Danica, 23).

Blick genommen, anhand einer Vaterunser-Parodie, die mutmaßlich von Pastor Schlegel in Hannover formuliert wurde. Er übte Kritik an der zugleich beinahe kultisch verehrten, aber auch ambivalent zu bewertenden Person Napoleons, dessen Einfluss auf den religiösen Bereich u. a. aufgrund der von ihm vorangetriebenen Säkularisation¹⁶ nicht zu unterschätzen ist. Gleichzeitig wurde während der Analyse auch deutlich, dass nicht nur ein Herrschender, sondern auch die ausführenden militärischen Besatzer implizit mitkritisiert wurden. Auch zu anderen militärischen Herrschenden konnten Bezüge hergestellt werden, die die Rezeptionskontexte im weiteren 19. Jahrhundert andeuteten. Theologisch wurde in mehrfacher Hinsicht die religiöse Heimat und deren Bedrohung in Kirche, Liturgie und Bibel, insbesondere im Vaterunser thematisiert. Darüber wurde auch der lebensweltliche Bezug in die Gegenwart hergestellt, denn Migration einerseits und Kirchenferne andererseits können zu dem Gefühl mangelnder religiöser Beheimatung führen.

Wie oben erläutert, erschien es mit Blick auf das 20. Jahrhundert angemessen, zwei Detailanalysen durchzuführen, die zwei sehr unterschiedliche textimmanente Adressaten haben. Zunächst wurde ein ‚Hittler Unser‘ als Extrembeispiel für Vaterunser-Transformationen ohne parodistische Komponente, mit rein propagandistisch-lobpreisender Intention gewählt. Dieser Text wurde historisch in die anfänglichen nationalsozialistischen Aktivitäten eingeordnet, die bereits vor 1933 durch propagandistische Publikationen, insbesondere Zeitschriften¹⁷ und Flugblätter, und religiös aufgeladene Sprache und Rituale ideologisch einseitigen, indoktrinierenden Einfluss auf Kinder und Jugendliche ausüben wollten. Der Kontrafakturbegriff wurde als Gattungsbezeichnung für das ‚Hittler Unser‘ in Betracht gezogen, gerade weil keinerlei Komisierung in der Quelle erkennbar wurde. Die Führerverherrlichung und weitere Gebetsumdichtungen, die Hitler gewidmet waren, wurden erläutert. Diachron kann an dieser Stelle ein Rückbezug zum Lobpreis Napoleons aufgezeigt werden, denn Napoleon wurde ähnlich wie Hitler als ‚Heilsbringer‘ gefeiert und als Despot gehasst.¹⁸

¹⁶ Sakralisation und Säkularisation lagen bei Napoleon nahe beieinander und können mit Vaterunser-Bitten in Verbindung gebracht werden. Vgl. Würfel, Stefan Bodo (1999): Sakralisation als identitätsbildende Kraft. Götzenbilder der Moderne. In: Reto Sorg (Hg.): Gott und Götze in der Literatur der Moderne. München: W. Fink, S. 41–58.

¹⁷ Vgl. zur mediengeschichtlichen Relevanz von Zeitschriften im 20. Jahrhundert Friedrichs, Lutz (Hg.) (1996): Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften. Würzburg: Ergon-Verlag (Religion in der Gesellschaft, 3).

¹⁸ Vgl. Telesko, Werner (2004): Erlösersmythen in Kunst und Politik. Zwischen christlicher Tradition und Moderne. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, Kapitel „Der Herrscher als ‚Retter‘“:

Anhand weiterer Vaterunser-Nutzungen in der NS-Zeit durch kirchliche Gruppen, aber auch durch SS-Vertreter wurde die Rolle von Gebet, Kirchen und Schulen in der NS-Zeit jenseits der allseits bekannten Aspekte der Gleichschaltung diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass selbst religiöse Strömungen, die sich gegen Hitlers Regime wandten, nicht vor synkretistischer, verehrender Vereinnahmung von Gebeten gefeit waren. Als aktueller Bezug wurden außerdem ein Spielfilm mit dem Titel „Dein Reich komm“ über den Widerstand gegen das sogenannte ‚Dritte Reich‘-Regime einerseits und der Aspekt der kirchengeschichtsdidaktischen Nutzung des herausfordernden ‚Hittler Unsers‘ andererseits herangezogen.

Als zweite Detailanalyse des 20. Jahrhunderts wurde eine eindeutige Vaterunser-Parodie herangezogen, die sich gegen das Kapital, gegen den Kapitalismus richtet und im Kontext der 1968er-Bewegung weite Verbreitung fand. Zur historischen Kontextualisierung wurde sowohl der Marxismus als Kapitalismuskritik als auch der Hintergrund der Studentenrevolten betrachtet. Der bewusste Einsatz von Massenmedien zur Unterstützung studentischer Positionen wurde dargestellt, um anschließend auf inhaltliche und sprachliche Aspekte zweier sehr textverwandter Fassungen des ‚Kapital Unser‘ einzugehen. Intertextuell ließen sich thematisch nahe liegende Vorläufertexte u. a. von Lafargue in Beziehung zum ‚Kapital Unser‘ der 1968er setzen, sodass durch anschließende Wieder- und Weiterveröffentlichungen eine Kontinuität von kapitalbezogenen Vaterunser-Parodien bis in die Gegenwart nachgezeichnet werden konnte. Befreiungstheologische Publikationen von Theopoesie mit Vaterunser-Bezug ergänzten die Rezeptionsperspektiven und schlugen die Brücke in die theologischen Dimensionen. Dort wurden unter den Schlagworten Religionskritik, Kirchenkritik und ‚Kapitalismus als Ersatzreligion‘ gezeigt, wie vielfältig und aktuell die Anknüpfungspunkte eines kurzen historischen Texts sein können.

Ebenso wie für das 20. Jahrhundert wurden für das 21. Jahrhundert zwei ausführliche Detailanalysen vorgelegt. Zunächst wurden drei Postkarten mit unterschiedlichen ‚Kaffee Unser‘-Texten analysiert. Dabei wurden nicht nur Selbstauskünfte der jeweiligen Verlage zur Intention und Vermarktung eingeholt, sondern auch die historische Entstehung der deutschen Kaffeebegeisterung einschließlich der kulturwissenschaftlich-popkulturellen und theologischen Aspekte dargestellt. Kaffee stand und steht für Produktivität angesichts seiner aufweckenden Wirkung und zugleich ermöglicht eine Kaffeepause eine Auszeit vom Alltag, die rituellen, nahezu andächtigen Charakter haben kann. Insofern verwunderte es

Napoleon Bonaparte als ‚Heilsbringer‘, S. 67–78, „Der ‚Glaube‘ an Hitler“, S. 98 f. und „Die Instrumentalisierung des christlichen Vokabulars“, S. 105–109.

nicht, dass die Rezeption der ‚Kaffee Unser‘-Texte in Social Media für diverse Rezipient*innen extensiv war. Die belegbare Vermarktung von Merchandise mit kaffeebezogenen Vaterunser-Parodien schien aus dieser Begeisterung für Kaffee mit den verbundenen positiven Assoziationen und Konnotationen, insbesondere dem individuellen Genuss und der Möglichkeit des Gemeinschaftserlebens, zu resultieren.

In der letzten Detailanalyse wurde anhand des „Lieber Fußballgott, dein Ball komme“ verhandelt, inwiefern Fußball und Religion zusammenhängen. Die breite praktisch-theologische Literatur zu den quasireligiösen Ritualen und Praktiken des Fankollektivs wurde zwar auch wahrgenommen, jedoch stand die konkrete Kontextualisierung des Vaterunser-Parodie-Werbespots im Fokus, der anlässlich des Champions League-Finales 2012 von Sat.1 ausgestrahlt wurde. Die Analyse wurde aufgrund der Mehrdimensionalität des Videos auf verbale, musikalische und visuelle Elemente ausgeweitet, statt auf der rein textuellen Ebene zu bleiben. Ähnlich wie für das Kaffee-Teilkapitel standen wirtschaftliche Interessen von Unternehmen im Raum, die die aufmerksamkeitsheischende Wirkung einer Vaterunser-Parodie im Fernsehen geschickt für ihre Zwecke einzusetzen wussten. Dass das ‚Fußball Unser‘ erfolgreich sein würde, konnte von den Werbetreibenden antizipiert werden, da intermedial einige ähnliche Vaterunser-Parodien existieren. Außerdem konnte anhand der Analyse der Rezeption des Beispiels aufgezeigt werden, wie verstört Kirchenvertreter auf die massenwirksame Zurschaustellung einer Vaterunser-Transformation reagierten. Dabei schwang der Diskurs um ‚Verletzung religiöser Gefühle‘¹⁹ und die Sorge vor ersatzreligiösen Phänomenen implizit mit. Beide Aspekte konnten jedoch in den theologischen Dimensionen durch den Rückgriff auf Knoblauchs Konzept der ‚populären Religion‘ relativiert werden. Knoblauch erläutert seine Begriffskompositum als eine auf „Popularisierung und Subjektivierung“ beruhende „grundlegende Transformation der Religion“, bei der die „Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen“ als zwei unvereinbare Pole gegenüberstehen.²⁰ Dass diese binäre Unterscheidung für alle Vaterunser-Parodien zu verkürzt ist, wurde m. E. in den Detailanalysen hinreichend deutlich, da aus diesen ‚weltlichen‘, provokanten und humoristischen Texten dennoch theologische Schlüsse entwickelt werden konnten. Insofern könnten mindestens die Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts im besten Sinne als Teil der populären Religion angesehen werden, indem sie

¹⁹ Die Phrase wird hier in Anführungszeichen gesetzt, weil sie nähere Erläuterungen bedarf, um als Konzept verständlich zu sein. Vgl. Breckner: Verletzung.

²⁰ Knoblauch: Religion, S. 272.

Teil der Kontingenzbewältigung sind, die Knoblauch als Aufgabe der Religion benennt.

7.2 Analytische Bündelung anhand von übergreifenden Aspekten

Um nicht nur vereinfachend chronologisch und eher synchron zu bündeln, bietet sich zur Ergebnissicherung zusätzlich an, diachrone Verbindungslinien und Differenzen anhand der wiederkehrenden Unterpunkte der Detailanalysen, die sich aus der erarbeiteten Analysemethodik ergaben, aufzuzeigen. Dabei werden für jeden Unterpunkt Kontinuitäten und Wandelaspekte von Vaterunser-Parodien benannt.

7.2.1 Vorlagen, Prätexte und Quellentexte

Zunächst wird kurz resümiert, welche Erkenntnisse zum Vaterunser, das schwerpunktmäßig im Begriffskapitel betrachtet wurde und grundlegend für die Vaterunser-Parodien ist, weil es als Vorlage fungiert, im Verlauf der Arbeit wiederkehrend relevant erschienen. Nicht allen Menschen, die Vaterunser-Parodien schreiben oder rezipieren, wird bewusst sein, dass das Vaterunser ein biblisch tradiertes Gebet ist, das Jesus lehrte. Allerdings ist für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Vaterunser-Transformationen gerade die Tradierung in drei Alternativen (Mt 6,9–13 und Lk 11,2–4 auf Basis der Logienquelle²¹; Did 8,2) spannend gewesen, denn theoretisch hätten sich die Vaterunser-Parodien auf den lukanischen oder den matthäischen Text beziehen können. Allerdings ist wahrscheinlicher, dass die Tradierung aus der Didache, die üblicherweise in Anrede, sieben Bitten und Schluss mit sekundärer Doxologie²² und Akklamation aufgeteilt wird, als Vorlage für übersetzte Vaterunser-Fassungen diene. Vaterunser²³-Übersetzungen²⁴ wurden liturgisch und katechetisch eingesetzt, auch darauf

²¹ Vgl. Luz: Evangelium, S. 453. Vgl. auch Luz et al.: Vaterunser. In: TRE, S. 504.

²² Vgl. Luz: Evangelium, S. 454.

²³ Es wurde auf die vielfältige Benennung des Gebets hingewiesen – genutzte Begriffe sind Vater-Unser, Vater unser, Vater Unser, Vaterunser, Unser Vater, Tischgebet, Herrengebet, Paternoster, etc.

²⁴ Vgl. Kopetzki, Annette (2007): Übersetzung. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der

wurde im Begriffskapitel eingegangen. Die Vaterunser-Fassungen unterlagen konfessionellen Prägungen und liturgischen Veränderungen über die Jahrhunderte.²⁵ Auf lutherische, reformierte und römisch-katholische Formulierungsunterschiede wurde an einzelnen Stellen hingewiesen, ebenso wie auf die Tatsache, dass für die neueren Vaterunser-Parodien seit den 1970er Jahren meist die nach wie vor in Gottesdiensten genutzte, ökumenische Fassung des Arbeitskreises für liturgische Texte als Vorlage naheliegt.

Ein weiterer Aspekt war für meine Forschung relevant: Die Bekanntheit des Gebets ergibt sich aus den vielfältigen, möglichen Kontexten, in denen es kennen- und oft auswendig gelernt wurde und wird. Dem Vaterunser begegne(t)en Menschen sowohl in kirchennaher als auch in kirchenferner²⁶ religiöser Sozialisation. Die Begegnung ist global²⁷ und ökumenisch²⁸ in Schule²⁹, Kirchen und Medien möglich. Filmisch oder theatral, musikalisch, künstlerisch und literarisch inspirierte es mindestens seit dem Mittelalter zu Adaptionen. Seit dem Mittelalter wird es in Katechismen³⁰ genutzt und auch heute wird es trotz sinkender Kirchenbindung als christlicher Text erkannt. Dadurch ist es kontinuierlich besonders naheliegend für die parodistische Adaption und Transformation, obwohl es textuell selbst Veränderungen durchlaufen hat, wie oben entfaltet wurde.

Die Quellentexte, die jeweils zu Beginn der Detailanalysen standen, haben unterschiedlichen Umfang und Form. Die Formvarianz von Vaterunser-Parodien war einer der Punkte, die bereits volkskundlich und literaturwissenschaftlich

deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd. III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 720–724.

²⁵ Vgl. Bieritz: Liturgik, S. 269. Vgl. Jeremias, Joachim (1982): Jesus und seine Botschaft. 2. Auflage Stuttgart: Calwer (Calwer-Paperback), S. 20. Vgl. Luz: Evangelium, S. 439.

²⁶ Vgl. Pickel, Gert; Jaekel, Yvonne; Yendell, Alexander (2019): Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch? In: Pascal Siegers, Sonja Schulz und Oshrat Hochman (Hg.): Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Blickpunkt Gesellschaft), S. 123–153.

²⁷ Vgl. Schoenborn, Ulrich (2000): Wie im Himmel, so auf Erden – Zur Rezeption des „Vaterunser“ in Lateinamerika. In: *Transparent – Extra* (59), S. 1–24, darin S. 3.

²⁸ Vgl. Jetter, Werner (1986): Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 229.

²⁹ Vgl. Luz: Evangelium, S. 439.

³⁰ Vgl. Dini, Pietro U. (2014): „ins undeutsche gebracht“. Sprachgebrauch und Übersetzungsverfahren im altpreußischen „Kleinen Katechismus“. Berlin, Boston: De Gruyter Akademie Forschung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N.F., 33).

benannt wurden (vgl. Forschungsstandkapitel). Die volkscundlichen Autoren³¹ unterschieden meist zwei oder drei formale Typen, die sich etwa folgendermaßen umschrieben wurden und teils kategorial ungenau sind, da jeder Autor sein eigene Begrifflichkeit nutzte: 1) Austauschen der sinntragenden Worte des Vaterunser; 2) Kombinieren von Vaterunser-Elementen mit Ergänzungen in zwei sich gegenüberliegenden Spalten; 3) partielle Nutzung einzelner Vaterunser-Bitten. Werner bspw. unterschied einen jüngeren und einen älteren Typus, bei dem „gleichsam das Lippengebet und die weit davon abliegenden Gedanken des Betenden nebeneinander ausgesprochen werden; es wechselt also ab der Wortlaut des Vaterunser und die unheiligen Gedanken.“³² Bei dem von ihm als jünger gekennzeichneten Typus standen nicht mehr „die einzelnen Bitten des Vaterunser“ zu Beginn des Textes, sondern „die Ausdrücke des Vaterunser [dienen, A. B.] den Verspaaren des Gedichtes als Schluss [...], gleichsam als ein fortlaufender zusammenhängender Refrain.“³³ Dabei wurde in den Detailanalysen deutlich, dass die zeitliche Trennung der Typen, wie sie von Werner vorgeschlagen wurde, nicht belegt werden konnte. In meiner Arbeit lag jedoch weniger Fokus auf der Erstellung einer eindeutigen formalen Kategoriebildung als bei den älteren Publikationen. Als formaler Anhaltspunkt wurden von mir verschiedentlich drei Parodietechniken³⁴ aufgeführt, ohne eine kategorial bindende Typologie anzustreben: Addition (bspw. komplexe Reimform in zwei Spalten), Substitution (bspw. sieben Bitten bleiben, Einzelworte werden ersetzt) und Subtraktion (bspw. Einzelbitten(n) verwendet) können als Begriffe und Techniken kombiniert und erläuternd genutzt werden. Hier kann also lediglich zusammengefasst werden, dass am häufigsten die Form von Vaterunser-Parodien erfassbar war, bei der die syntaktische Struktur der Vorlage erhalten blieb und einzelne Worte substituiert wurden. Die zweispaltige Form war zwar auch nachweisbar, aber meist komplexer und länger. Die letzte benannte Form der partiellen Nutzung wurde in der Arbeit eher gestreift, z. B. als Rezeptionsbeispiele beim ‚Kapital Unser‘, da gerade bei dem veränderten Zitat einer Einzelbitten nicht so viel interpretativer Deutungsspielraum blieb. Die formale Einordnung der Quellentexte unterliegt ständigen Wandeln, auch wenn die Techniken und Typen wiederkehrend sind.

³¹ Typendifferenzierungen unternahmen Werner, Becker (Rückgriff auf Werner), Schenda und Boerma (Rückgriff auf Mehrings Vorarbeit). Vgl. Werner: Vaterunser, S. 2. Becker: Gebetsparodien, S. 20. Schenda: Volk, S. 428. Boerma: Vaterunser-Parodien, S. 37.

³² Werner: Vaterunser, S. 2.

³³ Werner: Vaterunser, S. 12.

³⁴ Gilman: The parodic sermon S. 2.

7.2.2 Historische Kontexte

Die historischen Kontexte, die für die Detailanalysen jeweils beschrieben wurden, unterscheiden sich angesichts der unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Umstände, in denen die Vaterunser-Parodien geschrieben wurden, deutlich. Dennoch lassen sich diachron Anlässe und Themen bündeln, die für die Entstehung von Vaterunser-Parodien einen guten Nährboden zu bieten scheinen. Die Themen und historischen Kontexte der Vaterunser-Parodien über mehr als sechs Jahrhunderte als völlig gleichbleibend zu bewerten, wäre anmaßend, dennoch ist es im Versuch einer Zusammenschau aufschlussreich, wie trotz aller nachvollziehbarer Veränderungen im Detail Themenfelder wiederkehren oder kontinuierlich bleiben.

Zunächst sind Kriege als katastrophale Anlasskomplexe³⁵ zu benennen, die einige Vaterunser-Parodien verbinden, in denen die elementare Bedrohung des Reichs, der Versorgungsgrundlage (Brot) oder des Lebens durchschien.³⁶ Hinzu kamen immer wieder Vaterunser-Parodien, die die politische Herrschaft, häufig *ad personam*³⁷ kritisierten. Teils überschnitten sich diese beiden Gruppen, wobei letztere Kritik auch in Zeiten ruhender Waffen geäußert werden konnte. Die beiden Gruppen existierten kontinuierlich seit dem 16. Jahrhundert bis mindestens in das frühe 20. Jahrhundert, sofern der Papst auch als weltlicher Herrscher zählt. Einen Anstieg gab es spätestens seit den absolutistischen Alleinherrschern des 18. Jahrhunderts über Napoleons Herrschaft bis zur NS-Zeit. In den Herrscher-Parodien wird oft ein alleiniger Regent stilisiert, der Einfluss auf das Leben der Menschen, besonders auf Abgaben hatte, obwohl die druckausübenden Akteure eher Soldaten waren, weshalb die Gruppe der Bauern- und Soldaten-Vaterunser, die als intertextuelle Bezüge Erwähnung fanden, etwas aus der Fokussierung auf einen Adressaten heraussticht. Teilweise gingen die Beispiele, in denen es um politische Herrschaft geht, mit den Beispielen von militärischer Macht einher,

³⁵ Vgl. Breckner, Anne; Schroeter-Wittke, Harald (2023): Ambivalenzkompetenz? Rückblick auf die Tagung ‚Katastrophen‘. Religiöse Bildung angesichts von Kriegs- und Krisenerfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert am Vortag des russischen Angriffs auf die Ukraine. In: Richard Janus, Naciye Kamcili-Yildiz, Marion Rose und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Katastrophen. Religiöse Bildung angesichts von Kriegs- und Krisenerfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Naciye Kamcili-Yildiz, Marion Rose und Harald Schroeter-Wittke. Leipzig: EVA (Studien zur Religionspädagogik (StRP)), S. 345–364.

³⁶ Vgl. z. B. Simplicius‘ Vaterunser-Parodie narrativ im Dreißigjährigen Krieg situiert, sächsische Not im Absolutismus, Bauern- und Soldaten-Vaterunser-Parodien, Vaterunser-Parodien gegen napoleonische Besatzung.

³⁷ Vgl. z. B. ‚Papst Unser‘, ‚Kurfürst Unser‘, ‚Napoleon Unser‘, ‚Metternich Unser‘, *ad personam*-Lobpreis als Kontrapunkt: ‚Hitler Unser‘.

manchmal wurde dem politischen Machthaber jedoch auch sein Offizier oder Heerführer als textimmanenter Adressat vorgezogen. Zu politischen Parodien des Vaterunser äußerte sich Lemberg zusammenfassend sowohl zu Motiven als auch zu Situationen, in denen die Parodie aufblüht: „Zeiten politischen oder gesellschaftlichen Umbruchs, in denen Befürworter und Gegner mit satirischen Mitteln den jeweiligen Feind angreifen und lächerlich machen oder Freunde sammeln wollen“ sind Lemberg zufolge „[b]esonders ergiebig für Funde“³⁸ von politischen Vaterunser-Parodien. Diese These stimmt wohl, denn die Kontinuität der politischen und herrschaftskritischen Vaterunser-Parodie spricht dafür, dass in jeder Epoche oder jedem Jahrhundert eigene Umbrüche erlebt und verarbeitet wurden.

Thematisch unabhängig von den obigen ist die Gruppe von Vaterunser-Parodien, wo für den historischen Kontext wirtschaftliche und finanzielle Aspekte in den Blick genommen wurden, mit Abwertung von Reichtum oder Kapitalismus³⁹ einerseits (insbesondere ‚Kapital Unser‘) und mit Gewinnmaximierungsabsicht⁴⁰ und Kommerzinteressen andererseits (‚Kaffee Unser‘ und ‚Fußball

³⁸ Lemberg: Stiefvater, S. 314.

³⁹ Finanzielle und wirtschaftliche Katastrophen sind ebenso wie Kriege menschengemacht und hängen somit auch mit den kriegsbezogenen und herrschaftskritischen Vaterunser-Parodien zusammen. Vgl. zu menschengemachten Katastrophen Oeser, Erhard (2011): *Katastrophen. Triebkraft der Evolution*. Darmstadt: WBG, S. 8.

⁴⁰ Als neuestes Beispiel kann eine Plakatwerbung einer Online-Finanzberatungsagentur mit einhergehender Kritikwelle angeführt werden. Vgl. Zimmermann, Steffen (2024): „Deine Villa geschehe“: Kritik an Werbeslogan von Finanzunternehmen. ÄRGER ÜBER „GOTTLOSE WERBUNG“ – WERBERAT PRÜFT BESCHWERDEN. Mit unkonventionellen Werbeslogans hat das junge Online-Finanzunternehmen „Scalable Capital“ in den vergangenen Monaten in Deutschland Aufmerksamkeit erregt und Lob eingeheimst. Ein Slogan aus der aktuellen Kampagne, der das Vaterunser verballhornt, sorgt nun aber für teils scharfe Kritik. In: *katholisch.de*, 25.04.2024. Online verfügbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/52891-deine-villa-geschehe-kritik-an-werbeslogan-von-finanzunternehmen>, zuletzt geprüft am 03.05.2024. Vgl. auch Klinger, Felicia (2024): Religiöses in der Werbung: Wie weit darf man gehen? Ein Finanzunternehmen dichtet das Vaterunser um und irritiert damit einige. Dabei gehört der religiöse Tabubruch schon lange zum Repertoire des Marketings. Doch auch das hat seine Grenzen. Beitrag der Sendereihe „Europäische Perspektive“. In: *BR24*, 25.04.2024. Online verfügbar unter <https://www.br.de/nachrichten/kultur/religioeses-in-der-werbung-wie-weit-darf-man-gehen,UArXyhu>, zuletzt geprüft am 03.05.2024 oder Das Bodenpersonal (2024): Diese Werbung lästert Gott – wirklich? „Deine Villa geschehe – auch ohne Vater im Himmel“ – mit diesem Slogan wirbt der Finanzdienstleister „Scalable Capital“ auf großen Plakaten. Im Video erzähle ich, ob das meiner Meinung nach Gotteslästerung ist oder nicht. Schaut rein! Und was denkt ihr darüber? Schreibt es in die Kommentare! Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=AgjKhRzr5Ac>, zuletzt aktualisiert am 26.04.2024, zuletzt geprüft am 03.05.2024. Vgl. Intention der Firma bei

Unser‘). Für diese Gruppe ist nicht immer ein konkreter Schreibanlass als Einzelereignis nachzuzeichnen.⁴¹ Röhrich war der Meinung, dass viele Parodien ausgehend von einzelnen Ereignissen zeitgebundene „Eintagsfliegen“ darstellen, während andere zeitlich losgelöste „bereits eine längere Geschichte hinter sich [haben, A. B.]; sie sind selbst wieder zur Tradition geworden.“⁴² In gewisser Weise trifft dies auch auf Vaterunser-Parodien zu, manche sind sehr an einen historischen Auslöser angebunden, andere entwickelten sich zum intermedial wiederkehrenden Phänomen. Allerdings lässt sich im Anschluss an diese Gruppe wieder eine thematisch naheliegende Gruppe mit Schnittmengen benennen, da auch genussvolle Freizeit-Aktivitäten in einigen historischen Kontexten wiederkehrten.⁴³ Der Genuss von potenziell süchtig machenden Getränken mit stimulierenden Inhaltsstoffen ist dabei ein besonders interessantes Phänomen, da darauf bezogene Vaterunser-Parodien im Mittelalter und im frühen 21. Jahrhundert auftauchen.

Dass in den hier umrissenen Gruppen nicht alle Vaterunser-Parodien ihren Platz finden, ist selbstverständlich, es geht hier nur um das Aufzeigen historischer Tendenzen und thematischer Gruppen. So gibt es bspw. heute im deutschsprachigen Raum keine kriegsbezogenen oder herrschaftskritischen Vaterunser-Parodien, sondern der Fokus liegt auf sehnsüchtig-genuss- und unterhaltungsorientierten, gemeinschaftsfokussierten, aber auch kapitalbezogenen Vaterunser-Parodien. Durch diese Tendenz zeigt sich nicht nur ein Wandel von Vaterunser-Parodien, sondern auch gesellschaftliche Veränderungen, z. B. im Vergleich zu früheren Jahrhunderten geminderte politische Meinungsäußerung, aber auch weniger

Fröhlich, Christoph (2024): Scalable-Capital-Chef Erik Podzuweit „Wir wollen Themen provokant setzen, aber nicht einfach nur provozieren“. Erik Podzuweit baute mit Scalable Capital eine europäische Investmentplattform mit digitaler Vermögensverwaltung und Online-Broker auf. Im Interview verrät er, warum er keine glitzernde Geldkarte wie Trade Republic startet und weshalb er auf lustiges Marketing setzt. In: *Online-Redaktion ACADEMY DAS INVESTMENT*, 18.03.2024. Online verfügbar unter <https://www.dasinvestment.com/interview-erik-podzuweit-scalable-capital/?viewall>, zuletzt geprüft am 03.05.2024. Anknüpfen ließe sich bei der weiteren Analyse an Buschmann, Gerd (2002): Call God: Gebetshaltungen in Werbeanzeigen. In: *Religion heute* 50, S. 90–97.

⁴¹ Vgl. z. B. konkreter Anlass: ‚Fußball Unser‘, kein konkreter Anlass: Vaterunser-Parodien aus geistlichen Spielen, ‚Hessisches Vaterunser‘ aus Tischreden, ‚Kapital Unser‘, ‚Kaffee Unser‘.

⁴² Röhrich: Gebärde, S. 219.

⁴³ Vgl. ‚Pater Bacchi‘, ‚Bier Unser‘, ‚Kaffee Unser‘, ‚Fußball Unser‘.

herrschaftliche Unterdrückung und existentielle Not, gleichzeitig gestärkte Wertschätzung der Auszeiten⁴⁴ im Alltag des 21. Jahrhunderts.

7.2.3 Produktions- und Veröffentlichungskontexte

In den Detailanalysen wurde der Bereich Produktions-, Veröffentlichungs- und Distributionskontexte unterschiedlich akzentuiert, abhängig davon, welche Forschungsfährten bei der jeweiligen Vaterunser-Parodie vielversprechend waren. Von der Analysemethodik her wurden Fragen nach Auftraggebern, Verfassen und Publikationswegen aufgegriffen, wobei in dieser Bündelung aus den genannten Aspekten nur Teile aufgegriffen werden können. Schwerpunktmäßig soll hier benannt werden, inwiefern es Kontinuitäten und Diskontinuitäten bezogen auf Autor*innen von Vaterunser-Parodien gibt. Zunächst wurde zu Beginn der Recherche angenommen, dass Verfasser*innen in den meisten Fällen eindeutig nachweisbar seien; deshalb wurde dieser Aspekt ja auch in das Analyseraster übernommen. Jedoch stellte sich diese Annahme als Trugschluss heraus. Sowohl ältere als auch neueste Vaterunser-Parodien sind bis auf einige Ausnahmen oft Zeugnisse von Anonymität oder Pseudonymität. Vaterunser-Parodien in Romanen oder Dramen können explizit einem*r Verfasser*in zugeschrieben werden, z. B. Grimmelshausen, der jedoch auch mit Pseudonymen arbeitete, oder Brecht. Jedoch kommen die vielen Vaterunser-Parodien, die auf Flugblättern veröffentlicht wurden, meist ohne Namensnennung aus, und auch Vaterunser-Parodien im digitalen Raum, insbesondere in Social Media, sind meist von Alias mit Decknamen veröffentlicht.

Die Gründe für Anonymität und Pseudonymität sind in der Vergangenheit anders gelagert als in der Gegenwart.⁴⁵ Politische Parodien der Vergangenheit

⁴⁴ Denkbar wäre, dass medial häufig genutzte Schlagwörter wie Work-Life-Balance, Mental Load oder Burnout einen Einfluss auf die Wahrnehmung von Auszeiten einwirken und damit mehr Vaterunser-Parodien in diesem Themenfeld entstehen.

⁴⁵ Vgl. Dreyer, Gunda (2011): Anonymität und Autorschaft heute. Aktuelle Probleme anonymer Publikationen im Internet. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 359–368. Vgl. auch Gerlitz, Peter; Wolter, Michael (1997): Pseudonymität. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 27, 659–670.

und deren Verfasser*innen liefen Gefahr, durch staatliche oder kirchliche Zensur⁴⁶ gegängelt zu werden, sodass Anonymität Schutz bot⁴⁷ und der Versuch bestand, „als eine Art Sprachrohr der schweigenden Mehrheit“⁴⁸ zu fungieren. Heutzutage können Pseudonyme Schutz vor Internettrollen und Shitstorms bieten, sofern man kontroverse Meinungen vertritt, aber Zensur von politischer Seite ist weniger zu befürchten. Sollten Vaterunser-Parodie-Posts gegen Nutzungsbedingungen von Facebook, Twitter/X etc. verstoßen, wäre es höchstens denkbar, dass die Unternehmen Posts sperren oder die sogenannte ‚Cancel Culture‘ von Opponent*innen angewandt wird. Unabhängig von der Frage, ob heute Gefahr für Autor*innen durch das Schreiben und Verbreiten von Vaterunser-Parodien besteht, wovon ich in Deutschland nicht ausgehe, ist die Rückverfolgung auf eine*n originäre*n Verfasser*in bei den heutigen Texten meist unmöglich.⁴⁹ So wurde es in der Detailanalyse zu den ‚Kaffee Unsern‘ deutlich, die als virales Phänomen der Popkultur gelten können. Diese Viralität zeigt sich gerade in der gegenseitigen Kommentierung und ständig veränderten Übernahme von Vaterunser-Parodien im digitalen Raum.

Über Verfasser*innen von Vaterunser-Parodien sind, wenn sie nicht namentlich feststehen, indirekte Rückschlüsse möglich, wie in den Detailanalysen ersichtlich. So ließ sich die Bildung durch den Blick auf das Sprachniveau erahnen oder Indizien des Prätexts (fehlende Doxologie o. ä.) ermöglichten Vermutungen zur konfessionellen und religiösen Prägung. Diese Überlegungen wurden oben dargelegt, sofern Aussagen möglich waren. Es ist eine übergreifende Erkenntnis, dass sowohl literarisch und/oder klerikal ausgebildete Menschen als auch theologische Laien als Autor*innen von Vaterunser-Parodien infrage kommen. Auch konfessionell scheinen ihre Religiosität praktizierende reformierte, lutherische und römisch-katholische Menschen, ebenso Menschen ohne enge Kirchenbindung Vaterunser-Parodien verfasst zu haben.

⁴⁶ Vgl. Wolf, Hubert (2004): Zensur – Medienpolitik – Index. Buchreligion und Bücherverbot. In: Andreas Holzem (Hg.): Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 201–324.

⁴⁷ Vgl. Pabst, Stephan (2011): Anonymität und Autorschaft. Ein Problemaufriss. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 1–34.

⁴⁸ Lemberg: Stiefvater, S. 328.

⁴⁹ Ein Einzelbeispiel gegen diese These ist die Eingrenzung der Verfasserinnenfrage bei der Glückspiratenkarte infolge der Auskunft von Leithold („eine unserer Designerinnen“). Allerdings stehen diesem Beispiel die Vielzahl der Pseudonyme von Menschen in Social Media, gegenüber, die ‚Kaffee Unser‘ veröffentlicht und weiterverbreitet haben, die namentlich nicht näher erkennbar sind.

Der Wandel der Bildung insgesamt und der religiösen Sozialisation hat jedoch die Autorenschaft im Laufe der Zeit zunehmend diversifiziert. Während frühere Schreibende von Vaterunser-Parodien eher einem gebildeten Milieu angehören mussten, um die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben,⁵⁰ ebenso die Vertrautheit mit Parodien zu haben, ist heute eher die Vaterunser-Kenntnis der fragliche Punkt, obwohl die Mehrheit der Bevölkerung schreiben kann und Parodien kennt. Schoenborn stellt für befreiungstheologische Texte dar, dass die „Vielfalt der Vaterunser-Rezeption unter einfachen Menschen“ ergänzt wird durch die „Aneignungsversuche[...] durch Dichter und Schriftsteller“⁵¹. Schoenborn sieht, dass in beiden Fällen das Vaterunser sich am „offiziellen Christentum vorbei [...] einen Platz in der Kultur gesucht“⁵² hat. Ähnlich verhält es sich auch mit Vaterunser-Parodien – es gibt Texte, die volkstümlichen Ursprungs zu sein scheinen, und andere, die literarisch-hochkulturelle Qualitäten haben.

Welche Intentionen Auftraggebende, sofern vorhanden, und Autor*innen mit den von ihnen entwickelten Vaterunser-Parodien verbinden, ist eine weitere Frage, die im Einzelfall entschieden werden muss. Jedoch gibt es tendenziell bei den politisch ausgerichteten Vaterunser-Parodien den Wunsch nach Protest und Kritik an öffentlich wirkenden Personen oder nach Provokation von Andersdenken mit gleichzeitiger Stärkung des Zusammenhalts bei den Unterstützer*innen der eigenen Ideale. Ersteres wurde oben mit der Herrschaftskritik schon erläutert, Letzteres wurde in den Detailanalysen mit den Stichworten Beeinflussung, Propaganda und Polemik zu den Konfessionskonflikten und in Bezug auf die NS-Zeit thematisiert. Teils schienen Vaterunser-Parodien auch der eigenen poetischen Expressivität, als Katalysatoren für Gefühle und Selbstreflexion zu dienen. Zur Verarbeitung einer Krise oder Katastrophe im Sinne der Kontingenzbewältigung kann eine Vaterunser-Parodie u. U. auch dienen, denn die „Produktivkraft der biblischen Vorbilder zeigt sich in der bleibenden Spannbreite der Anknüpfungspunkte und Ausdeutungsmöglichkeiten, die sich nicht auf Kategorien wie Säkularisierung, Absage an Transzendenz oder Beschränkung auf die Klage reduzieren lassen.“⁵³ Verfassende und Verbreitende von Vaterunser-Parodien haben die produktive Kraft des biblischen Gebets ebenso wahrgenommen wie die aktuellen Anknüpfungspunkte, die Langenhorst in Bezug auf Psalmen-Adaptionen andeutet und die so vielfältig in den analysierten Vaterunser-Parodien aufgezeigt wurden.

⁵⁰ Vgl. Maurer, Michael (2008): Kulturgeschichte. Eine Einführung. Köln: Böhlau (utbstudi-e-book, 3060), „Schreibkultur – Lesekultur“, S. 91–108.

⁵¹ Schoenborn: Wie im Himmel, S. 6.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. zu psalm-adaptierenden Krisendichtung Langenhorst: Gebete, S. 325.

7.2.4 **Inhalte**

Die Inhaltsanalysen, die im Hauptteil erstellt wurden, waren auf sprachliche und stilistische Besonderheiten der einzelnen Vaterunser-Parodien konzentriert. Dabei wurden häufig tabellarische Gegenüberstellungen als Ausgangspunkt genutzt, um einen Überblick zu bieten. Anschließend wurden ausgehend von der Anrede die nachfolgenden Teile, also Du-Bitten, Wir-Bitten, Doxologie und Akklamation⁵⁴ analysiert. Zum suggerierten lyrischen Ich oder bittenden Wir ließen sich selten Aussagen treffen, außer dass die Gebetsparodien häufig nicht näher zu definierenden Kollektiven in den Mund gelegt zu sein schienen. Ergiebiger war die Betrachtung von Anreden und Schlussworten, da diese Rückschlüsse auf den Parodiecharakter des jeweiligen Textes ermöglichten. Zur Erinnerung hier eine tabellarische Auflistung der jeweils zu Beginn der Detailanalysen zitierten Quellentexte (Tabelle 7.1):

Tabelle 7.1 Vergleich der Vaterunser-Parodien der Detailanalysen anhand der Anreden, Parodietechniken und Akklamationen

Zeiteinordnung mit Kurztiteln	Überschrift und Anrede	Parodietechnik der Einzelbitten	Akklamation
Mittelalter: ‚Pater Bacchi‘	Pater Bacchi qui es in ciphis	Substitution, ohne Doxologie	Stramen.
16. Jh.: ‚Papst Unser‘	Vatter vnser du bist zu(o) Rom.	Substitution, mit Doxologie	Amen.
17. Jh.: Simplicius‘ Vaterunser	Unser lieber Vatter	Subtraktion und Substitution: fragmentarische Nutzung mit Doxologie	Ama.
18. Jh.: ‚Kurfürst Unser‘	Vater unser Churfürst du wahrest unser Herr, wir aber sagen dir nicht mehr..... Unser Vater	Addition in zwei Spalten, ohne Doxologie	[Gott reiche dir sein milde Hand, das du darfst bleiben in dem Landt.....] Amen

(Fortsetzung)

⁵⁴ Vgl. Bückner, Andreas et al. (2009): Amen. In: Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 1, S. 963–977.

Tabelle 7.1 (Fortsetzung)

Zeiteinordnung mit Kurztiteln	Überschrift und Anrede	Parodietechnik der Einzelbitten	Akklamation
19. Jh.: ‚Napoleon Unser‘	Stiefvater, der du bist in Paris,	Substitution, mit Doxologie	Amen.
20. Jh.: ‚Hittler Unser‘	Adolf Hittler, du bist unser großer Führer	Subtraktion und Substitution, ohne Doxologie	Heil Hittler!
20. Jh.: ‚Kapital Unser‘	DAS KAPITALUNSER Kapital unser, das du bist im Westen,	Substitution, mit Doxologie	Mammon
21. Jh. aus Einleitung: ‚Bier Unser‘	BIER UNSER.. Das Du bist im Glase,	Substitution, mit Doxologie	PROST!
21. Jh.: drei ‚Kaffee Unser‘ von Goldbek, Cityproducts und Glückspiraten	Das Kaffeeunser KAFFEE UNSER, DER DU BIST IN DER TASSE.	Substitution, mit Doxologie	ARABICA!
	Kaffee unser. Der du kommst aus der Maschine.	Subtraktion und Substitution, ohne Doxologie	Amen.
	KAFFEE UNSER DER DU KOMMST AUS DER MASCHINE,	Subtraktion und Substitution, ohne Doxologie	AMEN.
21. Jh.: ‚Fußball Unser‘	LIEBER FUSSBALLGOTT,	Substitution, mit Doxologie	AUF GEHT'S

In der Synopse von Anreden und Schlussworten wird deutlich, dass die textimmanenten Adressat*innen häufig Menschen sind, teils mit Funktionsbezeichnungen (indirekt Papst und Napoleon, direkt Kurfürst und Führer), aber auch abstraktere, unpersönliche konzeptuelle oder gegenständliche Adressat*innen mit teils annähernd göttlichen Zuschreibungen schon in der Anrede vorkommen. Bei den Einzelbitten gibt es Varianzen statt klarer Präferenzen, welche Bitten besonders prätextnah erhalten blieben oder besonders häufig entfernt oder grundlegend abgewandelt wurden. Es hätte bspw. sein können, dass die Brotbitte aufgrund ihres Lebensweltbezugs besonders oft erhalten geblieben wäre, während die Versuchungsbitten wegen ihrer theologisch voraussetzungsreichen

Formulierung und der Diskussionsbereitschaft über das Übersetzungsproblem⁵⁵ gestrichen oder transformiert worden wäre. Beide Vermutungen ließen sich jedoch nicht bestätigen. Inhaltlich erscheint die Summe der transformierten Einzelbitten trotz meist vorhandenem Parodiecharakter gleichzeitig geprägt durch Äußerung von „Hoffnungen und Befürchtungen“ und durch Ausdrücke der „Freude und Sorge“⁵⁶, wie sie auch im Vaterunser selbst zeitenunabhängig mitklingen. Die sprachspielerischen Aktualisierungen und Konkretisierungen enthalten mehrere Deutungsmöglichkeiten, so wie es bei Übersetzungen und Übertragungen älterer Quellen in moderne Sprache häufig ist.⁵⁷ Es ist folgerichtig, dass Menschen in allen Zeiten produktiv mit dem Vaterunser umgegangen sind und dieses in vielfältigen Weisen transformiert haben. Jesus hat gelehrt, seine Worte zu nutzen, um sich an Gott zu wenden, er hat die kondensierten und zugleich offenen Bitten als Orientierung geboten, aber hat nie gefordert, sie als einziges Gebet zu nutzen.

Bezogen auf die Doxologienutzung ließ sich wie für die Einzelbitten kein Schema ableiten, in welchen Kontexten sie adaptiert oder ausgelassen wurde, außer dass konfessionelle Hintergründe einen Einfluss haben könnten, wie oben erklärt. Die Schlußformel „Amen“, die ein christliches Gebet kenntlich macht, wurde in manchen Parodien übernommen, aber auch in vielen abgewandelt. Aus meiner Sicht erzeugt gerade die Abwandlung eine konstruktive Spannung zur Vorlage, denn: „Der Verzicht auf das Amen am Schluß [...] befreit die Schlußformulierung vom Zwang zur Allgemeingültigkeit. Ein Gebet ohne Amen ist leichter, offener und freier zu formulieren. Es wird damit selbstverständlicher, vielleicht sogar verständlicher.“⁵⁸ Durch das Ersetzen des „Amen“ verlieren die Parodien ihre Ernsthaftigkeit und gewinnen an Leichtigkeit. Auf die Inhalte insgesamt bezogen lassen sich wie gerade beschrieben Kontinuitäten und Diskontinuitäten zeigen, in dem Wissen, dass jeder der Texte individuelle sprachliche und stilistische Elemente zu je eigenen Inhalten zusammensetzt.

⁵⁵ Vgl. Söding, Thomas (Hg.) (2018): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion. Freiburg: Herder (Theologie kontrovers). Außerdem: Franziskus, Papst; Pozza, Marco (2018): Vater unser. Das Gebet Jesu neu gelesen. Übersetzt von Elisabeth Liebl. München: Kösel.

⁵⁶ Söding, Thomas (2018): Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte. In: Thomas Söding (Hg.): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion. Freiburg: Herder (Theologie kontrovers), S. 11–28, hier S. 11.

⁵⁷ Vgl. Söding: Um Himmels willen, S. 13 f.

⁵⁸ Wolff, Kurt (1978): ... es ist nicht zu fassen. Fürbittengebete oder öffentliche Reden mit Gott. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 22.

7.2.5 Medien

Vaterunser-Parodien wurden und werden in sehr unterschiedlichen Medien veröffentlicht, dabei hat die Pluralisierung der Medienformen im 20. und 21. Jahrhundert eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf Vaterunser-Parodien. Durch verschiedene Jahrhunderte hinweg bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es eine Kontinuität der Veröffentlichung auf Flugblättern, aber auch die mediale Nutzung von Büchern, namentlich Romanen, Anthologien und Dramen. Mündliche Weitergabe und Performanz von Vaterunser-Parodien waren ebenso nachweisbar wie handschriftliche Versionen in Briefen oder die Publikation in journalistischen Medien (Zeitungen und Zeitschriften). Postkarten mit Vaterunser-Transformationen⁵⁹ sind für das 20. und 21. Jahrhundert belegt. Im Fernsehen, als Merchandise und im Internet mit Fokus auf Social Media⁶⁰ ist die mediale Kommunikation von Vaterunser-Parodien nur für das 21. Jahrhundert belegt. Naturgemäß verändert die Medienwahl auch die Wahrnehmung von Inhalten, weshalb in den Detailanalysen auf die verschiedenen Medien und deren Wirkungen auf Rezipient*innen eingegangen wurde. Dabei war eine zugrundeliegende Prämisse, dass Medien immer notwendig waren und sind, um religiöse Bildung, um Religion zu vermitteln.⁶¹ Auch Parodien religiöser Texte dienen der religiösen Bildung, da sie, wenn auch indirekt, Religion eine Öffentlichkeit geben. Klie behauptet für die Jahrtausendwende, Menschen würden „wieder unbefangener Heiliges zitieren, Letztes samplen und Biblisches amalgamieren.“⁶² Er meint dabei Medien wie Fernsehen, Radio, Internet und PC-Spielen, die alle

⁵⁹ Für die Vaterunser-Adaptionen des Ersten Weltkriegs müsste deren Parodiehaftigkeit erst untersucht werden, um hier eingrenzender „Vaterunser-Parodien“ zu formulieren.

⁶⁰ Vgl. zu Social Media und Religion Nord, Ilona; Luthe, Swantje (Hg.) (2014): Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt. Jena: Garamond (Populäre Kultur und Theologie, 14).

⁶¹ Vgl. Klie, Thomas (2000): Vita und Virtualität. Wie sich Religion digital vermittelt. In: Thomas Klie (Hg.): Darstellung und Wahrnehmung. Religion im medialen Crossover. Münster: Lit (Grundlegungen, 7), S. 7–15, darin S. 10. Außerdem Janowski, Hans Norbert; Bahr, Hans-Eckehard (Hg.) (1987): Die kanalisierte Botschaft. Religion in d. Medien – Medienreligion. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn (Zeitzeichen, 2) und Böhm, Thomas (2005): Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“. Eine problemorientierte Bestandsaufnahme und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 76). Am aktuellsten, aber eher kirchlich orientiert ist Nord, Ilona; Schlag, Thomas (2023): Kirche in der Kultur der Digitalität. Dynamiken – Suchbewegungen – Transformationen. Leipzig: EVA.

⁶² Klie: Vita, S. 8.

religiöse Inhalte weitertragen und verändern. Obwohl sich die Medienlandschaften wandelten, sind Vaterunser-Parodien als populäre Texte⁶³ kontinuierlich in den jeweils gängigen Massenmedien⁶⁴ der Volks- und Popkulturen enthalten gewesen. Medien kam und kommt eine enorme Wichtigkeit zu, wenn es um das Anstoßen und Weiterführen von öffentlichen Diskursen auch zu religiösen Inhalten geht.⁶⁵ Dabei gibt es zwischen den Medientypen Wechselwirkungen und Zitate, allerdings keine Plagiate, die insbesondere bei neueren Vaterunser-Parodien augenscheinlich wurden.⁶⁶ Deshalb wird unten die intertextuelle und intermediale Relevanz von Vaterunser-Parodien noch einmal herausgestellt.

Zu den vielen in der vorliegenden Arbeit nicht besprochenen Vaterunser-Parodien in der virtuellen Welt als ganz eigenes Medienphänomen⁶⁷ hätten noch

⁶³ Vgl. Fiske, John (2008): Populäre Texte, Sprache und Alltagskultur. In: Andreas Hepp und Rainer Winter (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural studies und Medienanalyse. 4. Auflage Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Medien Kultur Kommunikation), S. 41–60.

⁶⁴ Vgl. Thomaß, Barbara (2015): Massenmedien. In: Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagener (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden: Springer VS, S. 617–623.

⁶⁵ Vgl. Reichertz, Jo (2007): Die Macht der Worte und der Medien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Medien – Kultur – Kommunikation), obwohl darin keine expliziten Bezüge zu Theologie gezogen werden. Alternativ vgl. Gräb, Wilhelm (2002): Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser, Güterloher Verlagshaus.

⁶⁶ Vgl. ‚Kapital Unser‘, ‚Kaffee Unser‘ und ‚Fußball Unser‘. Vgl. auch Hickethier, Knut (2013): Mediale Wechselwirkungen – Modelle des medialen Zusammenwirkens. In: Iris Höger, Christine Oldörp und Hanna Wimmer (Hg.): Mediale Wechselwirkungen. Adaptionen, Transformationen, Reinterpretationen. Berlin: Reimer (Schriftenreihe der Isa-Lohmann-Siems-Stiftung, 6), S. 13–27 oder Krotz, Friedrich (2006): Konnektivität der Medien: Konzepte, Bedingungen und Konsequenzen. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores und Carsten Winter (Hg.): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 21–42.

⁶⁷ Nach wie vor wird das Internet begrifflich mit unterschiedlichen Medienbegriffen verknüpft; neue, virtuelle oder digitale Medien, Social Media und Multimedia stellen nur eine Auswahl dar. In dieser Arbeit wurde davon keine Begriffsvariante bevorzugt, sodass die Breite des Diskurses nur angedeutet werden soll. Vgl. Dorn, Margit (2003): Neue Medien / Panorama. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 331–334 oder Englert, Rudolf (Hg.) (2012): Gott googeln? Multimedia und Religion. Neukirchen: Neukirchener Theologie (Jahrbuch der Religionspädagogik, 28). Außerdem Gillespie, Marie; Herbert, David; Greenhill, Anita (2013): Social Media and Religious Change. Berlin, Boston: De Gruyter (Religion and Society, 53) und Nord, Ilona (2008): Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension

mehr Analyse- und Deutungsfährten bestanden, die ein Forschungsdesiderat darstellen. Denn Vaterunser-Parodien, die in Gaming-Plattformen publiziert und kommentiert werden, gibt es genauso wie Vaterunser-Parodien, die zu Werbezwecken für möglichst viele Likes auf Facebook, Instagram, Pinterest etc. eingesetzt werden. In Vaterunser-Parodien des 21. Jahrhunderts wird auch auf (Anti-)Helden der digitalen Welt, namentlich z. B. Bill Gates, Steve Jobs oder Harry Potter eingegangen und Android oder andere Software thematisiert. Medien selbst sind so omnipräsent⁶⁸, dass sie als Inhalt für Vaterunser-Parodien fungieren.

7.2.6 Intertextualität und Parodiecharakter

In den meisten Detailanalysen wurden intertextuelle Bezüge jenseits des Bezugs zum Vaterunser als Vorlage aufgezeigt. Dabei wurden intertextuelle Vorläufer fokussiert, da in einem nachfolgenden, separaten Unterpunkt die rezeptiven Adaptionen der jeweiligen Parodien benannt wurden. Weiterhin wurde im Rahmen des analytischen Unterpunktes zu Intertextualität auch der Grad der Parodiehaftigkeit⁶⁹ der Beispiele auf Basis der im Begriffskapitel entwickelten Arbeitsdefinition von Vaterunser-Parodien diskutiert. Nicht alle Kriterien, die eine Parodie ausmachen, fanden sich in allen analysierten Quellen wieder, weshalb schon eingangs auf die Hilfsbegriffe Vaterunser-Transformation, -Adaption, -Konkretion oder -Rezeption verwiesen wurde. Bereits zuvor wurde in der chronologischen Bündelung darauf hingewiesen, dass das ‚Hittler Unser‘ in seinem historischen Kontext keine Charakteristika von Parodien abbildet, sondern zu Abgrenzungszwecken als Kontrafaktur analysiert wurde. Denn während auch dieser Text intertextuelle Bezüge zum Vaterunser aufweist, das Grundkriterium der Textauswahl in dieser Arbeit, und sprachspielerische Elemente postuliert werden könnten, ein weiteres Kriterium für Parodien, sind in dem Text keine humoristisch-provokanten Formulierungen genutzt, die einen Kontrast zwischen der Vorlage und der verfremdenden Transformation erzeugen. Verfremdungen waren bei den

christlicher Religiosität. Berlin: W. de Gruyter (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 5).

⁶⁸ Vgl. Kiening, Christian (2007): Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte. In: Christian Kiening und Elisabeth Bronfen (Hg.): Mediale Gegenwärtigkeit. Zürich: Chronos-Verlag (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, 1), S. 9–70.

⁶⁹ Vgl. zur graduellen Bewertung parodistischer Transformationen die Entwicklung von der Adaption einer Vorlage zur Parodie bei Verweyen / Witting: Parodie, S. 60. Sie unterscheiden vier Typen: Vorlage ernsthaft – Adaption ernsthaft; Vorlage ernsthaft – Adaption komisch; Vorlage komisch – Adaption ernsthaft; Vorlage komisch – Adaption komisch.

ausgewählten Vaterunser-Parodien meist nicht nur distanzierend oder kritisch, sondern kreativ imitierend und freiheitsorientiert als Korrektiv zu einer wahrgenommenen Situation. Das Vaterunser als intertextueller Prätext eignete sich bei den Parodiebeispielen, weil es in allen untersuchten Jahrhunderten als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Röhrich brachte es auf den Punkt, obwohl er nicht explizit das Vaterunser anspricht:

Parodiert wird alles Vielbenutzte, oft Gehörte und bis zum Überdruß Wiederholte und Abgegriffene, das Veraltete, das nicht mehr für wahr oder wirklich Gehaltene, das nicht mehr Geglaubte, das Sentimentale, das Pathetische; aber auch alles, was mit einem zu großen moralischen Anspruch auftritt (Zitat, Sprichwort, Predigt), steht in Gefahr, seine Forderungen zu überdehnen, zu langweilen, und fordert so den Spott heraus. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt, und die Parodie macht ihn oft nur mit einem Wort oder einer Interpunktion. Die besten Parodien sind die, bei denen gegenüber dem Original am wenigsten verändert worden ist, um doch einen neuen Sinn erkennen zu lassen.⁷⁰

Vaterunser-Parodien sind m. E. nicht automatisch ein Zeichen dafür, dass das Vaterunser keine Geltung oder keinen Stellenwert mehr hat, auch wenn das bei Röhrich anklang. Gleichzeitig kann durch kleine Veränderungen an der Vorlage schon ein parodistisches Empfinden erzeugt werden.

Intertextualität und Transformationsaspekte hingen als Konzepte in dieser Arbeit zusammen. Das Vaterunser ist selbst ein Text, der intertextuelle Wurzeln u. a. im Qaddisch⁷¹ hat. Durch Transformationen früherer Texte wird eine „produktive Auseinandersetzung“⁷² mit dem Prätext und mit der Situation der jeweiligen Vaterunser-Parodie möglich, auch wenn die Gefahr von „willkürlicher Auslegung oder Mißbrauch der biblischen Tradition“⁷³ bestehen kann. Bergs Schluss besteht darin, dass „Treue zur Überlieferung heißt: den Text heute so präsentieren, da diese Intention [aus der Ursprungssituation, A. B.] in einer veränderten Sprech-Situation wieder zur Sprache kommt“⁷⁴. Dies ist nicht das Ansinnen aller Vaterunser-Parodien, sodass in jedem Fall individuell überprüft werden kann, ob aus Perspektive der Rezipierenden ein inakzeptabler Missbrauch durch die Provokation, durch die Parodie entsteht oder ob das anregende

⁷⁰ Röhrich: Gebärde, S. 215.

⁷¹ Vgl. Luz: Evangelium, S. 446.

⁷² Berg: Wort, S. 383.

⁷³ Ebd. Akzeptabilität und Missbrauchsbeurteilung sind m. E. subjektive Bewertungen, die von den expliziten und impliziten Wertmaßstäben der jeweiligen Rezipient*innen abhängen.

⁷⁴ Berg: Wort, S. 384. Auch durch inakzeptablen Missbrauch von Tradition kann theologisches Nachdenken angeregt werden.

Element der Verfremdung so stark ist, dass theologisches Nachdenken in neue, gedankenaneigende, aktuelle Bahnen gelenkt wird.

7.2.7 Rezeptionskontexte

Zu den Rezeptionsebenen lässt sich im Überblick über die analysierten Vaterunser-Parodien kein einheitliches Bild nachzeichnen. Direkte Reaktionen auf Vaterunser-Parodien und positive wie negative Bewertungen sind vermehrt für das 21. Jahrhundert dokumentiert, während für frühere Jahrhunderte meist nur indirekt auf Basis wiederkehrender Zitationen und Adaptionen von Vaterunser-Parodien zu verwandten Themen deren Popularität nachvollzogen werden konnte. Im Analysemethodik-Kapitel wurden empirische und implizite Leser*innen als Rezipierende begrifflich eingeführt; es bleibt die Erkenntnis, dass die Rezipierenden ebenso wie die Produzierenden bei vielen Vaterunser-Parodien implizit und anonym bleiben. Dabei ist nicht auszuschließen, dass auch früher Vaterunser-Parodien mündlich oder schriftlich kommentiert wurden,⁷⁵ aber die verschiedenen möglichen Kommentierungen in öffentlichen Leserbriefen oder privaten Briefen, Tagebücher, Predigten, theologische Abhandlungen, juristische Texte etc. sind für prädigitale Zeiten kaum systematisch nachzuverfolgen. In der Rezeptionskontexten des 21. Jahrhunderts zeigte sich auch, dass ein lineares Kommunikationsverständnis einer Botschaft von Sender*innen zu Empfänger*innen⁷⁶, einer Vaterunser-Parodie von Produzierenden zu Rezipierenden nicht mehr ausreicht, um die vielfältigen Vaterunser-Parodien in einem Themenfeld, die intertextuell und intermedial vernetzt erschienen, zu erfassen.

Gleichzeitig konnte auch gezeigt werden, dass Vaterunser-Parodien schon seit der Reformationszeit so weiträumig rezipiert wurden und werden, dass sie als

⁷⁵ Vgl. zu Kommentierungspraktiken im Mittelalter, unabhängig von Vaterunser-Parodien, bspw. Köpf, Ulrich (2011): Rezeption in der Theologiegeschichte. Einleitende Bemerkungen. In: Ulrich Köpf und Dieter R. Bauer (Hg.): Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts. Münster: Aschendorff (Archa Verbi. Subsidia, 8), S. 1–16.

⁷⁶ Vgl. zum nicht-linearen, sondern vernetzten Verständnis von Medien und Kommunikation: Couldry, Nick (2006): Akteur-Netzwerk-Theorie und Medien. Über Bedingungen und Grenzen von Konnektivität und Verbindungen. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores und Carsten Winter (Hg.): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101–118.

Teil der ‚populären Religion‘ und damit als Teil der Populärkultur⁷⁷ gelten können. Populärkultur wird als Überbegriff für Volks- und Popkultur verstanden, da die Etablierung des Popbegriffs erst im 20. Jahrhundert zu verorten ist⁷⁸ und somit auf die älteren Vaterunser-Parodien nicht vorschnell übertragen werden sollte. Die volkswissenschaftliche Relevanz von älteren Vaterunser-Parodien wurde von Autoren zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgezeigt, was die Zuordnung zur Volkskultur auch durch andere unterstreicht. In der vorliegenden Arbeit wurde dabei bewusst ein wertschätzendes statt eines degradierenden Verständnisses von Populärkultur intendiert. Im Rückblick auf die Analysen ist anzumerken, dass die Existenz von Vaterunser-Parodien im literarischen Feld⁷⁹ nachgewiesen werden konnte, das in einer angenommenen Dichotomie von Massen- und Hochkultur heute eher Letzterem zugeordnet werden könnte. Jedoch ist die Mehrzahl von Vaterunser-Parodien eher im populären Raum zu verorten, das zeigt sich auch daran, dass teilweise gerade in den jüngsten Beispielen die antizipierten Rezipierenden als Konsument*innen wahrgenommen werden.⁸⁰ Dass auch bei älteren

⁷⁷ Vgl. für Populärkultur und die Begriffsvielfalt im Popsegment Hecken, Thomas (2017): Populäre Kultur, Massenkultur, hohe Kultur, Popkultur. In: Thomas Hecken und Marcus S. Kleiner (Hg.): Handbuch Popkultur. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 256–264. Vgl. für die theologische Perspektive auf Popkultur auch Reuter, Ingo (2020): Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur. Wiesbaden: Springer VS (Pop. religion: Lebensstil – Kultur – Theologie). Vgl. auch als internationale Referenz Lyden, John; Mazur, Eric Michael (Hg.) (2015): The Routledge companion to religion and popular culture. London, New York: Routledge (Routledge religion companions).

⁷⁸ Vgl. für Volkskultur als eher historischer Begriff Götsch: Volkskultur. Vgl. Kleiner, Marcus S. (2017): Populär und Pop. In: Thomas Hecken und Marcus S. Kleiner (Hg.): Handbuch Popkultur. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 246–251 für die zeitliche Einordnung der Begriffe Pop- und Populärkultur und das Verständnis von Popkultur als medienkulturelle und alltägliche Produktions- und Aneignungsprozesse, die zur Entstehung eigensinniger kultureller Gegenstände beitragen. Rebellions- Markt- und Bildungspotenziale sowie Selbstreferentialität und zugleich Individualität sind darin vorhanden. Diese Aspekte wurden mehr oder weniger explizit in den Detailanalysen beleuchtet. Vgl. im Gegensatz dazu Hecken, Thomas (2013): Pop-Konzepte der Gegenwart. In: *PK&K* 0 (1), 88–106. Bei Hecken werden folgende Bestandteile von heutiger Popkultur vorgeschlagen: Oberflächlichkeit, Funktionalismus, Konsumismus, Äußerlichkeit, Immanenz, Künstlichkeit und Stilverbund. Diese sind als Begriffe für Vaterunser-Parodien teils zu abstrakt und auf zeitgenössische Betrachtungen bezogen, weshalb eher die Populärkultur-Aspekte von Kleiner für Vaterunser-Parodien im diachronen Vergleich als passend empfunden werden.

⁷⁹ Vgl. für Perspektiven auf Religion im literarischen Feld z. B. auch Bahr, Petra (Hg.) (2008): Protestantismus und Dichtung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Protestantismus und Kultur, 2).

⁸⁰ Vgl. Jäckel, Michael (2003): Medienwirtschaftliches Handeln der Rezipienten. In: Klaus-Dieter Altmppen und Matthias Karmasin (Hg.): Medien und Ökonomie. Band 1/2:

Vaterunser-Parodien eine massenhafte Rezeption möglich ist, abhängig von den genutzten Distributionsmöglichkeiten, wurde in den Analysen durch einige politisch aufgeladene, öffentlich zirkulierende Vaterunser-Parodien deutlich: Populäre Texte haben politische wie ästhetische Kraft, gerade weil sie massenhaft rezipiert werden und beliebt sind.⁸¹

Hinzu kam bei einigen Detailanalysen die Einsicht, dass Vaterunser-Parodien den interkulturellen⁸², internationalen Austausch zu religiösen Aspekten verdeutlichen, der nicht erst durch die Verbreitung digitaler Medien entstand. Neben Ländergrenzen überwandene Vaterunser-Parodien auch konfessionelle Grenzen. Einige Beispiele schienen wie oben erwähnt eher römisch-katholischen Herkunft zu sein, andere eher evangelischen Ursprungs, wobei nicht eindeutig lutherisch und reformiert unterschieden werden konnte. Abgeleitet aus den verschiedenen Herkunftsn kann auch die Rezeption von Vaterunser-Parodien durch Menschen verschiedener Konfessionen und religiöser Ausrichtung⁸³ als gesichert

Grundlagen der Medienökonomie: Soziologie, Kultur, Politik, Philosophie, International, Geschichte, Technik, Journalistik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Springer eBook Collection Humanities, Social Science), S. 15–46.

⁸¹ Vgl. Niedlich, Florian (Hg.) (2014): Facetten der Popkultur. Über die ästhetische und politische Kraft des Populären. Bielefeld: transcript (Kultur- und Medientheorie).

⁸² Vgl. für Aspekte der Interkulturalitätsforschung Hansen, Klaus P. (2011): Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 4. Auflage Tübingen, Basel: A. Francke Verlag (UTB Kulturwissenschaft, 1846), „Multi- und Transkulturalität“, S. 278–288 oder Dewes, Eva; Duhem, Sandra (Hg.) (2008): Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext. Berlin: De Gruyter (VICE VERSA. DEUTSCH-FRANZÖSISCHE KULTURSTUDIEN), außerdem Därmann: Kulturtheorien. Vgl. für internationale religiöse und kulturelle Verflechtungen Schulze, Thies; Pollack, Detlef; Koschorke, Klaus; Bastian, Jean Pierre; Beyer, Peter; Hensel, Silke et al. (2019): Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung. Hg. v. Olaf Blaschke und Francisco Javier Ramón Solans. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 12) und Stosch, Klaus von; Schmitz, Sabine; Hofmann, Michael (2016): Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 85).

⁸³ Auch agnostische oder atheistische Menschen können Vaterunser-Parodien rezipieren. Auch in der Vergangenheit gab es kirchenfernere Milieus, die Vaterunser-Parodien rezipiert haben könnten. Vgl. exemplarisch zur Entkonfessionalisierung im Anschluss an den Dreißigjährigen Krieg Plath, Christian (2005): Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660). Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 147), S. 5 f. Vgl. für Vielfalt von Gebetsverständnissen bereits im evangelischen Kontext Kusch, Andreas (2020): Das evangelische Gebet. Sehnsucht, Vielfalt und Zugänge. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 436–453.

gelten. In allen christlichen Konfessionen gibt und gab es liberalere und konservativere Strömungen, deren Akzeptanz der Existenz von Vaterunser-Parodien unterschiedlich ausfiel. Die kirchlichen Rezeptionen der ‚Fußball Unser‘, sei es von Sat.1 oder bezogen auf den HSV, zeigen, dass öffentliche Kritik an den Vaterunser-Parodien von manchen Kirchenvertretern als notwendig empfunden wurde, während andere kirchlich und theologisch Aktive dem Zusammenhang von Fußball und Religion offener gegenüberstanden. Das Verhältnis von Medien und Religion insgesamt aus diesem einen Beispiel ableiten zu wollen, wäre allerdings zu weit gegriffen, da das Wechselspiel von Medien und Religion höchst komplex war und ist.⁸⁴ In Medien wurden und werden religiöse Phänomene rezipiert, auch Vaterunser-Parodien, das kann abschließend zur Kontinuität der Rezeption von Vaterunser-Parodien übergreifend zusammengefasst werden. Der Wandel wurde gerade noch einmal resümiert, indem auf die Vielfalt der Rezipierenden hingewiesen wurde.

7.2.8 Theologische Dimensionen

Vaterunser-Parodien enthalten theologische Dimensionen, die in den einzelnen Detailanalysen beleuchtet wurden. Dahinter stand die Prämisse, dass Theologie und Religion mit Kultur, Gesellschaft und Politik verknüpft waren und sind,⁸⁵ sodass Aspekte religiöser Bildung und Sozialisation, aber auch der teils simultanen Entwicklung von Medien und Theologie betrachtet wurden. Zusammenfassen lassen sich die unterschiedlichen Erkenntnisse m. E. durch fünf Aspekte: Erstens sind Vaterunser-Parodien ein Anzeichen dafür, dass populäre Religion kontinuierlich in der Lebenswelt von Menschen ihren Ort hatte und hat. Zweitens zeigen Vaterunser-Parodien den stetigen Zusammenhang von Politik und Religion sehr deutlich, auch wenn das Verständnis und auch die Struktur der politischen

⁸⁴ Vgl. Ort, Claus-Michael; Merten, Kai (2021): Medien und Religion. Medienwissenschaftliche, zeichentheoretische und diskursgeschichtliche Annäherungen. In: Kai Merten und Claus-Michael Ort (Hg.): Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700. Konflikte, Konkurrenzen, Theorien. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter (Diskursivierung Von Wissen in der Frühen Neuzeit, 4), S. 1–38.

⁸⁵ Vgl. Johannsen, Friedrich (2008): Protestantismus und Kultur. In: Ulrich Becker, Dietmar Bolscho und Christine Lehmann (Hg.): Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Analysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen. Harry Noormann zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Kohlhammer, S. 33–50.

Sphäre sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Drittens sind Vaterunser-Parodien konkretisierende Aktualisierungen eines der elementarsten Gebets des Christentums, die Kirchen- und Religionskritik transportieren können. Viertens ermöglichen die parodistischen Transformationen des Vaterunser einen Blick auf die Frage, inwieweit Humor und Verfremdung theologisch hilfreich sind. Fünftens lässt sich anhand von Vaterunser-Parodien nachzeichnen, dass Gottes- und Religionsbilder im steten Wandel befindlich sind und dieser Wandel konstruktiv wahrgenommen werden kann.

7.2.8.1 Vaterunser-Parodien als Teil der populären Religion

Die Detailanalysen von Vaterunser-Parodie haben eine Vielzahl von Begriffen zutage gefördert, die genutzt werden können, um das Phänomen der Gebets-transformationen in verschiedenen Kontexten zu umschreiben. So wurde im Fußballkontext bspw. das ersatz-, quasi- oder pseudo-religiöse⁸⁶ Potenzial von Vaterunser-Parodien diskutiert, während für den Kaffeecontext eher von impliziter⁸⁷ oder gelebter⁸⁸ Religion die Rede war. Hinzu kommen Begriffe wie

⁸⁶ Vgl. zu dem Begriff ‚ersatzreligiös‘ im Kontext Fußball exemplarisch Hofmeister, Klaus (2019): Ersatzreligionen. Fußballgott und vegane Erlösung. In: Judith Kösters, Heike Ließmann, Nicole Deitelhoff, Lothar Bauerochse, Klaus Hofmeister, Eberhard Nembach und Claudia Baumgart-Ochse (Hg.): Mächtige Religion. Begleitbuch zum Funkkolleg Religion Macht Politik. Frankfurt am Main, Schwalbach (Taunus): Wochenschau Verlag (Politisches Sachbuch), S. 58–66. Außerdem zur synonymen Verwendung der Attribute: Zinser, Hartmut (2007): Pseudoreligion/Ersatzreligion. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6. 4. Auflage, 1791 f. und Rodenhausen, Lina (2020): „Ersatz-/Quasi-Religion“. Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie. In: *zjr* (15).

⁸⁷ Vgl. Bauer, Michael (2011): Implizite und explizite Religion in den Medien unter pluralismustheoretischer Perspektive. In: Horst F. Rupp und Klaas Huizing (Hg.): Religion im Plural. Würzburg: Königshausen & Neumann (Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion, 3), S. 19–52. Vgl. auch Schnell, Tatjana (2009): Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns. 2. Auflage Lengerich etc.: Pabst Science. Vgl. auch Ketzer, Johannes (2005): Walt Disney ist ein Gott. Eine religionspädagogische Studie zu Phänomenen impliziter Religion in der Lebenswelt der Moderne. Wien: Lit (Literatur – Medien – Religion, 17).

⁸⁸ Vgl. Grözinger, Albrecht; Pfeleiderer, Georg (Hg.) (2002): „Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie. Graduiertenkolleg der Basler Theologischen Fakultät. Zürich: TVZ, (Christentum und Kultur, 1). Vgl. auch Axt-Piscalar: Was ist Theologie? S. 318.

kontextuelle⁸⁹, individualisierte oder privatisierte⁹⁰ Religion, als deren Ausdruck Vaterunser-Parodien gelten könnten. In allen diesen teils stark negativ aufgeladenen Attributen ist die Dichotomie von Sakralität und Säkularisierung⁹¹ mitgedacht, der man durch die Verwendung der Begrifflichkeit ‚populäre Religion‘ etwas mehr Sachlichkeit entgegensetzen kann. Deshalb wurde oben Knoblauchs Begriff⁹² erläutert und überprüft, ob er als Teil der Beschreibung von Vaterunser-Parodien dienen kann.⁹³ M. E. ist es sinnvoll, den populär-kulturellen und zugleich religiösen Kontext der Texte in den jeweiligen Jahrhunderten wahrzunehmen, ohne Vaterunser-Parodien vorschnell zu verurteilen.⁹⁴ Denn in ihnen ist inhärent erkennbar, dass Rituale⁹⁵ und Gebete in der religiösen Bildung

⁸⁹ Vgl. Heimbrock, Hans-Günter (2001): City-Religion, Synkretismus und kontextuelle Theologie – Praktisch-theologische Notizen zur Wahrnehmung von Religion in kultureller Vielfalt. In: Markus Witte (Hg.): Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft. Beiträge des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt am Main. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verlag, S. 269–294.

⁹⁰ Vgl. Privatisierung von Religion nach Luckmann und Casanovas These einer öffentlichen Religion vgl. Knoblauch: Religion, S. 202 f. Knoblauchs Kritik an der Unterscheidung von privat und öffentlich ab S. 208. Vgl. auch Berger, Peter A.; Hock, Klaus; Klie, Thomas (Hg.) (2013): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten. Wiesbaden: Springer VS (Erlebniswelten).

⁹¹ Vgl. Fischer, Michael; Senkel, Christian (Hg.) (2004): Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur – Musik – Religion. Tübingen: Francke (Mainzer hymnologische Studien, 13). Vgl. auch Oberdorfer, Bernd (2022): Das Christentum und die säkulare Gesellschaft. Hintergründe und Herausforderungen. In: *Evangelische Theologie* 82 (1), S. 31–42. Vgl. auch Sölle, Dorothee (2023): Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft. In: Dorothee Sölle: Gesammelte Werke Band 7: Das Eis der Seele spalten. Hg. v. Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. München: Herder (Sölle Werkausgabe, 7), ab S. 57 zum Begriff Säkularisierung und Literatur. Außerdem: Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2001): Sakularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

⁹² Vgl. Knoblauch: Religion.

⁹³ Vaterunser-Parodien müssen nicht als religiöse Texte verstanden werden. Vgl. Kroeger, Matthias (1996): Es ist nicht alles Religion, was sich so fühlt. In: Peter Stolt (Hg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 220–233.

⁹⁴ Eine vorschnelle Abwehrhaltung und teils Vor-Verurteilung gegenüber Vaterunser-Parodien per se begegnete mir in mehrfach im nicht akademischen Austausch in pietistisch geprägten Kontexten.

⁹⁵ Vgl. z. B. Miczek, Nadja (2013): Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität. Bielefeld: transcript (Religion und Medien, 2). Vgl. auch Schweighofer, Teresa (2020): Von der Sehnsucht nach dem ganz eigenen Ritual. In: *Praktische Theologie* 55 (4), S. 212–217.

einen wichtigen Stellenwert haben, um Menschen sprachlich-religiöse Orientierungsmuster zu bieten, die abgewandelt⁹⁶ werden können. Auf der Metaebene sind Anleihen in Disziplinen wie Religionssoziologie, -philosophie, -psychologie oder -wissenschaft hilfreich,⁹⁷ sie eröffnen für die Theologie neue Perspektiven. Vaterunser-Parodien können den Blick der Theologie weiten für verfremdende Inszenierungen von Religiosität.

7.2.8.2 Zusammenhang von Politik und Religion

Vaterunser-Parodien wurden häufig in politischen Umbruchphasen geschrieben und verbreitet, um den jeweils eigenen Standpunkt von Produzierenden zu verdeutlichen. Dass in den Vaterunser-Parodien außerdem die Verbindung von politischen und religiösen Sphären deutlich wird, ist eine weitere Erkenntnis, die hier als theologische Dimension noch einmal hervorgehoben werden sollte. Denn Politik und Religion beeinflussen sich gegenseitig;⁹⁸ mehr oder weniger parodistische Vaterunser-Transformationen können politische Ideologien transportieren,⁹⁹ wie am ‚Kapital Unser‘ mit Blick auf Marxismus und am ‚Hittler

⁹⁶ Vgl. Klessmann, Michael (2020): „Zum Amen gehört das Aber!“: Oder: Ambivalenz und Glaube in einer sich wandelnden Welt. In: *Wege zum Menschen* 72 (2), S. 154–166.

⁹⁷ Vgl. z. B. Blick auf Gebet in Huber, Stefan (2003): Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Wiesbaden: Springer (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 9), ab S. 311 oder Utsch, Michael; Demmrich, Sarah (2023): Psychologie des Glaubens. Einführung in die Religionspsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB (UTB Psychologie, 6056), S. 244. Vgl. Blick auf Ritual in Pickstock, Catherine (2018): Ritual. An introduction. In: *International Journal of Philosophy and Theology* 79 (3), S. 217–221 oder Hödl, Hans Gerald; Pock, Johann; Schweighofer, Teresa Maria; Faßmann, Heinz (Hg.) (2017): Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht. Göttingen: V & R unipress, Vienna University Press (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, 14).

⁹⁸ Vgl. z. B. Faber, Richard (Hg.) (1997): Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg: Königshausen und Neumann. Auch: Kiesel, Doron (Hg.) (2015): Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen. Frankfurt am Main: Campus (Sozialwissenschaften 2015). Dass die Begrifflichkeiten ‚Politik und Religion‘ sehr weit sind und anders gewählt werden könnten, dessen bin ich mir bewusst. Vgl. ergänzend z. B. Althaus, Rüdiger; Schmidt, Jochen (Hg.) (2019): Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 303).

⁹⁹ Vgl. Hidalgo, Oliver (2020): Politische Ideologien und Religionen als (normative) Vehikel demokratischer Ordnung? In: Stefanie Hammer und Oliver Hidalgo (Hg.): Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Politik und Religion), S. 79–107. Eine explizit demokratieförderliche Vaterunser-Parodie wurde bisher noch nicht gefunden, obwohl die Sekundärliteratur im Feld Politik und Religion immer wieder Demokratieförderung aus Religionsaffinität als Möglichkeit erwähnt.

Unser‘ mit Blick auf Nationalsozialismus deutlich wurde. Gleichzeitig kann in Vaterunser-Parodien der Einfluss von Politik auf Religionsausübung ersichtlich werden,¹⁰⁰ wie im Grimmelshausen- und Napoleon-Kapitel gezeigt, wo Religionsausübung durch äußere Einflüsse, u. a. durch militärische Gewalt, erschwert wurde. Teilweise verschwimmen die Grenzen von politischer und religiöser Propaganda, wie an den Vaterunser-Parodien der Reformationszeit erkennbar wurde. Theologische Stimmen, die sich zu politischen Themen äußern, sind nicht auf Vaterunser-Parodien begrenzt, aber die Textgattung bietet eine Möglichkeit, um den Zusammenhang von politischen und religiösen Diskursen diachron nachzuvollziehen.

7.2.8.3 Kirchen- und Religionskritik durch Aktualisierungen

Nicht jede Vaterunser-Parodie, die analysiert wurde, enthält explizite Kirchen- oder Religionskritik.¹⁰¹ Ganz im Gegenteil dienen manche Vaterunser-Parodien anscheinend der Selbstvergewisserung der eigenen religiösen Zugehörigkeit, z. B. beim ‚Papst Unser‘ oder beim ‚Napoleon Unser‘. Dennoch enthalten manche der anonymen Texte, die wie oben argumentiert teils auch aus theologischer Feder stammen könnten,¹⁰² kritische Punkte, die auch kirchliches Handeln infrage

Vgl. Leininger, Julia (2013): Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen. Konstruktiv, destruktiv oder obstruktiv. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion). Alternativ: Minkenberg, Michael (2024): Religion und Politik in westlichen Demokratien. Christliche Spuren in der spätmodernen Politik im Spannungsfeld von Konfessionskulturen, Säkularisierung und neuer religiöser Vielfalt. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion). Vgl. auch Rosa, Hartmut; Gysi, Gregor (2023): Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis: basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. 7. Auflage München: Kösel und Weber, Anne; Wilhelms, Günter (2023): „Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie? Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Kirche. In: *Theologie und Glaube* 113 (4), S. 304–316.

¹⁰⁰ Vgl. Doering-Manteuffel, Anselm (Hg.) (1999): Religionspolitik in Deutschland. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

¹⁰¹ In den Detailanalysen, insbesondere zum ‚Kapital Unser‘, wurde bereits auf Unterschiede zwischen Kirchen- und Religionskritik eingegangen. Hier wird wie oben Kirchenkritik und Religionskritik unterschieden, sie können sich einerseits als interne Kritik an der eigenen Konfession, Kirche, Religion, oder andererseits als externe Kritik an einer als Feind wahrgenommenen Konfession, etc. äußern. Vgl. Weinrich: Religion und Religionskritik. Auch: Czermak: Problemfall.

¹⁰² Vgl. Osthövener, Claus-Dieter (2011): Anonyme Theologie von Toland bis Schleiermacher. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 217–234. Vgl. auch Zeindler, Matthias (2014): Theologische

stellen können, so wie z. B. im ‚Kapital Unser‘ erwähnt oder durch die anti-semitischen Diskriminierungsbeispiele aus geistlichen Spielen deutlich wurde. Insofern können die aktualisierenden Vaterunser-Parodien Kirchenkritik enthalten. Gleichzeitig können die Analysen auch Spuren in Richtung Religionskritik offenlegen, wie sie bspw. im Anschluss an Marx entwickelt wurde. Diese Religionskritik wird eher von außen an das Christentum herangetragen, auch wenn die christliche Theologie z. B. bei Karl Barth die Religionskritik aufgegriffen hat, während ein Großteil der Vaterunser-Parodien eher von innen die christlich tradierte Gebetssprache¹⁰³ zu aktualisieren schien. Mit Hofheinz sehe ich die von innen kommende Form der Kirchen- oder Religionskritik als „notwendige, ja bleibend wichtige Aufgabe von Theologie“¹⁰⁴. Bei dieser Kritik und einem funktionalen, aktualisierenden Religionsverständnis geht es „immer primär um den Menschen und seine Bedürfnisse und allenfalls sekundär um Gott“¹⁰⁵. Das zeigte sich auch in den Vaterunser-Parodien, die immanente Situationen kritisieren und ironisch brechen statt Gott anzugreifen, dessen Stellung in der Vorlage meist nicht in Abrede gestellt wird.

Als Erweiterung des Punktes der Kirchen- und Religionskritik ist ein weiterer Aspekt zu nennen: Kritik von Kirche(n) an Vaterunser-Parodien scheint explizit erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts belegbar zu sein.¹⁰⁶ Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist die Kritik am Champions-League-Spot durch

Religionskritik als Kirchenkritik. In: Marco Hofheinz und Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.): *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Reformierten Theologie, 1), S. 179–205.

¹⁰³ Vgl. religiöse Sprache und defensive vs. aggressive Kritik in Bayer, Klaus (2015): ‚Sinnlos‘? ‚Gefährlich‘? ‚Verführerisch‘? Religionskritik in linguistischer Perspektive. In: Marco Hofheinz und Thorsten Paprotny (Hg.): *Religionskritik interdisziplinär*. Leipzig: EVA, S. 113–126, darin S. 117: „Ein eher defensives Verfahren zur Absicherung religiöser Weltbilder gegen profane Kritik besteht darin, dass man Behauptungen so formuliert, dass sie einer Prüfung anhand der Erfahrung nicht mehr zugänglich sind. [...] Eine Alternative besteht darin, dass man [...] religiöse Texte profanen bis zur Unkenntlichkeit annähert.“

¹⁰⁴ Hofheinz, Marco (2015): Wider die Nostrifikation Gottes. Religionskritik als bleibend wichtige theologische Aufgabe. In: Marco Hofheinz und Thorsten Paprotny (Hg.): *Religionskritik interdisziplinär*. Leipzig: EVA, S. 15–42, darin S. 16.

¹⁰⁵ Hofheinz: Nostrifikation, S. 34.

¹⁰⁶ Vgl. als deutliches Beispiel Imbach: *Lästerungen*, S. 414: „Wenn Schriftsteller biblische Stoffe verfremdend darstellen oder religiöse Texte parodieren, halten sie sich meist weder an die Bibelwissenschaft noch an das kirchliche Lehramt. Unbekümmert schreiben sie die alt-vertrauten Geschichten um. Gebetsformeln geraten unter der Hand sogar zur Gesellschafts- oder Religionskritik. Daß ein Urteil in dieser Grenzzone zwischen Literatur und Theologie, zwischen Lob und Lästerung, zwischen sprachlicher Verwirklichung religiöser Gehalte und unfruchtbarer Wiederholung von Formeln etwas differenzierter ausfallen muß, als das

EKD-Repräsentanten und freikirchliche Publikationsorgane, wie oben geschildert. Inwiefern Individuen oder Gruppierungen in Kirchen heute mehr Probleme mit Vaterunser-Parodien zu haben scheinen oder ob nur der öffentliche Diskurs nachvollziehbarer geworden ist,¹⁰⁷ kann hier nicht abschließend beantwortet werden.

7.2.8.4 Transformationen des Religiösen durch Humor und Verfremdung

Die Frage, ob die Vaterunser-Parodien immer als humoristisch wahrgenommen werden, und die Frage, inwieweit verfremdender Humor theologische Diskurse bereichernd kann, hängen eng zusammen. Erkennbar ist an Produktionsentscheidungen und Rezeptionsrückmeldungen, dass einige populäre Vaterunser-Parodien Humor enthalten (sollen), auch wenn der Grad des Schmunzelns oder Be- und Verlachens einzelner Themen abhängig von der individuellen Bewertung ist. Religion kann in mehrfacher Hinsicht unterhalten,¹⁰⁸ also können auch Vaterunser-Parodien als Teil der populären Religion unterhalten, da sie massenmedial¹⁰⁹ präsent sind und Spuren des Unverfügbaren in das Alltägliche,

gemeinhin der Fall ist, sollen die folgenden Beispiele, die manches Ärgerliche anklingen lassen, zeigen. [...] Keineswegs müssen und sollten wir alles, was unseren Glauben lächerlich macht, widerspruchlos hinnehmen. Aber vieles kann auch Anlaß zu gelassener Selbstprüfung sein.“ Vgl. aber auch Kuschel: *Auf dem Weg*, S. 370: „Die Rede von Gott ist bei großen Schriftstellern der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts gebrochen, ideologiekritisch gefiltert, aber nicht widerlegt. Es gibt trotz allem das Bemühen, der Rede von Gott einen Sinn abzugewinnen – trotz aller Enttäuschung, trotz aller Abgründigkeiten und Widersprüche. Es gibt trotz allem das Bemühen um eine Form der Bejahung transzendenter Wirklichkeit“.

¹⁰⁷ Vgl. Bösch, Frank (Hg.) (2009): *Kirchen, Medien, Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*. Tagung. Göttingen: Wallstein-Verlag (Geschichte der Religion in der Neuzeit, 2). Vgl. auch Pfeleiderer, Georg (2006): *Achtung, Respekt, Toleranz – und Religion. Zum Paradox neuzeitlicher Moralkultur*. In: Georg Pfeleiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*. Zürich: TVZ (Christentum und Kultur, 5), S. 19–38.

¹⁰⁸ Vgl. Schroeter-Witke, Harald (2000): *Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Lang (Friedensauer Schriftenreihe Reihe C, Musik – Kirche – Kultur, 4).

¹⁰⁹ Vgl. Hurth, Elisabeth (2001): *Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien*. Mainz: Matthias-Grünewald.

in die Lebenswelt¹¹⁰ transportieren. Das Postulat, dass Religion in Zusammenhang mit Unterhaltung und Humor¹¹¹ stehen kann, ist durchaus diskutierbar,¹¹² scheint sich aber durch Vaterunser-Parodien als religiöse Transformationen nahelegen. Lemberg vertritt die Kontinuität der Auseinandersetzung zwischen Heiligkeitsverfechter*innen und Heiterkeitserreger*innen:

Solange es ‚geheiligte‘ Texte, liturgische Riten und Melodien gibt, existiert bei Menschen, die zum Spott neigen oder zur Kritik gereizt werden, der Wunsch, das Tabu zu brechen, gegen die Hüter der religiösen Texte aufzumucken oder mit einer Parodie beim gebildeten Leser Heiterkeit zu erregen.¹¹³

Damit steht sie in der Tradition des heiligen oder zumindest heilsamen Lachens, das Bachtin argumentiert:

Das parodistisch-travestierende Schaffen bildet das ständige Korrektiv des Lachens und der Kritik gegenüber der einseitigen Ernsthaftigkeit des hohen direkten Wortes, das Korrektiv der Realität, die allemal reicher, wesentlicher ist und vor allen Dingen, *mehr an Widerspruch und Redevielfalt enthält*, als es in der hohen und direkten Gattung der Fall sein kann.¹¹⁴

Beide – Lemberg und Bachtin – deuten an, dass das Erzeugen einer Reaktion durch einen parodistischen Text nicht im Widerspruch zu religiösen Werten

¹¹⁰ Vgl. Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm (Hg.) (2006): Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht und Bärsh, Jürgen; Schneider, Bernhard (Hg.) (2006): Liturgie und Lebenswelt. Studien zum Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 95).

¹¹¹ Vgl. Gaß, Erasmus; Gruen, Erich; Eliezer, Diamond; Dennis, Geoffrey; Waldoks, Moshe; Lexutt, Athina et al.: Humor and Wit. In: Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 12, 564–581. Für den Zusammenhang von Humor, Komik und Dichtung vgl. Maintz, Christian (Hg.) (200): „Lieber Gott, Du bist der Boß, Amen! Dein Rhinoceros“. Komische deutschsprachige Gedichte des 20. Jahrhunderts. Unter Mitarbeit von Cornelia von Seidlein. Zürich: Sanssouci.

¹¹² Vgl. Kreis, Georg; Kundert, Lukas; Lenzin, Rifa’at; Stegemann, Ekkehard W.; Pfeleiderer, Georg (2006): „Komische Heilige“? Religion und Humor zwischen Meinungsfreiheit und Moral. Eine Podiumsdiskussion anlässlich des Streits um die ‚Mohammedkarikaturen‘. In: Georg Pfeleiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis. Zürich: TVZ (Christentum und Kultur, 5), S. 291–312.

¹¹³ Lemberg: Stiefvater, S. 313.

¹¹⁴ Bachtin: Ästhetik, S. 314. Hervorhebung durch Bachtin.

stehen muss. Nach Abschluss der Detailanalysen plädiere ich dafür, dass die verfremdeten¹¹⁵ Fassungen des Vaterunser, die Transformationen neue Einblicke in den biblischen Text aus der Bergpredigt bieten. Die ursprünglichen Bitten lesen und beten sich ganz anders, wenn die produktive Sprengkraft der Adaptionen mitgedacht wird. „*Provokation ist produktiv*“¹¹⁶ – das zeigt sich kontinuierlich für die Vaterunser-Parodien verschiedener Jahrhunderte. Berg zufolge ist „Bibelmüdigkeit“¹¹⁷ ein Phänomen, das auf seine Gegenwart beschränkt ist, aber ich denke, dass jede Zeit, jede historische Situation¹¹⁸ ihre eigenen transformierenden, verfremdenden, humorvollen Zugänge zu biblischen Texten – gerade auch zum Vaterunser als einem der zentralsten Texte – bedurfte, bedarf und bedürfen wird, um im jeweiligen Hier und Jetzt¹¹⁹ den Text mit seinen Entfaltungsmöglichkeiten ernst zu nehmen.

7.2.8.5 Veränderte Gottesbilder

Sich an Gott als höhere Macht zu wenden, die eine*n unbedingt angeht, ist ein einzigartiges Kommunikationsgeschehen, das für jeden Betenden eine individuelle Bedeutung hat. In Vaterunser-Parodien wird dieses ungreifbare Geschehen in einzelne Kontexte eingeführt und meist wird Gott durch einen konkret-menschlichen oder abstrakt-konzeptuellen Adressaten ersetzt, der eher nicht göttliche Attribute wie Allmacht o. ä. trägt. Das Ersetzen des textimmanenten Adressaten in Vaterunser-Parodien kann einen Einfluss auf das Gottesbild ausüben, selbst wenn der jeweiligen Parodie kein Gebetsstatus zugesprochen wird und die einzelnen textimmanenten Adressaten nicht unbedingt zu Gott oder

¹¹⁵ Vgl. Berg: Wort, S. 366–385. Suhr ist der Meinung, dass die „Verfremdungen und Konkretisierungen literarischer Vaterunserrezeptionen verstören, aber sie lassen auch aufhören: so könnte es gemeint sein – oder noch ganz anders!“ Suhr, Ulrike (2006): Poetisch beten? Das Vaterunser in der Literatur. In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher, S. 57–79, darin S. 79. Vgl. auch Langenhorst: Gedichte zur Bibel. Darin: acht Typen verfremdender, literarischer Bibelrezeption: Paraphrasierung oder Nacherzählung, Psychologisierend-historisierende Ausmalung, Dramatisierung, Perspektivische Verfremdung, Verfremdung durch Umdeutung, Verfremdung der Sprache, Aktualisierung, Freiassoziative Ausgestaltung.

¹¹⁶ Berg: Wort, S. 369.

¹¹⁷ Berg: Wort, S. 366.

¹¹⁸ Vgl. exemplarisch Burschel, Peter (1999): Verwandlungen des Heiligen. In: Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp (Hg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152), S. 537–542.

¹¹⁹ Vgl. Berg: Wort, S. 370.

Götze erhoben werden,¹²⁰ wie die Überlegungen zu Herrscherverehrung u. a. bei Napoleon zeigten (s. o.). Jedoch sollte die Frage, ob die Adressaten des 21. Jahrhunderts – Kaffee, Fußball, Bier etc. – nicht doch einen Status erhalten, der dem Göttlichen, dem Heiligen¹²¹ nahekommt, zumindest angerissen werden. Denn Hofheinz argumentiert: „Idolatrie heißt: Es geht um Bilder, Bilder, die wir uns machen und die sich zwischen uns und Gott stellen. Sie legen uns fest und machen uns blind für Gottes Selbsterschließung.“¹²² Wenn Menschen sich durch eine Vaterunser-Parodie erhoffen, Gott möge sein wie die energiegebende Tasse Kaffee oder wie das mitreißende Fußballspiel oder das gesellig-vernebelnde Bier, dann könnte das den von Hofheinz beschriebenen Tatbestand erfüllen. Allerdings schränkt er selbst ein, dass Bildermachen trotz des Bilderverbots zutiefst menschlich ist und auch biblisch-theologische Sprachbilder immer „uneindeutig, interpretationsbedürftig, entzifferungsnotwendig“¹²³ seien. Er konstatiert deshalb:

Das Bilderverbot wendet sich also gegen die Bild-Bilder, die festlegen, Gott nostrifizieren (verunsrigen), nicht gegen die Wortbilder. Das Bilderverbot ist mit anderen Worten als ein Bild-Bilder-Verbot zu verstehen und als ein Schutz der Wort-Bilder, die mehrdeutig bleiben und interpretiert werden dürfen.¹²⁴

Letztlich sind die potenziell hoffnungweckenden Wortbilder, die gerade für das 21. Jahrhundert imaginiert wurden, also auch mit Hofheinz unproblematisch, da sie immer noch Interpretationsspielräume und Ambiguität beinhalten. Gott

¹²⁰ Vgl. Sorg, Reto (1999): *Gestaltwandel der Götzen. Technikkult und Primitivismus in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts*. In: Reto Sorg (Hg.): *Gott und Götze in der Literatur der Moderne*. München: W. Fink, S. 59–78. Vgl. aber auch Marti, Kurt (1976): *Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst*. Darin: *Unser-Vater-Gedichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Marti kategorisiert die von ihm gesammelten, allesamt politischen „Variationen und Verformungen des Unser Vaters“ im 20. Jahrhundert als „Schuldbekenntnis“ (S. 157), als „Götzengebet“ (S. 160) an ein verformtes Gottesbild und als „Antigebet“ (S. 162) gegen Gott.

¹²¹ Vgl. Waldenfels, Hans (2017): *Was ist uns heute noch heilig?* In: Thomas Schreijäck und Vladislav Serikov (Hg.): *Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten*. Unter Mitarbeit von Wolfgang Gantke. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 25–38. Vgl. auch Berger, Peter L.; Pauli, Ruth (2015): *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus (Sozialwissenschaften 2015, 2). Außerdem: Gräb, Wilhelm; Gestrich, Christof (Hg.) (2006): *Gott in der Kultur. Moderne Transzendenz Erfahrungen und die Theologie*. Berlin: Wichern (Berliner theologische Zeitschrift Beiheft, 2006).

¹²² Hofheinz: *Nostrifikation*, S. 36.

¹²³ Hofheinz: *Nostrifikation*, S. 37.

¹²⁴ Hofheinz: *Nostrifikation*, S. 38.

wird durch Vaterunser-Parodien nicht in den irdischen Raum katapultiert,¹²⁵ sondern Sinnfragen und -suchen¹²⁶ wird anhand der Texte möglich. Das wurde in Teilen auch durch die befreiungstheologischen Vaterunser-Transformationen aus dem Kapital-Kapitel sichtbar, die am ehesten Gott anfragen, ohne dass es ein einheitliches Gottesbild in der Poesie gäbe.

Im Einzelnen bietet es sich an zu überlegen, inwieweit Rezipierende von Vaterunser-Parodien im Schleiermacher 'schen Sinn schlechthinig abhängig von den adressierten Dingen sind oder ob es sie im Rückgriff auf Tillich unbedingt angeht. Aber das würde empirische Erhebungen erfordern, die den Rahmen dieser Arbeit überschritten hätten. Gottes- und Religionsverständnisse müssten differenzierter dargelegt werden, um dann mithilfe von Vaterunser-Parodie-Beispielen sinnvolle Fragen stellen zu können. Dann würde es sich zeigen, ob die Annahme, dass Gottesbilder sich durch Vaterunser-Parodie konstruktiv wandeln, wirklich zutrifft. In einer solchen Befragung ließe sich anschließen, ob Vaterunser-Parodien subjektiver Gebetsstatus zugeschrieben würde, ob die Performance der Texte als religiös-bittende Handlung wahrgenommen würde. Weder von der Sammlung der Texte noch von der einzelnen Analyse kann abgeleitet werden, wie Gott generell oder einzeln gesehen wird, obwohl Gottesbilder in Vaterunser-Parodien projiziert werden könnten. Leutzsch hinterfragt deshalb, ob das Gottesbild von Vaterunser-Parodien gefährlich für Christ*innen ist: „Wodurch meine Identität als Christ gefährdet sein könnte, das markieren die zahlreichen Vaterunser-Parodien, die es seit mehr als tausend Jahren gibt. Wozu ich bete, das ist mein Gott“¹²⁷. Er formuliert die Gefahr, dass das Gottesbild in Vaterunser-Parodien wirklich zum eigenen Götzen werden könnte. Um diese Gefahr zu bannen, wurden hier sowohl Chancen als auch Herausforderungen im theologischen Umgang mit Vaterunser-Parodien benannt und Kontinuitäten und Wandlungen in der Entwicklung der Textgattung aufgezeigt. Weitere Aspekte, die es noch zu erforschen gäbe, sind in einem Ausblick formuliert.

¹²⁵ Vgl. Hoffmann, Holger (1972): *Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur*. Hamburg: Furche-Verlag (Stundenbücher, 108) einerseits und eine Vaterunser-Parodie andererseits Rast, Tobias (Hg.): *Außerdem heißt es nicht ‚Suche mich in der Unterführung‘ sonder ‚führe mich nicht in Versuchung‘. Witze zum Wegschmeißen und Lachen*. Kirchen Witze Seite 1. Witz Nr. 2998. Online verfügbar unter <https://www.witze-zum-wegschmeissen.de/kirchen-witze/index/483/1>, zuletzt geprüft am 20.05.2024.

¹²⁶ Vgl. Gräb, Wilhelm (2006): *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

¹²⁷ Leutzsch: *Was ist daraus geworden?* S. 51.

7.3 Ausblick

Im Rahmen des hier intendierten Ausblicks sollen drei Perspektiven benannt werden, die dazu beitragen können, das Forschungsfeld rund um Vaterunser-Parodien noch näher zu beleuchten. Dabei werden auszudehnende Themenkomplexe und interdisziplinäre Diskurse, die bereits im Verlauf der Arbeit erwähnt worden sind, nicht erneut aufgegriffen, z. B. ‚Religion und Sprache‘, ‚Religion und Literatur‘, ‚Religion und Popkultur‘, ‚Religion und Politik‘ oder ‚Religion und Medien‘. Stattdessen wäre eine erste mögliche Ausweitung des Feldes in Richtung dezidierter Religionspädagogik denkbar und wünschenswert (7.3.1.). Ein zweites Forschungsdesiderat liegt in der Erweiterung des Rechercherraums jenseits des Vaterunser hin zu Parodien anderer religiöser Texte; dabei könnten sowohl biblisch und liturgisch bekannte Texte als Vorlage berücksichtigt werden als auch interreligiöse Aspekte in den Blick genommen werden. (7.3.2.) Erstrebenswert wäre es m. E. die Analysemethodik dieser Arbeit so anzupassen, dass damit auch andere religiös konnotierte, humoristische Textkorpora betrachtet werden können. Ein dritter Ausblick betrifft den Grenzbereich von Vaterunser-Parodien und -Transformationen insofern, als ich versuchen möchte, aufzuzeigen, in welche Themenbereiche Vaterunser-Parodien anscheinend noch nicht eingedrungen sind, sondern nur andere ernsthaftere Vaterunser-Adaptionen Resonanz erzeugen. Das beinhaltet die Frage, welche thematischen und fremdsprachigen Erweiterungsmöglichkeiten der Forschung möglich wären. (7.3.3.)

7.3.1 Religionspädagogische Anwendungsmöglichkeiten von Vaterunser-Parodien

Vaterunser-Parodien hängen notwendigerweise mit religiösen Bildungs- und Sozialisationsprozessen zusammen. So viel sollte durch die verschiedenen Detailanalysen deutlich geworden sein, z. B. bei den Überlegungen zu Grimmelshausens Bildungs- und Konfessionshintergrund oder der Notwendigkeit, dass ein Parodiepublikum genug religiöse Bildung braucht, um den Bezug zum Vaterunser zu verstehen. Aber ob Vaterunser-Parodien religionspädagogisch nutzbar sind, wurde lediglich en passant erwähnt. Deshalb soll hier in einigen Schlaglichtern erfasst werden, wie Vaterunser-Parodien im Religionsunterricht oder anderen kirchlichen Bildungskontexten genutzt werden können.

Zunächst sind Vaterunser-Parodien Bibelrezeptionsphänomene, weshalb bibel-didaktische Arbeit¹²⁸ mit den Texten sich anbietet. Kinder und Jugendliche, die wenig religiöse Sozialisation und Wahrnehmung haben,¹²⁹ erkennen das Vaterunser nicht notwendigerweise als biblischen Text, aber viele kennen mediale und popkulturelle Adaptionen des biblischen Gebets. Somit wird an der Stelle Lebensweltbezug und gleichzeitig Eintauchen in die Alteritätserfahrung mit biblischer Sprache ermöglicht. Religiöse Sprachfähigkeit¹³⁰ wird durch die Erarbeitung und Reflexion von Gebetssprache gefördert; denn in Vaterunser-Parodien nutzen Menschen religiöse Sprache und gehen zugleich ganz in ihrer unmittelbaren Erfahrung auf. Verfasser*innen setzen voraus, dass die religiösen sprachlichen Strukturen den Rezipierenden vertraut genug sind, um sie zu verwenden. Auch Medienkompetenz wird geschult, wenn bspw. ein Videoclip wie der Sat.1-Werbeclip in seiner multimedialen Vielschichtigkeit (auditiv, visuell, textuell) analysiert wird. Gleichzeitig zeigt die Vielzahl von Vaterunser-Parodien die Pluralität innerhalb des Christentums. Gerade die Tatsache, dass es heute so viele Vaterunser-Parodien im digitalen Raum gibt wie noch nie zu vor, ermöglicht konkrete Lernanlässe für Schüler*innen mit Religion und Social Media.¹³¹

Naheliegend ist außerdem die Kirchengeschichtsdidaktik, denn die kontextabhängigen, situationsbezogenen Vaterunser-Parodien eröffnen Einblicke in Kirchengeschichtsgeschehen, die anhand von längeren, komplexeren historischen Quellen schwerer greifbar wären. So könnte z. B. anhand des „Stiefvater unser“

¹²⁸ Vgl. Kollmann, Bernd (2019): Neutestamentliche Schlüsseltexte für den Religionsunterricht. Stuttgart: Kohlhammer. Übergreifend auch Schambeck, Mirjam (2009): Bibeltheologische Didaktik. Biblisches lernen im Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht und Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hg.) (2018): Handbuch Bibel-didaktik. 2. überarb. u. erw. Auflage Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck (UTB, 3996: Theologie, Religion).

¹²⁹ Vgl. Goltz, Rainer (2022): Zeigen, worauf es ankommt. Religionsunterricht in Zeiten des religiösen Wahrnehmungsverlustes. Leipzig: EVA (Theologie – Kultur – Hermeneutik, Band 35).

¹³⁰ Vgl. Kropač, Ulrich (2021): Religiös sprachlos? Religiöse Sprache zwischen Tradition und moderner (Jugend-)Kultur. In: Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder und Friedrich Schweitzer (Hg.): Sprachsensibler Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), 37), S. 65–78.

¹³¹ Vgl. Kumlehn, Martina (2022): „Anders Amen“. Digitale Medien und Transformationsprozesse christlich-religiöser Botschaft(en) in kultursoziologischer und praktisch-theologischer Perspektive. In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin (Hg.): Medium und Botschaft. Leipzig: EVA (Marburger theologische Studien, 141), 81 ff.

bei der Thematisierung der Säkularisation und Säkularisierung Bezug zur napoleonischen Besatzungssituation geschaffen werden oder es könnten konfessionelle Konflikte anhand der papstkritischen Vaterunser-Parodien beleuchtet werden. Durch die Offenlegung der Kontinuität von Vaterunser-Parodien könnte sogar ein diachrones historisches Bewusstsein und Transferfähigkeit von Geschichte in die Gegenwart gefördert werden. Da begrenzt sich der schulische Bezug nicht nur auf den Religionsunterricht, sondern könnte auch fächerübergreifendes Projektlernen in Kooperation mit Deutsch- oder Geschichtskolleg*innen ermöglichen. Konkrete Quellenrecherche und -analyse könnte gerade im Oberstufenbereich oder in berufsbildenden Schulen,¹³² wenn es um religiöse Spuren in der Gesellschaft geht, interessant sein. Das Vaterunser und dessen Rezeption gehört zum christlichen Grundbestand und somit in das kollektive Gedächtnis nach wie vor großer Bevölkerungsteile in Deutschland, sodass auch an herausfordernden Texten wie dem „Hittler unser“ die Mechanismen von Populismus und Propaganda nachvollzogen werden können. Daraus ergibt sich auch ein erweitertes Bewusstsein für die Gefahr des Missbrauchs von Traditionsgut durch extremistische Kräfte. Hinzu kommt der gängige Einsatz von Poesie und literarischen Texten im Religionsunterricht wie im Deutschunterricht, der durch Vaterunser-Transformationen noch ergänzt werden kann.¹³³

Vaterunser-Parodien eröffnen weiterhin Diskussionsräume¹³⁴ zu Themen wie Religions- und Meinungsfreiheit, teils auch zu Religions- oder Gesellschaftskritik wie beim ‚Kapital unser‘. Dadurch wird eine sinnvolle Debattenkultur durch kurze Quellen angestoßen, die auch Schüler*innen mit geminderter Lesekompetenz oder Aufmerksamkeitsspanne erfassen können. Einschränkend sollte dabei durchaus bedacht werden, dass vertiefte Reflexion von Vaterunser-Parodien eher in Sekundarstufe I oder II als im Primarbereich angesiedelt sein sollten. Für den

¹³² Vgl. Gronover, Matthias; Obermann, Andreas; Schnabel-Henke, Hanne (Hg.) (2021): Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen. Münster, New York: Waxmann (Glaube – Wertebildung – Interreligiosität, 23).

¹³³ Vgl. Willebrand, Eva (2016): Literarische Texte in Religionsbüchern. Zwischen Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Erschließung religiöser Tiefen. Bad Heilbrunn: Klinkhardt (Klinkhardt Forschung, 3) und Georg Langenhorsts diverse Werke zu dem Themenfeld, z. B. Langenhorst: Gedichte zur Bibel.

¹³⁴ Vgl. für aktuellere Debatten zum Vaterunser Söding, Thomas (2018): Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte. In: Thomas Söding (Hg.): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion. Freiburg: Herder (Theologie kontrovers), S. 11–28.

Primarbereich könnte eher angedacht werden, ob Rituallernen anhand von Vaterunser und Vaterunser-Transformationen möglich wäre.¹³⁵ Unabhängig vom Alter der Schüler*innen ist es die Aufgabe des Religionsunterrichts, aufzuzeigen, wie eng verwoben Kultur, Gesellschaft und Religion sind. Dazu gehört auch, dass die Transformation und Rezeption von religiösen Traditionen und Texten erkennbar wird. Die untrennbare Verwobenheit verschiedener Rezeptionsebenen des biblischen Gebets, das Jesus Christus seine Jünger*innen selbst gelehrt hat, durch die Lektüre der Bergpredigt, durch das Rezipieren der Katechismen und durch die Vielfalt von Vaterunser-Parodien, kann in unterschiedlichem Grad von allen Entwicklungsstufen erfasst werden. Durch den Einsatz von Vaterunser-Parodien im Religionsunterricht ist es denkbar, Perspektivwechsel zu vollziehen, z. B. in Dresslers Sinn, der die Differenzierung zwischen „Religiös reden“ und „über Religion reden“ lernen“¹³⁶ als Lernziel ansieht.

In gewisser Weise wird durch die intensive Behandlung des Vaterunsers und von Vaterunser-Parodien eine Kontinuität zum religionspädagogischen Lernen früherer Jahrhunderte ermöglicht. Denn das Vaterunser hat über Jahrhunderte in Katechismen eine sehr große Rolle eingenommen. Dabei ist wie oben benannt eines der bekanntesten Beispiele Luthers Kleiner Katechismus. Das Auswendiglernen der Frage-Antwort-Kombinationen war für lange Zeit, bis ins 20. Jahrhundert, eine zentrale Aufgabe für Schüler*innen und Konfirmand*innen. Heute werden Katechismen, sei es der Kleine Katechismus oder der Heidelberger Katechismus oder andere Taschenkatechismen, kaum noch in der Religionspädagogik eingesetzt, aber das Vaterunser hat nach wie vor einen dominanten Platz. Nicht das Auswendiglernen, sondern auch das Nachvollziehen der Bedeutung der einzelnen Bitten ist in den Lehrplänen des evangelischen Religionsunterrichts

¹³⁵ Vgl. Burrichter, Rita (2011): Gehen, sehen und verstehen. Zum religionspädagogischen Umgang mit Brauchtum in einer enttraditionalisierten Gegenwart. In: Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis und Hanna Roose (Hg.): Kirchengeschichte. Jahrbuch für Konstruktivistische Religionsdidaktik. Hannover: Siebert (Religion lernen, 2), S. 117–128, hier S. 117: „In Brauchtumsformen begegnet der tradierte Glaube ‚lebendig‘ in sinnlich-konkreter Gestalt, was aktuellen religionspädagogischen Zugängen wie dem ästhetischen und handlungsorientierten Lernen oder dem performativen Religionsunterricht besonders nahesteht.“ Vgl. auch RPI Loccum (Hg.) (2017): Themenheft Rituale. *Loccumer Pelikan* (3).

¹³⁶ Dressler, Bernhard (2012): ‚Religiös reden‘ und ‚über Religion reden‘ lernen. Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels. In: Bernhard Grümme, Hartmut Lenhard und Manfred L. Pirner (Hg.): Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch. Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ, 1), S. 68–78.

in Deutschland verankert. Das Nachvollziehen wird durch die Abwandlungen in Vaterunser-Parodien angeregt. Denn Vaterunser-Parodien können im Sinne konstruktivistischer Didaktik den Dreiklang Konstruktion – Rekonstruktion – Dekonstruktion versinnbildlichen. Ihre Existenz zeugt von der stetig neuen Konstruktion religiöser Inhalte. Um ihren Inhalt zu verstehen, bedarf es der Rekonstruktion der tradierten Vorlage und des Entstehungskontexts. Mithilfe von Vaterunser-Parodien können außerdem überkommene religiöse Muster dekonstruktivistisch hinterfragt werden. Gleichzeitig sind die subjektiven Äußerungen in Vaterunser-Parodien ein Anlass, darüber nachzudenken, welche Individualisierungstendenzen im Christentum aus der jeweils eigenen Perspektive mitgegangen werden können und welche nicht.

Zusammenfassend lässt sich die medienpädagogische Erziehung durch die vielfältigen Beispiele von Vaterunser-Transformationen in unterschiedlichen Medien¹³⁷ thematisieren. Hinzu kommt der gängige Einsatz von Poesie und literarischen Texten, der im Religionsunterricht, der durch Vaterunser-Transformationen durchaus noch ergänzt werden kann.¹³⁸ Auch für genuin religionsdidaktische Disziplinen wie Kirchengeschichtsdidaktik oder Bibeldidaktik beinhalten Vaterunser-Parodien Lernfelder wie oben erwähnt.¹³⁹

Auch wenn nun mehrere Bereiche der Religionspädagogik angerissen wurden, in denen Vaterunser-Parodien eine Rolle spielen könnten, gibt es durchaus Gründe, Vaterunser-Parodien nicht exzessiv, sondern gezielt in ausgewählten Dosen im Religionsunterricht einzusetzen: Vaterunser-Parodien sind insofern voraussetzungsreiche Lerngegenstände, als das Vaterunser als Vorlage bekannt sein muss. Das kann u. U. schon schwierig sein. Auch sollte durch Vaterunser-Parodien bei Schüler*innen nicht der Eindruck entstehen, das Vaterunser würde

¹³⁷ Vgl. Kirsner, Inge (2013): Kirchenbilder und Menschenbildung. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion. Leipzig: EVA (Studien zur Religiösen Bildung, 3). Vgl. auch Nord / Luthe: Social Media oder Reuter: Glaube.

¹³⁸ Vgl. Willebrand, Eva (2016): Literarische Texte in Religionsbüchern. Zwischen Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Erschließung religiöser Tiefen. Bad Heilbrunn: Klinkhardt (Klinkhardt Forschung, 3).

¹³⁹ Vgl. Pfister, Stefanie; Wermke, Michael (Hg.) (2013): Religiöse Bildung als Gegenstand historischer Forschung. Leipzig: EVA (Religiöse Bildung im Diskurs, 2). Roggenkamp, Antje (2014): Religiöse Sozialisation, Erziehung und Bildung in historischer Perspektive. Arbeitsfelder historischer Religionspädagogik. Leipzig: EVA (Studien zur religiösen Bildung (StRB), 4). Simon, Werner (2001): Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung. Münster, Hamburg, London: Lit (Forum Theologie und Pädagogik, 2). Vgl. auch Schambeck, Mirjam (2009): Bibel-theologische Didaktik. Biblisches lernen im Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

banalisiert oder bagatellisiert.¹⁴⁰ Hinzu kommt, dass Parodien oft mit Ironie gespickt sind, die Schüler*innen nicht immer verstehen. Dennoch sollten Schüler*innen lernen mit Vaterunser-Parodien umzugehen, da sie dieser Form der Adaption religiöser Inhalte täglich begegnen könnten.

7.3.2 Weitere Parodien anderer religiöser Texte

Das Vaterunser ist zwar einer der wirkmächtigsten Texte des Christentums, aber nicht der einzige religiöse Text, der sich zur Weiterverarbeitung anbietet. Deshalb soll hier der Blick geschärft werden für weitere Parodiephänomene, die im religiösen Kontext existieren, und gleichzeitig soll überlegt werden, ob manche religiös tradierten Texte und Rituale nicht so anfällig für den sprachspielerischen Umgang mit ihnen sind. Um beide Aspekte differenziert anzugehen, ist es sinnvoll, christliche und interreligiöse Aspekte zu trennen. Zunächst folgt hier kurz der interreligiöse Brückenschlag:

Die drei abrahamitischen Religionen teilen die Wertschätzung des Gebets als einer der elementaren Ausdrucksformen religiösen Lebens. Auch wenn die Gebetsformen sich in Judentum, Christentum und Islam durchaus unterscheiden, eint die Religionsgemeinschaften das Bewusstsein, dass private und öffentliche Rede mit Gott im Gebet gesucht werden kann. Deshalb bietet das Thema Gebet im religionspädagogischen Raum regelmäßig Anlass zum Austausch.¹⁴¹ Inwiefern es außerhalb des Christentums in den anderen großen monotheistischen

¹⁴⁰ Vgl. Knop, Julia (2018): Gottverlassen beten. Wider die Verharmlosung und Banalisierung des Vaterunsers. In: Thomas Söding (Hg.): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion. Freiburg: Herder (Theologie kontrovers), S. 97–110.

¹⁴¹ Vgl. z. B. Krochmalnik, Daniel; Boehme, Katja; Behr, Harun; Schröder, Bernd (Hg.) (2014): Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. Berlin: Frank & Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 5) oder Kunze, Axel Bernd (2017): Gebet – ein Thema für die Pädagogik? In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Freiburg etc.: Herder, S. 306–316 in Kombination mit Tamcke, Martin (2017): Interreligiöses und interkulturelles Beten. Zu dem einen Gott beten trotz unterschiedlicher Gottesbilder. In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Freiburg etc.: Herder, S. 255–263.

Schriftreligionen Gebetsparodien geben könnte, ist ein bisher m. E. nicht vertieft erforschter Bereich.¹⁴² Dabei könnte das jüdische Schma-Israel¹⁴³ oder das islamische Salawat als Ausgangspunkt dienen.

Zumindest zum Teil erforscht sind Parodien anderer christlicher Texte. Bspw. verweist Schulze auf mittelalterliche Beicht- und Messparodien.¹⁴⁴ Auf einzelne geistliche Spiele mit humoristischen Passagen wurde in den Detailanalysen hingewiesen, auch wenn der Fokus dort auf den antisemitischen Vaterunser-rezipierenden Auszügen lag. Diese größeren Textkorpora könnten jedoch noch ausgiebiger mit Blick auf Bibel- und Liturgie-Parodie untersucht werden. Denn diese beiden Grundlagen – zentrale biblische Perikopen und regelmäßig wiederkehrende liturgische Elemente – scheinen sich für Transformationen, insbesondere Parodien besonders als Vorlagen zu eignen. In die erstere Kategorie könnten z. B. Texte wie die zehn Gebote¹⁴⁵, Psalmen¹⁴⁶ (z. B. Ps 23), häufig genutzte

¹⁴² Vgl. Heinemann, Joseph (2012): *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*. Neuaufgabe, ursprünglich 1977. Hawthorne: De Gruyter (De Gruyter Lehrbuch), S. 115 „Talmudic sources tell of a parody of the Birkat haz-zimmûn recited by Simeon ben Setah“.

¹⁴³ Vgl. Alles et al.: Gebet, S. 484: „Altüberlieferte G. haben überall einen hohen Stellenwert, z. B. Shema' und Kaddish für Juden, das Vaterunser für Christen“.

¹⁴⁴ Vgl. Schulze, Ursula (2007): Beichte. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 210 f.

¹⁴⁵ Vgl. Henderson, Bobby (2008): *Das Evangelium des fliegenden Spaghettimonsters*. 9. Auflage München: Goldmann (54262). Die zehn Gebote werden häufig anhand ihrer Zählung adaptiert, ohne dass direkte parodistische Intention erkennbar ist: Vgl. Hübner, Dietmar (2023): *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben*. Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten. 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3642). Ulbricht, Walter (1958): *Zehn Gebote für den sozialistischen Menschen*. V. Parteitag der SED. Robert-Havemann-Gesellschaft. Online verfügbar unter https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/fileadmin/havemann/docs/material/1958_zehn_gebote.pdf, zuletzt geprüft am 07.05.2024.

¹⁴⁶ Vgl. Galle, Helmut (2007): Psalm. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 185–188. Vgl. auch Schröer, Henning (1998): *Poesie und Theologie zwischen Theorie und Praxis*. In: Henning Schröer (Hg.): *Theopoese. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht*. Rheinbach: CMZ (Hermeneutica, 7: Practica), S. 138–142. Vgl. Celan, Paul (2001): *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. 1. Abteilung Lyrik und Prosa. Die Niemandsrose. Herausgegeben von Axel Gellhaus. Unter Mitarbeit von Holger Gehle und Andreas Lohr. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werke, 6,1), S. 27: „PSALM“ 05.01.1961.

Tauf- und Trauverse wie aus dem Hohelied der Liebe 1Kor 13,13¹⁴⁷ und Auszüge aus den Schöpfungserzählungen oder Weihnachtssperikopen¹⁴⁸ (Gen 1–2¹⁴⁹ oder Joh 1,1–18¹⁵⁰ und Lk 2) fallen, sofern sie durch häufigeres Hören noch ansatzweise auswendig Resonanz erzeugen. Auch Verse aus der Bergpredigt (Mt 6,26)¹⁵¹ sind bekannt genug, um adaptiert zu werden.¹⁵²

Unter die zweite Kategorie einordnen ließe sich – bewusst ohne konfessionelle Differenzierung zwischen römisch-katholischer und evangelischer Liturgie – das Votum¹⁵³, die Predigt(-auszüge)¹⁵⁴, das Apostolikum

¹⁴⁷ Vgl. Chylewska-Tölle, Aleksandra (Hg.) (2011): „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe.“. Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg. Nordhausen: Traugott Bautz.

¹⁴⁸ Vgl. Minkmar, Nils (2023): Pisa-Schock und Zukunftsangst: Fürchtet euch nicht. In: *Süddeutsche Zeitung*, 08.12.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/pisa-studie-deutschland-zukunftsangst-schule-1.6316604>, zuletzt geprüft am 18.12.2023.

¹⁴⁹ Vgl. Preisler, Veronika; Holzach, Alexander (2019): Papa unser. Witzebuch für Männer. München: arsEdition, S. 6.

¹⁵⁰ Vgl. Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters Deutschland (2022): Pastafari. Online verfügbar unter <https://www.pastafari.eu/>, zuletzt aktualisiert am 26.10.2022, zuletzt geprüft am 07.05.2024, „Am Anfang war das Wort, und das Wort war ‚Arrh!‘ Piraticus 13:7“.

¹⁵¹ Vgl. Rhöner Säuwantz (Martin Caba) (2019): sie säen nicht sie ernten nicht. #bauerndemo #Bauernprotest #berlin das Lied zu den Forderungen von #landschaftverbindung #Bauernprotest #bauernaufstand #mercotur danke an #modernerLandwirt. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=qmcqsuS05fA>, zuletzt aktualisiert am 14.12.2019, zuletzt geprüft am 07.05.2024: „und sie säen nicht sie ernten nicht aber wissen alles besser liefern dumm und hinterhältig die Bauernschaft ans Messer“.

¹⁵² Vgl. zur Erforschung von Bibelparodien auch Sarrazin, Bernard (Hg.) (1993): La Bible parodié. Paraphrases et parodies. Paris: Éditions du Cerf oder Mulford, Carla (Hg.) (1987): Leacock, John's The first book of the American chronicles of the times, 1774 – 1775. Edited, with Introduction and Notes. Newark etc.: University of Delaware Press, S. 28–30.

¹⁵³ Vgl. Backhaus, Maike; Keller, Gabriela (2023): Im Namen des Vaters. Gewalt gegen Frauen: Wie Familiengerichte häusliche Gewalt ignorieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 24.03.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/familiengericht-sorgerecht-hauesliche-gewalt-e250733/>, zuletzt geprüft am 27.03.2023. Vgl. Schießmann, Rolf (2002): Christe müsse och jeck sin künne. Predigt im Bonner Münster 2000. In: Detlev Pröbldorf und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Rheinische Karnevalstheologie. PROT's Sitzungen & jecke Predigten. Rheinbach: CMZ, S. 195.

¹⁵⁴ Vgl. Hasebrinkl, Burkhard; Schiewer, Hans-Jochen (2007): Predigt. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd. III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 151–156. Vgl. auch Gilman: The parodic sermon.

als Credo¹⁵⁵, der Friedensgruß¹⁵⁶, das Ave Maria¹⁵⁷, Litaneien¹⁵⁸, die Einsetzungsworte des Abendmahls¹⁵⁹, aber auch gesungene ‚Kirchenschlager‘¹⁶⁰ wie

¹⁵⁵ Vgl. Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Kontrafaktur. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 337–340. Außerdem Koranyi, Max (2002): Das rheinische Glaubensbekenntnis. Predigt in Königswinter-Stielford 1997. In: Detlev Pröbldorf und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Rheinische Karnevalstheologie. PROT's Sitzungen & jecke Predigten. Rheinbach: CMZ, S. 149–157. Vgl. „Travestie des Glaubensbekenntnisses“ im Informationszeitalter bei Knoblauch: Religion, S. 220. Es gibt auch Mischungsparodien des Credos und des Vaterunsers. Vgl. Firsching, Annette (1996): Kontinuität und Wandel im Werk von Christa Wolf. Würzburg: Königshausen & Neumann (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, 16), S. 155. „Niedergefahren gen Himmel, getrennt in entfernten Gräbern, wiederauferstanden von den toten, immer noch vergebend unsern Schuldigern, traurige Engelsgeduld“.

¹⁵⁶ Vgl. Valerie (2016): Elfriede sei mit dir – Valerie und der Priester. In: *Valerie und der Priester*, 19.05.2016. Online verfügbar unter <https://valerieundderpriester.de/elfriede-sei-mit-dir-da0486c6f965>, zuletzt geprüft am 06.05.2024. Vgl. Mühlauer, Alexander; Neu-decker, Michael (2023): Friede sei mit euch. Nordirland: Hat das Karfreitagsabkommen Frieden gebracht? In: *Süddeutsche Zeitung*, 07.04.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/nordirland-grossbritannien-karfreitagsabkommen-e552461/>, zuletzt geprüft am 11.04.2023.

¹⁵⁷ Vgl. slt-omfg: Gebete – Liedertexte und Songtexte auf Lyrix.at. Re: Gebete 29.05.2005 18:23. Community Hier könnt ihr witzige Gebete posten. Online verfügbar unter <https://www.lyrix.at/forum/read/6,16317,page=2>, zuletzt geprüft am 07.05.2024.

¹⁵⁸ Vgl. Schwens-Harrant, Brigitte (2015): Literatur als Litanei. In: Tim Lörke (Hg.): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen: V & R Unipress, S. 353–366.

¹⁵⁹ Vgl. Preisler et al: Papa, S. 56.

¹⁶⁰ Vgl. Henkel, Nikolaus (2007): Glosse. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 727–728. Vgl. auch Walter, Meinrad (2004): Zuflucht im Zitat. Bach-Choräle in nicht-liturgischen Werken des 20. Jahrhunderts. In: Michael Fischer und Christian Senkel (Hg.): Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur – Musik – Religion. Tübingen: Francke (Mainzer hymnologische Studien, 13), S. 171–204. Zu Bachs Vaterunser-Rezeption vgl. Steiger, Renate (2002): Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Doctrina et pietas: Abteilung 2, Varia. Zwischen Reformation und Aufklärung: Texte und Untersuchungen, 2), S. 330 f.

„Eine feste Burg ist unser Gott“¹⁶¹. Das Singen bekannter Melodien mit neuem Text war bspw. im Dreißigjährigen Krieg eine gängige Methode der Satire und konfessionellen Propaganda.¹⁶² Die meisten der transformierten Gottesdienstelemente sind durch „Aufzählungen, Variationen, Lust am Laut und Spiel mit der Sprache“ gekennzeichnet, wodurch sie sich für bspw. die adaptive Übernahme von „Laut und Klang, Reim und Rhythmus“ eignen.¹⁶³ Sobald ironische Distanzierung und poetische Abwandlung eingesetzt werden, sieht Schwens-Harrant allerdings in der Vergangenheit wie in der Gegenwart „Verunsicherung, auch Ärger“¹⁶⁴, Zensurgefahr oder Blasphemie- und Respektlosigkeitsvorwürfe aufgrund von Verstörung durch Vereinnahmung von etwas, das einem vermeintlich vertraut war. Inwiefern sich verschiedene historische Phasen der Parodiebereitschaft ausmachen lassen, wäre eine weitere Vertiefungsmöglichkeit dieser Arbeit. Denn gerade Kirchenlieder sind durch die reformatorische Hinwendung zu deutschsprachigen Liedern viel populärer geworden.

¹⁶¹ Vgl. Fischer, Michael (2014): Religion, Nation, Krieg. Der Lutherchoral „Ein feste Burg ist unser Gott“ zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg. Münster, New York: Waxmann (Populäre Kultur und Musik, 11). Selbst Wiegenlieder wurden parodiert. Vgl. Franz, Kurt (2007): Wiegenlied. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 845–847.

¹⁶² Vgl. Staatsbibliothek zu Berlin (Hg.) (2017): Bibel, Thesen, Propaganda. Die Reformation erzählt in 95 Objekten. Unter Mitarbeit von Michaela Scheibe, Christiane Caemmerer, Katja Dühlmeier und Annette Wehmeyer. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Ausstellungskataloge / Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, N.F., 61), S. 158.

¹⁶³ Schwens-Harrant: Literatur, S. 358 f.

¹⁶⁴ Ebd.

Die Vertrautheit von Texten ist die Voraussetzung für Parodierbarkeit, weshalb Katechismusparodien¹⁶⁵ heute seltener sind als in den Jahrhunderten, in denen Katechismen maßgebliche Bildungstexte waren. Stattdessen werden heute religiös aufgeladene Sprichwörter und Redewendungen¹⁶⁶ z. B. als griffige Überschriften von Zeitungsartikeln aufgegriffen. Intermedial könnten auch Karikaturen in die Recherche aufgenommen werden, da Text-Bild-Kompositionen¹⁶⁷ dort häufig zusammenhängen und deren Analyse bereichernde Erkenntnisse zur Stellung von Religion und Kirchen bieten können.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Vgl. Schmitt, Johann (2019): Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands. Reprint 2019. Berlin, Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag. Vgl. exemplarisch die Verwendung des Begriffs „Katechismus“ für außertheologische Kontexte Gardane, Joseph Jacques de (1787): Katechismus der anscheinenden Todesfälle oder sogenannten Pulslosigkeiten. Wodurch der gemeine Mann unterrichtet wird, wie er bey den verschiedenen Arten anscheinender Todesfälle verfahren soll. Berlin: Maurer. Online verfügbar unter <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-15895>, zuletzt geprüft am 03.06.2024 oder Biesendahl, Karl (1897): Katechismus des Radfahrersportes. Leipzig: Weber. Online verfügbar unter <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-542635>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Außerdem Schwartz, Theodor (1884): Katechismus der Heizung, Beleuchtung und Ventilation. Leipzig: Weber. Online verfügbar unter <https://digital.zbmed.de/urn:nbn:de:hbz:38m:1-74597>, zuletzt geprüft am 12.10.2024.

¹⁶⁶ Vgl. Fischer, Tin (2022): Formel 1: Gott sei Tank! In: *Die Zeit*, 26.03.2022. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/2022/13/formel-1-spritpreis-klimakrise?utm_referrer=https://outlook.live.com/, zuletzt geprüft am 28.03.2022. Mischung aus Vaterunser-Parodie und Kirchenjahrsbezug: Göttler, Fritz (2023): Dein Wille geschehe. „The Pope’s Exorcist“ im Kino: Horror für die Ostertage. In: *Süddeutsche Zeitung*, 10.04.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/the-pope-s-exorcist-film-russel-crowe-1.5782218>, zuletzt geprüft am 11.04.2023. Pollmer, Cornelius (2022): Like a prayer. Soyeon Schröder-Kim bei Instagram: Nicht mehr zu parodieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 11.03.2022. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/medien/schroeder-kim-moskau-instagram-1.5545584>, zuletzt geprüft am 15.03.2022 als Beispiel, wie Popkultur und Religion vereint sind und Schulz, Roland (2023): Gott bewahre. Der letzte Mönch im Kloster Himmerod. In: *Süddeutsche Zeitung*, 13.12.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/magazin/kloster-himmerod-eifel-moench-e565472/>, zuletzt geprüft am 18.12.2023. Vgl. auch Schmidt-Henkel, Gerhard (1962): Zitate und Wunschbilder als Mittel politischer Werbung. In: *Sprache im technischen Zeitalter* (2), 634–649.

¹⁶⁷ Vgl. Flugblätter, die Wort und Bild als Verspottungselemente gegen Luther nutzen Staatsbibliothek: Bibel, S. 154.

¹⁶⁸ Vgl. Eder, Manfred (2017): Kirchengeschichte in Karikaturen. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag oder Fischer, Hubertus; Vaßen, Florian (Hg.) (2006): Europäische Karikaturen im Vor- und Nachmärz. Bielefeld: Aisthesis-Verlag (Jahrbuch / VVF, Forum Vormärz Forschung, 11.2005).

7.3.3 Thematische und fremdsprachige Erweiterungsmöglichkeiten der Forschung

Vaterunser-Parodien gibt es in einer großen Fülle zu sehr unterschiedlichen Themen im Wandel der Zeiten. Jedoch ist nicht so augenscheinlich, dass auch bei der Vielzahl der Themen manche Lebensbereiche noch nicht von Vaterunser-Parodien aufgegriffen worden sind. Es scheint sogar fast so, als seien manche Themen bewusst parodistisch ausgespart. So gibt es z. B. zum Thema ‚Gender‘¹⁶⁹ eher ernsthafte Vaterunser-Transformationen, ebenso zum Thema Umweltschutz.¹⁷⁰ Erotisch oder körperlich konnotierte Vaterunser-Transformationen sind die Ausnahme.¹⁷¹

Ein weiterer Punkt, der in der bisherigen Arbeit kaum Erwähnung fand, ist der Aspekt der verschiedenen Sprachen. Bereits erwähnt wurden lateinische Vaterunser-Parodien. Religiöse Phänomene und Ausdrucksformen machen genauso wenig wie Transformationen von biblischen Texten an nationalen oder sprachlichen Grenzen halt.¹⁷² Deshalb dürfte es nicht erstaunen, dass auch in anderen Sprachen Vaterunser-Parodien recherchierbar sind. So war es im Bearbeitungszeitraum der Arbeit durch ERASMUS-Partnerschaften nach Hermannstadt/Sibiu, Rumänien und nach Thessaloniki, Griechenland bereichernd, exemplarisch wahrzunehmen, dass auch dort das Vaterunser produktiv rezipiert wird, z. B.,

¹⁶⁹ Vgl. für Mutteranreden Lohfink, Gerhard (2013): Das Vaterunser neu ausgelegt. 2. Auflage Stuttgart: kbw Bibelwerk, S. 31 oder Lohfink, Gerhard (2015): Das Vaterunser neu ausgelegt. 3. Auflage Stuttgart: kbw Bibelwerk, S. 10 f. und Sill, Bernhard; Kürzinger, Reinhard (Hg.) (2011): Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu. Unter Mitarbeit von Karin Haslinger. St. Ottilien: EOS, S. 35, 92, 99, 102, 188, 195, 220, 260. Für Kritik an der Mutter-Vaterübersetzung vgl. N. N. (2006): Umstrittene Übersetzung: Vater-Mutter unser. In: *Der Spiegel*, 25.10.2006. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/umstrittene-uebersetzung-vater-mutter-unser-a-442482.html>, zuletzt geprüft am 07.05.2024.

¹⁷⁰ Vgl. Arte France (Hg.) (2011): Unser Täglich Gift. WIE DIE LEBENSMITTELINDUSTRIE UNSER ESSEN VERGIFTET. Regie: Robin, Marie-Monique, 105 min, ab 16 Jahre. Filme für die Erde. Online verfügbar unter <https://filmsfortheearth.org/filme/unser-taeglich-gift/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024 oder Zaller, Johann G. (2018): Unser täglich Gift. Pestizide – die unterschätzte Gefahr. Wien: Deuticke. Vgl. Sill et al.: Vaterunser, S. 196.

¹⁷¹ Vgl. Kaltenhauser, Lydia (2023): Der geistliche Weg von Pierre Stutz: Kämpfen und Tanzen – Tirol | TIROLER Sonntag. In: *Meine Kirchenzeitung*, 30.11.2023. Online verfügbar unter https://www.meinekirchenzeitung.at/tirol-tiroler-sonntag/c-glaube-spiritualitaet/kaempfen-und-tanzen_a50896, zuletzt geprüft am 07.05.2024 „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Zärtlichkeit in Ewigkeit“. Hintergründe könnten in Kunkel, Francis L. (1975): *Passion and the Passion. Sex and Religion in Modern Literature*. Philadelphia: Westminster Press, S. 129–139, 173 f. aufzufinden sein.

¹⁷² Vgl. die Überlegungen zu Kulturtransfers etc. oben z. B. bezogen auf den Absolutismus.

indem ein griechischer Hacker¹⁷³ angesprochen wird oder indem Rose Ausländer ein kritisch-poetisches „Vater unser“¹⁷⁴ formuliert. Im englisch-, italienisch- und französischsprachigen Raum sind ebenso Vaterunser-Parodien nachweisbar.¹⁷⁵ Denkbar wäre es bezogen auf die international verfügbaren Vaterunser-Parodien Übersetzungszusammenhängen nachzugehen, wie oben beim ‚Our capital‘ in Bezug auf das ‚Kapital Unser‘ angedeutet, denn dadurch würde die Vernetzung religiöser Topoi wie oben Wirtschaftskritik nachweisbar.¹⁷⁶

Zur literarischen Vaterunser-Verarbeitung im angloamerikanischen Raum bietet sich Hemingway als bekannter, katholischer Literat an. Er nutzte bspw. eine Nada-Vaterunser-Parodie in seiner Kurzgeschichte „A Clean, Well-lighted Place“ von 1933:

Our nada who art in nada, nada be thy name thy kingdom nada thy will be nada in nada as it is in nada. Give us this nada our daily nada and nada us our nada as we nada our nadas and nada us not into nada but deliver us from nada; pues nada. Hail nothing full of nothing, nothing is with thee.¹⁷⁷

Leutzsch weist darauf hin, welche Kraft das Vaterunser selbst dann noch hat, „wo jemand nur das Nichts sieht und mit dem Nichts zu leben versucht, wie eine Figur in einer Erzählung von Ernest Hemingway, die in einem sauberen,

¹⁷³ Vgl. zum Hackergebet N. N.: Χάκερ ημῶν. Online verfügbar unter https://frikipaideia.org/wiki/Χάκερ_ημῶν, zuletzt geprüft am 15.08.2025. Es wurde auch mündlich von einem ironischen Lobpreis der griechischen Mutter mit ihren Kochkünsten und Versorgungsleistungen berichtet.

¹⁷⁴ Vgl. Ausländer, Rose (1986): Wieder ein Tag aus Glut und Wind. Gedichte 1980 – 1982. Frankfurt am Main: Fischer (Gesammelte Werke, 6), S. 274.

¹⁷⁵ Vgl. z. B. englischsprachig Stevan: The Lords Prayer Parody Compilations oder Petre, Jonathan; Capon, John (2001): Lord's Prayer parody for drinkers. In: *The Telegraph*, 05.08.2001. Online verfügbar unter <https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1336437/Lords-Prayer-parody-for-drinkers.html>, zuletzt geprüft am 07.05.2024. Für französische Beispiele Ilvonen: Parodies. Vgl. italienisch Trattoria Pecciarda, Spoleto (2010): La preghiera dei bevitori. Bacco nostro che sei in cantina. Unter Mitarbeit von Christian Lehmann. Online verfügbar unter <https://www.christianlehmann.eu/termini/parodie.php>, zuletzt geprüft am 07.05.2024.

¹⁷⁶ Vgl. Zu Übersetzungsdiskursen Hagemann, Susanne (Hg.) (2021): Deskriptive Übersetzungsforschung. Eine Auswahl. Berlin: Frank & Timme (Theoretische Translationsforschung, 2) oder Kittel, Harald (2011): Übersetzung: ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Berlin: De Gruyter Mouton (Übersetzung, Translation, Traduction, 3).

¹⁷⁷ Hemingway, Ernest (1966): The Short Happy Life of Francis Macomber and Other Stories. Repr. Harmondsworth: Penguin Books, S. 72.

hell erleuchteten Café sitzt und sich dem Nichts aussetzt.“¹⁷⁸ Das Nichts ist auch in anderen (Bibel-)Rezeptionen wiedererkennbar, z. B. bei Celan¹⁷⁹ und in weiteren literarischen Texten anderer Autor*innen¹⁸⁰. Das Echo der Frage nach dem Nichts ist auch in anderen poetischen Vaterunser-Adaptionen durchzuhören, in denen durch Lautverschiebungen oder radikale Reduktion der Vaterunser-Wörter auf Vokale¹⁸¹, die irdische Welt und/oder Gottes Existenz infrage gestellt werden. Ferlinghetti ist einer der Autoren und zugleich Interpreten, die im Kontext der Beat-Generation¹⁸² das Vaterunser nutzten. Es liegt in unterschiedlichen Fassungen vor:

Let us pray.

Our father whose arts in heaven,
Hollow be thy name,
Unless things change,
Thy wigdom come and gone.
They will be undone
On earth, as it isn't heaven.
Give us this day our daily dread
At least three times a day.
And forgive us our trespasses

On love's territory.
For thine is the wigdom and power and
glory.

Our father whose art's in heaven,
hollow be thy name
unless things change.
Thy kingdom come and gone.
Thy will will be undone
on Earth, as it isn't Heaven.
Give us this day our daily bread,
at least three times a day,
and lead us not into temptation too often
on weekdays,

But deliver us for evil,
whose presence remains unexplained

¹⁷⁸ Leutzsch: Was ist darauf geworden? S. 56.

¹⁷⁹ Vgl. Celan „Niemand und Nichts“, S. 27. In: Celan: Werke.

¹⁸⁰ Vgl. z. B. Del Castillo, Michel (1962): *Manège Espagnol*. Roman. Hamburg: Hoffmann u. Campe, S. 294. Vgl. Burgess, Anthony (1988): *Earthly powers*. Repr. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books (A Penguin book), S. 573.

¹⁸¹ Vgl. Verweis auf Krucenychns Vaterunser-Vokalgedicht, in: Grübel, Rainer (2000): Die Kontrafaktur des Kunstwerks in der russischen Literatur und Kunst der Avantgarde. In: Wolfgang Asholt und Walter Fähnders (Hg.): *Der Blick vom Wolkenkratzer: Avantgarde, Avantgardekritik, Avantgardeforschung*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi (Avant Garde Critical Studies, 14), S. 313–348, darin S. 325.

¹⁸² Vgl. González: *Tracing*, S. 1. Ferlinghetti selbst distanziert sich von seiner Einordnung als Beat-Vertreter. Allerdings ist die Nähe zum Beat schon durch seine Rolle als Herausgeber von Ginsbergs Gedichtband *Howl* ersichtlich. Ginsberg hat selbst auch kritisch auf das Vaterunser angespielt. Vgl. Ginsberg, Allen (1961): *Amerika*. In: Kurt Fassmann (Hg.): *Gedichte gegen den Krieg*. München: Kindler, S. 275.

Oh, Man.¹⁸³

in thy kingdom of power and glory. Oh,
man!¹⁸⁴

Ferlinghetti hat als Dichter bewusst die Frage nach Gottes Macht in der Welt gestellt¹⁸⁵ und sagte überzeugt: „I don’t pray“¹⁸⁶. Diese Äußerung steht im Widerspruch zur Einleitung des von ihm selbst performten Gedichts „Let us pray“ im Scorsese-Film „*The Last Waltz*“ von 1978 zum Abschied von The Band. Aber vielleicht wird darin dieselbe Paradoxie deutlich, die er selbst in einem Interview als „the unanswered question in all of theology“ aufzeigt: „If God is all-powerful, why does he let evil exist?“¹⁸⁷ Sein Antwortansatz lautet: „Poetry is there to help us find out“¹⁸⁸, wie und wer Gott ist.

Hemingway ist nur einer der Autor*innen, die ihren Figuren Vaterunser-Parodien in den Mund legen oder mit dem Vaterunser als sprachspielerischer Titel arbeiten. Auch in aktuelleren popkulturellen Quellen gibt es dafür gerade bei Kriminalromanen mehrere Belege.¹⁸⁹ Aber auch andere Romane

¹⁸³ Minturn, Neil (2005): *The last waltz of The Band*. Hillsdale, NY: Pendragon Press (CMS sourcebooks in American music, 2), S. 97 f.

¹⁸⁴ González: *Tracing*, S. 5.

¹⁸⁵ Vgl. Minturn: *Waltz*, S. 97 f. Minturn erfasst diese Frage in der Inszenierung des Films *The Last Waltz*: „Lawrence Ferlinghetti, wearing a bowler hat, comes next, reading from a piece of paper he unfolds once he gets up to the mike. It is a biting parody of The Lord’s Prayer. [...] Ferlinghetti’s prayer steers toward mundane matters by questioning The Lord’s Prayer’s promise of an abstract heavenly kingdom in an indefinite future.“ Vgl. Nele Buyse (2014): *Lawrence Ferlinghetti – Last Prayer (The Last Waltz)*. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=9dmIt81JkAg>, zuletzt aktualisiert am 20.06.2014, zuletzt geprüft am 13.10.2024.

¹⁸⁶ González: *Tracing*, S. 5.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Für Titel vgl. Kutscher, Volker; Schnalke, Christian (1998): *Vater unser. Der bergische Krimi*. Köln: Emons Verlag (Der Bergische Krimi, 4). Vgl. Hanika, Susanne (2015): *Und führe uns nicht in Versuchung. Kriminalroman*. Augsburg: Weltbild. Die Autorin hat mehrere ähnliche Titel, u. a. auch „Und bitte für uns Sünder. Kriminalroman“. Für Vaterunser-Parodien im Plot vgl. Schatten, Viola (1992): *Mittwoch war der Spass vorbei. Kriminalroman*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag (Fischer-Taschenbücher Kriminalroman, 11297), S. 88. Vgl. Dreher, Sarah (1990): *Stoner McTavish*. 2. Auflage Hamburg: Argument (Ariadne-Krimi, 1011), S. 210.

nutzen das Vaterunser,¹⁹⁰ dessen fiktive Nutzungen teilweise wiederum aus historischer Forschung stammen könnte.¹⁹¹ Seltener wird das Vaterunser in Filmen oder Serien verwendet.¹⁹² Musikalisch wird der Text des Vaterunser gerade zur Jahrtausendwende verschiedentlich vertont oder verändert, wodurch gerade bei Musikgenres wie Techno oder Rock, die weniger für Religionsaffinität bekannt sind als bspw. Worship, eine Verfremdung entsteht, auch dazu ließe sich weiter forschen.¹⁹³

¹⁹⁰ Vgl. Orths, Markus (2011): *Lehrerzimmer. Roman*. München: Dt. Taschenbuch-Verlag (dtv, 13269), S. 105. Parodien religiöser Texte wurden Bachtin zufolge schon im Mittelalter im schulischen Kontext geschrieben, also besteht eine gewisse Kontinuität. Vgl. Bachtin: *Ästhetik*, S. 327. Vgl. als weiteres Romanbeispiel Hart, Maarten't (2015): *Magdalena. Eine Familiengeschichte*. München, Berlin, Zürich: Piper, S. 311. Vgl. Atwood, Margret (1985): *The Handmaid's Tale*, zitiert nach Smoker, James (2022): *The Audacious Prayer of The Handmaid's Tale*. In: *University of St Andrews Institute for Theology, Imagination and the Arts*, 20.05.2022. Online verfügbar unter <https://www.transpositions.co.uk/the-audacious-prayer-of-the-handmaids-tale/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024. In ähnlicher Weise wie bei Hemingways Figur mit stream-of-consciousness wird auch bei Atwood das Vaterunser reflektiert. Vgl. Eco, Umberto (2013): *Der Friedhof in Prag. Roman*. München: dtv (dtv, 14227), S. 457. Ecos Roman ermöglicht Rückbezüge zu satanischen Vaterunser-Übernahmen, bei denen keine Parodie-Intention ersichtlich wird, vgl. auch biografisch Fröhling, Ulla (2015): *Vater unser in der Hölle. Inzest und Missbrauch eines Mädchens in den Abgründen einer satanistischen Sekte*: mvg Verlag, S. 285 f. Vgl. Weigand, Sabine (2008): *Die Seelen im Feuer. Historischer Roman*. Frankfurt am Main: Krüger Wolfgang, S. 79. Dieser historische Roman greift Hexenverfolgung und Vaterunser-Missbrauch auf.

¹⁹¹ Vgl. Hergemöller: *Krötenkuss*, S. 414–418. Dort wird das Vaterunser im Bereich Ketzeri, Hexerei und Satanismus kontextualisiert und als Beschwörungsformel gedeutet: „Vater use, hulde buse, zuvor werstu uber uss, nhu bistu unter uss“. Vgl. ähnliche Deutung bei Muir, Edward (1997): *Ritual in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press (New approaches to European history, 11), S. 218, 222 und Finze: *Vater unser*, S. 29.

¹⁹² Vgl. Vorwahl: *Parodie*, S. 170. Vgl. Zarnow, Christopher; Kubik, Andreas (2023): *Unsere tägliche Folge gib uns heute*. In: *Praktische Theologie* 58 (4), S. 197–199. <https://doi.org/10.14315/prth-2023-580403>, zuletzt geprüft am 03.06.2024. Vgl. Choi A-il, Kim Jang-han, Kwon Da-som (2023): *My Demon*. Netflix Serie. Online verfügbar unter <https://www.netflix.com/de/title/81716080?s=a&trkid=13747225&trg=more&vlang=de&clip=81737638>, zuletzt geprüft am 13.10.2024. In Folge 2 „In jedem Herzen lebt ein Dämon“, ab Minute 57:33 partielles Zitat des Vaterunser „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.“ unterlegt mit Instrumentalmusik, Schwertkämpferin dargestellt, die Gewaltausübung statt Frieden symbolisiert. Im narrativen Kontext wird deutlich, dass nicht der göttliche Wille auf Erden herrscht, sondern der menschliche Wille.

¹⁹³ Vgl. Red Hot Chili Peppers (1996): *Shallow Be Thy Game*. In: *Red Hot Chili Peppers: One Hot Minute*. Album: Warner Bros. Online verfügbar unter <https://www.rhcuplivearchive.com/song/shallow-be-thy-game-79>, zuletzt geprüft am 07.05.2024. Vgl. E-Nomine (1999): *Vater Unser*. Single. In: *E-Nomine: Das Testament*. Album: Universal. Vgl. J.B.O. (2004): *Glaubensbekenntnis – J.B.O. Und führe uns nicht in Versuchung, Erlöse uns von all dem*

7.4 Schlussbemerkungen

Vaterunser-Parodien sind ein großes Forschungsfeld, dessen kontextuelle Verortung in Volks- und Popkultur theologische und kulturwissenschaftliche Diskurse bereichern können. Einige christliche Menschen, die ich mit einzelnen Vaterunser-Parodien konfrontiert habe, fühlten sich durch die verfremdende Veränderung des Gebets, das auf Jesus zurückgeht, in ihren religiösen Gefühlen verletzt, weil ihnen das Beten des Vaterunser heilig ist. Anderen Menschen, die mit Vaterunser-Parodien in Berührung kamen, empfanden den Witz und die Aktualisierungen von Vaterunser-Parodien als wohltuend, da dadurch leeres, gedankenloses ‚Zerbeten‘¹⁹⁴, vor dem Luther warnt, oder Herunterleiern des Vaterunser als Phrase¹⁹⁵ verhindert wird. Dieses Bewusstsein für die unterschiedliche Rezeption der Vaterunser-Parodien aufgrund von verschiedenen religiösen Sozialisationshintergründen bleibt am Ende der Arbeit. Für mich steht die große Wertschätzung des sakralen Texts nicht im Widerspruch zu den vielfältigen Transformationen, da sie m. E. für die lebendige, aktive Auseinandersetzung mit Religion stehen. Suhr erfasst diese Vielfalt, die in dieser Arbeit bestätigt werden konnte:

Das Vaterunser, das bekannteste Gebet der Christenheit, hat Menschen immer wieder angeregt, in Anlehnung an die alten Worte neue Texte zu schreiben. Schriftsteller und Theologen, Gläubige und Atheisten, Männer und Frauen haben Varianten des Vaterunser geschrieben und Motive des Vaterunser in ihre Texte einbezogen. So entstanden Paraphrasen und Parodien, zeitgenössische Umdichtungen und Gegentexte. Diese Texte leben davon, dass Menschen das Vaterunser kennen und wieder erkennen. Seine Worte, seine Struktur und seine Motive bilden die Folie, auf der sich die literarischen Rezeptionen entfalten. Die literarischen und theologischen Intentionen der Autorinnen und Autoren sind vielfältig. Es gibt Konkretisierungen des Vaterunser, in denen die heutigen politischen Kontexte von Schuld und Schulden, von dem Bösen und der Versuchung benannt werden. Es gibt zornige und leidenschaftliche Gebete an den Vater, dessen Reich auf Erden noch aussteht. Es gibt spöttische Parodien, in denen

Schrott Unsern täglichen Rock gib uns heute Denn Rock’n’Roll ist unser Gott (United States of Blöedsinn). Online verfügbar unter <https://www.jbo.de/songtexte/glaubensbekenntnis/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024. Vgl. Die Toten Hosen (1996): Vaterunser (Opium fürs Volk). Online verfügbar unter <https://www.dth.de/diskographie/songs/vaterunser>, zuletzt geprüft am 07.05.2024.

¹⁹⁴ Vgl. Luther, Martin (2011): Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier. Herausgeben von Ulrich Köpf und Peter Zimmerling. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht. Vgl. auch Sill et al.: Vaterunser, S. 21.

¹⁹⁵ Vgl. Gessler, Philipp; Feddersen, Jan (2020): Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche. München: Claudius Verlag.

Gott als Aufsichtsratsvorsitzender angesprochen wird. In aller Unterschiedlichkeit helfen diese literarischen Vaterunser-Variationen, dieses Gebet neu zu entdecken.¹⁹⁶

Vaterunser-Parodien sind also Entdeckungshilfen für vielfältige Bereiche des menschlichen Lebens in verschiedenen Zeiten und Situationen. Allerdings wird dieses Potenzial nicht immer ausgeschöpft, weil das Empfinden der Provokation teilweise zu stark wirkt, um sich auf eine neue Sichtweise einzulassen. Dabei führt die Skepsis den Parodien gegenüber teilweise zu einem vorschnellen Urteil der Blasphemiezuschreibung, obwohl nur wenige einen Gebetscharakter und somit einen Bekenntnisanspruch haben. Vaterunser-Parodien sind nicht gleichzusetzen mit ihrer Vorlage, und trotzdem können sie für eine zeitgemäße Ausdrucksweise von religiöser Suche stehen und somit für theologische Fragestellungen relevant sein. Die Zumutungen, die Vaterunser-Parodien bereit halten, ermöglichen immer wieder die fundamentaltheologische Frage nach der Sprach- und Vermittlungsfähigkeit¹⁹⁷ von christlichen Inhalten und die Frage nach dem heiligen Lachen.¹⁹⁸ Offenbart sich in einem Schmunzeln oder empörrten Augenbrauen-Runzeln als Reaktion auf Vaterunser-Parodien ein religiöses Bekenntnis? Jede*r möge selbst entscheiden nach der Lektüre zweier von mir formulierten Vaterunser-Transformationen, die ich an den Schluss dieser Arbeit stelle:

Vaterunser unser in der Bibel,
geheiligt werde deine Einzigartigkeit
deine Gültigkeit bleibe
deine Bitten geschehen
wie im Himmel, so auch auf Erden.
Unser tägliches Glaubensbedürfnis stille
und vergib uns unsere Parodierfreudigkeit
wie auch wir vergeben unseren strengen Traditionswahren

¹⁹⁶ Suhr: Poetisch beten? S. 57.

¹⁹⁷ Vgl. Alles et al.: Gebet, S. 499: „Das im Sprachgeschehen des G. ausgedrückte Verhältnis von Gott und Mensch wird in einem Erkenntnisprozeß konstituiert, der sich in dreifacher Weise beschreiben läßt. Das G. reflektiert, situiert und erzählt die Beziehung von Gott und Mensch.“

¹⁹⁸ Vgl. Röcke, Werner (Hg.) (2005): Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Berlin: De Gruyter (Trends in medieval philology, 4). Vgl. Gvozdeva, Katja; Röcke, Werner (Hg.) (2009): Risus sacer, sacrum risibile. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Bern: Peter Lang.

und führe uns nicht in Versuchung der Blasphemie
sondern erlöse uns von Kleingläubigkeiten
denn dein ist das Wort und die sprachliche Kraft
und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Vaterunser-Parodie unser in vielen Quellen,
gewertschätzt werde deine Vielfalt
deine Provokation bleibe
deine Verbreitungen geschehen
wie im Druck, so auch im Digitalen.
Unser tägliches Schmunzeln gib uns heute
und vergib uns unsere Sprachlosigkeit
wie auch wir vergeben die Grenzüberschreitungen
und führe uns nicht in die Kreativlosigkeit
sondern erlöse uns von schlechten Versionen
denn dein sind die Ironie und die Meinungsfreiheit
und die Ideen in Ewigkeit. Punkt.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Glossar¹

Gebet Kommunikation von Menschen in Hinwendung zu Gott, die teils schriftlich und medial transportiert, teils mündlich artikuliert oder innerlich-gedanklich vollzogen wird. Individuell oder als Gruppe wird privat oder öffentlich gebetet, mit rituellen und körperlich-gestischen Unterstützungshandlungen oder ohne. Gebete gibt es in vielen Religionen und allen christlichen Konfessionen, hier wird das christliche Gebet fokussiert, das vielfältige liturgisch-repetitive und freie Formen annehmen kann und z. B. Klage, Bitte, Lob und Dank enthält.

Gebetsparodie Form der literarischen Rezeption religiösen, hier meist christlichen Materials durch Adaption religiöser Sprache in ‚säkulare‘ Texte z. B. durch Zitate und Anspielungen.

Kontrafaktur Text, der eine Vorlage ernsthaft, ohne komische oder herabsetzende Intention adaptiert. Literaturwissenschaftlich verwendet zur Differenzierung von nachahmend-verfremdenden Textgattungen als Ergänzung zum Parodiebegriff.

Parodie Text, der intertextuell auf eine Textvorlage zurückgreift, indem er spielerisch, häufig kritisch die Vorlage und/oder ein neues Thema bewertet, indem einerseits zitiert, andererseits semantisch, syntaktisch oder orthografisch verfremdet wird.

Transformation Begriff, der Aneignungs-, Übersetzungs- und Transferprozesse beschreibt; Übernahme eines variablen Referenzobjekts unter zeitlichen und kulturellen Kontexteinflüssen.

¹ Dieser alphabetische Überblick verkürzt die komplexen Begriffskomposita bewusst, die in den Begriffsannäherungen oben deutlich differenzierter dargelegt und auf Fachliteratur aufgebaut wurden.

Vaterunser Neutestamentliches Gebet, das in der Bergpredigt (Mt 6,9–13) und in Lk 11,2–4 biblisch tradiert ist. Anknüpfungspunkte an jüdische Gebetsformen (z. B. 18-Bitten-Gebet und Kaddisch). Häufige Verwendung in christlicher Liturgie und Katechetik; meist Einteilung in Anrede, sieben Bitten (Du- und Wir-Bitten), Doxologie (belegt in Didache 8,2), Akklamation durch Amen. Weitere Bezeichnungen u. a.: Vater-Unser, Vater unser, Vater Unser, Vaterunser, Unser Vater, Tischgebet, Herrengebet, Paternoster.

Vaterunser-Parodie Text, der das Vaterunser intertextuell sprachspielerisch humoristisch und/oder kritisch aufgreift. Durch die Parodietechniken Addition, Subtraktion und Substitution wird die Rezeption der Gebetsvorlage aus Bibel, Liturgie oder Katechetik ironisch gebrochen und verfremdet. Vaterunser-Parodien können sowohl Kritik, Distanz und verzerrende Imitation als auch Humor, Unterhaltung und Komik dienen, abhängig von Intentionen der Verfassen und von Interpretationen der Rezipierenden.

Vaterunser-Transformation Oberbegriff, der möglichst objektiv, wenig wertend zum Ausdruck bringt, dass das Vaterunser in irgendeiner Weise als Grundlage des vorliegenden Belegs gesehen werden kann. Nicht beschränkt auf Textadaptionen, sondern auch für Kunst-, Film-, Musikadaptionen des Vaterunsers nutzbar.

Literaturverzeichnis

- Abmeier, Karlies (Hg.) (2016): Geld, Gott und Glaubwürdigkeit. Paderborn: Schöningh (Religion – Staat – Gesellschaft, 3)
- Abraham à S. Clara (1689): Judas Der Ertz-Schelm / Oder: Eigentlicher Entwurff / vnd Lebens-Beschreibung deß Iscariotischen Bößwicht. [...] Der Anderte Theil. Saltzburg: Melchior Haan
- Ach, Manfred; Bosch, Manfred (Hg.) (1974): Gegendarstellungen. Autoren korrigieren Autoren. Lyrische Parodien. Andernach: Atelier
- Adam, Gottfried (Hg.) (2008): Didaktik der Kirchengeschichte. Ein Lesebuch- und Studienbuch. Münster: Comenius-Institut
- Adam, Wolfgang; Dainat, Holger (Hg.) (2007): „Krieg ist mein Lied“. Der Siebenjährige Krieg in den zeitgenössischen Medien. Das Gleimhaus; Kolloquium Der Siebenjährige Krieg in den Medien. Göttingen: Wallstein-Verlag (Schriften des Gleimhauses Halberstadt, 5)
- Adelung, Johann Christoph (1785): Ueber den Deutschen Styl. Band 1. Berlin: Voß. Online verfügbar unter <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10583312>, zuletzt geprüft am 28.05.2024
- Adorján, Johanna (2021): Michael Pollan im Interview – „Die Droge bringt nichts mit, sie aktiviert nur“ | Gesellschaft. Ein Gespräch mit Autor und Professor Michael Pollan über den Zusammenhang zwischen Kaffee und Kapitalismus und die Frage, ob die Corona-Krise ein guter Zeitpunkt wäre, psychedelische Drogen auszuprobieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.01.2021 (17.04.2020 18:55). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/leben/michael-pollan-kaffee-kapitalismus-drogen-meditation-corona-1.4876725?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021
- Adorján, Johanna (2021): Vater, unser Geld! Kolumne: Gute Frage. In: *SZ Magazin* (44). Online verfügbar unter <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/gute-frage/vater-sohn-geld-geliehen-zurueckzahlen-spende-90824>, zuletzt geprüft am 27.01.2022
- Albrecht, Peter (1992): Kaffeetrinken. Dem Bürger zur Her’ – dem Armen zur Schand. In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Das Volk als Objekt obrigkeitlichen Handelns. Tübingen: M. Niemeyer (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 1), S. 57–100
- Alles, Gregory D.; Reventlow, Henning Graf; Gebauer, Roland; Wallmann, Johannes; Guenther, Bruce L.; Brümmer, Vincent et al. (2007): Gebet. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3. 4. Auflage, S. 483–507

- Alt, Franz (1980): Wesentlicher aber ist Liebe. In: Freimut Duve, Heinrich Böll und Klaus Staech (Hg.): Kämpfen für die Sanfte Republik. Ausblicke auf die achtziger Jahre. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rororo aktuell, 4630), S. 94–102
- Althaus, Paul (1914): Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert. Zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rektorats auf Dr. Albert Köster ladet hiermit ein der Rektor der Universität Dr. Otto Mayer durch den designierten Dekan der Theologischen Fakultät D. Paul Althaus. Leipzig: Edelmann
- Althaus, Paul (1966): Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Gütersloh 1927. Hildesheim: Olms
- Althaus, Rüdiger; Schmidt, Jochen (Hg.) (2019): Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 303)
- Altmeyen, Klaus-Dieter; Karamasin, Matthias (2003): Medien und Ökonomie – vielfältige Perspektiven, perspektivische Vielfalt. In: Klaus-Dieter Altmeyen und Matthias Karamasin (Hg.): Medien und Ökonomie. Band 1/2: Grundlagen der Medienökonomie: Soziologie, Kultur, Politik, Philosophie, International, Geschichte, Technik, Journalistik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Springer eBook Collection Humanities, Social Science), S. 7–14
- Altmeyer, Stefan (2011): Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 114)
- Altmeyer, Stefan; Grümm, Bernhard; Kohler-Spiegel, Helga; Naurath, Elisabeth; Schröder, Bernd; Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2021): Sprachsensibler Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), 37)
- Anz, Thomas (2007): Spiel. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd. III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 469–472
- Arnhold, Oliver; Klein, Constantin (2014): Zwischen Abseits und Jenseits – Fussball und Religion. Materialien für Klasse 8–12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Arning, Holger (2020): Wem vertrauten deutsche Katholiken 1933/34? Hitler, Christus und andere ‚Führer‘ in Unser Kirchenblatt. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 321–350
- Arte France (Hg.) (2011): Unser Tägliche Gift. WIE DIE LEBENSMITTELINDUSTRIE UNSER ESSEN VERGIFTET. Regie: Robin, Marie-Monique, 105 min, ab 16 Jahre. Filme für die Erde. Online verfügbar unter <https://filmsfortheearth.org/filme/unser-taegliche-gift/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Asad, Talal (2021): Religion, Nation-State, Secularism. In: Hartmut Lehmann und Peter van der Veer (Hg.): Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia. Unter Mitarbeit von Benedict Anderson, Talal Asad, Susan Bayly, Partha Chatterjee, Frans Groot, Harry Harootunian et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 178–196
- Asch, Ronald G. (2008): Europäischer Adel in der frühen Neuzeit. Eine Einführung. Köln: Böhlau (utb-studi-e-book, 3086)
- Assmann, Jan (2004): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. 2. Auflage München: Beck (Beck'sche Reihe, 1375)

- Atwood, Craig (2021): Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 184–197
- Atwood, Margret (1985): The Handmaid's Tale, zitiert nach Smoker, James (2022): The Audacious Prayer of The Handmaid's Tale. In: *University of St Andrews Institute for Theology, Imagination and the Arts*, 20.05.2022. Online verfügbar unter <https://www.transpositions.co.uk/the-audacious-prayer-of-the-handmaids-tale/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Atze, Marcel (2013): Unser Hitler. Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945. Göttingen: Wallstein Verlag
- Augustin, Eduard; Keisenberg, Philipp von; Zschke, Christian (2010): Fussball unser. Was man alles wissen muss. München: Goldmann (Goldmann, 47341)
- Ausländer, Rose (1986): Wieder ein Tag aus Glut und Wind. Gedichte 1980–1982. Frankfurt am Main: Fischer (Gesammelte Werke, 6)
- Ayvazoglu, Beşir (2011?): Turkish coffee culture. "a cup of coffee commits one to forty years of friendship". Ankara: Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism Publications (Handbook series, 15)
- Axt-Piscalar, Christine (2013): Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 3579)
- Bachtin, Michail M. (2010 (1. Auflage 1979)): Die Ästhetik des Wortes. Herausgegeben und eingeleitet von Rainer Grübel. Aufsätze aus den Jahren 1919–1974. 8. Auflage Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 967)
- Bachtin, Mihail Mihailovič (1987): Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Unter Mitarbeit von Renate Lachmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Baciu, Stefan; Marti, Kurt (Hg.) (1969): Der du bist im Exil. Gedichte zwischen Revolution und Christentum aus 16 lateinamerikanischen Ländern. Wuppertal: Hammer
- Backhaus, Maike; Keller, Gabriela (2023): Im Namen des Vaters. Gewalt gegen Frauen: Wie Familiengerichte häusliche Gewalt ignorieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 24.03.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/familiengericht-sorgerecht-haeusliche-gewalt-e250733/>, zuletzt geprüft am 27.03.2023
- Baecker, Dirk (2004): Einleitung. Volkszählung. In: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion. 2. Auflage Berlin: Kulturverlag Kadmos (Copyrights, 9), S. 7–13
- Bärenfänger, Katharina (Hg.) (2013): Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung. Unter Mitarbeit von Volker Leppin und Stefan Michel. Tübingen: Mohr Siebeck (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, 71)
- Bärsch, Jürgen; Schneider, Bernhard (Hg.) (2006): Liturgie und Lebenswelt. Studien zum Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. Münster: Aschendorff (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 95)
- Bahr, Petra (Hg.) (2008): Protestantismus und Dichtung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Protestantismus und Kultur, 2)
- Bail, Ulrike (2016): Heimat als Utopie. ...und niemand schreckt sie auf. (Mi 4,4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive. Online verfügbar unter https://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf; kürzer unter <https://www.caritas.de/neue-caritas/heftarchiv/jahrgang2016/artikel/heimat-als-utopie>, zuletzt geprüft am 21.03.2024

- Balistier, Thomas (1996): Die Tatpropaganda der SA. Erfolg und Mythos. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 23–34
- Balke, Friedrich; Siegert, Bernhard; Vogl, Joseph (Hg.) (2015): Medien des Heiligen. Paderborn: Fink (Archiv für Mediengeschichte, 15)
- Bangerter-Schmid, Eva-Maria (2003): Flugblatt. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 198–201
- Bardong, Otto (2019): Friedrich der Große. Darmstadt: wbg Academic
- Barth, Hans-Martin (2016): Das Vaterunser. Inspiration zwischen Religionen und säkularer Welt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Basse, Michael (2011): Kirchengeschichte als Wahrnehmungsgefüge. Theoretische Grundlagen und Perspektiven einer konstruktivistischen Kirchengeschichtsdidaktik. In: Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis und Hanna Roose (Hg.): Kirchengeschichte. Hannover: Siebert (Religion lernen, 2), S. 11–22
- Bastelhexchen (2015): Kaffeegebet.jpg (700×500). Online verfügbar unter <http://bastelhexchen.de/WP/wp-content/uploads/Kaffeegebet.jpg>, zuletzt aktualisiert am 10.10.2015, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Baßler-Schippenges, Judith; Egle, Iris; Kilb, Katja; Kurfess, Elisabeth; Kurz, Felicitas; Schenk, Christian et al. (2014): Mittendrin – Lernlandschaften Religion. 7 / 8 / 9 plus 10. Gymnasium G8, Gesamtschule G9. München: Kösel
- Baudrillart, Alfred (1889): Philippe V et la Cour de France 1700–1715. Paris (Revue d'histoire diplomatique, 30, Supplement)
- Bauer, Christian (2017): Nur die schönste Nebensache der Welt? Fußball als theologischer Ort. In: *Herder Korrespondenz* 71 (11), S. 44–48
- Bauer, Michael (2011): Implizite und explizite Religion in den Medien unter pluralismustheoretischer Perspektive. In: Horst F. Rupp und Klaas Huizing (Hg.): Religion im Plural. Würzburg: Königshausen & Neumann (Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion, 3), S. 19–52
- Bauer, Snejanka (Hg.) (2006): Helden – Heilige – Himmelsstürmer. Fußball und Religion; zur Ausstellung „Helden – Heilige – Himmelsstürmer. Fußball und Religion. Fußball und Religion“ im Ikonen-Museum der Stadt Frankfurt am Main, 14. Mai 2006–20. August 2006. Tübingen: Legat
- Baur, Luise (2016): Transformationen des Religiösen: Lernprozesse aus der Spätantike für die Neuzeit. In: *MD* 67 (1), S. 3–8
- Baussumer, Georg (1709): Catechismus oder kurtzer Unterricht allgemeiner christlicher Lehr: darinnen der Reformirten Heidelberger Catechismus nach seiner eigentlichen Weiß in erklär- und bestättigung der Frag und Antworten also geprüft wird. Mit Churfürstlicher Pfaltz Freyheit. Düsseldorf: Beyer. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:061:1-15572>, zuletzt geprüft am 31.05.2024
- Bayer, Klaus (2015): ‚Sinnlos‘? ‚Gefährlich‘? ‚Verführerisch‘? Religionskritik in linguistischer Perspektive. In: Marco Hofheinz und Thorsten Paprotny (Hg.): Religionskritik interdisziplinär. Leipzig: EVA, S. 113–126
- Bayer, Oswald; Lüpke, Johannes von; Thaidigsmann, Edgar (Hg.) (2009): Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck
- Becker, Albert (1916): Gebetsparodien. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des Völkerkrieges. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (20), S. 16–28

- Becker, Andreas (2007): Funktionaler Laizismus? Die Protestantische Kirchenpolitik der napoleonischen Staaten im Vergleich: Frankreich, das Großherzogtum Berg und das Königreich Westphalen. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 325–229
- Becker, Andreas (2009): Reaktionen und Veränderungen im niederrheinischen Protestantismus unter französischer Besatzung (1794–1801). In: *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 102 (58), S. 131–147
- Becker, Eve-Marie; Hiller, Doris (Hg.) (2006): Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang. Tübingen, Basel: Francke (UTB, 8326)
- Becker, Eve-Marie (2006): Neutestamentliche Wissenschaft. In: Eve-Marie Becker und Doris Hiller (Hg.): Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang. Tübingen, Basel: Francke (UTB, 8326), S. 87–156
- Becker, Karsten (2020): Erzähltes Geld. Finanzmärkte und Krisen in Literatur, Film und Medien. Würzburg: Königshausen & Neumann (Konnex)
- Becker, Ulrich; Jochum-Bortfeld, Carsten; Johannsen, Friedrich; Noormann, Harry (2014): Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen. 4., überarb. und erw. Auflage Stuttgart: Kohlhammer
- Beermann, Johannes (2022): Sachsen als Vorreiter und Innovationstreiber im Geldwesen. Eröffnungsrede zur Buchvorstellung ‚Sachsens Silber, Gold und Geld‘. Online verfügbar unter <https://www.bundesbank.de/de/presse/reden/sachsen-als-vorreiter-und-innovationstreiber-im-geldwesen-901598#tar-1>, zuletzt aktualisiert am 08.12.2022, zuletzt geprüft am 31.05.2024
- Behrenbeck, Sabine (1996): ‚Der Führer‘. Die Einführung eines politischen Markenartikels. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): Propaganda in Deutschland. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 51–78
- Behrendt, Walter (2011): „Der Papisten Handbüchlein“ von 1563 und seine biblischen Illustrationen. In: *Daphnis* 40 (3–4), S. 535–565
- Benesch, Klaus (2021): Mythos Lesen. Buchkultur und Geisteswissenschaften im Informationszeitalter. Bielefeld: transcript (Wie wir lesen – Zur Geschichte, Praxis und Zukunft einer Kulturtechnik)
- Benjamin, Walter (2004): Kapitalismus als Religion. In: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion. 2. Auflage Berlin: Kulturverlag Kadmos (Copyrights, 9), S. 15–18
- Bentele, Günter; Nothhaft, Howard (2010): Kommunikation / Massenkommunikation. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 210–221
- Benz, Ernst (1983): Das Recht auf Faulheit. Oder die friedliche Beendigung des Klassenkampfes; Lafargue-Studien. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein (Klett-Cotta im Ullstein-Taschenbuch, 39061)
- Benz, Wolfgang (1996): Vorwort. In: Wolfgang Benz (Hg.): Anpassung, Kollaboration, Widerstand. Kollektive Reaktionen auf die Okkupation. Berlin: Metropol (Nationalsozialistische Besatzungspolitik in Europa 1939–1945, 1), S. 7–10
- Berding, Helmut (1980): Die Reform des Zollwesens in Deutschland unter dem Einfluß der napoleonischen Herrschaft. In: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (4), S. 523–537
- Berg, Horst Klaus (2000): Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung. 4. Auflage München: Kösel (Handbuch des Biblischen Unterrichts, 1)

- Berg, Sigrid; Berg, Horst Klaus (Hg.) (1988): Bergpredigt. München, Stuttgart: Kösel; Calwer (Biblische Texte verfremdet, 8)
- Bergemann, Lutz; Dönike, Martin; Schirrmeister, Albert; Toepfer, Georg; Walter, Marco; Weitbrecht, Julia (2011): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeister, Georg Toepfer, Marco Walter und Julia Weitbrecht (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Paderborn: Fink, S. 39–56
- Bergen, Doris L. (2001): Die Deutschen Christen 1934–1939. In: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939). Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 65–84
- Berger, Klaus (2014): Das Vaterunser. Freiburg etc.: Herder
- Berger, Peter A.; Hock, Klaus; Klie, Thomas (Hg.) (2013): Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten. Wiesbaden: Springer VS (Erlebniswelten)
- Berger, Peter L.; Pauli, Ruth (2015): Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Campus (Sozialwissenschaften 2015, 2)
- berndi (2007): Nachtgalerie: Jägermeister unser. Online verfügbar unter <https://nachtgalerie.blogger.de/stories/834944/>, zuletzt aktualisiert am 25.06.2007, zuletzt geprüft am 04.05.2024
- Bernhard, Henry (2016): Kathedralen des Alltags – Sport als Ersatzreligion? Sind Fußballstadien Kathedralen des Alltags, ist Sport, ist Fußball eine Ersatzreligion? Übernimmt der rituelle Sportkonsum die soziale Funktion des sonntäglichen Kirchgangs? Solchen Fragen widmete sich jetzt das Festival „Rendezvous mit der Geschichte“ in Weimar. Deutschlandfunkkultur.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunkkultur.de/kathedralen-des-alltags-sport-als-ersatzreligion-100.html>, zuletzt aktualisiert am 27.11.2016, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Bernoulli, A. (1885): Eine Gebetsparodie aus dem 15. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 7, S. 141–144
- Bernstein, Julia; Chernivsky, Marina; Rensmann, Jörg; Spaney, Michael (2020): Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen. Unter Mitarbeit von Florian Diddens. Weinheim, Basel: Beltz Juventa
- Besier, Gerhard (2001): Einleitung. „Die Kirchen und das Dritte Reich“ als Thema internationaler kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. In: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939). Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. VII–XXV
- Bethge, Hermann (1939): Der Führer und sein Werk. Band 4: Vom Werk des Staatsmannes in den Bereichen: Partei, Staat, Außenpolitik. Berlin: Zickfeldt
- Beutel, Albrecht (Hg.) (2010): Luther Handbuch. 2. Auflage Tübingen: Mohr Siebeck (utbstudi-e-book, 3416)
- Beutin, Wolfgang; Beilein, Matthias; Ehlert, Klaus; Emmerich, Wolfgang; Kanz, Christine; Lutz, Bernd et al. (Hg.) (2019): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler

- Beutin, Wolfgang (2019): Humanismus und Reformation. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler, S. 59–102
- Beyer, Franz-Heinrich (1994): Eigenart und Wirkung des reformatorisch-polemischen Flugblatts im Zusammenhang der Publizistik der Reformationszeit. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Wien: Lang (Mikrokosmos, 39)
- Biehl, Peter (Hg.) (2001): Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Jahrbuch der Religionspädagogik, 17.2000)
- Bieritz, Karl-Heinrich (2004): Liturgik. Berlin: De Gruyter (De Gruyter-Lehrbuch)
- Biesendahl, Karl (1897): Katechismus des Radfahrersportes. Leipzig: Weber. Online verfügbar unter <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-542635>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Binder, Hans-Otto (1994): Napoleonische Epoche. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 24, S. 1–10
- Biringer, Eva (2020): Geschichte der Kaffeekultur: Carrie würde heute Goldene Milch trinken. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.02.2020. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/stil/trends-nischen/so-hat-sich-die-kaffeekultur-seit-sex-and-the-city-veraendert-16656289.html>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Biskup, Thomas (2012): Friedrichs Größe. Inszenierungen des Preußenkönigs in Fest und Zeremoniell 1740–1815. Frankfurt am Main: Campus
- Blaha-Peillex, Nathalie (2008): Mütter und Anti-Mütter in den Märchen der Brüder Grimm. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 106)
- Blaschke, Olaf; Großbölting, Thomas (2020): Einführung und Problemskizze: Was glaubten die Deutschen 1933–1945? In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 9–40
- Bluhm, Lothar (2023): Volksmärchen – Buchmärchen – Kunstmärchen. In: Lothar Bluhm (Hg.): Handbuch Märchen. Unter Mitarbeit von Stefan Neuhaus. Berlin: J. B. Metzler, S. 9–14
- Bodemann, Eduard (1891): Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orléans an die Kurfürstin Sophie von Hannover: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Hannover: Hahn. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:061:1-594914>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Boff, Leonardo (1986): Vater unser. Das Gebet umfassender Befreiung. 4. Auflage Düsseldorf: Patmos
- Böhm, Thomas (2005): Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die „Medienreligion“. Eine problemorientierte Bestandsaufnahme und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 76)
- Böhme, Hartmut (2011): Einladung zur Transformation. In: Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeyer, Georg Toepfer, Marco Walter und Julia Weitbrecht (Hg.): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Paderborn: Fink, S. 7–38

- Böhme, Hartmut: SFB 644: Transformationen der Antike. Online verfügbar unter <https://www.geschichte.hu-berlin.de/en/forschung-und-projekte-en-old/foundmed/dokumente/forschung-und-projekte/sfb-644>, zuletzt geprüft am 17.12.2021
- Böhn, Andreas (1999): Formzitate, Gattungsparodien, ironische Formverwendung. Gattungsformen jenseits von Gattungsgrenzen. St. Ingbert: Röhrig (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft, 19)
- Böhn, Andreas; Seidler, Andreas (2014): Mediengeschichte. Eine Einführung. 2. Auflage Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag (bachelor-wissen)
- Boerma, Nicolaas (2010): Vaterunser-Parodien in den Niederlanden, in Bayern und in der Schweiz. In: Arbeitskreis Bild Druck Papier (Hg.): Tagungsband Nürnberg 2009. Münster, New York, NY, München, Berlin: Waxmann (Arbeitskreis Bild, Druck, Papier, 14), S. 33–42
- Bösch, Frank (Hg.) (2009): Kirchen, Medien, Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945. Tagung. Göttingen: Wallstein-Verlag (Geschichte der Religion in der Neuzeit, 2)
- Böttigheimer, Christoph (2020): Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Verlorene Mitte christlichen Glaubens. Freiburg: Herder
- Böttrich, Christfried (2014): Das Evangelium nach Lukas. Leipzig: EVA (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (ThHK))
- Böttrich, Christfried (2014): Lukasevangelium / Evangelium nach Lukas. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024
- Bohrmann, Hans; Toepser-Ziegeert, Gabriele (Hg.) (1993): NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation. Anhang: 1936. Berlin, Boston: De Gruyter Saur (NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit, 4 / I-IV)
- Bommer, Josef (1990): Das Vaterunser in der seelsorgerlichen Praxis. In: Michael Brocke und Johann Barta (Hg.): Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica Weltgespräch der Religionen, 1), S. 231–243
- Borgstedt, Angela (2004): Das Zeitalter der Aufklärung. Darmstadt: wbg Academic (Kontraversen um die Geschichte)
- Bork, Uwe (2017): Digital ins Himmelreich? Am Stuttgarter Flughafen wurde ein Gebetsautomat aufgestellt. omente des Innehaltens bietet der Gebetomat am Stuttgarter Flughafen. Sein Schöpfer, der Berliner Künstler Oliver Sturm, möchte den Reisenden so spirituelle Impulse mitgeben. Online verfügbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/13559-digital-ins-himmelreich>, zuletzt aktualisiert am 03.06.2017, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Boschki, Reinhold; Schuster, Ekkehard; Sölle, Dorothee (1999): Zur Umkehr fähig. Mit Dorothee Sölle im Gespräch. Mainz: Matthias-Grünwald-
- Bovon, François (2012): Das Evangelium nach Lukas. 3. Auflage Ostfildern: Patmos (EKK, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament)
- Brakelmann, Günter; Jähnichen, Traugott (1994): Einleitung. In: Günter Brakelmann und Traugott Jähnichen (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 13–37
- Braun, Christian A. (2007): Nationalsozialistischer Sprachstil. Theoretischer Zugang und praktische Analysen auf der Grundlage einer pragmatisch-textlinguistisch orientierten Stilistik. Heidelberg: Winter (Sprache – Literatur und Geschichte, 32)

- Braun, Guido; Clemens, Gabriele B.; Klinkhammer, Lutz; Koller, Alexander (2012): Napoleonische Expansionspolitik: zu den ambivalenten Auswirkungen von Eroberung und Integration. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration? Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 1–17
- Braungart, Wolfgang; Jacob, Joachim; Tück, Jan-Heiner (Hg.) (2018): LITERATUR / RELIGION. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes. Berlin: Metzler (Studien zu Literatur und Religion, 1)
- Breckner, Anne (2017): Verletzung religiöser Gefühle im Karneval? Jaques Tillys Großplastiken als Beispiele für die ambivalente Bewertung von religiös konnotierter Karnevalskunst. In: Richard Janus, Florian Fuchs und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Massen und Masken. Kulturwissenschaftliche und theologische Annäherungen. Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher), S. 247–274
- Breckner, Anne (2018): Einfach frei Schnauze. Religiöse Parodien der Reformationszeit. Themenheft Kirchenkritik. In: *TheoMag* (115). Online verfügbar unter <https://www.theomag.de/115/ab01.htm>, zuletzt geprüft am 13.12.2022
- Breckner, Anne (2019): Besetzte Heimat. Eine Spurensuche in Vaterunser-Parodien. In: Frank Thomas Brinkmann und Johanna Hammann (Hg.): Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden (Pop. religion: Lebensstil – Kultur – Theologie, 5), S. 203–224
- Breckner, Anne; Schroeter-Wittke, Harald (2023): Ambivalenzkompetenz? Rückblick auf die Tagung ‚Katastrophen‘. Religiöse Bildung angesichts von Kriegs- und Krisenerfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert am Vortag des russischen Angriffs auf die Ukraine. In: Richard Janus, Naciye Kamcili-Yildiz, Marion Rose und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Katastrophen. Religiöse Bildung angesichts von Kriegs- und Krisenerfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert. Unter Mitarbeit von Naciye Kamcili-Yildiz, Marion Rose und Harald Schroeter-Wittke. Leipzig: EVA (Studien zur Religionspädagogik (StRP)), S. 345–364
- Breckner, Roswitha (2009): Migrationserfahrung – Fremdheit – Biografie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa. 2. Auflage Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Bremm, Klaus-Jürgen (2017): Preußen bewegt die Welt. Der Siebenjährige Krieg 1756–63. Darmstadt: WBG
- Brenner, Michael (Hg.) (2009): Das portative Vaterland. Themenheft. In: *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* (2)
- Breuer, Dieter (1984): Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Vorüberlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literarhistorischer Sicht. In: Dieter Breuer (Hg.): Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Amsterdam: Rodopi (Chloe Beihefte zum Daphnis, 2), S. 5–25
- Breuer, Dieter (1984): Grimmelshausens Simplicianische Frömmigkeit. Zum Augustinismus des 17. Jahrhunderts. In: Dieter Breuer (Hg.): Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland. Amsterdam: Rodopi (Chloe Beihefte zum Daphnis, 2), S. 213–252

- Breuer, Dieter (1999): Grimmelshausen-Handbuch. München: Fink (UTB für Wissenschaft Literaturwissenschaften, 8182)
- Breuer, Dieter (2002): Courasches Unbußfertigkeit. Das religiöse Problem in Grimmelshausens Roman. In: *Simpliciana* 24, S. 229–242
- Breuer, Dieter (2020): Grimmelshausen. Politik und Religion. Darmstadt: wbg Academic
- Breuer, Thomas; Pirner, Manfred L. (2014): Kirche und Nationalsozialismus. In: Rainer Lachmann, Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder (Hg.): Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch. 4. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), S. 298–323
- Breul, Wolfgang (2021): August Hermann Francke. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 122–136
- Breytenbach, Cilliers; Frey, Jörg (Hg.) (2013): Reflections on early Christian history and religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte. Leiden, Boston: Brill (Ancient Judaism and early Christianity, 81)
- Brieger, Auguste (1934): Kain und Abel in der deutschen Dichtung. Reprint 2019. Berlin: De Gruyter (Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur, 14)
- Brocke, Michael; Barta, Johann (Hg.) (1990): Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica Weltgespräch der Religionen, 1)
- Brot für die Welt; Forum fairer Handel (Hg.) (2022): Mit bitterem Beigeschmack. Faire Handelspraktiken und existenzsichernde Einkommen – eine Chance für den Kaffeesektor? Online verfügbar unter <https://www.brot-fuer-die-welt.de/blog/2022-mit-bitterem-beigeschmack/>, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Brunner, Benedikt (2016): Vom reichen Christen und dem armen Lazarus. Auseinandersetzungen über Sozialismus und Marxismus in der evangelischen Sozialethik nach 1945. In: Matthias Casper, Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Unter Mitarbeit von Rainer Albertz, Benedikt Brunner, Matthias Casper, Lena Foljanty, Karl Gabriel, Jonas Hagedorn et al. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 5), S. 237–273
- Buchbinder, Reinhard (1976): Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels. Berlin: E. Schmidt (Philologische Studien und Quellen, 84)
- Bucher, Rainer (2008): Hitlers Theologie. Würzburg: Echter
- Buchholz, Christopher (1997): Französischer Staatskult 1792–1813 im linksrheinischen Deutschland. Mit Vergleichen zu den Nachbardepartements der habsburgischen Niederlande. Frankfurt am Main etc.: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 749)
- Bücker, Andreas et al. (2009): Amen. In: *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Bd. 1, S. 963–977
- Bühler, Karl (1999): Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz. 3. Auflage, Ungekürzter Neudruck der Ausg. von 1934. Stuttgart: Lucius & Lucius (Uni-Taschenbücher, 1159)

- Bühler, Karl (2010): Sprachtheorie: Das Organonmodell der Sprache. In: Ludger Hoffmann (Hg.): Sprachwissenschaft. Ein Reader. 3. Auflage Berlin: De Gruyter (De-Gruyter-Studium), S. 84–104
- Bürger, Thomas (1976): Abriß der Forschungsgeschichte. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus*. Grimmelshausen und seine Zeit. Münster: LWL, S. 228–234
- Bürger, Thomas; Nochles, Gisela (1976): Spätere Ausgaben und Übersetzungen. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus*. Grimmelshausen und seine Zeit. Münster: LWL, 235–256
- Büttner, Thea; Werner, Ernst (1959): *Circumcellionen und Adamiten*. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie. Berlin: Akademie-Verlag
- Burde, Mark (2010): The Parodia sacra Problem and Medieval Comic Studies. In: Albrecht Classen (Hg.): *Laughter in the Middle Ages and early modern times*. Epistemology of a fundamental human behavior, its meaning, and consequences. Berlin, New York: De Gruyter (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 5), S. 215–242
- Burgess, Anthony (1988): *Earthly powers*. Repr. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books (A Penguin book)
- Burke, Peter (1981): *Helden, Schurken und Narren*. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda. Stuttgart: Klett-Cotta
- Burrichter, Rita (2011): Gehen, sehen und verstehen. Zum religionspädagogischen Umgang mit Brauchtum in einer enttraditionalisierten Gegenwart. In: Gerhard Büttner, Hans Mendl, Oliver Reis und Hanna Roose (Hg.): *Kirchengeschichte*. Jahrbuch für Konstruktivistische Religionsdidaktik. Hannover: Siebert (Religion lernen, 2), S. 117–128
- Burschel, Peter (1999): *Verwandlungen des Heiligen*. In: Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp (Hg.): *Im Zeichen der Krise*. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152), S. 537–542
- Burche, Eberhard (2014): *Die protestantische Kirche und Theologie während der Hitlerzeit*. In: Philipp Thull (Hg.): *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: WBG, S. 42–51
- Buschmann, Gerd (2002): *Call God: Gebetshaltungen in Werbeanzeigen*. In: *Religion heute* 50, S. 90–97
- Buß, Christian; Fuhlbrügge, Larina; Schäfer, John; Veld, Holger in't (1997): Entstehung und Entwicklung des Senders SAT.1 von 1984 bis 1994. In: Joan Kristin Bleicher (Hg.): *Programmprofile kommerzieller Anbieter*. Analysen zur Entwicklung von Fernsehsendern seit 1984. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 79–111
- BVB Kleber (2013): *Schalke Unser Schalke* unser am Abgrund Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/antischalkemodus/posts/582803355120514/>, zuletzt aktualisiert am 21.09.2013, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Bytwerk, Randall L. (1996): Die nationalsozialistische Versammlungspraxis. Die Anfänge vor 1933. In: Gerald Diesener und Rainer Gries (Hg.): *Propaganda in Deutschland*. Zur Geschichte der politischen Massenbeeinflussung im 20. Jahrhundert. Darmstadt: Primus, S. 35–50
- Cancik, Hubert (Hg.) (1990): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer (2)

- Canisius, Petrus (1562): *Catechismvs// Catholicvs// Ivventvti For//mandae Hoc Sae//culo quàm maxime// necessarius* / Autore D. Petro Canisio Doctore// Theologo Societatis Iesu. Ossenbrügge: Monasterii. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn/urn:nbn:de:hbz:6:1-61201>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Canisius, Petrus (2003): *Der Große Catechismus. Summa doctrinae christianae* (1555). Ins Deutsche übertragen und kommentiert von Hubert Filser und Stephan Leimgruber. Regensburg: Schnell + Steiner (Jesuitica, 6)
- Cantrel, Émile (1861): *Nouvelles a la main sur la Comtesse du Barry trouvées dans le papiers du COMte de***, revues et commentées*. Introduction par Arsène Houssaye. Paris: Henri Plon
- Carl, Horst (2021): Mikro- und Makroperspektiven auf eine standardisierte Situation. Okkupationserfahrungen im Siebenjährigen Krieg im Vergleich. In: Marian Füssel (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 165–184
- Capefigue, Jean-Baptiste-Honoré-Raymond (1842): *Louis XIV, Son Gouvernement Et Ses Relations Diplomatiques Avec L'Europe*. Bruxelles: N.-J. Gregoir, V. Wouters et Ce, imprimeurs-libraires
- Casper, Matthias (2016): Was bleibt von der christlichen Kapitalismuskritik? Eine zusammenfassende Spurenlese. In: Matthias Casper, Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter (Hg.): *Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik*. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 5), 404–431
- Catholic Relief Services (CRS) (2018): *The Coffee Prayer. A prayer for all those people who work to make the coffee we drink, at any stage of production. Loving Savior, I drink this cup in solidarity with the one who planted the seedlings*. Online verfügbar unter <https://www.crs.org/resource-center/coffee-prayer>, zuletzt aktualisiert am 26.09.2018, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Celan, Paul (2001): *Werke. Historisch-kritische Ausgabe. 1. Abteilung Lyrik und Prosa. Die Niemandrose*. Herausgegeben von Axel Gellhaus. Unter Mitarbeit von Holger Gehle und Andreas Lohr. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werke, 6,1)
- Cerbelaud, Dominique (2010): *Le Notre Père dans la littérature française contemporaine. Attitudes par rapport au texte canonique*. In: *Revue des sciences philo. & théolog.* Tome 94 (1), S. 61–95. <https://doi.org/10.3917/rspt.941.0061>
- Chapman, Rachel (2019): 'Gilmore Girls' Coffee Quotes For Fall Drink Selfies That Are So Brewtiful. For when you need coffee in an I.V. In: *Elite Daily*, 08.08.2019. Online verfügbar unter <https://www.elitedaily.com/lifestyle/gilmore-girls-coffee-quotes-fall-ins-tagram-captions>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Chee Sy (2008): *Das Vater unser mal anders – Biergebet. Unser erstes Video was ma selber gmacht haben :) Text is ned von uns. Nur die Bild geschichte...* YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=3GvP-SZYLXU>, zuletzt aktualisiert am 26.07.2008, zuletzt geprüft am 04.05.2024
- Choi A-il, Kim Jang-han, Kwon Da-som (2023): *My Demon*. Netflix Serie. Online verfügbar unter <https://www.netflix.com/de/title/81716080?s=a&trkid=13747225&trg=more&vlang=de&clip=81737638>, zuletzt geprüft am 13.10.2024

- Chrobak, Werner (Hg.) (1987): Der Katechismus von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ausstellung in d. Bischöflichen Zentralbibliothek Regensburg, 18. Sept. – 18. Dez. 1987. München: Schnell u. Steiner (Bischöfliches Zentralarchiv, Kataloge und Schriften, 1)
- Chylewska-Tölle, Aleksandra (Hg.) (2011): „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe.“. Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg. Nordhausen: Traugott Bautz
- Cityproducts (Hg.): Kaffee unser. Kollektion happy city. Online verfügbar unter <https://www.cityproducts.de/postkarte-kaffee-unser...-amen>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Cityproducts (Hg.): Über uns. Online verfügbar unter <https://www.cityproducts.de/ueber-uns>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Clemens, Gabriele B. (2013): Napoleonische Transformationen der Nachbarstaaten. Die rheinischen Départements und die Schweiz. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration? Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 63–82
- Coffeeness: Das Kaffee-Unser: Kaffee unser, der du bist in der Tasse. Geheiligt werde deine Bohne. Dein Röstgrad komme. Dein Aufwecken ... | Kaffee sprüche, Kaffee, Kaffee lustig. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/853572935599376303/>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Combes, François (1858): La Princesse des Ursins. Essai sur sa vie et son caractère politique d'après de nombreux documents inédits. Paris
- Courcy, Marie René Roussel marquis de (1886): La Coalition de 1701 contre la France. Tome premier. 1700–1713. Paris
- Couldry, Nick (2006): Akteur-Netzwerk-Theorie und Medien. Über Bedingungen und Grenzen von Konnektivität und Verbindungen. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores und Carsten Winter (Hg.): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 101–118
- Court, Jürgen (1997): Sportwissenschaft und Religionswissenschaft. In: Michael Klöcker und Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg am Lech: Olzog
- Crone, Philipp: Ernährung – „Kaffee ist eine psychoaktive Substanz“ | München. Warum schmeckt uns Kaffee? Macht er süchtig und ist er gesund? Lebensmittelchemikerin Sara Marquart über guten Kaffee und mysteriöse Bitterstoffe. Interview. In: *Süddeutsche Zeitung* (02.01.2020 13:40). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/muenchen/kaffee-zubereitung-aroma-bittergeschmack-1.4741414?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021
- Crüsemann, Frank (1992): „... wir wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition. In: Marlene Crüsemann (Hg.): Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten. München: Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 121), S. 90–103
- Czermak, Gerhard (2014): Problemfall Religion. Ein Kompendium der Religions- und Kirchenkritik. Marburg: Tectum Verlag
- Därmann, Iris (2017): Kulturtheorien zur Einführung. 3. Auflage Hamburg: Junius (Zur Einführung, 388)

- Dalferth, Ingolf U.; Peng-Keller, Simon (Hg.) (2016): Beten als verleblichtes Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 275)
- dandyliving: Das Gebet der Morgenmuffel – Fun Bild. Hg. v. Twitter. Online verfügbar unter <https://de.webfail.com/18073cd28b4>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Danzeglocke, Klaus; Kerl, Gerd; Reich, Werner (Hg.) (2001): Gottesdienst – fremde Heimat. Informationen, Anregungen, Motivationen. Düsseldorf: Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland
- Dapper, Björn (?) (2022): Bayern Bibel. Bayern ist eine Religion! Bayern Unser. Online verfügbar unter <http://www.bjoern-dapper.de/Bayern%20Bibel.htm>, zuletzt aktualisiert am 01.08.2022, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Das Bodenpersonal (2024): Diese Werbung lästert Gott – wirklich? „Deine Villa geschehe – auch ohne Vater im Himmel“ – mit diesem Slogan wirbt der Finanzdienstleister „Scalable Capital“ auf großen Plakaten. Im Video erzähle ich, ob das meiner Meinung nach Gotteslästerung ist oder nicht. Schaut rein! Und was denkt ihr darüber? Schreibt es in die Kommentare! Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=AgjKhRzr5Ac>, zuletzt aktualisiert am 26.04.2024, zuletzt geprüft am 03.05.2024
- Daum, Egbert (2015): Heimat als Ort? Heimat als Raum? Subjektive Sinnsuche und Weltkonstruktion aus geographischer Perspektive. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 122–138
- Dauven-van Knippenberg, Carla (2009): Fransen des Unfassbaren. Providenzsicherung und Kontingenzvermeidung im geistlichen Spiel. In: Cornelia Herberichs und Susanne Reichlin (Hg.): Kein Zufall: Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, S. 289–303
- Dauven-van Knippenberg, Carla (2009): mit frölicher berg. Über das Miteinander von Komik und Passion. In: Klaus Ridder (Hg.): Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten. Tübingen: Niemeyer, S. 345–362
- David, Philipp (2023): Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Geschichte, Deutung und Kritik eines Krisenphänomens. Tübingen: Mohr Siebeck (Dogmatik in der Moderne, 50)
- DEBESTE.DE: Kaffee unser, Der Du bist in der Tasse, Geheiligt werde die Bohne, Deine Röstung. Online verfügbar unter <https://debeste.de/9734/Kaffee-unser,-Der-Du-bist-in-der-Tasse>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Del Castillo, Michel (1962): Manège Espagnol. Roman. Hamburg: Hoffmann u. Campe
- Demmrich, Sarah (2016): Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen. Leipzig: EVA (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 62)
- Dentith, Simon (2017): Parody. London: Routledge Taylor & Francis Group (New Critical Idiom)
- Der Sanitäter (2019): Das Kaffeemaschinen Gebet oder Das Kaffeeunser | Facebook. Hg. v. rettmedia.de. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/dersanitaeter/posts/das-kaffeemaschinen-gebetoder-das-kaffeeunser/2448966521842192/>, zuletzt aktualisiert am 09.01.2019, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): Bibeltextomat. Bibelverse mitten ins Leben. Online verfügbar unter <https://www.die-bibel.de/bibeltextomat>, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, hg. von Robert Weber, 5. Auflage hg. v. Roger Gryson, 2007, SECUNDUM MATTHEUM 6. Online verfügbar unter <https://www.die-bibel.de/bibel/VUL/MAT.6>, zuletzt geprüft am 05.05.2024

- Deutsches Museum (Hg.) (2019): Pressemitteilung Für alle Sinne. Der „Kosmos Kaffee“. München. Online verfügbar unter <https://www.deutsches-museum.de/presse/presse-2019/kosmos-kaffee/>, zuletzt geprüft am 23.01.2021
- Deutschmann, Christoph (2006): Geld als Ersatzreligion. In: Dieter Korczak (Hg.): Geld und andere Leidenschaften. Macht, Eitelkeit und Glück. Kröning: Asanger (Interdisziplinäre Schriftenreihe, 28), S. 25–40
- Dewes, Eva; Duhem, Sandra (Hg.) (2008): Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext. Berlin: De Gruyter (VICE VERSA. DEUTSCH-FRANZÖSISCHE KULTURSTUDIEN)
- Dibelius, Otto (1903): Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. Gießen: Rickert
- Dichmann, Markus; Hellfeld, Matthias von (2023): Hitlers sogenannte Machtergreifung 1933 (Eine Stunde History, Nationalsozialismus). Deutschlandfunk Nova, 27.01.2023. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/1933-hitlers-sogenannte-machtergreifung>, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Dieckmann-von Büнау, Detlef (2007): Rezeptionsästhetik (AT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Dieckmann-von Büнау, Detlef (2007): Wirkungsgeschichte. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/43327/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Diekmannshenke, Hans-Joachim (1994): Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536). Spuren utopischen Bewußtseins. Frankfurt am Main etc.: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 1445)
- Dienberg, Thomas (1997): Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur. Würzburg: Echter (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 20)
- Dierk, Heidrun (2005): Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht. Münster: Lit (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie, 10)
- Dierk, Heidrun (2006): Konstruktion – Rekonstruktion – Dekonstruktion. Zur Viabilität genuin historischer Methoden im Kontext einer konstruktivistischen Kirchengeschichts-didaktik. In: Gerhard Büttner (Hg.): Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven. Stuttgart: Calwer, S. 132–144
- Dierken, Jörg (2017): Gott und Geld. Ähnlichkeit im Widerstreit. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 57–59
- Dietenberger, Johann (Hg.) (1534): Biblia/ beiderll Allt vnnd Newen Testallmenten/. fleissig/ treulich vn[d] Christlllich/ nach alter/ inn Christlicherll kirchen gehabter Translation/ mit auß=lllegung etlicher dunckeler ort/ vnnd besse=llrung viler verrückter wort vnd spruch/ ll. Köllen: Quentel. Online verfügbar unter <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-43900>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Die Toten Hosen (1996): Vaterunser (Opium fürs Volk). Online verfügbar unter <https://www.dth.de/diskographie/songs/vaterunser>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Dietz, Otto (Hg.) (1939): Gebete der Kirche im Kriege. Im Auftrag d. Evang.-Luth. Landeskirchenrates. München: Verlag der Allgemeinen Pfarrwitwen- und Waisenkasse in Bayern

- Dini, Pietro U. (2014): „ins undeutsche gebracht“. Sprachgebrauch und Übersetzungsverfahren im altpreußischen „Kleinen Katechismus“. Berlin, Boston: De Gruyter Akademie Forschung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N.F., 33)
- Dobberahn, Friedrich Erich (2023): Deutsche Theologie im Dienste der Kriegspropaganda. Umdeutung von Bibel, Gesangbuch und Liturgie 1914–1918. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Dobbert, Steffen (2012): Unsere Bundesliga, unser Vaterunser. In: *Die Zeit*, 24.08.2012. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/sport/2012-08/fussball-bundesliga-50-sinn-gesellschaft-relegion>, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Döhn, Raphael (2023): Dorothee Sölle und die Politischen Nachtgebete. Glaubensbekenntnisse und Vaterunser in der politischen Situation der späten 1960er-Jahre. In: *Evangelische Theologie* 83 (6), S. 444–454
- Doering-Manteuffel, Anselm (Hg.) (1999): Religionspolitik in Deutschland. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer
- Domsgen, Michael (2022): Religionspädagogik. Studienausgabe. Leipzig: EVA (Lehrwerk Evangelische Theologie, 8)
- Domsgen, Michael (2022): Religiöser Analphabetismus. Religiöse Lernprozesse in der Säkularität wahrnehmen, einordnen und gestalten. Vortrag für #openreli 2022 Zukunftsfähig. KPH Wien. Youtube. Online verfügbar unter https://www.youtube.com/watch?v=_70Eg10G7Ns, zuletzt aktualisiert am 01.03.2022, zuletzt geprüft am 31.08.2022
- Dormeyer, Detlev (2008): Evangelium. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46453/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024
- Dorn, Barbara; Zimmermann, Michael (1987): Bewährungsprobe Herne und Wanne-Eickel. 1933–1945. Alltag, Widerstand, Verfolgung unter d. Nationalsozialismus. Bochum: Studienverlag Brockmeyer
- Dorn, Margit (2003): Neue Medien / Medien / Panorama. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*. Stuttgart: Springer, S. 331–334
- Dorneich, Monica (Hg.) (1987): Vaterunser. Bibliographie. Neue Folge. Freiburg etc.: Herder (Vater-unser-Bibliographie, Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica)
- Dornemann, Axel (Hg.) (2014): „Als stände Christus neben mir“. Gottesdienste in der Literatur; eine Anthologie. Leipzig: EVA
- Dornemann, Axel (2014): Einläutende Worte. In: Axel Dornemann (Hg.): „Als stände Christus neben mir“. Gottesdienste in der Literatur. Eine Anthologie. Leipzig: EVA, S. 11–17
- Dreher, Sarah (1990): Stoner McTavish. 2. Auflage Hamburg: Argument (Ariadne-Krimi, 1011)
- Dressler, Bernhard (2012): ‚Religiös reden‘ und ‚über Religion reden‘ lernen. Religionsdidaktik als Didaktik des Perspektivenwechsels. In: Bernhard Grümm, Hartmut Lenhard und Manfred L. Pirner (Hg.): *Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ, Bd. 1), S. 68–78
- Dreßler, Detlef; Galen, Hans; Spieker, Christoph (1991): Greven 1918–1950. 1: 1918–1939: Republik, NS-Diktatur und ihre Folgen. Greven: Stadt Greven
- Drewermann, Eugen (2017): Finanzkapitalismus. Ostfildern: Patmos Verlag (Kapital und Christentum 2. Band)

- Drewermann, Eugen (2019): Du wirkst im Aufbau der Kristalle. Das Vaterunser – meditiert gegen alle Gewohnheiten und harmlose Frömmigkeit. Ein rebellisches Gebet von gestern für heute. In: Christ in der Gegenwart. Sonderdruck Vaterunser. 3. Auflage Freiburg: Herder
- Dreyer, Gunda (2011): Anonymität und Autorschaft heute. Aktuelle Probleme anonymer Publikationen im Internet. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 359–368
- Dronsz, Gesine (2007): Wer ist hier der Antichrist? 1 Johannes 2. In: Marion Keuchen (Hg.): Die besten Nebenrollen. 50 Porträts biblischer Randfiguren. 2., korrigierte Auflage Leipzig: EVA, S. 292–298
- Drücke, Ricarda; Klaus, Elisabeth (2022): Öffentlichkeit, Privatheit und Geschlecht aus medientheoretischer Perspektive. In: Günter Burkart, Diana Cicheki, Nina Degele und Heike Kahlert (Hg.): Privat – öffentlich – politisch. Gesellschaftstheorien in feministischer Perspektive. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Gesellschaftstheorien und Gender), S. 397–424
- Durkheim, Émile (2017): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 4. Auflage Berlin: Verlag der Weltreligionen (Taschenbuch / Verlag der Weltreligionen, 2)
- Ebach, Jürgen (2020): Respons auf Christian Links Miniatur zur umstrittenen Bitte des Vaterunsers. In: *Junge Kirche* 81 (3), S. 17
- Ebay: Kaffee Unser Tasse. Online verfügbar unter <https://www.ebay.de/itm/Kaffee-unser-Koffein-Liebhaber-Gebet-Trinker-Geniesser-Buero-Arabica-Tasse-26435-/163608732587>, zuletzt geprüft am 21.01.2021
- Ebeling, Gerhard (1987): Prolegomena; Teil 1, Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. 3. Auflage Tübingen: Mohr (Dogmatik des christlichen Glaubens, 1)
- Ebner, Martin (Hg.) (2007): Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Jahrbuch für Biblische Theologie, 21)
- Echternkamp, Jörg (2007): „Wo jeder Franzmann heißet Feind...“? Nationale Propaganda und sozialer Protest im napoleonischen Deutschland. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 411–429
- Eckstein, Hans-Joachim; Heckel, Ulrich; Weyel, Birgit (Hg.) (2011): Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB Theologie, 3630)
- Eco, Umberto (2013): Der Friedhof in Prag. Roman. München: dtv (dtv, 14227)
- Eder, Manfred (2017): Kirchengeschichte in Karikaturen. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag oder Fischer, Hubertus; Vaßen, Florian (Hg.) (2006): Europäische Karikaturen im Vor- und Nachmärz. Bielefeld: Aisthesis-Verlag (Jahrbuch / FVF, Forum Vormärz Forschung, 11.2005).
- Eibl, Thomas; Podehl, Bernd (2010): Internet. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 170–178
- Eisele, Wilfried (Hg.) (2016): Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 256)
- Itler, Pascal (2009): „Gott ist tot – Gott ist rot“. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968. Frankfurt, New York: Campus (Historische Politikforschung, 17)

- EKD (Hg.): Vaterunser. Das Gebet Jesu. Matthäusevangelium 6,9–13. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/Vater-unser-10784.htm>, zuletzt geprüft am 04.05.2024
- EKD (2022): Religiöse Bildungsbiografien ermöglichen. Eine Richtungsanzeige der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend für die vernetzende Steuerung evangelischer Bildung. Leipzig: EVA
- EKD (Hg.) (2024): Aufarbeitungsstudie ForuM. Zur Veröffentlichung der Ergebnisse der Aufarbeitungsstudie ForuM zu sexualisierter Gewalt in der Evangelischen Kirche und Diakonie. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/aufarbeitungsstudie-forum-82255.htm>, zuletzt geprüft am 21.03.2024
- EKiR (Hg.) (1996): Evangelisches Gesangbuch. Ausg. für die Evang. Kirche im Rheinland, die Evang. Kirche von Westfalen, die Lippische Landeskirche in Gemeinschaft mit der Evang.-reformierten Kirche (Synode evang.-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), in Gebrauch auch in den evang. Kirchen im Großherzogtum Luxemburg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Eliade, Mircea (1968): The sacred and the profane. The nature of religion. San Diego, [Calif.], London: Harvest
- Ellis, Markman (2001): Coffee-women, The Spectator and the public sphere in the early eighteenth century. In: Elizabeth Eger (Hg.): Women, writing and the public sphere, 1700–1830. Cambridge: CUP, S. 27–52
- Emrich, Tom (2014): KAFFEE UNSER. In: *Funcloud*, 27.02.2014. Online verfügbar unter <https://funcloud.club/26241>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- EnergyGaming (2012): BVB Unser – Das Gebet (Borussia Dortmund). Text & Musik Noah van Kai. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=ZyHmkzBc14E>, zuletzt aktualisiert am 12.04.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Engelbrecht, Jörg (2007): Bevor Napoleon kam: die ersten Jahre der französischen Herrschaft am Niederrhein. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 71–88
- Engelbrecht, Jörg (2007): Bürgerliche Reformen und imperiale Machtpolitik am Niederrhein und in Westfalen. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 91–104
- Engelhardt, Klaus (Hg.) (1997): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Evangelische Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher
- Engelsing, Rolf (1974): Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500–1800. Stuttgart: Metzler
- Englert, Rudolf (Hg.) (2012): Gott googeln? Multimedia und Religion. Neukirchen: Neukirchener Theologie (Jahrbuch der Religionspädagogik, 28)
- E-Nomine (1999): Vater Unser. Single. In: E-Nomine: Das Testament. Album: Universal
- Entwicklungspolitische Korrespondenz (Hg.) (1983): Deutscher Kolonialismus. Materialien zur Hundertjahrfeier 1984. Hamburg: Gesellschaft für Entwicklungspolitische Bildungsarbeit (EPK-Drucksache, 1)
- EPD/cor (2012): Champions-League-Spot: „...wie auch wir vergeben den Schiedsrichtern“. In: *WELT*, 17.05.2012. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/fernsehen/article106329685/wie-auch-wir-vergeben-den-Schiedsrichtern.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2024

- epd, dpa (ski/scu) (2015): Fußball als Ersatzreligion. Für viele ist Fußball mehr als nur ein Sport. Fanclubs verehren ihre Idole wie Götter, Spielertrikots werden zu Reliquien. Die internationale Wanderausstellung „Fußball Halleluja!“ geht dem Phänomen auf den Grund. Deutsche Welle. Online verfügbar unter <https://www.dw.com/de/ausstellung-fu%C3%9Fball-als-ersatzreligion/a-18789786>, zuletzt aktualisiert am 18.10.2015, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- epd (Hg.) (2008): Evangelische Kirche: Maßlosigkeit hat in Finanzkrise geführt. EKD-Pressemitteilung „Wirtschaft muss dem Menschen dienen“. Beschluss der EKD-Synode zu verbindlichen Regeln für die globalen Finanzmärkte, 05.11.2008. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/news_2008_11_05_5_weltweite_finanzkrise.htm, zuletzt geprüft am 19.12.2023
- epd (Hg.) (2012): Grenze überschritten. ‚Vater unser‘-Spot in Sat.1 ist ‚voll daneben‘. Unsere Kirche. Online verfügbar unter <https://unserekirche.de/archiv/2012/05/raquovater-unserlaquo-spot--in-sat1--ist-raquovoll-danebenlaquo-6433/>, zuletzt aktualisiert am 16.05.2012, zuletzt geprüft am 03.05.2022
- epd (Hg.) (2014): Radio Hamburg sendet Gebet „Kader Unser“ für den HSV. Der Privatsender Radio Hamburg setzt auf Beten, um den drohenden Abstieg des Hamburger Sportvereins (HSV) aus der 1. Fußball-Bundesliga abzuwenden. Nach dem Gebet „Kader Unser“ wurde am Freitag mehrfach ein Motivationsspot für den Klassenerhalt gesendet, wie der Sender am Nachmittag mitteilte. Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/94375/09-05-2014/radio-hamburg-sendet-gebet-kader-unser-fuer-den-hsv>, zuletzt aktualisiert am 09.05.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- epd (Hg.) (2021): EKD: Finanzsystem muss sozialen und ökologischen Standards gehorchen. In: *evangelisch.de*, 29.06.2021. Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/187828/29-06-2021/ekd-finanzsystem-muss-sozialen-und-oekologischen-standards-gehorden>, zuletzt geprüft am 19.12.2023
- Erbe, Michael (2015): Französische Kultur in ganz Europa. Die neue Klassik. In: Michael Erbe, Christoph Kampmann, Günter Mächler, Volker Reinhardt, Uwe Schultz, Benjamin Steiner und Martin Wrede (Hg.): *Das Zeitalter des Sonnenkönigs*. Darmstadt: Theiss (Damals. Das Magazin für Geschichte – Sonderband, 2015), S. 27–40
- Erlemann, Kurt (2023): *Alte Kirche. Entwicklungen – Kontexte – Vermittlung*. Stuttgart: UTB (6194)
- Erlemann, Kurt; Wagner, Thomas (2013): *Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium*. Tübingen: Francke (UTB, 4133)
- Eschmann, Holger (2022): „[...] denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“ (M. Luther). Bemerkungen zur Vergebung aus christlicher Sicht. In: *Spiritual Care* 11 (4), S. 389–392
- evangelisch.de: Gebet zum „Fußballgott“: Dein Ball komme, dein Spiel geschehe? Online verfügbar unter <https://www.evangelisch.de/inhalte/2374/16-05-2012/gebet-zum-fussballgott-dein-ball-komme-dein-spiel-geschehe>, zuletzt geprüft am 31.01.2022
- Evangelische Akademie zu Berlin (2018): „...löse uns aus dem Bösen“ (Mt 6,13). Glauben als Widerstandspraxis. Geschlechterbewusste theologische Sommerakademie. Unter Mitarbeit von Ulrike Metternich. Online verfügbar unter <https://www.ea-berlin.de/seminars/data/2018/rel/au-loese-uns-aus-dem-boesenag-mt-6-3-n/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024
- Evangelisch-Reformierte Kirche (Hg.) (1997): *Heidelberger Katechismus*. Synode Evangelisch-Reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland; Lippische

- Landeskirche; Reformierter Bund. rev. Ausg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/heidelberger_katechismus.pdf, zuletzt geprüft am 28.05.2024
- Evans, Matthew T. (2003): The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. In: *Review of Religious Research* 45 (1), S. 32–47
- Evers, Michael (2010): Rücktritt: Der tiefe Fall der Margot Käßmann. In: *WELT*, 24.02.2010. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/politik/article6542228/Der-tiefe-Fall-der-Margot-Kaessmann.html>, zuletzt geprüft am 20.09.2024
- Externbrink, Sven (2011): Einleitung: Der Siebenjährige Krieg – ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung. In: Sven Externbrink (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 9–26
- Externbrink, Sven (2006): *Friedrich der Große, Maria Theresia und das Alte Reich. Deutschlandbild und Diplomatie Frankreichs im Siebenjährigen Krieg*. Berlin: Akademie-Verlag
- Faber, Richard (Hg.) (1997): *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Fabianek, Birgit-Sara; Seiterich-Kreuzkamp, Thomas (2006): *Und vergib uns unsere Schulden. Die Finanzpolitik der katholischen Kirche und ihre Geheimnisse*. Oberursel: Publik-Forum-Verlag-Ges.
- Fabiankowitsch, Anna (2019): Die Einführung des Papiergelds in Österreich unter Maria Theresia (reg. 1740–1780). In: *DGW Information für Papiergeld- & Wertpapiersammler* (2), S. 3–7
- Fahlenbrach, Kathrin (2007): Protestinszenierungen: Die Studentenbewegung im Spannungsfeld von Kultur-Revolution und Medien-Evolution. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): *1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 11–22
- Fahlenbrach, Kathrin (2008): Zwischen Faszination, Grauen und Vereinnahmung. Die wechselseitige Resonanz der Massenmedien auf die Proteste von ‚68. Lizenz CC BY-NC-ND 2.0 DE. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 06.02.2008. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51830/zwischen-faszination-grauen-und-vereinnahmung/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023
- Fajen, Robert (2014): Pop, Parodie und Profanierung. In: Florian Niedlich (Hg.): *Facetten der Popkultur. Über die ästhetische und politische Kraft des Populären*. Bielefeld: transcript (Kultur- und Medientheorie), S. 131–146
- fallensparks (2008): The Lord’s Prayer: alternates – Everything2.com. Online verfügbar unter <https://everything2.com/title/The+Lord%2527s+Prayer%253A+alternates>, zuletzt aktualisiert am 10.07.2008, zuletzt geprüft am 04.12.2023
- Fath, Josef; Goltz, Rainer; Rösener, Christiane; Wenzel, Beate (2023): *Religion im Dialog. Klasse 9/10. Erstellt in evangelisch-katholischer Zusammenarbeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Fayard, Ennemond (1877): *Aperçu historique sur le Parlement de Paris*. Tome II. Lyon, Paris
- FC Schalke 04 (2023): *Kapelle. Taufen, Hochzeiten, Trauerfeiern, ökumenische Gottesdienste: Die Kapelle in der VELTINS-Arena ist mehr als nur ein Ort der Ruhe und Besinnung. Weit über 2000 Kinder wurden hier mittlerweile getauft, 1000 Trauungen und Jubiläen gefeiert, Verstorbener gedacht und für Opfer von Katastrophen gebetet und*

- Lichter entzündet. Online verfügbar unter <https://schalke04.de/die-veltins-arena/kapelle/>, zuletzt aktualisiert am 24.10.2023, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Fechtner, Kristian; Haspel, Michael; Benthaus-Apel, Friederike (Hg.) (1998): Religion in der Lebenswelt der Moderne. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Kohlhammer Theologie)
- Fechtner, Kristian (2007): Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Feierstein, Liliana Ruth (2008): Das portative Vaterland: Das Buch als Territorium. In: Bernd Witte (Hg.): Topographien der Erinnerung. Zu Walter Benjamins Passagen. Würzburg: Königshausen & Neumann (Benjamin-Blätter, 3), S. 216–225
- Felner, Ignaz Andreas Anton (Übersetzer) (1822): Der römische Katechismus. 2 Bände. Mainz: Müller. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn/urn:nbn:de:hbz:6:1-19064>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Fenske, Wolfgang (1997): „Und wenn ihr betet ...“ (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit. Zugl.: München, Univ., Diss., 1994. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 21)
- Fietkau, Wolfgang (Hg.) (1969): Poeten beten. Anrufe in Texten der Gegenwart. Wuppertal-Barmen: Jugenddienst-Verlag
- Filmstarts: Return To Hiding Place – Dein Reich komme. Online verfügbar unter <https://www.filmstarts.de/kritiken/198687.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Filthaus, Norbert (2014): Die Fußballkathedrale von Schalke 04 – und mittendrin die Kirche. In: *Diakonia* 45, S. 122–125
- Finze, Holger (2004): Vater unser, unser Vater. Entdeckungen im Gebet Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblich-theologische Schwerpunkte, 24)
- Firsching, Annette (1996): Kontinuität und Wandel im Werk von Christa Wolf. Würzburg: Königshausen & Neumann (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, 16)
- Fischer, Michael (2014): Religion, Nation, Krieg. Der Lutherchoral „Ein feste Burg ist unser Gott“ zwischen Befreiungskriegen und Erstem Weltkrieg. Münster, New York: Waxmann (Populäre Kultur und Musik, 11)
- Fischer, Michael; Senkel, Christian (Hg.) (2004): Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur – Musik – Religion. Tübingen: Francke (Mainzer hymnologische Studien, 13)
- Fischer, Tin (2022): Formel 1 : Gott sei Tank! In: *Die Zeit*, 26.03.2022. Online verfügbar unter https://www.zeit.de/2022/13/formel-1-spritpreis-klimakrise?utm_referrer=https%3A%2F%2Foutlook.live.com%2F, zuletzt geprüft am 28.03.2022
- Fiske, John (2008): Populäre Texte, Sprache und Alltagskultur. In: Andreas Hepp und Rainer Winter (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural studies und Medienanalyse. 4. Auflage Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Medien Kultur Kommunikation), S. 41–60
- Fitzmaurice, Kathrine: Propaganda. In: *Brock Education Journal*, 27 (2), 2018, S. 63–67
- Fix, Karl-Heinz (Hg.) (2020): Zustimmung – Anpassung – Widerspruch. Quellen zur Geschichte des bayerischen Protestantismus in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Fleischmann, Christoph (2010): Gewinn in alle Ewigkeit. Kapitalismus als Religion. Zürich: Rotpunktverlag
- Fleischmann, Christoph (2015): „Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Warum schweigen die Kirchen zu den Schulden? Die Bibel kennt den Schuldenerlass in jedem

- siebten Jahr. Politische Initiativen knüpfen an diese Tradition an. Die Kirchen aber schweigen. In: *Publik Forum* (4), 1, 26f. Online verfügbar unter <https://www.publik-forum.de/magazin/publikforum?nr=24&jahr=2015&filter=True>, zuletzt geprüft am 07.12.2023
- Fleischmann, Christoph (2018): Nehmen ist seliger als geben. Wie der Kapitalismus die Gerechtigkeit auf den Kopf stellte. Zürich: Rotpunktverlag
- Fohrmann, Oliver (2016): Im Spiegel des Geldes. Bildung und Identität in Zeiten der Ökonomisierung. Bielefeld: transcript (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft)
- Fornet-Betancourt, Raúl (1987): Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. In: Wolfgang Seibel und Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg etc.: Herder (Veröffentlichung der Monatsschrift „Stimmen der Zeit“), S. 109–124
- Forschungsstelle ‚Populäre Kulturen‘: SFB 1472 „Transformationen des Populären“. Online verfügbar unter <https://popkultur.uni-siegen.de/sfb1472/>, zuletzt geprüft am 17.12.2021
- Fraas, Hans-Jürgen (1971): Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 7)
- Frankemölle, Hubert (1999): Matthäus. 2. Auflage Düsseldorf: Patmos
- Frankemölle, Hubert (2012): Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. Leipzig: Bonifatius; EVA
- Franz, Kurt (2007): Wiegenlied. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 845–847
- Franziskus, Papst; Pozza, Marco (2018): Vater unser. Das Gebet Jesu neu gelesen. Übersetzt von Elisabeth Liebl. München: Kösel
- Freequiz.de: Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.free-quiz.de/bilder/20/60e2-355534741-60e257fdaf668601d63f3e046e9c8e66/jpg>, zuletzt geprüft am 20.01.2021
- Frei, Norbert (1983): „Machtergreifung“. Anmerkungen zu einem historischen Begriff. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 31 (1), S. 136–145. Online verfügbar unter https://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1983_1_6_frei.pdf, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Freudenberg, Maren; Rezania, Kianoosh (2023): Religionsökonomie. Einführung für Studierende der Religionswissenschaft und Wirtschaftswissenschaften. Konstanz: UTB; UVK (UTB, 5912)
- Freund, Michael (1969): Napoleon und die Deutschen. Despot oder Held der Freiheit? München: Callwey
- Frey, Winfried (1992): Pater noster Pyrenbitz. Zur sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren im deutschen Theater des Mittelalters. In: *Aschkenas: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* (2), S. 49–71
- Fricke, Harald; Zymner, Rüdiger (2007): Einübung in die Literaturwissenschaft. Parodieren geht über Studieren. 5. Auflage Stuttgart: UTB GmbH (UTB für Wissenschaft, 1616)
- Friedberger, Walter (1990): Kirche als Heimat. In: *Lebendige Seelsorge* 41, S. 167–170
- Friedrichs, Lutz (Hg.) (1996): Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften. Würzburg: Ergon-Verlag (Religion in der Gesellschaft, 3)

- Friedrichs, Werner (2002): Transformation des Allgemeinen. Allgemeine Transformation. In: Werner Friedrichs und Olaf Sanders (Hg.): Bildung / Transformation. Kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche aus bildungstheoretischer Perspektive. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 17–28
- Frittenmeister (2011): Das „Schalke unser“. In: *Fritten, Fussball & Bier*, 01.09.2011. Online verfügbar unter <https://www.soccer-warriors.de/das-schalke-unser/>, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Fritzsche, Maria; Roth, Kerstin; Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.) (2023): Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven. Berlin, Boston: De Gruyter (Sprache und Wissen, 56)
- Fritzsche, Peter (2002): Wie aus Deutschen Nazis wurden. 2. Auflage München: Ullstein (Ullstein-Taschenbuch, 36320)
- Fröhlich, Christoph (2024): Scalable-Capital-Chef Erik Podzuweit „Wir wollen Themen provokant setzen, aber nicht einfach nur provozieren“. Erik Podzuweit baute mit Scalable Capital eine europäische Investmentplattform mit digitaler Vermögensverwaltung und Online-Broker auf. Im Interview verrät er, warum er keine glitzernde Geldkarte wie Trade Republic startet und weshalb er auf lustiges Marketing setzt. In: *Online-Redaktion ACADEMY DAS INVESTMENT*, 18.03.2024. Online verfügbar unter <https://www.dasinvestment.com/interview-erik-podzuweit-scalable-capital/?viewall>, zuletzt geprüft am 03.05.2024
- Fröhling, Ulla (2015): Vater unser in der Hölle. Inzest und Missbrauch eines Mädchens in den Abgründen einer satanistischen Sekte: mvg Verlag
- Frostin, Per (1978): Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx. München: Kaiser
- Frühsorge, Gotthardt (1982): Oeconomia des Hofes. Zur politischen Funktion der Vaterrolle des Fürsten im Oeconomus prudens et legalis des Franz Philipp Florinus. In: *Daphnis* 11 (1/2), S. 41–48
- Fuchs, Guido (1998): Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual. Regensburg: F. Pustet (Liturgie und Alltag)
- Fuchs, Kurt (2015): Der Nationalsozialismus. Basis- und Prüfungswissen für Schülerinnen und Schüler. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag (Grundwissen kontrovers)
- Füssel, Marian (2021): Der Siebenjährige Krieg (1756–1763): Mikro- und Makroperspektiven. Zur Einführung. In: Marian Füssel (Hg.): Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 1–22
- Funke, Mandy (2004): Rezeptionstheorie – Rezeptionsästhetik. Betrachtungen eines deutsch-deutschen Diskurses. Bielefeld: Aisthesis Verlag
- Gailus, Manfred (2020): Nationalsozialismus und Religion: Überlegungen zu einer Gesamtschau. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 443–468
- Galle, Helmut (2007): Psalm. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 185–188

- Ganz, David (2021): In Bewegung: das Evangelienbuch als „portatives Vaterland“. Vortrag beim Deutschen Kunsthistorikertag, Sektion 1: Zur Dinglichkeit des Codex in Mittelalter und Früher Neuzeit, 28.03.2019. Verband Deutscher Kunsthistoriker. Online verfügbar unter <https://kunstgeschichte-kongress.de/wp-content/themes/vdkkongress/programm-archiv/programm-2019/lectures/in-bewegung-das-evangelienbuch-als-portatives-vaterland/>, zuletzt geprüft am 21.03.2024
- Garbe, Irmfried (Hg.) (2009): Kirche im Profanen. Studien zum Verhältnis von Profanität und Kirche im 20. Jahrhundert. Festschrift für Martin Onnasch zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Martin Onnasch. Frankfurt, M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Greifswalder theologische Forschungen, 18)
- Gardane, Joseph Jacques de (1787): Katechismus der anscheinenden Todesfälle oder sogenannten Pulslosigkeiten. Wodurch der gemeine Mann unterrichtet wird, wie er bey den verschiedenen Arten anscheinender Todesfälle verfahren soll. Berlin: Maurer. Online verfügbar unter <https://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn/urn:nbn:de:hbz:061:1-15895>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Gaß, Erasmus; Gruen, Erich; Eliezer, Diamond; Dennis, Geoffrey; Waldoks, Moshe; Lexutt, Athina et al.: Humor and Wit. In: Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 12, 564–581
- Gehl, Günter (2014): Katholische Jugendliche im Dritten Reich. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 114–121
- Gensichen, Hans-Werner; Wahl, Otto; Untergassmair, Franz Georg; Börnder-Klein, Dagmar; Weismayer, Josef; Schaller, Hans et al. (2006): Gebet. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. 3. Auflage, S. 308–320
- GEPA; Misereor (Hg.) (2024): Interessiert mich die Bohne. Misereor-Fastenaktion 2024 rückt Ernährung und fairen Kaffee in den Fokus. Online verfügbar unter <https://www.gepa.de/wiederverkaeufderausser-haus-service/aktuelles/misereor-fastenaktion.html>, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Gerber, Christine; Petersen, Silke (Hg.) (2008): Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblich-theologische Schwerpunkte, 32)
- Gerber, Uwe (2009): „Religion und Sprache“ in theologischer Reflexion. In: Uwe Gerber und Rudolf Hoberg (Hg.): Sprache und Religion. Darmstadt: WBG, S. 13–24
- Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hg.) (2009): Sprache und Religion. Darmstadt: WBG
- Gerhards, Albert (1997): Eucharistisches Beten in Kontinuität und Wandel. Ein Fallbeispiel liturgiewissenschaftlicher Forschung im Kontext heutiger Theologie. In: *Theologische Quartalschrift* 177 (4), S. 271–283
- Gerlach, Antje (1972): Deutsche Literatur im Schweizer Exil. Die politische Propaganda der Vereine deutscher Flüchtlinge und Handwerksgesellen in der Schweiz von 1833 bis 1845. Frankfurt am Main: Klostermann (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, 26)
- Gerlitz, Peter; Wolter, Michael (1997): Pseudonymität. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 27, 659–670
- Gesamtdatenbank Deutsches Historisches Museum: Handzettel Vater unser Metternich; undatiert, Inventarnr. Do 94/109
- Gessler, Philipp; Feddersen, Jan (2020): Phrase unser. Die blutleere Sprache der Kirche. München: Claudius Verlag

- Gestrich, Andreas (1994): Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 103)
- Gifford, Thomas O. (2012): Caffeine Is My Shepherd | PDF. Online verfügbar unter <https://de.scribd.com/doc/64884279/Caffeine-is-My-Shepherd>, zuletzt aktualisiert am 14.04.2012, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Gillespie, Marie; Herbert, David; Greenhill, Anita (2013): Social Media and Religious Change. Berlin, Boston: De Gruyter (Religion and Society, 53)
- Gilman, Sander L. (1974): The parodic sermon in European perspective. Aspects of liturgical parody from the Middle ages to the twentieth century. Wiesbaden: F. Steiner (Beiträge zur Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts, 6)
- Ginsberg, Allen (1961): Amerika. In: Kurt Fassmann (Hg.): Gedichte gegen den Krieg. München: Kindler, S. 275
- Glöde, O. (1892): Nägelein. Zu Ztschr V. 783. In: *Zeitschrift für den deutschen Unterricht* VI, 357f.
- Glückspiraten (Hg.): Kaffee unser. Kollektion FINO – Cards & Arts. Online verfügbar unter <https://www.cards-and-arts.de/fino> und <https://www.xn--glckspiraten-elb.com/#fino>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Glückspiraten (Hg.) (2018): Teambeschreibung. Online verfügbar unter <https://www.xn--glckspiraten-elb.com/ueber-uns/#seite1>, zuletzt aktualisiert am 25.05.2018, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Gössmann, Wilhelm (2002): Kulturchristentum. Religion und Literatur in der Geistesgeschichte. Neuausgabe. Kevlaer: Butzon und Bercker (Topos-plus-Taschenbücher, 414)
- Goldbek Verlag (Hg.): Kaffee unser. Kollektion Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/akzente/>, zuletzt geprüft am 20.01.2021
- Goldbek Verlag (Hg.): Nachbetreuung Serie Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/#nachbetreuung>, zuletzt geprüft am 03.09.2020
- Goldbek Verlag (Hg.): Serie Akzente. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/produkte/akzente/>, zuletzt geprüft am 03.09.2020
- Goldbek Verlag (Hg.): Team. Online verfügbar unter <https://www.goldbek-verlag.de/team/>, zuletzt geprüft am 03.09.2020
- Goldblatt, David; Acton, Johnny (2010): Das Fußballbuch. Regeln, Taktik, Ligen, Turniere. München: Dorling Kindersley (Welt-Edition)
- Goltz, Rainer (2022): Zeigen, worauf es ankommt. Religionsunterricht in Zeiten des religiösen Wahrnehmungsverlustes. Leipzig: EVA (Theologie – Kultur – Hermeneutik, 35)
- Goeters, J.F.G. (1997): Zur Geschichte des Katechismus. In: Heidelberger Katechismus. rev. Ausg. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 82–96. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/heidelberger_katechismus.pdf, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Göttler, Fritz (2023): Dein Wille geschehe. „The Pope’s Exorcist“ im Kino: Horror für die Ostertage. In: *Süddeutsche Zeitung*, 10.04.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/the-pope-s-exorcist-film-russel-crowe-1.5782218>, zuletzt geprüft am 11.04.2023
- Göttsch, Silke (2003): Volkskultur. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 83–89
- González, Ray (2003): Tracing the Public Surface. An Interview With Lawrence Ferlinghetti. In: *The Bloomsbury Review* 23 (2)

- Grabowsky, Ingo (Hg.) (2016): Luther 1917 bis heute. Katalog zur Sonderausstellung der Stiftung Kloster Dalheim, LWL-Landesmuseum für Klosterkultur 31. Oktober 2016 bis 12. November 2017. Unter Mitarbeit von Dieter Beese. Münster, Lichtenau-Dalheim: Ardey
- Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars (Hg.) (2008): Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Arbeitstreffen unter dem Thema „Individualisierung der Lebensformen: Partnerschaft – Familie – Religion“ und „Individualisierung und die Ausprägungsformen des Religiösen“. Berlin, Münster: Lit (Studien zu Religion und Kultur, 1)
- Gräb, Wilhelm; Gestrich, Christof (Hg.) (2006): Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzerfahrungen und die Theologie. Berlin: Wichern (Berliner theologische Zeitschrift Beiheft, 2006)
- Gräb, Wilhelm (2006): Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Gräb, Wilhelm (2002): Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus
- Gräb, Holger Th. (2007): ‚...indem ihre Gnaden sich die Evangelische Christliche lehre bewegen und gegen die papisten gebauchen laßen...‘. Protestantischer Fundamentalismus in Hessen und der Wetterau als kriegstreibender Faktor. In: Heinz Schilling (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. München: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 70), S. 189–208
- Grethlein, Christian (2005): Taufpraxis zwischen Kontinuität und Wandel: Herausforderungen und Chancen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (3), S. 371–396
- Grethlein, Christian (2020): Die Bedeutung von Medien (Presse, Radio, Film, Fernsehen, Internet/soziale Medien, Künstliche Intelligenz) für die christliche Lebensform. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 895–913
- Greyerz, Kaspar von; Dinzelbacher, Peter (Hg.) (2012): 1650–1750. Paderborn: Schöningh (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, 4)
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2010): Der abenteuerliche Simplicissimus Deutsch. Einbd. Erfolgsausg., 3. Auflage Frankfurt am Main: Eichborn (Die Andere Bibliothek, 296/297)
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von (2015): Simplicissimus Teutsch. 4. Auflage Hg. v. Dieter Breuer. Frankfurt am Main: Dt. Klassiker-Verlag (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, 2)
- Grözinger, Albrecht (Hg.) (2009): Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison. Tagungsband 8.-10. November 2007 in Basel. Würzburg: Königshausen & Neumann (Interpretation interdisziplinär, 6)
- Grözinger, Albrecht; Pfleiderer, Georg (Hg.) (2002): „Gelebte Religion“ als Programmbe-griff systematischer und praktischer Theologie. Zürich: TVZ (Christentum und Kultur, 1)
- Gronover, Matthias; Obermann, Andreas; Schnabel-Henke, Hanne (Hg.) (2021): Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen. Münster, New York: Waxmann (Glaube – Wertebildung – Interreligiosität, 23)

- Grosch, Waldemar (2019): Schriftliche Quellen und Darstellungen. In: Hilke Günther-Arndt und Meik Zülsdorf-Kersting (Hg.): *Geschichts-Didaktik*. 8. Auflage Berlin: Cornelsen, S. 74–99
- Große Kracht, Klaus (2020): Katholischer Glaube zwischen „Volksgemeinschaft“ und „Reich Gottes“. Kirchlich-konfessionelle Großveranstaltungen in Berlin im Jahr 1933. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus*. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), 267–292
- Grübel, Rainer (2000): Die Kontrafaktur des Kunstwerks in der russischen Literatur und Kunst der Avantgarde. In: Wolfgang Asholt und Walter Fähnders (Hg.): *Der Blick vom Wolkenkratzer: Avantgarde, Avantgardekritik, Avantgardeforschung*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi (Avant Garde Critical Studies, 14), S. 313–348
- Grumbach, Florian (2022): Predigt, Publikum und Seelenheil. Lutherische Pfarrpraxis im Berlin des 18. Jahrhunderts. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 23)
- Guagnini, Elvio (2000): Amore dispettoso: Über Francesco Bernis Konzeption von Dichtung am Beispiel einiger seiner Texte. In: Carolin Fischer und Carola Veit (Hg.): *Abkehr von Schönheit und Ideal in der Liebeslyrik*. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, S. 91–101
- Güldenpennig, Sven (2011): Auf'm Platz – und daneben. Das sportliche Kunstwerk im Ringen mit seinen Umwelten. Sankt Augustin: Academia Verlag (Sport als Kultur, 9)
- Gundlach, Michael: Der Peter Hammer Verlag. Eine Wuppertaler Geschichte. Online verfügbar unter <https://archive.org/details/DerPeterHammerVerlagEineWuppertalerGeschichte>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Gvozdeva, Katja; Röcke, Werner (Hg.) (2009): *Risus sacer, sacrum risibile*. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Bern etc.: Peter Lang (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 135)
- Haas, Michael (2015): Religion und neue Medien. Eine Untersuchung über (quasi-)religiöses Verhalten von Jugendlichen in ihrem gegenwärtigen Mediengebrauch. München: Kopaed
- Häberlein, Mark; Schmölz-Häberlein, Michaela (2021): Der Siebenjährige Krieg und das Kommunikationsnetz des Halleschen Pietismus. In: Marian Füssel (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg 1756–1763. Mikro- und Makroperspektiven*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 105), S. 185–208
- Härle, Wilfried (2022): *Dogmatik*. 6. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter (De Gruyter Studium)
- Haferland, Harald (2011): Wer oder was trägt einen Namen? Zur Anonymität in der Vormoderne und in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Stephan Pabst (Hg.): *Anonymität und Autorschaft: zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit*. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 49–72
- Hagemann, Susanne (Hg.) (2021): *Deskriptive Übersetzungsforschung. Eine Auswahl*. Berlin: Frank & Timme (Theoretische Translationsforschung, 2)
- Hahn, Peter-Michael (2012): *Friedrich II. von Preußen*. Stuttgart: Kohlhammer
- Halbfas, Hubertus (2012): *Religiöse Sprachlehre. Theorie und Praxis*. Ostfildern: Patmos
- Halbfas, Hubertus (2012): *Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust. Eine Fundamentalkritik*. Ostfildern: Patmos
- Halbmayer, Alois (2018): Geld – ein Gott der Gegenwart? Theologische Anmerkungen zu einer Allmacht der Spätmoderne. Themenheft Kapitalismus – Kultur und Kritik. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 166 (1), S. 14–22

- Hanika, Susanne (2015): Und führe uns nicht in Versuchung. Kriminalroman. Augsburg: Weltbild
- Hamerski, Werner (1960): ‚Gott‘ und ‚Vorsehung‘ im Lied und Gedicht des Nationalsozialismus. In: *Publizistik* 5, S. 280–300
- Hanra Grußkarten (Hg.): Postkarte gelb mit Gebet Kaffee unser. Eine schlichte Postkarte mit einer abgewandelten Version des „Vater unser“ um Kaffee zu ehren. Die Postkarte ist im Offsetverfahren auf weißen Karton gedruckt. Artikelnummer ktp1527. Online verfügbar unter <https://www.hanra.de/allgemeine-glueckwuensche-postkarte-kaffee-unser-ktp1527.html>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Hansen, Klaus P. (2011): Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. 4. Auflage Tübingen, Basel: A. Francke Verlag (UTB Kulturwissenschaft, 1846)
- Happyfreaks (2018): Kaffee unser. Do93x_sV4AAuqXT.jpg (1000×630). Online verfügbar unter https://pbs.twimg.com/media/Do93x_sV4AAuqXT.jpg, zuletzt aktualisiert am 08.10.2018, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Harasimowicz, Jan (2017): Sichtbares Wort. Die Kunst als Medium der Konfessionalisierung und Intensivierung des Glaubens in der Frühen Neuzeit. Regensburg: Schnell + Steiner (Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit, 1)
- Harms, Wolfgang (Hg.) (1980): Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Herzog August Bibliothek. Kommentierte Ausg. Tübingen, München: Niemeyer; Verlag Kraus Internat. Publ.
- Harms, Wolfgang; Rattay, Beate (Hg.) (1983): Illustrierte Flugblätter aus den Jahrhunderten der Reformation und der Glaubenskämpfe. 24. Juli bis 31. Oktober 1983 Kunstsammlungen der Veste Coburg, Coburger Landesstiftung. Coburg: Neue Presse (Kataloge der Kunstsammlungen der Veste Coburg, 40)
- Harms, Wolfgang; Schilling, Michael (1983): Zum illustrierten Flugblatt der Barockzeit. In: Wolfgang Harms, John Roger Paas, Michael Schilling und Andreas Wang (Hg.): Illustrierte Flugblätter des Barock. Eine Auswahl. Reprint 2011. Tübingen: Niemeyer (Deutsche Neudrucke Reihe: Barock, 30), S. VII–XVI
- Hart, Maarten ,t (2015): Magdalena. Eine Familiengeschichte. München, Berlin, Zürich: Piper
- Hartweg, Frédéric; Wegera, Klaus-Peter (2005): Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. 2. Auflage Tübingen: Niemeyer (Germanistische Arbeitshefte, 33)
- Hasebrinkl, Burkhard; Schiewer, Hans-Jochen (2007): Predigt. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 151–156
- Hauff, Wilhelm (1826): Lichtenstein. Eine romantische Sage. Berlin: Heilbrunn
- Haug, Wolfgang Fritz; Kühne, Karl (2008): Kapital. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/1 Kaderpartei bis Klonen), 117–135
- Haunerland, Winfried (2006): Gebet VI. Liturgisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, 3. Auflage, S. 318f.

- Hausin, Michael (2004): Wurmbrand, Richard. In: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 23. Nordhausen: Bautz, S. 1585–1590
- Hawel, Peter (1993): Das Mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform. Freiburg etc.: Herder
- Hay, Gerhard (1983): Religiöser Pseudokult in der NS-Lyrik am Beispiel Baldur v. Schirach. In: Hansjakob Becker (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Compendium. St. Ottilien: EOS (Pietas liturgica, 1), S. 855–863
- Haye, Thomas; Schnoor, Franziska (Hg.) (2008): Epochen der Satire. Traditionslinien einer literarischen Gattung in Antike, Mittelalter und Renaissance. Hildesheim: Weidmann (Spolia Berolinensia, 28)
- Hecken, Thomas; Kleiner, Marcus S. (Hg.) (2017): Handbuch Popkultur. Stuttgart: J.B. Metzler
- Hecken, Thomas (2007): Theorien der Populärkultur. Dreißig Positionen von Schiller bis zu den Cultural Studies. 2. Auflage Bielefeld: Transcript Verlag (Intro)
- Hecken, Thomas (2013): Pop-Konzepte der Gegenwart. In: *PK&K* 0 (1), 88–106
- Hecken, Thomas (2017): Populäre Kultur, Massenkultur, hohe Kultur, Popkultur. In: Thomas Hecken und Marcus S. Kleiner (Hg.): Handbuch Popkultur. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 256–264
- Heidenreich, Bernd; Neitzel, Sönke (Hg.) (2010): Medien im Nationalsozialismus. Hessische Landeszentrale für Politische Bildung; Hessischer Rundfunk. Paderborn: Schöningh
- Heil, Johannes (1997): Das Geld und das Gold des Kalbes. Momente der Exodusdeutung zwischen Patristik und Neuzeit. In: Johannes Heil und Bernd Wacker (Hg.): Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition. München: Fink, S. 35–58
- Heiler, Friedrich (1918): Das Gebet. Eine religionsgeschichtl. u. religionspsychol. Untersuchung. München: Reinhardt
- Heimbrock, Hans-Günter (2001): City-Religion, Synkretismus und kontextuelle Theologie – Praktisch-theologische Notizen zur Wahrnehmung von Religion in kultureller Vielfalt. In: Markus Witte (Hg.): Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft. Beiträge des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt am Main. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verlag, S. 269–294
- Heine, Heinrich (1988): Späte Prosa 1847–1856. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Unter Mitarbeit von Montinari Mazzino. Berlin: Akademie-Verlag (Heinrich Heine Säkularausgabe, 12)
- Heinemann, Joseph (2012): Prayer in the Talmud. Forms and Patterns. Neuauflage, ursprünglich 1977. Hawthorne: De Gruyter (De Gruyter Lehrbuch)
- Heiser, Patrick (2018): Religionssoziologie. Paderborn: Wilhelm Fink (Soziologie im 21. Jahrhundert, UTB 5013)
- Heitger, Marian; Wenger, Angelika (Hg.) (1994): Kanzel und Katheder. Zum Verhältnis von Religion und Pädagogik seit der Aufklärung. Paderborn etc.: Schöningh
- Helmolt, Hans F. (Hg.) (1908): Briefe der Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans. In Auswahl herausgegeben. Erster Band. Leipzig: Insel-Verlag
- Hemingway, Ernest (1966): The Short Happy Life of Francis Macomber and Other Stories. Repr. Harmondsworth: Penguin Books
- Henderson, Bobby (2008): Das Evangelium des fliegenden Spaghettimonsters. 9. Auflage München: Goldmann (54262)

- Henkel, Nikolaus (2007): Glosse. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 727–728
- Hepp, Andreas; Krotz, Friedrich; Moores, Shaun; Winter, Carsten (Hg.) (2006): Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Herder (Hg.): Über den Verlag Kreuz. Verlag Kreuz: Evangelischer Verlag. Online verfügbar unter <https://www.herder.de/unternehmen/verlage/verlag-kreuz/>, zuletzt geprüft am 05.06.2024
- Hergemöller, Bernd-Ulrich (1996): Krötenkuß und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts. Warendorf: Fahlbusch
- Herklotz, Ingo (1976): Rezeptionsgeschichte. In: Ulrich Pfisterer (Hg.): Arbeitsbuch Amerikakunde. Stuttgart: J. B. Metzlersche (Amerikastudien. Studienband, 1), S. 391–394
- Hermannsdörfer, Nicole (2020): Beten, Tun des Gerechten und Warten auf Gottes Zeit. Gott und Welt in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Leipzig: EVA (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 17)
- Hertz, Helge-Fabien (2022): Evangelische Kirchen im Nationalsozialismus. Kollektivbiografische Untersuchung der schleswig-holsteinischen Pastorenschaft. Berlin, Boston: De Gruyter
- Herzog, Markwart (2013): Erinnern, Gedenken und Vergessen im Fußballsport. Visuelle und akustische Medien – schriftliche Überlieferung – soziale Praktiken. In: Markwart Herzog (Hg.): Memorialkultur im Fußballsport. Medien, Rituale und Praktiken des Erinnerns, Gedenkens und Vergessens. Stuttgart: Kohlhammer (Irseer Dialoge, 17), S. 15–70
- Heßelmann, Peter: Grimmelshausen-Chronik. Grimmelshausen – Leben und Werk. Hg. v. Grimmelshausen-Gesellschaft. Online verfügbar unter <https://www.grimmelshausen.org/Veroeffentlichungen/Links/>, zuletzt geprüft am 21.09.2022
- Hessisches Staatsarchiv Marburg (Hg.) (N. N.) (1756(?)): Abschrift eines angeblichen Glaubensbekenntnisses des preußischen Königs u. politische Satiren. Kasseler Geh. Ra. Paket 36. HLA-HStAM Best. 4 f Staaten p. Nr. Preußen, Königreich 685. 1756(?). Online verfügbar unter <https://arcinsys.hessen.de/arcinsys/detailAction?detailid=v4916313>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Heumann, Jürgen; Schirmer, Helmut (Hg.) (2007): Sprachlose Religion? Religiöse Sprache und Erfahrbarkeit in Religionspädagogik, Theologie und Kirche. Festschrift für Professor Dr. Dietmar Pohlmann. Oldenburg: Carl von Ossietzky Universität Didaktisches Zentrum
- Hickethier, Knut (2010): Einführung in die Medienwissenschaft. 2. Auflage Stuttgart, Weimar: Metzler
- Hickethier, Knut (2013): Mediale Wechselwirkungen – Modelle des medialen Zusammenwirkens. In: Iris Höger, Christine Oldörp und Hanna Wimmer (Hg.): Mediale Wechselwirkungen. Adaptionen, Transformationen, Reinterpretationen. Berlin: Reimer (Schriftenreihe der Isa-Lohmann-Siems-Stiftung, 6), S. 13–27
- Hidalgo, Oliver (2020): Politische Ideologien und Religionen als (normative) Vehikel demokratischer Ordnung? In: Stefanie Hammer und Oliver Hidalgo (Hg.): Religion, Ethik und

- Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Politik und Religion), S. 79–107
- Hildebrandt, Annika (2019): Die Mobilisierung der Poesie. Literatur und Krieg um 1750. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien zur deutschen Literatur, 220)
- Hildebrandt, Mathias (Hg.) (2001): Sakularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Hinrichs, Ernst (2000): Fürsten und Mächte. Zum Problem des europäischen Absolutismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hinrichs, Ernst (2002): Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleichs. In: Hartmut Lehmann (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 42), S. 136–158
- Hinske, Norbert (Hg.) (1989): Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus. Lessing-Akademie Wolfenbüttel. Tübingen: Niemeyer (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 15)
- Hinz-Wessels, Annette; Haunhorst, Regina: Studentenbewegung und APO. In: *Lebendiges Museum Online*. Online verfügbar unter <http://www.hdg.de/lemo/kapitel/geteiltes-deutschland-modernisierung/bundesrepublik-im-wandel/studentenbewegung-und-apo.html>, zuletzt geprüft am 09.02.2022
- Hirschmann, Günther (1978): Kulturkampf im historischen Roman der Gründerzeit 1859 – 1878. München: Fink
- Hodenberg, Christina von (Hg.) (2006): Wo „1968“ liegt. Reform und Revolte in der Geschichte der Bundesrepublik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hödl, Hans Gerald; Pock, Johann; Schweighofer, Teresa Maria; Faßmann, Heinz (Hg.) (2017): Christliche Rituale im Wandel. Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht. Göttingen: V & R unipress, Vienna University Press (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, 14)
- Höflich, Daniel (2012): Religiöse Motive in der Werbung. In: *Theopop*. Online verfügbar unter <https://theopop.de/2012/06/religiose-motive-in-der-werbung/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Höhn, Hans-Joachim (2012): Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute. Freiburg etc.: Herder
- Höhn, Hans-Joachim (2015): Heimat: Ferne Nähe. Typologie und Topologie prekärer Beziehungen. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 90–103
- Hölscher, Lucian; Hilger, Marie-Elisabeth (1982): Kapital. Kapitalist. Kapitalismus. In: Otto Brunner (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (3 H-Me), 399–454
- Hoffmann, Holger (1972): Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur. Hamburg: Furche-Verlag (Stundenbücher, 108)
- Hoffmann, Zsuzsanna (1980–1982): Gebetsparodien in Plautus' Komödien. In: *Helikon* 20/21, S. 207–218
- Hofheinz, Marco; Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela (Hg.) (2014): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Reformierten Theologie, 1)
- Hofheinz, Marco; Paprotny, Thorsten (Hg.) (2015): Religionskritik interdisziplinär. Leipzig: EVA

- Hofheinz, Marco (2015): Wider die Nostrifikation Gottes. Religionskritik als bleibend wichtige theologische Aufgabe. In: Marco Hofheinz und Thorsten Paprotny (Hg.): Religionskritik interdisziplinär. Leipzig: EVA, S. 15–42
- Hofmeister, Klaus (2019): Ersatzreligionen. Fußballgott und vegane Erlösung. In: Judith Kösters, Heike Ließmann, Nicole Deitelhoff, Lothar Bauerochse, Klaus Hofmeister, Eberhard Nembach und Claudia Baumgart-Ochse (Hg.): Mächtige Religion. Begleitbuch zum Funkkolleg Religion Macht Politik. Frankfurt am Main, Schwalbach (Taunus): Wochenschau Verlag (Politisches Sachbuch), S. 58–66
- Holzberg, Niklas; Brunner, Horst (2020): Hans Sachs. Ein Handbuch. Unter Mitarbeit von Eva Klesatschke, Dieter Merzbacher und Johannes Rettelbach. Berlin, Boston: De Gruyter (De Gruyter Reference)
- Horn, Wilhelm (1970): Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes. Nürnberg: Carl (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 38)
- Horowitz, Elliott (1989): Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry. In: *AJS Review* 14 (1), S. 17–46
- Horwich, Cara M. (1997): *Survival in Simplicissimus und Mutter Courage*. New York, Washington, DC/Baltimore, San Francisco, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Vienna, Paris: Lang (Studies in modern German literature, Vol. 81)
- Huber, Stefan (2003): Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. Wiesbaden: Springer (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 9)
- Huber, Wolfgang (2007): „Woran du aber dein Herz hängst, das ist dein Gott“. Vortrag auf dem Kongress christlicher Führungskräfte „Mit Werten in Führung gehen“ in Leipzig, 18.01.2007. Online verfügbar unter https://www.ekd.de/070118_huber_fuehrungskraeftekongress.htm, zuletzt geprüft am 04.12.2023
- Hübner, Dietmar (2023): Zehn Gebote für das philosophische Schreiben. Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten. 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3642)
- Hüter, Michael (2023): „Karikaturen sind bisweilen sperrig“. Michael Hüter ist Karikaturist, Cartoonist und Illustrator, aber auch Theologe. Seit Jahren arbeitet er auch regelmäßig für die Evangelische Kirche im Rheinland. Warum er macht, was er macht, beschreibt er in einem Gastbeitrag für [ekir.de](https://www.ekir.de) anlässlich seiner Karikaturen für das Weihnachtsfest 2023. [news.ekir.de](https://www.ekir.de). Hg. v. Evangelische Kirche im Rheinland. Online verfügbar unter <https://news.ekir.de/meldungen/2023/11/karikaturen-sind-bisweilen-sperrig/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024
- Hüter, Michael; Red. (2024): Karikaturen zum Osterfest 2024: Hoffnung trotz vieler Krisen. „Der Herr ist auferstanden“, lautet die frohe Botschaft zum Osterfest. Der Tod hat seine Macht verloren, er ist überwunden. Was diese Hoffnungsbotschaft angesichts der aktuellen Krisen bedeutet, fängt Zeichner Michael Hüter in seinen Karikaturen ein. [news.ekir.de](https://www.ekir.de). Hg. v. Evangelische Kirche im Rheinland. Online verfügbar unter <https://news.ekir.de/meldungen/2024/02/karikaturen-zum-osterfest-2024-hoffnung-trotz-vieler-krisen/>, zuletzt geprüft am 27.02.2024
- Hurth, Elisabeth (2001): Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien. Mainz: Matthias-Grünwald
- Hutcheon, Linda (2000): *A theory of parody. The teachings of twentieth-century art forms*. Urbana: University of Illinois Press (Erstveröffentlichung New York etc.: Methuen 1985)

- Hutcheon, Linda (2006): A theory of adaptation. New York: Routledge
- Ilg, Wolfgang (2023): Jugendfreizeit/Jugendcamp. Freizeiten; Camps; (Zelt-)Lager; Jugendreisen; Rüstzeiten; Ferienfahrten. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/201120/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Iivonen, Eero (1914): Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du moyen âge, „Pater, Credo, Ave Maria, Laetabundus“. Textes critiques précédés d’une introduction. Paris: Champion
- Imbach, Josef (1977): Die Lästerungen und unser Glaube. Zur Parodie religiöser Texte in der deutschen Gegenwartsliteratur. In: *Christ in der Gegenwart* 29, S. 413–414
- IMDb: Return to the Hiding Place (2013). Online verfügbar unter https://www.imdb.com/title/tt1691153/?ref_ext_shr_lnk, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Jacob, Heinrich Eduard (1923): Das Flöten-Konzert der Vernunft. Novellen. Berlin: Rowohlt
- Jacobshagen, Arnold (2017): Händel im Stadion? Zadok the Priest und die UEFA Champions League Hymne. In: *Händel Jahrbuch*, S. 199–210
- Jäckel, Michael (2003): Medienwirtschaftliches Handeln der Rezipienten. In: Klaus-Dieter Altmeppen und Matthias Karmasin (Hg.): Medien und Ökonomie. Band 1/2: Grundlagen der Medienökonomie: Soziologie, Kultur, Politik, Philosophie, International, Geschichte, Technik, Journalistik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Springer eBook Collection Humanities, Social Science), S. 15–46
- Janowski, Hans Norbert; Bahr, Hans-Eckehard (Hg.) (1987): Die kanalisierte Botschaft. Religion in d. Medien – Medienreligion. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (Zeitschriften, 2)
- Janssen, Jan; Suhr, Ulrike (Hg.) (2006): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- jba (2015): Schülerin prangert Schulsystem an: Allgemeinbildung? Fehlanzeige! „Aber ich kann ‚ne Gedichtsanalyse. In 4 Sprachen“. In: *FOCUS online*, 12.01.2015. Online verfügbar unter https://www.focus.de/familie/schule/schuelerin-prangert-schulsystem-an-allgemeinbildung-fehlanzeige-aber-ich-kann-ne-gedichtsanalyse-in-4-sprachen_id_4398825.html, zuletzt geprüft am 27.02.2024
- J.B.O. (2004): Glaubensbekenntnis – J.B.O. Und führe uns nicht in Versuchung, Erlöse uns von all dem Schrott Unsern täglichen Rock gib uns heute Denn Rock’n’Roll ist unser Gott (United States of Blödsinn). Online verfügbar unter <https://www.jbo.de/songtexte/glaubensbekenntnis/>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Jeremias, Joachim (1966): Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Jeremias, Joachim (1982): Jesus und seine Botschaft. 2. Auflage Stuttgart: Calwer (Calwer-Paperback)
- Jetter, Werner (1986): Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Joas, Hans (2015): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp Verlag
- Jørgensen, Ninna (1988): Bauer, Narr und Pfaffe. Prototypische Figuren und ihre Funktion in der Reformationsliteratur. Leiden etc.: Brill (Acta theologica Danica, 23)

- Johannsen, Friedrich (2008): Protestantismus und Kultur. In: Ulrich Becker, Dietmar Bol-scho und Christine Lehmann (Hg.): Religion und Bildung im kulturellen Kontext. Ana-lysen und Perspektiven für transdisziplinäres Begegnungslernen. Harry Noormann zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Kohlhammer, S. 33–50
- John, Felix (2015): Himmel (NT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschafter.de/stichwort/46898/>, zuletzt geprüft am 06.09.2024
- Jongen, Marc (Hg.) (2007): Der göttliche Kapitalismus. Ein Gespräch über Geld, Konsum, Kunst und Zerstörung mit Boris Groys, Jochen Hörisch, Thomas Macho, Peter Sloterdijk und Peter Weibel. München, Paderborn: Fink (Schriftenreihe der Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe, N.F., 1)
- Josuttis, Manfred (1971): Behauptungen zur politischen Dimension des Gebets. In: *Wissen-schaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 60, S. 523–527
- Jüngel, Eberhard (1990): Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen Bd. 3. München: Kaiser (Beiträge zur evangeli-schen Theologie, 107)
- Jung, Martin H. (2022): Kirchengeschichte. 3. Auflage Tübingen: UTB; Francke A.
- Junginger, Horst; Faber, Richard (Hg.) (2023): Marxistische Religionskritik. Von den Jung-hegelianern über Marx und Engels bis zu Lukács, Bloch und Gramsci. Würzburg: Königs-hausen & Neumann
- Junginger, Horst (2017): Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne. Unter Mitarbeit von Uwe Puschner. Darmstadt: wbg Academic
- Kähler, Christoph (2022): Kirche im Sozialismus. Staatslexikon online. Online verfü-gbar unter https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Kirche_im_Sozialismus, zuletzt aktualisiert am 08.06.2022, zuletzt geprüft am 09.10.2024
- Kaftan, Oliver J. (2014): Ora et labora – (k)ein benediktinisches Motto. Eine Spurensuche. In: *Erbe und Auftrag* 90, S. 415–421
- Kai (2013): DAS GEBET DER MANAGER IST: KAPITAL UNSER DAS DU BIST IM WESTEN – PABST BENEDIKT XVI (Der deutsche Beobachter). Online verfügbar unter <https://kai-derdeutschebeobachter.blogspot.com/2013/02/das-gebet-der-manager-ist-kapital-unser.html>, zuletzt aktualisiert am 04.02.2013, zuletzt geprüft am 07.12.2023
- Kaiser, Helga (Hg.) (2008): Gott und das Geld. Stuttgart: Kath. Bibelwerk Ed. „Welt und Umwelt der Bibel“ (Welt und Umwelt der Bibel, 13.2008,1 = Nr. 47)
- Kaltenhauser, Lydia (2023): Der geistliche Weg von Pierre Stutz: Kämpfen und Tan-zen – Tirol | TIROLER Sonntag. In: *Meine Kirchenzeitung*, 30.11.2023. Online ver-fügbar unter https://www.meinekirchenzeitung.at/tirol-tiroler-sonntag/c-glaube-spiritualitaet/kaempfen-und-tanzen_a50896, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Kammeyer, Katharina (2009): „Lieber Gott, Amen!“. Theologische und empirische Studien zum Gebet im Horizont theologischer Gespräche mit Vorschulkindern. Stuttgart: Calwer
- Kamper, Dietmar (Hg.) (1987): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt am Main: Athenäum-Verlag (Die weiße Reihe)
- Kasten, Ingrid; Fischer-Lichte, Erika (Hg.) (2007): Transformationen des Religiösen. Per-formativität und Textualität im geistlichen Spiel. Berlin: Walter de Gruyter (Trends in medieval philology, 11)
- Katalog der Wienbibliothek im Rathaus (Hg.): Vater Metternich, der du bist in Wien [S.I.], [s.a.1848]. Flugblatt, einseitig bedr. – Text in Linienrahmen. Online verfügbar unter <https://www.digital.wienbibliothek.at/wbrobv/content/titleinfo/1979263>, zuletzt geprüft am 14.10.2024

- Kater, Michael (1979): Hitlerjugend und Schule im Dritten Reich. In: *Historische Zeitschrift* 228 (1), S. 572–623
- Katholische Nachrichten-Agentur (2014): Pastor betet „Kader Unser“ für HSV-Klassenerhalt. Blasphemie auf evangelisch. Online verfügbar unter <https://www.kathnews.de/pastor-betet-kader-unser-fuer-hsv-klassenerhalt>, zuletzt aktualisiert am 10.05.2014, zuletzt geprüft am 11.10.2024
- Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund (Hg.) (2008): Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit. Darmstadt: WBG (Ökumenische Kirchengeschichte, 2)
- Kemp, Friedhelm (Hg.) (1958): Deutsche Geistliche Dichtung aus tausend Jahren. München: Kösel
- Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung. Tübingen, Basel: Francke (utb-studi-e-book, 4027)
- Kessler, Rainer; Loos, Eva (Hg.) (2000): Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwürfe. Gütersloh: Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 175)
- Ketzer, Johannes (2005): Walt Disney ist ein Gott. Eine religionspädagogische Studie zu Phänomenen impliziter Religion in der Lebenswelt der Moderne. Wien: Lit (Literatur – Medien – Religion, 17)
- Keupp, Heiner (2015): Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 104–121
- kfinandandy (2016): Prayers to the Coffee Gods. Hail coffee, full of cream. The funny side of jaded and angry. Online verfügbar unter <https://kfinandandy.com/2016/08/30/prayers-to-the-coffee-gods/>, zuletzt aktualisiert am 30.08.2016, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Kiening, Christian (2007): Mediale Gegenwärtigkeit. Paradigmen – Semantiken – Effekte. In: Christian Kiening und Elisabeth Bronfen (Hg.): Mediale Gegenwärtigkeit. Zürich: Chronos-Verlag (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen, 1), S. 9–70
- Kiesel, Doron (Hg.) (2015): Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen. Frankfurt am Main: Campus (Sozialwissenschaften 2015)
- Kiesel, Helmuth (2001): Das Verhältnis von Nationalsozialismus, Kirche und Religion in der Literatur der Jahre 1934–1939. In: Gerhard Besier (Hg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939). Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 155–166
- Kiesel, Helmuth (Hg.) (1981): Briefe der Liselotte von der Pfalz. Frankfurt am Main: Insel-Verlag (Insel-Taschenbuch, 428)
- Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters Deutschland (2022): Pastafari. Online verfügbar unter <https://www.pastafari.eu/>, zuletzt aktualisiert am 26.10.2022, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Kirchschläger, Walter (2008): Gemeinde in der Spannung von Veränderung und Kontinuität. Neutestamentliche Perspektiven. In: *Pastoral-Theologische Informationen* 28 (1), S. 10–22
- Kirfel, Johannes (2022): Reichtum und Reich Gottes. Struktur, Komposition und Intention von Lukas 16. Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 233)

- Kirsner, Inge (2013): Kirchenbilder und Menschenbildung. Religionspädagogische Studien im Spannungsfeld von Medien, Bildung und Religion. Leipzig: EVA (Studien zur Religiösen Bildung, 3)
- Kittel, Harald (2011): Übersetzung: ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton (Übersetzung, Translation, Traduction, 3)
- Klasse 10a Realschule in der Südstadt in Paderborn (Hg.) (2015): Kirche im Nationalsozialismus: Gebet im Nationalsozialismus. „Händchen falten, Köpfchen senken / und an Adolf Hitler denken, / der uns gibt das tägliche Brot / und uns führt aus aller Not.“. Online verfügbar unter <https://erinnernundgedenken.blogspot.com/2015/12/sprache-im-nationalsozialismus.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Klein, Constantin; Schmidt-Lux, Thomas (2006): Leuchte auf, mein Stern Borussia! Was macht den Rasen heilig? Zum Verhältnis von Fußball und Religion. In: *Zeitzeichen* (6), S. 22–25
- Klein, Hans (2006): Das Lukasevangelium. 10. Auflage, 1. Auflage dieser Auslegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 1,3).
- Klein, Hans (2011): Vaterunser. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55952/>, zuletzt geprüft am 17.05.2021
- Klein, Inga; Windmüller, Sonja (2014): Kultur(en) der Ökonomie. Einleitendes. In: Inga Klein und Sonja Windmüller (Hg.): Kultur der Ökonomie. Zur Materialität und Performanz des Wirtschaftlichen. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft25), S. 7–16
- Klein, Johannes (1974): Kampf um Gott in der deutschen Dichtung. Witten, Berlin: Eckart Kleinau, Elke (2016): Besatzungskinder in Deutschland nach 1945. Bildungs- und Differenzenerfahrungen. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 62 (2), 224–240
- Kleiner, Marcus S. (2017): Populär und Pop. In: Thomas Hecken und Marcus S. Kleiner (Hg.): Handbuch Popkultur. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, S. 246–251
- Kleinert, Hubert (2008): Mythos 1968. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 14–15/2008). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/52034/mythos-1968/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023
- Kleinknecht, Hermann (1967): Die Gebetsparodie in der Antike. Hildesheim: Olms. Reprint von 1937
- Kleßmann, Eckart (2000): Napoleon. Ein Charakterbild. Weimar: Böhlau
- Klessmann, Michael (2020): „Zum Amen gehört das Aber!“: Oder: Ambivalenz und Glaube in einer sich wandelnden Welt. In: *Wege zum Menschen* 72 (2), S. 154–166
- Klie, Thomas (2010): Fremde Heimat Liturgie. Ästhetik gottesdienstlicher Stücke. Stuttgart: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 104)
- Klie, Thomas (2000): Vita und Virtualität. Wie sich Religion digital vermittelt. In: Thomas Klie (Hg.): Darstellung und Wahrnehmung. Religion im medialen Crossover. Münster: Lit (Grundlegungen, 7), S. 7–15
- Klimesch, Patrick (Hg.): Publik-Forum – kritisch, christlich, unabhängig. Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH. Online verfügbar unter <https://www.publik-forum.de/magazin/publikforum?nr=24&jahr=2015&filter=True>, zuletzt geprüft am 06.06.2024
- Klinger, Felicia (2024): Religiöses in der Werbung: Wie weit darf man gehen? Ein Finanzunternehmen dichtet das Vaterunser um und irritiert damit einige. Dabei gehört der religiöse Tabubruch schon lange zum Repertoire des Marketings. Doch auch das hat

- seine Grenzen. Beitrag der Sendereihe „Europäische Perspektive“. In: *BR24*, 25.04.2024. Online verfügbar unter <https://www.br.de/nachrichten/kultur/religioeses-in-der-werbung-wie-weit-darf-man-gehen,UArXyhu>, zuletzt geprüft am 03.05.2024
- Klinkhammer, Lutz (2012): Kontrolle und Identität. Die Grenzen der Freiheit im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft. In: Guido Braun, Gabriele B. Clemens, Lutz Klinkhammer und Alexander Koller (Hg.): *Napoleonische Expansionspolitik. Okkupation oder Integration?* Berlin, Boston: De Gruyter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 127), S. 120–137
- Klinksiek, Dorothee (1982): *Die Frau im NS-Staat*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte)
- Klug, Nina-Maria (2012): *Das konfessionelle Flugblatt 1563–1580. Eine Studie zur historischen Semiotik und Textanalyse*. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 112)
- Knappe, Carolyn (2003): *Die deutsche Fernsehindustrie. Eine Analyse der Wettbewerbsstrategien vor dem Hintergrund zunehmender Digitalisierung von Medien*. Köln: Inst. für Rundfunkökonomie Univ. Köln (Arbeitspapiere des Instituts für Rundfunkökonomie an der Universität zu Köln, 179)
- Knedlik, Manfred (2015): *Aufklärung in München. Schlaglichter einer Aufbruchszeit*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet (Kleine Münchner Geschichten)
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, New York: Campus
- Knop, Julia (2018): Gottverlassen beten. Wider die Verharmlosung und Banalisierung des Vaterunsers. In: Thomas Söding (Hg.): *Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion*. Freiburg etc.: Herder (Theologie kontrovers), S. 97–110
- Kobuch, Agatha (1988): *Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763)*. Weimar: Böhlau (Schriftenreihe des Staatsarchivs Dresden, 12)
- Köbele, Susanne; Quast, Bruno (Hg.) (2014): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*. Berlin: Akademie-Verlag (Literatur – Theorie – Geschichte, 4)
- Könemann, Judith (2018): *Lebenslanges Lernen*. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200359/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Könneker, Barbara (1971): *Hans Sachs*. Stuttgart: Metzler (Sammlung Metzler Abt. D, Literaturgeschichte, 94)
- Könneker, Barbara (1991): *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werke – Wirkung*. München: Beck (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte)
- Köpf, Ulrich (2011): *Rezeption in der Theologiegeschichte. Einleitende Bemerkungen*. In: Ulrich Köpf und Dieter R. Bauer (Hg.): *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorff (Archa Verbi. Subsidia, 8), S. 1–16
- Köppe, Tilmann; Winko, Simone (2013): *Rezeptionsästhetik*. In: Tilmann Köppe und Simone Winko (Hg.): *Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung*. 2. Auflage Stuttgart: J.B. Metzler, S. 85–96
- Kohls, Ernst-Wilhelm (Hg.) (1980): *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus*. 2. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 16)

- Koller, Alexander (2007): War der Papst ein militanter, kriegstreibender katholischer Monarch? Der Hl. Stuhl und die protestantischen „Häresien“ um 1600. In: Heinz Schilling (Hg.): Konfessioneller Fundamentalismus. München: Oldenbourg (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, 70), S. 67–85
- Kollmann, Bernd (2019): Neutestamentliche Schlüsseltexte für den Religionsunterricht. Stuttgart: Kohlhammer
- Komfort-Hein, Susanne (2018): 3.18 Buch im Exil: Gefährdete Bibliothek und portatives Vaterland. In: Susanne Scholz und Ulrike Vedder (Hg.): Handbuch Literatur & materielle Kultur. Berlin/Boston: De Gruyter (Handbücher Zur Kulturwissenschaftlichen Philologie, 6), S. 305–312
- Konopatzki, Ilse-Lore (1965): Grimmelshausens Legendenvorlagen. Berlin: Schmidt (Philologische Studien und Quellen, 28)
- Konradt, Matthias (2015): Das Evangelium nach Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Neue Testament Deutsch Neues Göttinger Bibelwerk – Neubearbeitungen, 1)
- Konz, Britta; Lerke, Stephanie (2020): Bekenntnisse und Parolen. Fußball aus religionspädagogischer Perspektive. In: Karl-Heinrich Ostmeier und Alexander Block (Hg.): Fußball – Kunst, Kultur, Religion. Elf akademische Beiträge rund um den Fußball. Berlin, Münster: Lit (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 15), S. 169–189
- Koonz, Claudia (1991): Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich. Dt. Erstveröffentlichung. Aus dem Engl. übersetzt. Freiburg i.Br.: Kore-Verlag
- Kopetzki, Annette (2007): Übersetzung. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 720–724
- Koranyi, Max (2002): Das rheinische Glaubensbekenntnis. Predigt in Königswinter-Stielford 1997. In: Detlev Prößdorf und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Rheinische Karnevalstheologie. PROT's Sitzungen & jecke Predigten. Rheinbach: CMZ, S. 149–157
- Kotulla, Michael (2008): Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Alten Reich bis Weimar (1495 bis 1934). Berlin, Heidelberg: Springer Fachmedien (Springer-Lehrbuch),
- Krämer, Wolfgang (1914): Ein ‚Franzosen-Vatterunser‘ aus dem Jahre 1790. In: *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsass-Lothringens* 30, S. 283
- Kragt, Remko (2014): Fußball und Glaube – Leere Kirchen, volle Stadien. Fußball als Religionsersatz? Als erste europäische Stadt zeigt Amsterdam die internationale Ausstellung „Fußball Halleluja!“, die zeigt: Manche Gegenstände aus der Fußballwelt werden geradezu reliquienhaft verehrt. Und auch eine ethisch-moralische Funktion hat dieser Sport längst übernommen. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/fussball-und-glaube-leere-kirchen-volle-stadien-100.html>, zuletzt aktualisiert am 10.11.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Krah, Hans (2015): Einführung in die Literaturwissenschaft, Textanalyse. Unter Mitarbeit von Dennis Gräf, Stephanie Großmann und Stefan Halft. 2. Auflage Kiel: Ludwig (LIMES, literatur- und medienwissenschaftliche Studien, Kiel, 69)
- Kramer, Henning (Fotograf): Postkarte Kaffee Unser. Art. Nr.: AG B6153 KF. B6-Postkarte. Hg. v. x360 prints and cards. Online verfügbar unter <https://www.x360.de/Neuheiten-2016-oxid/B6-Postkarten/Postkarte-Kaffee-Unser.html>, zuletzt geprüft am 10.04.2024

- Kranemann, Benedikt (2008): Religiöse Bildung durch Rituale? In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religion und Bildung. Orte, Medien und Experten religiöser Bildung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 127–138
- Kraß, Andreas (2007): Gebet. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 662–664
- Kraß, Andreas (2007): Liturgische Texte. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, S. 491–493
- Kraushaar, Wolfgang (2008): Achtundsechzig. Eine Bilanz. Berlin: Propyläen
- Kraushaar, Wolfgang (2008): Denkmodelle der 68er. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B22–23/2001. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51820/denkmodelle-der-68er/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023
- Kraushaar, Wolfgang (2000): 1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur. Hamburg: Hamburger Edition
- Krei, Alexander (2012): Über 19 Millionen sahen Bayerns Elfmeter-Drama. Sat.1-Quotenrekord beim „Finale dahoam“. DWDL.de GmbH. Online verfügbar unter https://www.dwld.de/zahlenzentrale/36029/ueber_19_millionen_sahen_bayerns_elfmeterdr_ama/, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Kreis, Georg; Kundert, Lukas; Lenzin, Rifa’at; Stegemann, Ekkehard W.; Pfeleiderer, Georg (2006): ‚Komische Heilige‘? Religion und Humor zwischen Meinungsfreiheit und Moral. Eine Podiumsdiskussion anlässlich des Streits um die ‚Mohammedkarikaturen‘. In: Georg Pfeleiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis. Zürich: TVZ (Christentum und Kultur, 5), S. 291–312
- Kreissl, Eva (Hg.) (2013): Kulturtechnik Aberglaube. Zwischen Aufklärung und Spiritualität. Strategien zur Rationalisierung des Zufalls. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 19)
- Kreß, Hartmut (1985): Heimat. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 14, S. 778–781
- Kreutzer, Ansgar (2011): Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags. Wien, Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. A, Religions- und kirchensoziologische Texte, 19)
- Krill, Stefan (2014): Best of Handwerkersprüche. Bekannt aus Facebook. München: 100 Fans
- Krochmalnik, Daniel; Boehme, Katja; Behr, Harun; Schröder, Bernd (Hg.) (2014): Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. Berlin: Frank & Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 5)
- Kroeger, Matthias (1996): Es ist nicht alles Religion, was sich so fühlt. In: Peter Stolt (Hg.): Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 220–233
- Kroll, Frank-Lothar (2014): Geschichte Sachsens. München: Beck (C.H. Beck Wissen, 2613)

- Kronenbitter, Günther et al. (2006): Einleitung. In: Günther Kronenbitter, Markus Pöhlmann, Dierk Walter und Bernd Wegner (Hg.): *Besatzung. Funktion und Gestalt militärischer Fremdherrschaft von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (Krieg in der Geschichte, 28), S. 11–22
- Kropač, Ulrich (2021): *Religiös sprachlos? Religiöse Sprache zwischen Tradition und moderner (Jugend-)Kultur*. In: Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder und Friedrich Schweitzer (Hg.): *Sprachsensibler Religionsunterricht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Jahrbuch der Religionspädagogik, 37), S. 65–78
- Krotz, Friedrich (2006): Konnektivität der Medien: Konzepte, Bedingungen und Konsequenzen. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores und Carsten Winter (Hg.): *Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 21–42
- Kück, Svenja (2020): *Heimat und Migration. Ein transdisziplinärer Ansatz anhand biographischer Interviews mit geflüchteten Menschen in Deutschland*. Bielefeld: transcript (Sozial- und Kulturgeographie, 43)
- Künzli, Arnold (1986): *Mein und Dein. Zur Ideengeschichte der Eigentumsfeindschaft*. Köln: Bund-Verlag
- Kürenberg, Joachim von (1948): *Die tanzende Heilige. Der Juliane von Krüdener seltsame Irrfahrt*. Hamburg: Mölich. Erstveröffentlichung 1941 in Basel unter dem Titel „Das Sonnenweib. Der Juliane von Krüdener seltsame Irrfahrt“
- Kues, Nikolaus von (1999): *Textauswahl in deutscher Übersetzung. 2. Die Vaterunser-Erklärung in der Volkssprache. Der moselfränkische Text ins Neuhochdeutsche übertragen von Wolfgang Jungandreas. Unter Mitarbeit von Kurt Gärtner und Andrea Rapp. 2. Auflage Trier: Paulinus. Online verfügbar unter https://cusanus-institut.de/wp-content/uploads/2019/11/Textauswahl-H.-2_Die-Vaterunser-Erkl%C3%A4rung-in-der-Volkssprache.pdf, zuletzt geprüft am 06.02.2024*
- Kuessner, Dietrich (2017): *Die Spiritualität der Deutschen Christen. Ein Versuch*. In: Peter Zimmerling (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library), S. 733–754
- Küttler, Wolfgang (2008): *Kapitalismus*. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/I Kaderpartei bis Klonen), 238–272*
- Kuhlemann, Frank-Michael (2004): *Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. In: Dieter Langewiesche (Hg.): *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt, New York: Campus, S. 27–63
- Kumlehn, Martina (2022): „Anders Amen“. *Digitale Medien und Transformationsprozesse christlich-religiöser Botschaft(en) in kulturosoziologischer und praktisch-theologischer Perspektive*. In: Elisabeth Gräb-Schmidt und Volker Leppin (Hg.): *Medium und Botschaft*. Leipzig: EVA (Marburger theologische Studien, 141), 81ff.
- Kumlehn, Martina (2006): *Weihnachtsmärkte. Ewigkeitsglanz in grauer Zeit als Inszenierung der Sehnsucht*. In: Thomas Klie (Hg.): *Valentin, Halloween & Co. Zivile religiöse Feste in der Gemeindepraxis*. Leipzig: EVA, S. 207–223

- Kunkel, Francis L. (1975): *Passion and the Passion. Sex and Religion in Modern Literature*. Philadelphia: Westminster Press
- Kunze, Axel Bernd (2017): Gebet – ein Thema für die Pädagogik? In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): *Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet*. Freiburg etc.: Herder, S. 306–316
- Kurzke, Hermann (1999): Der Gott der Schlachten. Beobachtungen aus der Geschichte der Militärgeangbücher. In: Reto Sorg (Hg.): *Gott und Götze in der Literatur der Moderne*. München: W. Fink, S. 235–244
- Kusch, Andreas (2020): Das evangelische Gebet. Sehnsucht, Vielfalt und Zugänge. In: Peter Zimmerling (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 3: Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 436–453
- Kuschel, Karl-Josef (1983): Theologie und Literatur. Wo stehen wir heute? In: *Theologia practica* 18 (3), S. 110–119
- Kuschel, Karl-Josef (1996): „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...“. Literarisch-theologische Porträts. 2. Auflage Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (Rothenfelser Reihe)
- Kutscher, Volker; Schnalke, Christian (1998): *Vater unser. Der bergische Krimi*. Köln: Emons Verlag (Der Bergische Krimi, 4)
- Lachenmeier, Dominik (2007): Die Achtunsechziger-Bewegung zwischen etablierter und alternativer Öffentlichkeit. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): *1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 61–74
- Lachmann, Rainer (Hg.) (2007): *Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland. Ein Studienbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Lachmann, Rainer (2013): *Geschichte der Religionspädagogik bis Anfang des 20. Jahrhunderts. Didaktische Schlaglichter*. In: Martin Rothgangel, Gottfried Adam und Rainer Lachmann (Hg.): *Religionspädagogisches Kompendium. 8. Auflage* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 53–72
- Lackey, Michael (2012): *The Modernist God State. A Literary Study of the Nazis' Christian Reich*. New York: Continuum International Publishing Group
- Lafargue, Paul (1887): *La religion du capital*. Préface de Michel, Valensi. Reprint 2022. Paris: L'éclat
- Lafargue, Paul (1890): *Religion des Kapitals*. In: Sozialdemokratische Bibliothek. Sammlung von Abhandlungen über Theorie und Geschichte des Sozialismus. Reprint 1971. Hottingen-Zürich: Verlag d. Volksbuchh. (Sozialdemokratische Bibliothek, 3: Heft XXV bis XXXIV), S. 1–32
- Lambrecht, Jan (1984): *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5–7; Lk 6,20–49)*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
- Lammel, Inge (2002): *Arbeiterlied – Arbeitergesang. Hundert Jahre Arbeitermusikultur in Deutschland. Aufsätze und Vorträge aus 40 Jahren; 1959–1998*. Berlin: Hentrich und Hentrich
- Lamarter, Hanne (2018): *Gebet und Gottesdienst. Praxis und Diskurs in der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Leipzig: EVA
- Lamping, Dieter (2009): Parodie. In: Dieter Lamping, Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel (Hg.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. Stuttgart: Kröner, S. 570–574

- Lanckau, Jörg; Popp, Thomas; Hentschel, Anni; Scholtissek, Klaus (Hg.) (2021): *Biblisches Arbeitsbuch für Soziale Arbeit und Diakonie*. Tübingen: Narr Francke Attempto (UTB, 5672)
- Lanczkowski, G.; Honecker, M. (1984): Geld. In: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Bd. 12, S. 276–298
- Landwehr, Achim; Stockhorst, Stefanie (2008): *Einführung in die europäische Kulturgeschichte*. Paderborn: Schöningh (utb-studi-e-book, 2562)
- Lang, Bernhard (2010): Das Rätsel der Herkunft des Vaterunsers. Eine neue Lösung. In: Alois Stimpfle (Hg.): *Pater Noster – oder mit sieben Bitten auf in den Himmel?* Münster: Lit (Thomas Morus Impulse, 1), S. 15–29
- Lange, Christina: GOLDBEK Akzente – Kaffee Unser | Kaffee, Akzent, Vergebung. reich-lmayr.net. Online verfügbar unter [https://in.pinterest.com/pin/751678994036354666/?amp_client_id=CLIENT_ID\(&mweb_unauth_id=%7B%7Bdefault.session%7D%7D&_url=https%3A%2F%2Ffin.pinterest.com%2Famp%2Fpin%2F751678994036354666%2F&from_amp_pin_page=true](https://in.pinterest.com/pin/751678994036354666/?amp_client_id=CLIENT_ID(&mweb_unauth_id=%7B%7Bdefault.session%7D%7D&_url=https%3A%2F%2Ffin.pinterest.com%2Famp%2Fpin%2F751678994036354666%2F&from_amp_pin_page=true), zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Langenhorst, Georg (2001): Standortbestimmung. Warum sich Theologen und Religionspädagogen mit Literatur befassen sollen. In: Konrad Hilpert (Hg.): „Das offene Ende, durch das wir denken und atmen können ...“. *Theologie und Literatur im wechselseitigen Fragehorizont*. Münster, Hamburg, London: Lit (Literatur, Medien, Religion, 1), S. 13–30
- Langenhorst, Georg (2003): *Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde*. München: Kösel
- Langenhorst, Georg (2004): *Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde*. 2. Auflage München: Kösel
- Langenhorst, Georg (2005): *Literatur und Theologie*. In: Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2. München: Kösel, S. 506–523
- Langenhorst, Georg (2009): Gebet. In: Dieter Lamping, Sandra Poppe, Sascha Seiler und Frank Zipfel (Hg.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. Stuttgart: Kröner, 287–296
- Langenhorst, Georg (2016): „Ich gönne mir das Wort Gott“. *Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur*. Freiburg etc.: Herder
- Langenhorst, Georg (2020): „In welchem Wort wird unser Heimweh wohnen?“. *Religiöse Motive in der neueren Literatur*. Freiburg etc.: Herder
- Langenhorst, Georg (2017): „Schwieriger Dialog“. *Gebete als literarische Gattung*. In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): *Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet*. Freiburg: Herder, S. 317–328
- Lapide, Pinchas (2012): *Ist die Bibel richtig übersetzt?* Band 1. 4. Auflage Gütersloh: Gütersloher
- Laubach, Thomas (Hg.) (2013): *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*. Freiburg etc.: Herder
- Laube, Adolf; Weiß, Ulman (Hg.) (2000): *Flugschriften gegen die Reformation, (1525–1530)*. Berlin: Akademie Verlag (Flugschriften gegen die Reformation, 1)
- Lauster, Jörg (2021): *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. 6. Auflage München: C.H. Beck
- Lehmann, Hartmut; Trepp, Anne-Charlott (Hg.) (1999): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 152)

- Lehmann, Paul (1963): Die Parodie im Mittelalter. Mit 24 ausgewählten parodistischen Texten. 2., neu bearb. und erg. Auflage Stuttgart: Hiersemann
- Leibetseder, Doris (2010): Queere Tracks. Subversive Strategien in der Rock- und Popmusik. Bielefeld: Transcript Verlag (Gender Studies)
- Leininger, Julia (2013): Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen. Konstruktiv, destruktiv oder obstruktiv. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion)
- Lemberg, Margret (1997): Stiefvater, der du bist in Paris. Politische Satiren und Parodien auf der Basis religiöser Texte. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 79 (2), S. 313–357
- Leonhard, Jörn (2003): Staatsbildung und Reformpolitik: Reitzenstein und Montgelas – eine Doppelbiographie. In: Armin Kohnle (Hg.): ... so geht hervor ein' neue Zeit. Die Kurpfalz im Übergang an Baden 1803. Ausstellung im Kurpfälzischen Museum der Stadt Heidelberg, 19. Oktober 2003 bis 18. Januar 2004. Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Basel: Verlag Regionalkultur, S. 73–86
- Leonhard, Silke (2019): Beten, christliche Perspektive. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100176/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Leonhardt, Rochus (2012): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 4. Auflage Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 2214)
- Leonhardt, Rochus (2023): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 5. Auflage Göttingen: UTB; Vandenhoeck & Ruprecht (utbstudi-e-book, 2214)
- Lepper, Gisbert; Steitz, Jörg; Brenn, Wolfgang (1983): Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts. Band 1: Unter dem Absolutismus. Opladen: Westdeutscher Verlag (Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts)
- Leppin, Volker (2004): ‚Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift deutsch‘. Luthers Bibelübersetzung zwischen Sakralität und Profanität. In: Jan Rohls und Gunther Wenz (Hg.): Protestantismus und deutsche Literatur. Göttingen: V & R Unipress (Münchener theologische Forschungen, 2), S. 13–26
- Leuenberger, Martin (2010): Gebet / Beten (AT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19002/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Leutzsch, Martin (1994): Erinnerung an die Gütergemeinschaft. Über Sozialismus und Bibel. In: Richard Faber (Hg.): Sozialismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 77–94
- Leutzsch, Martin (2006): Was ist daraus geworden? In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde. Gütersloh: Gütersloher, S. 41–56
- Leutzsch, Martin (2017): Medien in der Bibel – Bibel als Medium – Bibel in den Medien. In: Ilona Nord und Hanna Zepernovszky (Hg.): Religionspädagogik in einer mediatisierten Welt. Stuttgart: Kohlhammer (Religionspädagogik innovativ, 14), S. 61–79
- Lévinas, Emmanuel (1998): Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen. Frankfurt/Main: Verlag Neue Kritik
- Liberles, Robert (2012): Jews Welcome Coffee. Tradition and Innovation in Early Modern Germany. Waltham, Mass: Brandeis Univ. Press (The Tauber Institute Series for the Study of European Jewry)
- Liebrich, Silvia: Ernährung – „Wir trauen dem Verbraucher gar nichts zu“ | Wirtschaft. Wie sinnvoll ist die Lebensmittellampe? Anja Steinhaus-Nafe, Chefin eines Fertiggerichte-Herstellers, hält nichts von der Einteilung in gutes und schlechtes Essen. Man solle

- Menschen anders an eine gesunde Ernährung heranführen. In: *Süddeutsche Zeitung* (19.01.2020 18:48). Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/steinhaus-pasta-nutri-score-1.4762659?print=true>, zuletzt geprüft am 12.01.2021
- Liede, Alfred (1992): *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnpoesie an den Grenzen der Sprache. Mit einem Nachtrag 'Parodie', ergänzender Auswahlbibliographie, Namenregister und einem Vorwort neu herausgegeben von Walter Pape.* 2. Auflage Berlin: De Gruyter
- Liedhegener, Antonius (2011): 'Linkage' im Wandel. Parteien, Religionen und Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland. In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven.* Wiesbaden: Springer VS, S. 232–256
- Liedhegener, Antonius; Werkner, Ines-Jacqueline (2011): *Religion, Zivilgesellschaft und politisches System. Ein offenes Forschungsfeld.* In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven.* Wiesbaden: Springer VS, S. 9–36
- Lienau, Anna-Katharina (2009): *Gebete im Internet. Eine praktisch-theologische Untersuchung.* Erlangen: CPV Christliche-Publizistik-Verlag (Studien zur christlichen Publizistik, 17)
- Link, Christian (2020): Die umstrittene Bitte des Vaterunsers. In: *Junge Kirche* 81 (3), S. 15–17
- Link, Hans-Georg; Wohlmuth, Josef (Hg.) (2021): *In alle Ewigkeit verdammt? Zum Konflikt zwischen Luther und Papst nach 500 Jahren. Eine Stellungnahme des Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises.* 2. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Linke, Dörte; Priesemuth, Florian; Schinagl, Rosa (Hg.) (2017): *Sprachen des Unsagbaren. Zum Verhältnis von Theologie und Gegenwartsliteratur.* Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher)
- Linsboth, Stefanie (2020): Herrscherin und Heilige? Religiöse Visualisierungen Maria Theresias im Spannungsfeld der Akteure. In: Werner Telesko, Sandra Hertel und Stefanie Linsboth (Hg.): *Die Repräsentation Maria Theresias. Herrschaft und Bildpolitik im Zeitalter der Aufklärung.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, Bd. 19), S. 275–287
- Living My Faith Out Loud (2007): The Coffee Addicts Psalm 23. The 23rd Cup. Caffeine is my shepherd; I shall not doze. Online verfügbar unter <https://redeemed1.wordpress.com/2007/04/10/the-coffee-addicts-psalm-23/>, zuletzt aktualisiert am 10.04.2007, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Lobenstein-Reichmann, Anja (2013): *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit.* Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 117)
- Lörke, Tim; Walter-Jochum, Robert (2015): Einleitung. In: Tim Lörke (Hg.): *Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien.* Göttingen: V & R Unipress, S. 9–14
- Löw, Konrad (2001): *Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird; Dokumente.* 3. Auflage. München: Langen Müller
- Lohfink, Gerhard (2010): *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets.* Freiburg, Basel, Wien: Herder
- Lohfink, Gerhard (2013): *Das Vaterunser neu ausgelegt.* 2. Auflage Stuttgart: kbw Bibelwerk
- Lohfink, Gerhard (2015): *Das Vaterunser neu ausgelegt.* 3. Auflage Stuttgart: kbw Bibelwerk

- Lohse, Eduard: Anhang: Zur Wirkungsgeschichte des Vaterunsers, S. 105–118. In: Lohse, Eduard (2013): Vater unser. Das Gebet der Christen. 2. Auflage Darmstadt: WBG
- Lois, Daniel (2013): Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf. Wiesbaden: Springer VS (Springer eBook Collection)
- Lottes, Günther (2006): Versailles und Potsdam. In: Günther Lottes und Iwan-Michelangelo D'Aprile (Hg.): Hofkultur und aufgeklärte Öffentlichkeit. Potsdam im 18. Jahrhundert im europäischen Kontext. Berlin: Akademie-Verlag, S. 13–28
- Lucado, Max (2016): Das Haus Gottes. Im Vaterunser eine Heimat finden. Holzgerlingen: SCM
- Lucius, Paul E. (1903): Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs. Tübingen: Mohr
- Lübbe, Hermann (2004): Religion nach der Aufklärung. 3. Auflage München: Fink
- Lübking, Hans-Martin (2017): Glaubenssätze. Auswendiglernen in der Konfirmandenarbeit. Birnbach: Verlag am Birnbach
- Lück, Christhard; vom Stein, Gunther; Jänig, Christian; Kehlbreier, Dietmar (2014): Fußball und Christentum. Himmelsstürmer, Fans und Kathedralen. In: *inreligion* (4), 1–11
- Lüder, Beate (1987): Religion und Konfession in den Briefen Liselottes von der Pfalz. Mannheim: Ges. d. Freunde Mannheims u.d. Ehem. Kurpfalz, Mannheimer Altertumsverein von 1859
- Lupe, der Satire-Blog (2008): Grosse satirische „Vater Unser“ – Sammlung. Bier unser. Online verfügbar unter <http://swiss-lupe.blogspot.com/2008/11/grosse-satirische-vater-unser-sa>, zuletzt geprüft am 17.05.2021
- Luther, Martin (Hg.) (1530): Die gänzte || Bibel / der Ebrai=llschen vnd Griechischen|| waarhey nach/ auff das|| aller trewlichet ver=llteütschet. Zürich: Froschauer. Online verfügbar unter <https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/urn/urn:nbn:de:hbz:6:1-311918>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Luther, Martin (1913): Tischreden 1531–1546. 2. Band. Tischreden aus den dreißiger Jahren. Sammlungen Schlaginhaufens, Rabes und Cordatus'. Hg. von E. Kroker und Karl Drescher. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger (Weimarer Ausgabe, Tischreden 2)
- Luther, Martin (2003): Der Große und der Kleine Katechismus. 3. Auflage Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Luther, Martin (2011): Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier. Herausgegeben von Ulrich Köpf und Peter Zimmerling. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht
- Luther, Martin (2012): Der Kleine Katechismus (1529). Übertragung: Johannes Schilling. In: Dietrich Korsch (Hg.): Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben. Leipzig: EVA, S. 571–598
- Luther, Martin (2012): Eine schlichte Weise zu beten, für einen guten Freund (1535). Übertragung: Albrecht Beutel. In: Dietrich Korsch (Hg.): Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben. Leipzig: EVA, S. 599–632
- Luther, Martin (2022): Kleiner Katechismus. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/Kleiner-Katechismus-Das-Dritte-Hauptstuck-11533.htm>, zuletzt geprüft am 27.07.2022
- Lutz, Bernd (2019): Mittelalterliche Literatur. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin: J. B. Metzler, S. 1–58, darin S. 46–56

- Luz, Ulrich (2002): Das Evangelium nach Matthäus. (Mt 1–7). 5. Auflage Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener (EKK, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, I/1)
- Luz, Ulrich; Leonhard, Clemens; Seitz, Manfred (2002): Vaterunser. In: Theologische Realzyklopädie Online, Bd. 34, S. 504–529
- Lyden, John; Mazur, Eric Michael (Hg.) (2015): The Routledge companion to religion and popular culture. London, New York: Routledge (Routledge religion companions)
- Lynch, Gordon (2014): The sacred in the modern world. A cultural sociological approach. Oxford: Oxford University Press
- Lyon, Arabella (1998): Intentions. Negotiated, Contested, and Ignored. University Park: Penn State University Press
- Macha, Jürgen (2012): Frühneuzeitliche Sprachpraxis und der Einfluss der Konfessionen. In: Jürgen Macha, Anna-Maria Balbach und Sarah Horstkamp (Hg.): Konfession und Sprache in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven. Münster, München, Berlin: Waxmann (Studien und Texte zum Mittelalter und zur Frühen Neuzeit, Bd. 18), S. 99–112
- Macha, Jürgen (2013): ‚so fang das vatter unser auch auf calvinisch an‘. Sprachliche Konfessionalismen in der Frühen Neuzeit. In: *Simpliciana* 35, S. 15–30
- Macha, Jürgen (2014): Der konfessionelle Faktor in der deutschen Sprachgeschichte der Frühen Neuzeit. Würzburg: Ergon (Religion und Politik, 6)
- Machnicki, Monika (1976): Grimmelshausen – populär. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit. Münster: LWL, 289–297
- Mädler, Inken (2001): „Habeo ergo sum“ oder: Besitz muss nicht vom Teufel sein – Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer Kultur des Habens. In: Markus Witte (Hg.): Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft. Beiträge des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt am Main. Würzburg: Religion-und-Kultur-Verlag, S. 367–384
- Maintz, Christian (Hg.) (200): „Lieber Gott, Du bist der Boß, Amen! Dein Rhinzeros“. Komische deutschsprachige Gedichte des 20. Jahrhunderts. Unter Mitarbeit von Cornelia von Seidlein. Zürich: Sanssouci
- Makowski, Jacek (2008): Manipulierte Sprache. Religiöser, kultischer und mystischer Wortschatz in der Sprache des Nationalsozialismus. Wyd. 1. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego,
- Malburg, Volker (2010): Glauben lernen?! Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese. Regensburg: Pustet (Studien zur Spiritualität und Seelsorge, 1)
- Mann, Thomas (2002): Die Buddenbrooks. Verfall einer Familie. Roman. Kommentar. Werke, Briefe, Tagebücher. Hg. von Eckart Heftrich und Stephan Stachorski. Unter Mitarbeit von Herbert Lehnert. 3. Auflage Frankfurt am Main: Fischer (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, 1.2.).
- Marek, Roman (2014): Understanding YouTube. Über die Faszination eines Mediums. Bielefeld: Transcript Verlag (Kultur- und Medientheorie)
- Margull, Hans Jochen (1962): Aufbruch zur Zukunft. Chiliasmisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien. Gütersloh: Gütersloher
- Marina (2017): Kaffee unser der du bist. Online verfügbar unter <https://emotions4you.net/kaffee-unser-der-du-bist/>, zuletzt aktualisiert am 20.12.2019, zuletzt geprüft am 22.03.2024

- Martens, Wolfgang (1990): Leipzig. Aufklärung und Bürgerlichkeit. Reprint 2012. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 17)
- Martia Due (2022): Schalke unser I Schalke, Schalke 04 bilder, Schalke04. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/353954851956299395/>, zuletzt aktualisiert am 06.05.2022, zuletzt geprüft am 06.05.2022
- Marti, Kurt (1976): Grenzverkehr. Ein Christ im Umgang mit Kultur, Literatur und Kunst. Darin: Unser-Vater-Gedichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- Marx, Emanuel (2021): State violence in Nazi Germany. From Kristallnacht to Barbarossa. First published 2020, first issued in paperback 2021. London, New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group
- Matter, Stefan (2019): Gebetsparodien des hohen und späten Mittelalters. In: *Das Mittelalter* 24 (2), S. 370–38
- Matthiae, Gisela (2009): Humor (AT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/21610/>, zuletzt geprüft am 20.09.2024
- Matthias, Markus (2021): Pietismus und Lutherische Orthodoxie. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 81–94
- Maurer, Michael (2008): Kulturgeschichte. Eine Einführung. Köln: Böhlau (utb-studi-e-book, 3060)
- Mawick, Reinhard (2024): KADER UNSER. BRINGT UNS IN DEN FUSSBALL-HIMMEL! Auszug aus der Bildzeitung zur UEFA-EURO 2024. Schlimm, schlimmer, BILD ... (oder würden wir lachen, wenn es in der taz stände?). Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/photo/?fbid=2115384532176109&set=a.372668906447689>, zuletzt aktualisiert am 17.05.2024, zuletzt geprüft am 29.05.2024
- McCain, Stewart (2017): The language question under Napoleon. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan (War, culture and society, 1750–1850)
- McFarland Taylor, Sarah (2015): Shopping and Consumption. In: John Lyden und Eric Michael Mazur (Hg.): The Routledge companion to religion and popular culture. London, New York: Routledge (Routledge religion companions), S. 317–335
- Mehring, Gebhard (1909): Das Vaterunser als politisches Kampfmittel. In: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (19), S. 129–142
- Meid, Volker (1984): Grimmelshausen. Epoche, Werk, Wirkung. München: Beck (Beck'sche Elementarbücher)
- Meid, Volker (2011): Grimmelshausen. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Philipp Reclam jun (Reclams Universal-Bibliothek, 17682)
- Meid, Volker (2019): Literatur des Barock. In: Wolfgang Beutin, Matthias Beilein, Klaus Ehler, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz et al. (Hg.): Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. 9. Auflage Berlin, Germany: J. B. Metzler, S. 101–147
- Meier, Christel (2009): Sakralität und Komik im lateinischen Drama der Frühen Neuzeit. In: Katja Gvozdeva und Werner Röcke (Hg.): *Risus sacer, sacrum risibile*. Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und historischen Wandel. Bern: Peter Lang, S. 163–186
- Meier, Kurt (1987): Evangelische Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik, 1918–1945. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. Hg. v. Kurt Nowak. Berlin: EVA

- Meinhof, Marius (2009): Gebete im Ersten Weltkrieg. In: Heidrun Alzheimer-Haller (Hg.): Glaubenssache Krieg. Religiöse Motive auf Bildpostkarten des Ersten Weltkriegs. Bad Windsheim: Verlag Fränkisches Freilandmuseum (Schriften und Kataloge des Fränkischen Freilandmuseums, 55), S. 92–106
- Meinhold, Monika; Nickel, Rainer (1978): Ironie, Parodie, Satire von Lucilius bis Lorient. 2. Auflage Freiburg im Breisgau: Ploetz (Fructus Arbeitsmaterialien Latein)
- Mell, Ruth M.; Pappert, Steffen (2019): 1968 – Sprache und kommunikative Praktiken. Heidelberg: Universitätsverlag Winter (Literaturhinweise zur Linguistik, 8)
- Mendl, Hans (2017): Modelllernen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100311/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Menninger, Annerose (2012): Genuss im kulturellen Wandel. Tabak, Kaffee, Tee und Schokolade in Europa (16.-19. Jahrhundert). 2., erweiterte Auflage Stuttgart: Steiner (Franz) (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte (BSG), 102)
- Menzhausen, Joachim (1999): Kulturlandschaft Sachsen. Ein Jahrtausend Geschichte und Kunst. Dresden: Verlag der Kunst
- Metasch, Frank (2022): Vom Papier zum Geld. Staatliches Papiergeld und private Notenbanken in Sachsen. In: Johannes Beermann (Hg.): Sachsens Silber, Gold und Geld. Sächsische Zahlungsmittel in der Sammlung der Deutschen Bundesbank. München: Hirmer, S. 100–139
- Meyen, Michael (2010): Massenmedien. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): Grundbegriffe Medienpädagogik. 5. Auflage München: Kopaed, S. 228–233
- Meyer-Blanck, Michael (2003): Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlag-Haus
- Meyer-Blanck, Michael (2019): Das Gebet. Tübingen: Mohr Siebeck
- Meyer-Blanck, Michael; Weyel, Birgit (2008): Studien- Und Arbeitsbuch Praktische Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3149)
- Meyer-Clason, Curt (Hg.) (1975): Brasilianische Poesie des 20. Jahrhunderts. München: Dt. Taschenbuch-V (dtv-sonderreihe, 128)
- Meyer, Dietrich (2021): Herrnhut und Herrnhag. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 233–238
- Meyer, Johannes (1929): Luthers kleiner Katechismus. Neudruck, Reprint 2021. Berlin, Boston: De Gruyter (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 109)
- Miczek, Nadja (2013): Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegenwärtiger Religiosität. Bielefeld: transcript (Religion und Medien, 2)
- Michaëlis, Kati: Illustration. Postkarte First Date. Online verfügbar unter https://www.sugartrends.com/de/kollektionen/alle-kollektionen/lifestyle/bestseller?err=disabled_product&errp=215979, zuletzt geprüft am 20.01.2021
- Michot, Yahya (2008): L'opium et le café. Édition et traduction d'un texte arabe anonyme précédées d'une première exploration de l'opiophagie Ottomane et accompagnées d'une anthologie. Beyrouth, Paris: Les éditions Albouraq; Distribué par La Librairie de l'Orient
- Mikos, Lothar (2009): Fernsehsport zwischen Repräsentation und Inszenierung – Das Beispiel Fußball. In: Herbert Willems (Hg.): Theatralisierung der Gesellschaft. Band 2: Medientheatralität und Medientheatralisierung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH Wiesbaden, S. 137–156

- Minch, Daniel (2018): What Kind of God is Money Anyway? An Investigation into the Theological Structures of Capitalism and Gnosticism. In: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society – J-RaT* 4 (2), S. 62–83
- Ministerium für Schule und Bildung (Hg.): Lehrplan für die Primarstufe in Nordrhein-Westfalen. Fach Evangelische Religionslehre. Erlass vom 01.07.2021, https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/285/ps_lp_er_einzeldatei_2021_08_02.pdf, zuletzt geprüft am 10.09.2024
- Minkenberg, Michael (2024): Religion und Politik in westlichen Demokratien. Christliche Spuren in der spätmodernen Politik im Spannungsfeld von Konfessionskulturen, Säkularisierung und neuer religiöser Vielfalt. Wiesbaden: Springer VS (Politik und Religion)
- Minkmar, Nils (2023): Pisa-Schock und Zukunftsangst: Fürchtet euch nicht. In: *Süddeutsche Zeitung*, 08.12.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/pisa-studie-deutschland-zukunftsangst-schule-1.6316604>, zuletzt geprüft am 18.12.2023
- Minturn, Neil (2005): *The last waltz of The Band*. Hillsdale, NY: Pendragon Press (CMS sourcebooks in American music, 2)
- Miomondo.de – living coffee & more (2016): Facebookseite der Firma EISENJANSEN aus Geilenkirchen. Foto „KAFFEE UNSER“. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/miomondo.de/>, zuletzt aktualisiert am 15.11.2016, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- MissSeltsam: KAFFEE UNSER! Galerie „Villa Kunterbunt“, bestehend seit 24.10.2013. Online verfügbar unter <https://i.dreamies.de/5re0oy2i8n0.gif>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Moeller, Bernd (2011): *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. 10., völlig neu bearb. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, 905)
- Möller, Martin (2011): *RU praktisch fachdidaktisch. Für das Referendariat und die ersten Berufsjahre in der Sekundarstufe*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht
- Mönche der Erzabtei Beuron (Hg.) (1951): *Volks-Schott. Messbuch für die Sonn- und Feiertage. im Anschluss an das größere Meßbuch von P. Anselm Schott O. S. B.* 19. Auflage Freiburg i.Br.: Herder
- Mokrosch, Reinhold (1996): *Fußball- und Gottesdienstrituale. Zufällige oder konstitutive Analogien?* In: Peter Stolt (Hg.): *Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens*. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 63–69
- Mohr, Nikolaus (Hg.) (2010): *Herausforderung Transformation. Theorie und Praxis*. Heidelberg, New York: Springer
- Mommsen, Hans (2001): *Der Nationalsozialismus als säkulare Religion*. In: Gerhard Besier (Hg.): *Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (1934–1939)*. Unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Schriften des Historischen Kollegs, 48), S. 43–54
- Morgenroth, Matthias (2003): *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*. 2. Auflage Gütersloh: Kaiser Gütersloher
- Morales Vásquez, Víctor Manuel (2012): *Contours of a biblical reception theory. Studies in the Rezeptionsgeschichte of Romans 13.1–7* Göttingen: V & R Unipress
- Moses, A. Dirk (2009): *Besatzung, Kolonialherrschaft und Widerstand. Das Völkerrecht und die Legitimierung von Terror*. In: *Peripherie. Politik – Ökonomie – Kultur* 29 (116), S. 399–424

- Moses, A. Dirk (2009): Editorial: Besatzungsregime. In: *Peripherie. Politik – Ökonomie – Kultur* 29 (116), S. 395–398
- Motté, Magda (1997): Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (Religion und Ästhetik, 6)
- Mühlauer, Alexander; Neudecker, Michael (2023): Friede sei mit euch. Nordirland: Hat das Karfreitagsabkommen Frieden gebracht? In: *Süddeutsche Zeitung*, 07.04.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/politik/nordirland-grossbritannien-karfreitagsabkommen-e552461/>, zuletzt geprüft am 11.04.2023
- Müller, Beate (1994): Komische Intertextualität. Die literarische Parodie. Trier: WVT (Horizonte, 16)
- Müller, Eggo (2003): Genre. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*. Stuttgart: Springer, S. 212–215
- Müller, Jan-Dirk (2007): Reformation. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, S. 241–246
- Müller, Johannes: Über den SFB 1266 „TransformationsDimensionen – Mensch-Umwelt Wechselwirkungen in Prähistorischen und Archaischen Gesellschaften“. Online verfügbar unter <https://www.sfb1266.uni-kiel.de/de/ueber-den-sfb>, zuletzt geprüft am 17.12.2021
- Müller, Philipp (2014): Seelsorge unter dem Hakenkreuz. In: Philipp Thull (Hg.): *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: WBG, S. 122–130
- Müllner, Ilse; Klumbies, Paul-Gerhard (Hg.) (2016): *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*. Leipzig: EVA
- Münkler, Herfried (2018): Ein Bürgerkrieg, der zugleich ein Hegemonialkrieg war. In: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.): *Dreißigjähriger Krieg*. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 26–33
- Muir, Edward (1997): *Ritual in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press (New approaches to European history, 11)
- Mulford, Carla (Hg.) (1987): *Leacock, John's The first book of the American chronicles of the times, 1774–1775*. Edited, with Introduction and Notes. Newark etc.: University of Delaware Press
- nachtbrieftraeger (2012): Religion in der Werbung (Der Ball und das Vaterunser). Nacht des Herrn. Gedanken über Gott und die Welt. Online verfügbar unter <https://nachtdeshern.wordpress.com/2012/05/19/religion-in-der-werbung-der-ball-und-das-vaterunser/>, zuletzt aktualisiert am 19.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Nagel, Rolf (1978): Ein parodiertes Vaterunser als politische Satire. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 60, 443–445
- Neecke, Michael (2007): Textfeld 4: Ausblick – Prosaauflösungen im Reich. In: Edith Feistner, Michael Neecke und Gisela Vollmann-Profe (Hg.): *Krieg im Visier. Bibelepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung*. Berlin, Boston: De Gruyter (Hermaea. Neue Folge, 114)
- Nele Buyse (2014): Lawrence Ferlinghetti – Last Prayer (The Last Waltz). YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=9dmIt81JkAg>, zuletzt aktualisiert am 20.06.2014, zuletzt geprüft am 13.10.2024

- Nestle, Eberhard; Aland, Barabara (Hg.) (1993): *Novum Testamentum Graece*. 27. rev. Auflage Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Neuhäuser, Christian (2018): *Reichtum als moralisches Problem*. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-E-Books Philosophie, 2249)
- Neukirchner, Manuel (2016): Monumentale Momente. Fußball im Bedeutungs-Zusammenhang von Geschichte, Kultur und Emotionen. In: *Lebendige Seelsorge* 67 (3), S. 200–204
- Niederwimmer, Kurt (Hg.) (1993): *Die Didache*. 2., erg. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 1)
- Niedlich, Florian (Hg.) (2014): *Facetten der Popkultur. Über die ästhetische und politische Kraft des Populären*. Bielefeld: transcript (Kultur- und Medientheorie)
- Nina Baerchen (17-ago-2017): Kaffee Unser – #gebet #gedicht #kaffee #koffein #müde #wach | Pinta, Poesia. Hg. v. solustig.com. Online verfügbar unter <https://pin.it/1R2gHskUQ>, zuletzt aktualisiert am 17-ago-2017, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Nitsche, Jürgen: Joseph Schwarz (1908–1943). Enthalten: Kaplan Fritz Kenters Verhaftung und Verurteilung 1935. Stiftung Sächsische Gedenkstätten: Dokumentationsstelle Dresden. Online verfügbar unter <https://www.stsg.de/cms/dokstelle/auskuenfte/fruehe-ns-kz-sachsen-1933-1937/joseph-schwarz>, zuletzt geprüft am 08.10.2024
- Nitzschke, Katrin (2015): Eine Bibliothek im Wandel. Die kurfürstliche Büchersammlung in Dresden 1680–1736. In: Elisabeth Tiller (Hg.): *Bücherwelten – Raumwelten. Zirkulation von Wissen und Macht im Zeitalter des Barock*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 155–170
- N. N. (1581): *Der Bäpstischen Catechismus / nach dem Wittenbergischen Catechismo verstellt*. Durch verordnung des Concilij zu(o) Trient. O. O. Der hier verwendete Druck ist in der Herzog-August Bibliothek Wolfenbüttel vorhanden (VD16 P 312). Online verfügbar unter <http://diglib.hab.de/drucke/517-8-quod-4/start.htm>, zuletzt geprüft am 25.08.2022, Blatt 7/10
- N. N. (1755): *Catechismus, oder Kurtzer Unterricht christlicher Lehre. Für die angehende Jugend in der Churfürstlichen Pfalz und andern Reformirten Orten zu gebrauchen: Samt der Haus-Tafel, mit und ohne Biblischen Spruch-Büchlein.*: Heydelberg, zu erst gedruckt. Und nun zu Germantown, bey Christoph Saur. Online verfügbar unter <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PID=aas030062261018AB64098370A8>, zuletzt geprüft am 31.05.2024
- N. N. (1801): *Catechismus, oder kurzer Unterricht christlicher Lehre. samt der Haus-Tafel, mit und ohne biblischen Sprich-Büchlein. Für die angehende Jugend in der Churfürstlichen Pfalz und andern reformirten Orten zu gebrauchen.* – Caption title: *Kleiner Catechismus*. Lancaster [Pa.]: Gedruckt bey Christian Jacob Hütter. Online verfügbar unter <https://nl.sub.uni-goettingen.de/download/docpdf/nlh-eai2:117FF795C3778320:117FF795C3778320.pdf>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- N. N. (um 1870): „Das französische Vaterunser“. Umdichtung des Vaterunser als Spott-schrift auf Napoleon III. und seine Ehefrau Eugenie de Montijo. Flugblatt. 6. Auflage München: Hohfelder. Online verfügbar unter <https://www.abebooks.de/kunst-grafik-poster/FLUGBLATT-Napoleon-III-franz%C3%B6sische-Vaterunser-Umdichtung/31175883373/bd>, zuletzt geprüft am 14.03.2024
- N. N. (1887): *Kleiner katholischer Katechismus. ein Auszug aus dem katholischen Katechismus für den Jugend- und Volks-Unterricht in der Erzdiözese Köln*. Stereotyp-Ausg. Regensburg: Pustet

- N. N. (1930): Die Hitler-Jugend. Herausgegeben von der R. L. der H. J. Plauen
- N. N. (1951): Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. Im Auftrage der Landeskirche herausgegeben und verlegt vom Ev. Presseverband Kurhessen-Waldeck e. V. Kassel: Bärenreiter
- N. N. (1967): DEUTSCHLAND – STUDENTEN. HAMBURGER UNIVERSITÄT. Irre geworden. In: *Der Spiegel* (52), S. 60–61
- N. N. (2005): ran Fußball. In: Michael Reufsteck und Stefan Niggemeier (Hg.): Das Fernsehlexikon. Alles über 7000 Sendungen von Ally McBeal bis zur ZDF-Hitparade. München: Goldmann
- N. N. (2006): Umstrittene Übersetzung: Vater-Mutter unser. In: *Der Spiegel*, 25.10.2006. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/umstrittene-uebersetzung-vater-mutter-unser-a-442482.html>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- N. N. (2016): Sport im Museum – Göttlicher Fußball. Lyon ist nicht nur Spielort der Fußball-Europameisterschaft, es ist auch eine Stadt mit großer Sporthistorie. Nur zu passend, dass nun das Stadtmuseum eine Ausstellung mit dem Titel „Göttlicher Fußball“ zeigt. Denn die Ritualisierung dieses Sports hat religiöse Züge. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/sport-im-museum-goettlicher-fussball-100.html>, zuletzt aktualisiert am 12.06.2016, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- N. N. (2017): Godspot – Gottspott. Luther für Alles. In: Johann Hinrich Claussen und Stefan Rhein (Hg.): Reformation 2017 – eine Bilanz. Leipzig: edition chrismon, S. 186–188
- N. N. (2020): Transformation. In: Munzinger (Hg.): Munzinger Online/Duden – Das Fremdwörterbuch. 12. Auflage Berlin: Bibliographisches Institut
- N. N.: Χάκερ ημών. Online verfügbar unter https://frikipaideia.org/wiki/Χάκερ_ημών, zuletzt geprüft am 15.08.2025
- N. N.: o. Nr.: Russisches Vater unser! ... (verboten). Kriegsministerium, Bilder- und Postkartensammlung 3323. Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA, Mkr Bildersammlung 3323). Online verfügbar unter <https://www.gda.bayern.de/findmittel/0d891296-4cc5-4b80-a0c7-b5b754e72095>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- N. N.: Schriftstücke aus der Napoleonischen Zeit 1803–1814. 1. Das Hannöversche Vater unser (polit. Satire) 1 Bl. Beschreibung der Handschrift Lübeck, Stadtbibliothek, Ms. Lub. 2° 228a. Hagen, Paul; Handschriftenkatalog der Lubecensien, Lübeck 1936, 157v. Bearbeitet von Harnisch, Anne, 2018. Online verfügbar unter <https://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=hl-sb-lub-2f-228a&catalog=Cat-manuscr&lang=en>, zuletzt geprüft am 14.10.2024
- Nolzen, Armin (2020): Der Bund Deutscher Mädels (BDM) als „Glaubensgemeinschaft“. Zur Entwicklung einer nationalsozialistischen Jugendorganisation nach 1933. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 161–182
- Nonn, Christoph (2014): Das 19. und 20. Jahrhundert. Orientierung Geschichte. 3. Auflage Stuttgart, Paderborn: UTB GmbH; Schöningh (utb-studi-e-book, 2942)
- Nord, Ilona (2008): Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität. Berlin: W. de Gruyter (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 5)
- Nord, Ilona (2017): Fest des Glaubens oder Folklore? Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung. Stuttgart: Kohlhammer

- Nord, Ilona; Luthe, Swantje (Hg.) (2014): Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt. Jena: Garamond (Populäre Kultur und Theologie, 14)
- Nord, Ilona; Schlag, Thomas (2023): Kirche in der Kultur der Digitalität. Dynamiken – Suchbewegungen – Transformationen. Leipzig: EVA
- Norden, Eduard (1913): Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig: Teubner
- Noss, Peter (Hg.) (2006): fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15)
- Noss, Peter (2006): „Geboren, um für Schalke zu sterben“. Fußballfans und ihr Bekenntnis. In: Peter Noss (Hg.): fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15), S. 125–131
- Novati, Francesco (1889): La parodia sacra nelle letterature moderne. Turin: Loescher (Studi critici e letterari)
- nthiele (2020): Fanpastoral um die Gründerkirche des BVB. Projekt „Coming Home 09“ auch virtuell erreichbar. In: *Erzbistum Paderborn*, 25.03.2020. Online verfügbar unter <https://www.erzbistum-paderborn.de/news/fanpastoral-um-die-gruenderkirche-des-bvb/>, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Nunez Sanchez, Manuel (2012): Langer Fußball-Warm-Up nicht immer toll. Das Endspiel am Abend lief großartig, doch in der Daytime funktionierte Fußball auf Sat.1 nicht immer. Besser sah es für den Free-TV-Sender in der Nacht mit „Road to Munich“ aus. Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://www.quotenmeter.de/cms/?p1=n&p2=56818&p3=>, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Nunez Sanchez, Manuel (2012): Sensationsquoten für Bayern-Finale. Das Finalspiel der Champions League brachte Sat.1 noch deutlich mehr Zuschauer ein als vor zwei Jahren. Auch Sky fand sein Publikum mit der Liveübertragung. Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://www.quotenmeter.de/cms/?p1=n&p2=56820&p3=>, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Oasisfan (2010): Döner unser, Lidl unser, Tischtennis unser, Schach unser, Ipad unser. Freie Arbeiten / Prosa / Humor / Vater unser. Online verfügbar unter <https://www.fanfiktion.de/s/4c7500aa000169c20c902328/1/Vater-unser>, zuletzt aktualisiert am 25.08.2010, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Oberdorfer, Bernd (2022): Das Christentum und die säkulare Gesellschaft. Hintergründe und Herausforderungen. In: *Evangelische Theologie* 82 (1), S. 31–42
- Oeser, Erhard (2011): Katastrophen. Triebkraft der Evolution. Darmstadt: WBG
- Oetzel, Lena; Weiland, Kerstin (2018): Defizitäre Souveräne: Herrscherlegitimation in Konflikt. In: Lena Oetzel und Kerstin Weiland (Hg.): Defizitäre Souveräne. Herrscherlegitimationen im Konflikt. Frankfurt, New York: Campus (Geschichte 2018, 23), S. 9–24
- Orléans, Elisabeth Charlotte d' (1989): Lettres françaises. Hg. v. Dirk van der Cruysse. Paris: Fayard
- Ort, Claus-Michael; Merten, Kai (2021): Medien und Religion. Medienwissenschaftliche, zeichentheoretische und diskursgeschichtliche Annäherungen. In: Kai Merten und Claus-Michael Ort (Hg.): Konfessionspolitik und Medien in Europa 1500–1700. Konflikte,

- Konkurrenzen, Theorien. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter (Diskursivierung Von Wissen in der Frühen Neuzeit, 4), S. 1–38
- Orth, Markus (2011): Lehrerzimmer. Roman. Ungekürzte Ausg. München: Dt. Taschenbuch-Verlag (dtv, 13269)
- Orwat, Florence (2007): La polémique religieuse et son écho dans les Lettres de Madame Palatine (1672–1722). In: *Dalhousie French Studies* 78, S. 17–34. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/40838373>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Osten-Sacken, Peter von der (1984): Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels. Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin, 15)
- Osthöfener, Claus-Dieter (2011): Anonyme Theologie von Toland bis Schleiermacher. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 217–234
- Ostmann, R. (Hg.) (1852): Dr. Martin Luther's kleiner Katechismus zum Gebrauch beim Religionsunterricht durch Bibelstellen und Liederverse erklärt. Reprint 2022. Berlin: De Gruyter
- Ostmeyer, Karl-Heinrich (2010): Gebet / Beten (NT). In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48891/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Otto, Kim; Scheurer, Hans; Vogel, Jochen: Das Medienlexikon. Begriffe, Zusammenhänge, Institutionen. Sonderausgabe. Berlin: ZpB Zentralen für politische Bildung
- Owzar, Armin (2007): Zwischen Gottesgnadentum und Verfassungspatriotismus. Politische Propaganda und kritische Öffentlichkeit im napoleonischen Deutschland. In: Veit Veltzke (Hg.): Napoleon. Trikolore und Kaiseradler über Rhein und Weser. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 133–146
- Paas, John Roger (1991): The German political broadsheet 1600–1700. 1620 and 1621. Wiesbaden: Harrassowitz (3)
- Pabst, Sabine (2018): Unbeobachtete Kommunikation. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden
- Pabst, Stephan (2011): Anonymität und Autorschaft. Ein Problemaufriss. In: Stephan Pabst (Hg.): Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur- und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 126), S. 1–34
- Packeiser, Karsten (epd) (2017): „Kommunikationsexperiment“ Segensroboter. Der „weltweit erste Segensroboter“ hat der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Presseberichte in allen Teilen der Welt beschert, 06.09.2017. Online verfügbar unter <https://www.ekd.de/seggen-roboter-ekhn-hessen-nassau-23961.htm>, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Palm, Hermann (1977): Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Fotomechan. Neudr. d. Originalausg. Breslau, Morgenstern, 1877. Leipzig: Zentralantiquariat d. DDR.
- Parzefall, Edith (2001): Das Fortwirken des „Simplicissimus“ von Grimmelshausen in der deutschen Literatur. Berlin: Logos
- Paul, Gerold (2014): Schalke unser im Himmel. Vaterunser | Religion. Aufzeichnungen für den Religionsunterricht. Online verfügbar unter <https://religion.geroldpaul.de/tag/vaterunser/>, zuletzt aktualisiert am 12.06.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024

- Payer, Alois (Hg.) (2007): Religionsmissbrauch auf Postkarten. Fassung vom 2004-12-24. Online verfügbar unter <http://www.payer.de/religionskritik/postkarten.htm>, zuletzt aktualisiert am 23.06.2007, zuletzt geprüft am 19.09.2022
- Payer, Alois (2008): Kirche und Staat, Kirche und Politik bis 1848 (Antiklerikale Karikaturen und Satiren XXV). Online verfügbar unter <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen251.htm>, zuletzt aktualisiert am 15.01.2008, zuletzt geprüft am 19.09.2022
- Pečar, Andreas (2016): Die Masken des Königs. Friedrich II. von Preußen als Schriftsteller. Frankfurt: Campus
- Peng-Keller, Simon (Hg.) (2017): Gebet als Resonanzereignis. Annäherungen im Horizont von Spiritual Care. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologische Anstöße)
- Peters, Albrecht (Hg.) (1992): Kommentar zu Luthers Katechismen. Band 3: Das Vaterunser. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Petersen, Sven: Die belagerte Stadt. Alltag und Gewalt im Österreichischen Erbfolgekrieg (1740–1748). Frankfurt, New York: Campus (Krieg und Konflikt, 6)
- Petre, Jonathan; Capon, John (2001): Lord's Prayer parody for drinkers. In: *The Telegraph*, 05.08.2001. Online verfügbar unter <https://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1336437/Lords-Prayer-parody-for-drinkers.html>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Peukert, Detlev (1982): Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus. Köln: Bund-Verlag
- Pfarrer Fritz Kenter: Schlimme Jahre. Erinnerungsbericht (1985). In: Klaus Drobisch (Hg.): Widerstand aus Glauben. Christen in der Auseinandersetzung mit dem Hitlerfaschismus. zsgest. u. hrsg. von Klaus Drobisch u. Gerhard Fischer. Berlin: Union-Verlag, S. 93–95
- pflegeundgesundheit: #kaffeegebet Instagram posts (photos and videos) – Picuki.com. Kaffee unser. Für viele Pflegekräfte inkl. mir ist der Kaffee ein guter und treuer Begleiter, wie für andere Red Bull. Lasset uns beten an das heilige Getränk Ihr treuen Brüder und Schwestern. [#pflege #lebensalltag #pflegealltag #allesumpflegeundgesundheit #kaffee #lebenselixier #kaffeegebet](https://youtu.be/6xUnSVTh8fI?si=Ir63tPZ6cdD72BMf). Online verfügbar unter <https://www.picuki.com/tag/kaffeegebet>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Pfleiderer, Georg (2006): Achtung, Respekt, Toleranz – und Religion. Zum Paradox neuzeitlicher Moralkultur. In: Georg Pfleiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis. Zürich: TVZ (Christentum und Kultur, 5), S. 19–38
- Pfister, Stefanie; Wermke, Michael (Hg.) (2013): Religiöse Bildung als Gegenstand historischer Forschung. Leipzig: EVA (Religiöse Bildung im Diskurs, 2)
- Phil Are Go!: philarego@gmail.com (2022): The Coffee Prayer. Build thyself, O Coffee, in this, my hour of great need, so that I may do a thing. Now and forever, Amen. Online verfügbar unter <https://phil-are-go.blogspot.com/2020/07/the-coffee-prayer.html>, zuletzt aktualisiert am 22.07.2022, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Pickel, Gert; Gladkirch, Anja (2011): Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik. Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität? In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 81–109
- Pickel, Gert; Jaekel, Yvonne; Yendell, Alexander (2019): Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch? In: Pascal Siegers, Sonja Schulz und Oshrat Hochman (Hg.): Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit

- dem ALLBUS. Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS (Blickpunkt Gesellschaft), S. 123–153
- Pickstock, Catherine (2018): Ritual. An introduction. In: *International Journal of Philosophy and Theology* 79 (3), S. 217–221
- Pinsker, Shachar M. (2018): *A Rich Brew. How Cafés Created Modern Jewish Culture*. New York, NY: New York University Press
- Piper, Nikolaus (2018): Wie die Wohlstandskinder 1968 die Wirtschaft veränderten. In: *Süddeutsche Zeitung*, 02.02.2018. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/50-jahre-1968-wie-die-wohlstandskinder-1968-die-wirtschaft-veraenderten-1.3851150>, zuletzt geprüft am 02.02.2022
- Plath, Christian (2005): Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660). Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 147)
- Podehl, Bernd (2010): Multimedia. In: Jürgen Hüther und Bernd Schorb (Hg.): *Grundbegriffe Medienpädagogik*. 5. Auflage München: Kopaed, S. 327–332
- Pöge-Alder, Kathrin (2016): *Märchenforschung. Theorien, Methoden, Interpretationen*. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage Tübingen: Gunter Narr Verlag (narr studienbücher)
- Pöge-Alder, Kathrin (2023): *Volksmärchen*. In: Lothar Bluhm (Hg.): *Handbuch Märchen*. Unter Mitarbeit von Stefan Neuhaus. Berlin: J. B. Metzler, S. 381–386
- Poier-Bernhard, Astrid (1996): *Romain Gary – Das brennende Ich. Literaturtheoretische Implikationen eines Pseudonymenspiels*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Mimesis, 26)
- Pokorný, Petr; Heckel, Ulrich (2007): *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 2798)
- Pollack, Detlef (2017): Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln. In: Detlef Pollack und Gerhard Wegner (Hg.): *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*. Würzburg: Ergon Verlag (Nomos eLibrary Soziologie, 40), S. 183–214
- Pollack, Detlef; Rosta, Gergely (2016): Bedingungsfaktoren und Muster religiösen Wandels in der Moderne. In: *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie* (2)
- Pollmer, Cornelius (2022): Like a prayer. Soyeon Schröder-Kim bei Instagram: Nicht mehr zu parodieren. In: *Süddeutsche Zeitung*, 11.03.2022. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/medien/schroeder-kim-moskau-instagram-1.5545584>, zuletzt geprüft am 15.03.2022
- Poorthuis, Marcel (2013): *Awinu – das Vaterunser. Über die jüdischen Hintergründe des Vaterunsers*. Übersetzt von Gernot Jonas. Uelzen: Erev-Rav Verein für Biblische und Politische Bildung (Erev-Rav-Hefte Israelitisch denken lernen, Nr. 9)
- Pörnbacher, Karl (1965): *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers*. München: Seitz (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 24)
- Portmann, Adrian (2003): *Kochen und Essen als implizite Religion. Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis*. Münster: Waxmann (Internationale Hochschulschriften, 398)
- Posset, Franz (2015): *Unser Martin. Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten*. Münster: Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 161)
- Post, Werner (1988): Marx. In: Karl-Heinz Weger (Hg.): *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*. 4. Auflage Freiburg etc.: Herder (Herderbücherei, 716), S. 218–231

- Preisendörfer, Bruno (2000): Staatsbildung als Königskunst: Ästhetik und Herrschaft im preußischen Absolutismus. Berlin: Akademie
- Preisler, Veronika; Holzach, Alexander (2019): Papa unser. Witzebuch für Männer. München: arsEdition
- PRO (2012): Protest gegen Gebet zum "Fußball-Gott". In: *PRO | Christliches Medienmagazin*, 16.05.2012. Online verfügbar unter <https://www.pro-medienmagazin.de/protest-gegen-gebet-zum-fussball-gott/>, zuletzt geprüft am 31.01.2022
- Prove, Ralf (2011): Der delegitimierte Gegner. Kriegführung als Argument im Siebenjährigen Krieg. In: Sven Externbrink (Hg.): *Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag, S. 275–284
- Puff, Helmut (2003): *Sodomy in reformation Germany and Switzerland, 1400–1600*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press (The Chicago series on sexuality, history, and society)
- Puschner, Uwe (2014): Deutschchristentum. Entstehung – Ideologie – Organisation. In: Philipp Thull (Hg.): *Christen im Dritten Reich*. Darmstadt: WBG, S. 31–41
- Queckenstedt, Hermann (Hg.) (2014): Im Fußballhimmel und auf Erden. Was Fußball und Religion verbindet. Im Rahmen der Ausstellung „Im Fußballhimmel und auf Erden. Was Fußball mit Religion verbindet“ (24. Mai bis 14. September 2014) in der Stiftung Kloster Dalheim, LWL. Göttingen: Verlag Die Werkstatt
- Raasch, Markus (2020): Das ›schwarze‹ Eichstätt ist braun geworden – katholische Lebenswelt und „Volksgemeinschaft“. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbötting (Hg.): *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus*. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 83–111
- Rahner, Karl (2020): Warum Beten manchmal schwerfällt – und was daran gut ist. Hg. v. Andreas Batlogg und Peter Suchla. Ostfildern: Matthias-Grünwald
- Raible, Wolfgang (1972): Vom Autor als Kopist zum Leser als Autor. Literaturtheorie in der literarischen Praxis. In: *Poetica* 5 (3/4), S. 133–151
- Raible, Wolfgang (2012): Bildschriftlichkeit. In: Sybille Krämer, Eva Cancik-Kirschbaum und Rainer Totzke (Hg.): *Schriftbildlichkeit*: Akademie Verlag, S. 201–217
- Randstad Deutschland (Gießen) (2019): Facebookseite der Firma für Zeitarbeit und Personaldienstleistungen. Foto „KAFFEE UNSER“. Die Symbiose zwischen Arbeit und Kaffee. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/randstadgiessen/photos/a.208947966372490/387069225227029/?type=3>, zuletzt aktualisiert am 13.05.2019, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Raspe, Lucia (2024): Portatives Vaterland: Die Vertreibung der Juden aus dem spätmittelalterlichen Reich und die aschkenasische Buchkultur im Exil. Digitaler öffentlicher Abendvortrag von Professorin Dr. Lucia Raspe (Universität Duisburg-Essen, Salomon Ludwig Steinheim-Institut) im Rahmen der Vortragsreihe „Schwere Zeiten. Krisen und ihre Bewältigung im Mittelalter“ des Mittelalterzentrums Greifswald am 29.01.2024. Universität Greifswald. Online verfügbar unter <https://www.uni-greifswald.de/forschung/forschungsveranstaltungen/detail/n/portatives-vaterland-die-vertreibung-der-juden-aus-dem-spaetmittelalterlichen-reich-und-die-ashkenasische-buchkultur-im-exil-new-650997cbb2a2a189361823/>, zuletzt geprüft am 21.03.2024
- Rast, Tobias (Hg.): Außerdem heißt es nicht ‚Suche mich in der Unterführung‘ sonder ‚führe mich nicht in Versuchung‘. Witze zum Wegschmeißen und Lachen. Kirchen Witze Seite

1. Witz Nr. 2998. Online verfügbar unter <https://www.witze-zum-wegschmeissen.de/kirchen-witze/index/483/1>, zuletzt geprüft am 20.05.2024
- Ratschow, Carl Heinz; Albertz, Rainer; Hoffman, Lawrence A.; Berger, Klaus; Baumeister, Theofried; Frank, Isnard W. et al. (1984): Gebet. In: Theologische Realenzyklopädie Online, Bd. 12, S. 31–103
- Red Hot Chili Peppers (1996): Shallow Be Thy Game. In: Red Hot Chili Peppers: One Hot Minute. Album: Warner Bros. Online verfügbar unter <https://www.rhclplivearchive.com/song/shallow-be-thy-game-79>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Reeken, Dietmar von (1999): Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus (Religiöse Kulturen der Moderne, 9)
- Rees, Joachim (2011): Krieg und Querelle. Zum Wandel des militärischen Ereignisbildes seit 1756. In: Sven Externbrink (Hg.): Der Siebenjährige Krieg (1756–1763). Ein europäischer Weltkrieg im Zeitalter der Aufklärung. Berlin: Akademie Verlag, S. 197–246
- Reddit r/funny akrell1: Hail Coffee prayer. Online verfügbar unter https://www.reddit.com/r/funny/comments/3di4bs/hail_coffee_prayer/?rdt=37498, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Rehm, Ulrich (1994): Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters. Baden-Baden: Koerner (Saecula spiritalia, 28)
- Reichert, Klaus (2007): Das Fremde als das Eigene. Übersetzung als Transformation und Selbstsetzung. In: Hartmut Böhme (Hg.): Übersetzung und Transformation. Tagung des Berliner Sonderforschungsbereichs 644 Transformation der Antike, 1. bis 3. Dezember 2005. Berlin, Boston: De Gruyter (Transformationen der Antike, 1), S. 1–18
- Reichert, Jo (2007): Die Macht der Worte und der Medien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Medien – Kultur – Kommunikation)
- Reiser, Antonio; Schoenborn, Paul Bernhard (Hg.) (1982): Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika. Wuppertal: Jugenddienst
- Reuter, Ingo (2020): Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur. Wiesbaden: Springer VS (Pop. religion: Lebensstil – Kultur – Theologie)
- Rezat, Sara (2023): Sprache und Sprachgebrauch untersuchen und reflektieren. In: Charis Goer und Katharina Köller (Hg.): Fachdidaktik Deutsch. Grundzüge der Sprach- und Literaturdidaktik. 4. Auflage Paderborn: Brill | Fink (Literaturwissenschaft elementar, 4171), S. 291–320
- Rhöner Säuwantzt (Martin Caba) (2019): sie säen nicht sie ernten nicht. #bauerndemo #Bauernprotest #berlin das Lied zu den Forderungen von #landschaftverbindung #Bauernprotest #bauernaufstand #mercosur danke an #modernerLandwirt. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=qmcqsuS05fA>, zuletzt aktualisiert am 14.12.2019, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Riedl, Peter Philipp (1997): ‚Hört den Antichrist erschallen...‘. Die Bibel als Kampfschrift in der antinapoleonischen Propaganda. In: Bettina Knauer (Hg.): Das Buch und die Bücher. Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 41–68
- Riegel, Ulrich (2018): Sozialisation, religiöse. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200373/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Rincón, Carlos; Schattenberg, Gerda (Hg.) (1975): Gitarre des dämmernden Morgens. Das neue chilenische Lied. Aus d. Span. übers. von Christel Dobenecker u. Gerda Schattenberg Nachgedichtet von Heinz Kahlau [...]. Berlin: Aufbau-Verlag

- Ringhausen, Gerhard (2014): Der Widerstand und die Kirchen. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 21–30
- Riotte, Torsten (2005): Hannover in der britischen Politik (1792–1815). Dynastische Verbindung als Element außenpolitischer Entscheidungsprozesse. Münster: Lit (Historia profana et ecclesiastica, 13)
- Rivinius, Karl Josef (1997): Das Bistum von der Säkularisation bis zum Kulturkampf. Insbesondere § 29: Das Bistum unter der Franzosenherrschaft. In: Friedhelm Jürgensmeier (Hg.): Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte. Band 3 Neuzeit und Moderne Teil 2. Würzburg: Echter, S. 907–948
- Rodenhausen, Lina (2020): „Ersatz-/Quasi-Religion“. Zur Historisierung einer religionswissenschaftlichen Analysekategorie. In: *zjr* (15)
- Röhrich, Lutz (1967): Gebärde, Metapher, Parodie. Studien zur Sprache und Volksdichtung. Düsseldorf: Schwann (Wirkendes Wort: Schriftenreihe, 4)
- Röcke, Werner (Hg.) (2005): Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Trends in medieval philology, 4)
- Rössler, Dietrich (1986): Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin/Boston: De Gruyter
- Röther, Christian (2018): Die evangelische Kirche und 1968 – „Deine Revolution komme“. Deutschlandfunk.de. Online verfügbar unter <https://www.deutschlandfunk.de/die-eva-ngelische-kirche-und-1968-deine-revolution-komme-100.html>, zuletzt aktualisiert am 13.08.2018, zuletzt geprüft am 23.05.2024
- Röttger, Bernd (2008): Kapitalismen. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/I Kaderpartei bis Klonen), S. 227–238
- Roggenkamp, Antje (2014): Religiöse Sozialisation, Erziehung und Bildung in historischer Perspektive. Arbeitsfelder historischer Religionspädagogik. Leipzig: EVA (Studien zur religiösen Bildung (StRB), 4)
- Rohloff, Heide N. (Hg.) (1992): Napoleon kam nicht nur bis Waterloo. Die Spur des gestürzten Giganten in Literatur und Sprache, Kunst und Karikatur; Vortragsreihe des Fachbereichs Literatur- und Sprachwissenschaften der Universität Hannover. Universität Hannover. Frankfurt/Main: Haag und Herchen oder Schulz, Gerhard (1989): Das Zeitalter der Napoleonischen Kriege und der Restauration: 1806–1830. München: Beck (Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration, 2)
- Rohls, Jan (2018): Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert. Unveränderte Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB, 5060)
- Rohmer, Ernst (1998): Margaret A. Rose, Parody: ancient, modern, and post-modern. Rezension. In: *Arbitrium* 16 (2)
- Romano, John F. (2009): Ite potus est. Liturgical Parody and Views of Late-Medieval Worship. In: *Sacris erudiri* 48, S. 275–309
- Rougemont, MM. de; Lagrange, Lafitte et A. (1832): Jeanne Vaubernier, ou la cour de Louis XV. Comédie en trois actes. Paris: Théâtre Royal de l'Odéon
- Rosa, Hartmut; Gysi, Gregor (2023): Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis: basierend auf einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022. 7. Auflage München: Kösel

- Rose, Margaret A. (1976): Die Parodie, eine Funktion der biblischen Sprache in Heines Lyrik. Meisenheim am Glan: Hain (Deutsche Studien, Bd. 27)
- Rose, Margaret Anne (1993): Parody. Ancient, modern, and post-modern. Cambridge: CUP (Literature, culture, theory, 5)
- Rose, Margaret A. (2006): Karikatur und Parodie. Private und öffentliche Versteckspiele in der deutschen Kunst um 1850. In: Hubertus Fischer und Florian Vaßen (Hg.): Europäische Karikaturen im Vor- und Nachmärz. Bielefeld: Aisthesis-Verlag (Jahrbuch / FVF, Forum Vormärz Forschung, 11.2005), S. 111–140
- Rose, Margaret A. (2020): Parodie, Intertextualität, Interbildlichkeit. 3. Auflage Berlin: Kröner (Aisthesis-Essay, 23)
- Rosenberger, Sebastian (2015): Satirische Sprache und Sprachreflexion. Grimmelshausen im diskursiven Kontext seiner Zeit. Berlin, Boston: De Gruyter (Studia linguistica Germanica, 121)
- Rosenstein, Doris (2003): Heimat. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. Stuttgart: Springer, S. 226–232
- Rothgangel, Martin (2013): Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen. In: Martin Rothgangel, Gottfried Adam und Rainer Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Kompendium. 8. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 73–91
- RPI Loccum (Hg.) (2017): Themenheft Rituale. *Loccumer Pelikan* (3)
- (rpo) (2001): „Ich bin der Herr“: Kirche läuft Sturm gegen den „Fußball-Gott“. In: *RP ONLINE*, 23.05.2001. Online verfügbar unter https://rp-online.de/sport/fussball/kirche-laeuft-sturm-gegen-den-fussball-gott_aid-8419009, zuletzt geprüft am 11.10.2024
- Ruff, Mark Edward (2020): Zwei „Gläubigkeitsdebatten“, viele Parallelen. Kontroversen zur Säkularisierung und NS-Gläubigkeit. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 491–514
- Ruffing, Reiner (2021): Deutsche Literaturgeschichte. 3. Auflage Leiden, Boston, Singapur, Paderborn, Stuttgart: Wilhelm Fink (UTB Germanistik | Literaturwissenschaft, 3981)
- Ruh, Ulrich (1987): Glaube als Heimat? In: *Herder Korrespondenz* 41 (12), S. 557–559
- Ruppert, G.; Thierfelder, J.; Gutschera, H.; Lachmann, R. (2014): Einführung: Kirchengeschichte im Religionsunterricht. In: Rainer Lachmann, Herbert Gutschera und Jörg Thierfelder (Hg.): Kirchengeschichtliche Grundthemen. Historisch – systematisch – didaktisch. 4. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 3), S. 11–42
- Sachs, Hans (1870): Comedia. Die ungleichen Kinder Eve, wie sie Gott, der Herr, anredt; hat xix person unnd fünf actus. (6. November 1553). In: Adelbert Keller (Hg.): Hans Sachs. Erster Band. Reprint 1964. Stuttgart: Litterar. Verein in Stuttgart (Bibliothek des Literarischen Vereins, 102), S. 53–87
- Sachs, Hans (1970): Fastnachtspiele. Unter Mitarbeit von Theo Schumacher. 2., neubearb. Auflage Tübingen: Niemeyer (Deutsche Texte, 6)
- Sahlhoff, Daniel (2012): Primetime-Check: Samstag, 19. Mai 2012. Fußball war am Samstag das Maß der Dinge. Wie viele Zuschauer verfolgten das packende Spiel zwischen FC Bayern und FC Chelsea? Und welche Quoten konnte die Konkurrenz erzielen? Quotenmeter. Online verfügbar unter <https://m.quotenmeter.de/mn/56819/primetime-check-samstag-19-mai-2012>, zuletzt aktualisiert am 20.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024

- Sajak, Clauß Peter (2016): Katechismus/Katechismusunterricht. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100140/>, zuletzt geprüft am 10.09.2024
- Sajak, Clauß Peter; Eiff, Miriam Sophia von (2017): Biografisches Lernen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100230/>, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Saliba, Ilyas; Merkel, Wolfgang (2015): Dilemmata der Gleichzeitigkeit. In: Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagener (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden: Springer VS, S. 517–526
- Salisch, Marcus von (2009): Treue Deserteure. Das kursächsische Militär und der Siebenjährige Krieg. München: Oldenbourg (Militärgeschichtliche Studien, 41)
- Salmann, Elmar (2018): Das ABC neu lernen. In: *Junge Kirche* Themenheft Das Gebet – selbstverständlich fremd (1), S. 6
- Sarrazin, Bernard (Hg.) (1993): La Bible parodié. Paraphrases et parodies. Paris: Éditions du Cerf
- Sass, Hartmut von (2012): Unerhörte Gebete? das Bittgebet als Herausforderung für ein nachmetaphysisches Gottesbild. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (1), S. 39–65
- Saur, K. G. (2011): Kürenberg, Joachim. In: Rudolf Vierhaus (Hg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie Online. Berlin, Boston: De Gruyter. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1515/dbe>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Savoy, Bénédicte et al. (2010): Raum, Recht, Religion. Neue Formen der Beherrschung von Raum und Geist. In: Bénédicte Savoy und Yann Potin (Hg.): Napoleon und Europa. Traum und Trauma. Katalog der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland Bonn, 17. Dezember 2010 bis 25. April 2011. München, Berlin: Prestel, S. 241–259
- SCHALKE UNSER – Schalker Fan-Magazin (2022). Online verfügbar unter <https://schalke-unser.de/>, zuletzt aktualisiert am 06.05.2022, zuletzt geprüft am 06.05.2022
- Schambeck, Mirjam (2009): Bibeltheologische Didaktik. Biblisches lernen im Religionsunterricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schambeck, Mirjam (2015): Bibeldidaktik, Grundfragen. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100038/>, zuletzt geprüft am 27.05.2024
- Scharloth, Joachim (2007): Ritualkritik und Rituale des Protests: Die Entdeckung des Performativen in der Studentenbewegung der 1960er Jahre. In: Martin Klimke und Joachim Scharloth (Hg.): 1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 75–88
- Scharloth, Joachim (2008): Revolution der Sprache? Die Sprache der 68er. In: *Bundeszentrale für politische Bildung*, 03.03.2008. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51840/revolution-der-sprache/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023
- Schatten, Viola (1992): Mittwoch war der Spass vorbei. Kriminalroman. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag (Fischer-Taschenbücher Kriminalroman, 11297)
- Schellong, Dieter (1995): Wie steht es um die „These“ vom Zusammenhang von Calvinismus und „Geist des Kapitalismus“? In: *Paderborner Universitätsreden* 47
- Schenda, Rudolf (1988): Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lese-stoffe 1770–1910. 3. Auflage Frankfurt am Main: Klostermann

- Schieder, Wolfgang (1982): Kommunismus. In: Otto Brunner (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (3 H-Me), 455–529
- Schieder, Wolfgang (1984): Sozialismus. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett (5 Pro-Soz), 923–996
- Schildt, Axel (2008): Vor der Revolte: Die Sechziger Jahre. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 22–23/2001). Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/68er-bewegung/51773/vor-der-revolte-die-sechziger-jahre/>, zuletzt geprüft am 14.11.2023
- Schilling, Annegreth (2014): 1968 und die Ökumene. Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala als Beginn einer neuen Ära? In: Katharina Kunter (Hg.): Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, 58), S. 89–120
- Schilling, Lothar (2012): Das Jahrhundert Ludwigs XIV. Frankreich im Grand Siècle 1598–1715. Unter Mitarbeit von Volker Reinhardt. Darmstadt: wbg Academic
- Schimmel, Annemarie (Hg.) (2004): Dein Wille geschehe. Die schönsten islamischen Gebete. Unter Mitarbeit von Sergio Pignedoli. 5. Auflage Dali: Spohr
- Schirach, Baldur von (1933): Blut und Ehre. Lieder der Hitler-Jugend. Berlin: Dt. Jugendverlag
- Schirmacher, Thomas (2007): Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Band 1: Textband, Band 2: Zitatband. Bonn: Verlag f. Kultur u. Wissenschaft
- Schirmacher, Thomas (2014): Hitlers religiöse Sprache – Propaganda oder Glaube? In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich. Darmstadt: WBG, S. 11–20
- Schivelbusch, Wolfgang (1988): Das Paradies, der Geschmack und die Vernunft. Eine Geschichte der Genussmittel. Frankfurt/M, Berlin: Ullstein (Ullstein-Sachbuch, 34116)
- Schleißmann, Rolf (2002): Christe müsse och jeck sin künne. Predigt im Bonner Münster 2000. In: Detlev Pröbldorf und Harald Schroeter-Wittke (Hg.): Rheinische Karnevalstheologie. PROT's Sitzungen & jecke Predigten. Rheinbach: CMZ
- Schlingensiepen, Ferdinand (2017): Spiritualität in der Bekennenden Kirche. In: Peter Zimmerling (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library), S. 755–763
- Schlink, Bernhard (2023): Von der Vergangenheit lernen? Wir „68er“, der Antisemitismus und die Grenzen des moralischen Imperativs. Gastbeitrag – gekürzte Fassung einer Rede am 09.11. in der Frankfurter Synagoge. In: *Süddeutsche Zeitung*, 23.11.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/1968-antisemitismus-bernhard-schlink-e425736/>, zuletzt geprüft am 27.11.2023
- Schmidinger, Heinrich (Hg.) (1999): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag
- Schmidt, Georg (2018): Deutungen des Dreißigjährigen Krieges. Mythos, Legenden und Einsichten. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Dreißigjähriger Krieg. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 17–23
- Schmidt, Helmut et al. (1992): Kindheit und Jugend unter Hitler. 2. Auflage Berlin: Siedler

- Schmidt-Henkel, Gerhard (1962): Zitate und Wunschbilder als Mittel politischer Werbung. In: *Sprache im technischen Zeitalter* (2), 634–649
- Schmidt, Jochen (2016): Kultur der Heiligkeit. Über theologische Rede vom Unverfügbaren in einem säkularen Zeitalter. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (3), S. 279–290
- Schmid, Josef J. (2012): Friedrich der Große. Das Personenlexikon. Darmstadt: wbv Phillip von Zabern.
- Schmidt, Josef (1977): Lestern, lesen und lesen hören. Kommunikationsstudien zur deutschen Prosasatire der Reformationszeit. Bern: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, 179)
- Schmiechen-Ackermann, Detlef (2020): Zugehörigkeitsgefühle, multiple „Gläubigkeit“ und das Momentum der Veränderung. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 41–54
- Schmitt, Johann (2019): Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands. Reprint 2019. Berlin, Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag
- Schmitt, Pascal (2015): „Heimat“ – ein theologischer Begriff? In: *Theologie und Glaube* 105, S. 162–178
- Schmitz-Berning, Cornelia (2007): Vokabular des Nationalsozialismus. 2. Auflage Berlin, New York: De Gruyter
- Schmitz, Bertram (2017): Religiös konnotiertes Essen als Partizipation, Integration und Separation. In: *Interkulturelle Theologie* 43 (1/2), S. 9–32
- Schneider, Hans-Otto (2013): Der Große Katechismus. In: Amt der VELKD (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Unter Mitarbeit von Matthias Deuschle und Irene Dingel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 501–644
- Schnell, Tatjana (2009): Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns. 2. Auflage Lengerich etc.: Pabst Science
- Schnelle, Udo (2008): Einführung in die neutestamentliche Exegese. 7. Auflage Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, Religion, 1253)
- Schnepper, Arndt (2012): Goldene Buchstaben ins Herz schreiben. Die Rolle des Memorierens in religiösen Bildungsprozessen. Göttingen: V & R Unipress (Arbeiten zur Religionspädagogik, 52)
- Schnepper, Arndt Elmar (2018): Auswendiglernen. In: Mirjam Zimmermann und Ruben Zimmermann (Hg.): Handbuch Bibeldidaktik. 2. überarb. u. erw. Auflage Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck (UTB, 3996 : Theologie, Religion), S. 515–520
- Schnurr, Klaus Bernhard (1985): Hören und handeln. Latein. Auslegungen d. Vaterunsers in d. Alten Kirche bis zum 5. Jh. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, 132)
- Schoberth, Ingrid (2014): Gebet (als Thema) im evangelischen Religionsunterricht. In: Bernd Schröder, Harry Harun Behr, Daniel Krochmalnik und Katja Boehme (Hg.): Das Gebet im Religionsunterricht in interreligiöser Perspektive. Berlin: Frank & Timme (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, 5), S. 129–144
- Schöllgen, Georg (Hg.) (2000): Didache / Zwölf-Apostel-Lehre. Griechisch-Deutsch. 3. Auflage Freiburg etc.: Herder (Fontes Christiani, 1)
- Schoenborn, Ulrich (2000): Wie im Himmel, so auf Erden – Zur Rezeption des „Vaterunsers“ in Lateinamerika. In: *Transparent – Extra* (59), S. 1–24

- Schöpfli, Karin (2011): Die Bibel in der Weltliteratur. Tübingen, Stuttgart: Mohr Siebeck (utb-studi-e-book, 3498)
- Scholdt, Günter (1993): Autoren über Hitler. Deutschsprachige Schriftsteller 1919–1945 und ihr Bild vom „Führer“. Bonn: Bouvier
- Schott, Anselm (1934): Schott. Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitet von Mönchen der Erzabtei Beuron. 370. Auflage Freiburg i.Br.: Herder (Jubiläums-Auflage 1884–1934)
- Schreckenberg, Heinz (2001): Erziehung, Lebenswelt und Kriegseinsatz der deutschen Jugend unter Hitler. Anmerkungen zur Literatur. Münster, Hamburg: Lit (Geschichte der Jugend, 25)
- Schreckenberger, Helga (2011): Verurteilung zu raffinierter Ausweglosigkeit: Juden und Judentum in Franz Werfels Barbara oder Die Frömmigkeit. In: Hans Wagener und Wilhelm Hemecker (Hg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 61–78
- Schreijäck, Thomas; Serikov, Vladislav (2017): Das Heilige interkulturell. Vorwort. In: Thomas Schreijäck und Vladislav Serikov (Hg.): Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten. Unter Mitarbeit von Wolfgang Gantke. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, S. 11–13
- Schröder, Bernd; Rickers, Folkert (2010): Einleitung. In: Folkert Rickers und Bernd Schröder (Hg.): 1968 und die Religionspädagogik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 11–18
- Schröer, Henning (Hg.) (1998): Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht. Werbeck, Jürgen (2005): Gebetsglaube und Gotteszweifel. Erw. 2. Auflage Münster: Lit (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 20) Rheinbach: CMZ (Hermeneutica, 7: Practica)
- Schroeter-Witke, Harald (2017): Deutscher Evangelischer Kirchentag. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200205/>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Schroeter-Witke, Harald (2019): Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Blasphemie als theologisches, strafrechtliches und (religions-)pädagogisches Thema. Eine evangelische Position. In: Rüdiger Althaus und Jochen Schmidt (Hg.): Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung. Freiburg etc.: Herder (Quaestiones disputatae, 303), S. 122–133
- Schroeter-Witke, Harald (2012): Kirchentags, Festivals, Conventions – Religious Happenings as Places for the Formation of Faith. In: Martin Friedrich (Hg.): Glaubensbildung. Die Weitergabe des Glaubens im europäischen Protestantismus = Formation of Faith: Handing down Faith in European Protestantism. Leipzig: EVA, S. 427–436
- Schroeter-Witke, Harald (2000): Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur Elia. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Lang (Friedensauer Schriftenreihe Reihe C, Musik – Kirche – Kultur, 4)
- Schuchter, Veronika (2018): Ritual. In: Nicole Matten und Stefan Neuhaus (Hg.): Buddenbrooks-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 169–173
- Schulmuseum Rheingoenheim (Hg.): Gebete. Online verfügbar unter www.schulmuseum-rheingoenheim.de/texte/Gebete2.doc, zuletzt geprüft am 27.02.2019

- Schulte-Sasse, Jochen (1971): Die Kritik an der Trivalliteratur seit der Aufklärung. Studien zur Geschichte des modernen Kitschbegriffs. München: Fink (Bochumer Arbeiten zur Sprach- und Literaturwissenschaft, 6)
- Schultz, Uwe (2015): Der junge Ludwig. Vom ‚Gottesgeschenk‘ zum ‚Sonnenkönig‘. In: Michael Erbe, Christoph Kampmann, Günter Mühler, Volker Reinhardt, Uwe Schultz, Benjamin Steiner und Martin Wrede (Hg.): Das Zeitalter des Sonnenkönigs. Darmstadt: Theiss (Damals. Das Magazin für Geschichte – Sonderband, 2015), S. 15–26
- Schulz, Armin (2007): Trinklied. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 686–688
- Schulz, Hermann (Hg.) (1996): Ein seltsamer Briefträger. 30 Jahre Peter-Hammer-Verlag; ein Lesebuch. Wuppertal: Hammer
- Schulz, Roland (2023): Gott bewahre. Der letzte Mönch im Kloster Himmerod. In: *Süddeutsche Zeitung*, 13.12.2023. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/magazin/kloster-himmerod-eifel-moench-e565472/>, zuletzt geprüft am 18.12.2023
- Schulze, Hans-Joachim (1991): Ey! Wie schmeckt der Coffee süsse. Johann Sebastian Bachs Kaffee-Kantate in ihrer Zeit. 3. Auflage Leipzig: Verlag für die Frau
- Schulze, Thies; Pollack, Detlef; Koschorke, Klaus; Bastian, Jean Pierre; Beyer, Peter; Hensel, Silke et al. (2019): Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung. Hg. v. Olaf Blaschke und Francisco Javier Ramón Solans. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 12)
- Schulze, Ursula (2007): Beichte. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 210f.
- Schulze, Ursula (2012): Geistliche Spiele im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Von der liturgischen Feier zum Schauspiel; eine Einführung. Berlin: Schmidt
- Schürmann, Heinz (1981): Das Gebet des Herrn. Als Schlüssel zum Verstehen Jesu. 4. Auflage Freiburg etc.: Herder
- Schütte, Christian (2006): Matchwinner und Pechvögel. Ergebniserklärung in der Fussballberichterstattung in Hörfunk, Fernsehen und Printmedien. Hamburg, Münster: Lit (Sportpublizistik, 4)
- Schütte, Manfred: Politische Werbung und totalitäre Propaganda. Düsseldorf: Econ, 1968
- Schwab, Ulrich (1995): Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer (Praktische Theologie heute, 23)
- Schwanke, Johannes (2009): Die Gewissheit des Gewussten. Das Gebet als Indikator theologischer Grundentscheidungen. In: Oswald Bayer, Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann (Hg.): Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 353–357
- Schwartz, Theodor (1884): Katechismus der Heizung, Beleuchtung und Ventilation. Leipzig: Weber. Online verfügbar unter <https://digital.zbmed.de/urn/urn:nbn:de:hbz:38m:1-74597>, zuletzt geprüft am 12.10.2024

- Schwarz, Gerhard (2012): Die Religion des Geldes. Wege aus der Krise des Kapitalismus – Ein Zukunftsszenario. Wiesbaden: Gabler Verlag
- Schwarz-Boenneke, Bernadette (2018): Religiös sprachfähig?! Religionslehrerinnen und -lehrer vor neuen Herausforderungen. In: *KB*, 151–159. Online verfügbar unter https://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/ebkportal/kultur_und_bildung/schulen/content/galleryes/downloads/downloads_religionspaedagogik/zukunft-ru/381907_Schwarz-Boenneke.pdf, zuletzt geprüft am 31.08.2022
- Schweighofer, Teresa (2020): Von der Sehnsucht nach dem ganz eigenen Ritual. In: *Praktische Theologie* 55 (4), S. 212–217
- Schweitzer, Friedrich (2005): Kontinuität im Wandel – Wandel trotz Kontinuität: die Gründungsperspektiven der „Theologia Practica“ als bleibende Herausforderung? In: *Praktische Theologie* 40 (3), S. 197–203
- Schwens-Harrant, Brigitte (2015): Literatur als Litanei. In: Tim Lörke (Hg.): Religion und Literatur im 20. und 21. Jahrhundert. Motive, Sprechweisen, Medien. Göttingen: V & R Unipress, S. 353–366
- Schwier, Helmut (2007): Vaterunser. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8. 4. Auflage, S. 893–896
- Schwillus, Harald (2015): Religionspädagogik. Einführung in eine theologische Disziplin mit Bildungsbezug. Berlin: Logos
- Schwitalla, Johannes (1999): Flugschrift. Tübingen: Niemeyer (Grundlagen der Medienkommunikation, 7)
- SCM Verlag (Hg.) (2016): Dein Reich komme – Trailer. Beschreibung: Mehr Infos: [...] Nach einer wahren Geschichte: Während des Zweiten Weltkrieges kämpft eine Gruppe junger Studenten in den Niederlanden für das Leben vieler Juden. Unter ihnen Hans Poley, der als erster im Haus von Corrie ten Boom eine Zuflucht fand. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=NFQYtE-RHxE>, zuletzt aktualisiert am 02.09.2016, zuletzt geprüft am 02.12.2022
- Scribner, Robert W. (1994): For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German Reformation. Oxford: Clarendon Press (Clarendon paperbacks)
- Seifert, Manfred (2016): Heimat. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) (Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa). Online verfügbar unter <https://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/begriffe/heimat>, zuletzt aktualisiert am 18.01.2021, zuletzt geprüft am 21.03.2024
- Seitschek, Franz-Stefan; Garms-Cornides, Elisabeth (Hg.) (2011): 300 Jahre Karl VI. 1711–1740. Spuren der Herrschaft des „letzten“ Habsburgers. Begleitband zur Ausstellung des Österreichischen Staatsarchivs; 5. Oktober – 23. Dezember 2011. Wien: Österr. Staatsarchiv. Online verfügbar unter <https://www.oesta.gv.at/dam/jcr:15032f8b-e14c-4f8f-b567-1bf74090b963/300jahre-karl-vi.pdf>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Sellmann, Matthias (2006): Die Gruppe – Der Ball – Das Fest. Die Erfahrung des Heiligen im Fußballsport. In: Peter Noss (Hg.): fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt. 3. Auflage Berlin, Münster: Lit (Forum Religion & Sozialkultur Abt. B, Profile und Projekte, 15), S. 35–57
- Sennett, Richard (2011): Die Kultur des neuen Kapitalismus. 5. Auflage Berlin: Berliner Taschenbuch-Verlag (BvT, 413).

- Seresse, Volker (2011): Kirche und Christentum – Grundwissen für Historiker. Paderborn: Schöningh (Uni-Taschenbücher Geschichte, 3342)
- sfk (2003): Vaterunser im Sportpalast. Der Weg in den Führerstaat – 1933. In: *WELT*, 10.02.2003. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/print-welt/article376035/Vaterunser-im-Sportpalast.html>, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Sidler, Roger (2009): Künzli, Arnold. Historisches Lexikon der Schweiz. Online verfügbar unter <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/045420/2009-12-03/>, zuletzt aktualisiert am 03.12.2009, zuletzt geprüft am 09.10.2024
- Siegert, Reinhart (2011): Theologie und Religion als Hintergrund für die ‚Leserevolution‘ des 18. Jahrhunderts. In: Hans Edwin Friedrich, Wilhelm Haefs und Christian Soboth (Hg.): Literatur und Theologie im 18. Jahrhundert. Konfrontationen – Kontroversen – Konkurrenzen. Berlin, Boston: De Gruyter (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, 41), S. 14–31
- Silko, Silvia (2023): Beten im Fotoautomat: Im Berliner Tiergarten steht jetzt der „Prayomat“. In der evangelischen Gemeinde im Tiergarten steht neuerdings ein Prayomat, ein Gebetsautomat. Geht so moderne Kirche? In: *Der Tagesspiegel*, 03.05.2023. Online verfügbar unter <https://www.tagesspiegel.de/berlin/beten-im-fotoautomat-im-berliner-tiergarten-steht-jetzt-der-prayomat-9757025.html>, zuletzt geprüft am 10.10.2024
- Sill, Bernhard; Kürzinger, Reinhard (Hg.) (2011): Vaterunser. Beterinnen und Beter in der Gebetsschule Jesu. Unter Mitarbeit von Karin Haslinger. St. Ottilien: EOS
- Simon, Karl (1980): Vorwort. In: Karl Simon (Hg.): Deutsche Flugschriften zur Reformation (1520–1525). Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 99955), S. 13–25
- Simon, Werner (2001): Im Horizont der Geschichte. Religionspädagogische Studien zur Geschichte der religiösen Bildung und Erziehung. Münster, Hamburg, London: Lit (Forum Theologie und Pädagogik, 2)
- Sitzberger, Rudolf; Brockmöller, Katrin (Hg.) (2003): Gott – Geld – Globus. Exegetische, kirchenrechtliche, moraltheologische und religionspädagogische Perspektiven. Hamburg: Kovač (Theos, 57)
- Škreb, Zdenko; Baur, Uwe (1984): Erzählgattungen der Trivilliteratur. Innsbruck: AMOE (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Germanistische Reihe, 18)
- slt-omfg: Gebete – Liedertexte und Songtexte auf Lyrix.at. Re: Gebete 29.05.2005 18:23. Community Hier könnt ihr witzige Gebete posten. Online verfügbar unter <https://www.lyrix.at/forum/read/6,16317,page=2>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Société archéologique, historique et scientifique de Soissons (1880): Bulletin de la Société archéologique historique et scientifique de Soissons. 2m. série. Soissons: Imprimerie typographique et lithographique de A. Michaux
- Söding, Thomas (Hg.) (2018): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: [Das Vaterunser in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Michael Beintker, Christian Frevel, Winfried Haunerland, Isolde Karle, Julia Knop, Eckhard Nordhofen et al. Freiburg: Herder
- Söding, Thomas (2018): Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte. In: Thomas Söding (Hg.): Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers: Das Vaterunser in der Diskussion. Freiburg: Herder (Theologie kontrovers), S. 11–28

- Sodmann, Timothy (1976): ‚Zeitgenössische ‚Nachahmungen‘. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: LWL, S. 193–201
- Sölle, Dorothee; Steffensky, Fulbert (Hg.) (1969): *Politisches Nachtgebet in Köln*. Band 1. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises ‚Politisches Nachtgebet‘. 2. Auflage Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag; Mainz: Grünewald
- Sölle, Dorothee; Steffensky, Fulbert (Hg.) (ca. 1971): *Politisches Nachtgebet in Köln*. Band 2. Texte – Analysen – Kritik. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises ‚Politisches Nachtgebet‘. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag
- Sölle, Dorothee (2023): Zum Dialog zwischen Theologie und Literaturwissenschaft. In: Dorothee Sölle: *Gesammelte Werke Band 7: Das Eis der Seele spalten*. Hg. v. Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. München: Herder (Sölle Werkausgabe, 7)
- Sösemann, Bernd (1999): Die 68er Bewegung und die Massenmedien. In: Jürgen Wilke (Hg.): *Mediengeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Reprint 2015. Köln: Böhlau, S. 672–697
- Sonnabend, Holger (2013): *Katastrophen in der Antike*. Darmstadt: WBG
- Sonthheimer, Kurt (1959): Der Tatkreis. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 7. (3 / Juli), S. 229–260. Online verfügbar unter https://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1959_3_1_sonthheimer.pdf, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Sorg, Reto (1999): Gestaltwandel der Götzen. Technikult und Primitivismus in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts. In: Reto Sorg (Hg.): *Gott und Götze in der Literatur der Moderne*. München: W. Fink, S. 59–78
- Sorg, Reto (1999): *Gott und Götze in der Literatur der Moderne*. München: W. Fink
- Spamer, Adolf (1915): Der Krieg, unser Archiv und unsere Freunde. In: *Bayerische Hefte für Volkskunde* (2), 2–72
- Spee, Friedrich (1968): 2. *Güldenes Tugend-Buch*. Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Herausgegeben von Theo G. M. van Oorschot. Tübingen: Francke (Deutsche Barock-Literatur)
- Spörl, Uwe (2009): *Basislexikon Literaturwissenschaft*. 2. Auflage Stuttgart: Schöningh (UTB Literaturwissenschaft, 2485)
- SPORT1 (2024): „Unser Kader!“ So kreativ stellt der DFB die EM-Fahrer vor. Es ist offiziell – Julian Nagelsmann und der DFB stellen offiziell den Kader der Nationalmannschaft vor. SPORT1. Online verfügbar unter https://www.sport1.de/tv-video/video/-unser-kader-so-kreativ-stellt-der-dfb-die-em-fahrer-vor_becdd4477-4c21-49d9-a06e-2963e019b467, zuletzt aktualisiert am 16.05.2024, zuletzt geprüft am 29.05.2024
- Spree, Axel (2007): Sprachspiel. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 482–484
- Sprüche-Suche (2014): Das „KAFFEE UNSER“ Kaffee unser, der du bist in der Tasse. Geheiligt werde deine Bohne. Dein Röstgrad komme. Dein Brühvorgang geschehe... – Sprüche-Suche. Thema Ernährung. Online verfügbar unter <https://www.sprueche-suche.de/das-kaffee-unser/>, zuletzt aktualisiert am 06.03.2014, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Staatsbibliothek zu Berlin (Hg.) (2017): *Bibel, Thesen, Propaganda. Die Reformation erzählt in 95 Objekten*. Unter Mitarbeit von Michaela Scheibe, Christiane Caemmerer, Katja

- Dühlmeyer und Annette Wehmeyer. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (Ausstellungskataloge / Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, N.F., 61)
- Stackelberg, Jürgen von (1972): Supplement und Parodie als literarische Rezeptionsformen. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Reprint 2009. Berlin: Ed. Tranvía Frey
- Standhartinger, Angela (2014): Die systematische Reflexion auf das Vaterunser in neutestamentlicher Perspektive. In: Cornelia Richter, Bernhard Dressler und Jörg Lauster (Hg.): Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch. Leipzig: EVA, S. 321–330
- Statista (Hg.): Fernsehen in Deutschland. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/6383/dokument/fernsehen-in-deutschland-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022
- Statista (Hg.): Fernsehsender in Deutschland. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/7176/dokument/fernsehsender-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022
- Statista (Hg.): FC Bayern München. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/12278/dokument/fc-bayern-muenchen-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022
- Statista (Hg.) (2020): ProSiebenSat.1 Dossier. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/14196/dokument/prosiebensat1--statista-dossier-2012/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022
- Statista (Hg.): UEFA Champions League. Online verfügbar unter <https://de.statista.com/statistik/studie/id/23566/dokument/uefa-champions-league-statista-dossier/>, zuletzt geprüft am 14.05.2022
- Steffensky, Fulbert (1971): Politisches Nachtgebet und ‚neue Gemeinde‘. Erfahrungen in einem Gruppenprozeß. In: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 60, S. 527–534
- Steffi und Sarah: Kaffee-unser. funpot.net. Lustige humor bilder, Lustige bilder, Kaffee lustig. Online verfügbar unter <https://www.pinterest.de/pin/4222193382098001/>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Steiger, Renate (2002): Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog (Doctrina et pietas: Abteilung 2, Varia. Zwischen Reformation und Aufklärung; Texte und Untersuchungen, 2)
- Steinert, Heinz; Weber, Max (2010): Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus
- Steinkamp, Hermann (1998): Fremde Heimat Kirche? Wem gehört die Heimat? In: *Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 87, S. 339–346
- Stemmler, Theo (1970): Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter. Reprint 2018 (Buchreihe der Anglia / Anglia Book Series)
- Stenzel, Jürgen (2007): Anspielung². In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter (Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, 1), S. 93–96

- Steudel, Annette (2014): Die Heiligung des Gottesnamens im Vaterunser. Erwägungen zum antik-jüdischen Hintergrund. In: Lutz Doering, Hans-Günther Waubke und Florian Wilk (Hg.): *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 226)
- Stevan: The Lords Prayer Parody Compilations. Posted 21st June 2013. Blog: Share And Fun. No Blasphemous Content. Don't get offended. Online verfügbar unter <https://onljokingjustforfun.blogspot.com/2013/06/the-lords-prayer-parody-compilations.html>, zuletzt geprüft am 06.11.2023
- Stosch, Klaus von (2010): *Offenbarung*. Paderborn etc.: Schöningh (utb-studi-e-book, 3328)
- Stosch, Klaus von (2019): *Einführung in die Systematische Theologie*. 4. Auflage Paderborn etc.: Schöningh (utb-studi-e-book, 2819)
- Stosch, Klaus von; Schmitz, Sabine; Hofmann, Michael (2016): *Kultur und Religion. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 85)
- Straube-Heinze, Kristin; Heinze, Carsten (2021): *Lesen lernen im Nationalsozialismus. Theoriekonzepte – Kindheitsbilder – Bildungspolitik*. Bielefeld: transcript (Pädagogik)
- Strauch, Christoph (2017): *Kapelle an ungewöhnlichem Ort: Ein Gotteshaus im Fußballtempel*. Seit zehn Jahren gibt es die Stadionkapelle in der Commerzbank-Arena. Sie ist eine von vier in Deutschland. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.01.2017. Online verfügbar unter <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/kapelle-an-ungewoehnlichem-ort-ein-gotteshaus-im-fussballtempel-14700572.html>, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Strohm, Christoph (2017): *Die Kirchen im Dritten Reich*. 2. Auflage München: Verlag C.H. Beck (C.H.Beck Wissen, 2720)
- Striet, Magnus (Hg.) (2010): *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*. Freiburg, Basel, Wien: Herder (Theologie kontrovers)
- Stritzky, Maria-Barbara von (1989): *Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur*. Münster: Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie, 57)
- Stroß, Annette M. (2007): Indoktrination — ein (un)pädagogischer Begriff? In: Henning Schluß (Hg.): *Indoktrination und Erziehung. Aspekte der Rückseite der Pädagogik*. Wiesbaden: Springer VS (SpringerLink Bücher), S. 13–34
- Suhr, Ulrike (2006): *Poetisch beten? Das Vaterunser in der Literatur*. In: Jan Janssen und Ulrike Suhr (Hg.): *Das Vaterunser entfalten. Liturgische Schritte zwischen Kirchentag und Gemeinde*. Gütersloh: Gütersloher, S. 57–79
- SunnyDriv3BY (2012): *Bayern München vs. Chelsea – Das Gebet zum Finale Dahoam Sat.1 Ran Champions League Final Trailer*. YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=eWbAmGwvGzE>, zuletzt aktualisiert am 12.05.2012, zuletzt geprüft am 31.01.2022
- Szabó, Miloslav (2020): „Klerikale Nationalsozialisten“ und „Klerikalfaschisten“ an der Peripherie NS-Deutschlands. Der Fall Slowakei. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus*. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 293–319

- Tamcke, Martin (2017): Interreligiöses und interkulturelles Beten. Zu dem einen Gott beten trotz unterschiedlicher Gottesbilder. In: Philipp Thull und Matthias Arnold (Hg.): Theologie und Spiritualität des Betens. Handbuch Gebet. Freiburg etc.: Herder, S. 255–263
- Tappe, Heinrich (1994): Auf dem Weg zur modernen Alkoholkultur. Alkoholproduktion, Trinkverhalten und Temperenzbewegung in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Stuttgart: Steiner (Studien zur Geschichte des Alltags, 12)
- Telesko, Werner (2004): Erlösermythen in Kunst und Politik. Zwischen christlicher Tradition und Moderne. Wien, Köln, Weimar: Böhlau
- Telesko, Werner; Hertel, Sandra; Linsboth, Stefanie (Hg.) (2020): Die Repräsentation Maria Theresias. Herrschaft und Bildpolitik im Zeitalter der Aufklärung. Wien, Köln, Weimar: Böhlau (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 19)
- Tenhumberg, Reinhard (Hg.) (2022): Umdichtung des Vaterunsers (Nazi Version). Düsseldorf. Online verfügbar unter <http://www.tenhumbergreinhard.de/taeter-und-mitlaeufer/lieder-und-gedichte/umdeutschung-des-vaterunsers-nazi-version.html>, zuletzt aktualisiert am 19.02.2022, zuletzt geprüft am 22.01.2024
- Thamer, Hans-Ulrich (2020): ›Wir tragen das Hakenkreuz in die Kirche‹. Religiöse Rituale und der Transfer des Sakralen. Zum widersprüchlichen Verhältnis von nationalsozialistischer ›Volksgemeinschaft‹ und christlichen Glaubensgemeinschaften. In: Olaf Blaschke und Thomas Großbölting (Hg.): Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945? Religion und Politik im Nationalsozialismus. Frankfurt, New York: Campus (Religion und Moderne, 18), S. 351–370
- Thieme, Sarah (2016): Nationalsozialistischer Märtyrerkult. Frankfurt: Campus (Religion und Moderne, 9)
- Thönissen, Wolfgang (2016): Funktionsweisen des ökumenischen Dialogs. In: Michael Biehl, Thomas Bremer, John D'Arcy May, Stephanie Dietrich, Hans-Peter Großhans, Dagmar Heller et al.: Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch. Hg. v. Thomas Bremer und Maria Wernsmann. Freiburg im Breisgau: Herder (Quaestiones disputatae, 259), S. 76–95
- Thomaß, Barbara (2015): Massenmedien. In: Raj Kollmorgen, Wolfgang Merkel und Hans-Jürgen Wagoner (Hg.): Handbuch Transformationsforschung. Unter Mitarbeit von Gudrun Mouna. Wiesbaden: Springer VS, S. 617–623
- Tie-Schört; Weidner Maritim (Hg.) (vor 2018): Deutsche Bierflagge. BIER UNSER. Made in Taiwan
- TINA (2016): Das Kaffeeunser – guten Morgen! | Buchnotizen. Abbildung der Postkarte Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.buchnotizen.de/2016/04/29/das-kaffee-unser-guten-morgen/>, zuletzt aktualisiert am 29.04.2016, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Tjaden, Christiane (2017): Politik im Gebet. Erträge Dietrich Bonhoeffers und Karl Barths für eine Theologie der Fürbitte für den Staat. Berlin: Lit (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 68)
- Todière, L. (1863): Louis XVI, Marie-Antoinette et le comte de provence en face de la révolution. Paris: Lagny Frères, Éditeurs-Libraires
- Tosel, André (AW/DF) (2008): Kommunismus. In: Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug und Peter Jehle (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Eine Veröffentlichung des Berliner Instituts für Kritische Theorie (InkriT). Hamburg: Argument-Verlag

- (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, 7/II Knechtschaft bis Krise des Marxismus), S. 1298–1333
- Trappen, Stefan (1994): Grimmelshausen und die menippeische Satire. Eine Studie zu den historischen Voraussetzungen der Prosasatire im Barock. Reprint 2018. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Studien zur deutschen Literatur, 132)
- Trappen, Stefan (1996): Konfessionalität, Erbauung und konfessionell gebundene Traditionen bei Grimmelshausen. In: *Simpliciana* 18, S. 53–74
- Trattoria Pecciarda, Spoleto (2010): La preghiera dei bevitori. Bacco nostro che sei in cantina. Unter Mitarbeit von Christian Lehmann. Online verfügbar unter <https://www.christianlehmann.eu/termini/parodie.php>, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Trautmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: Springer VS
- Treiber, Angela (2015): Heimat und Religion. Deutungen und Bedeutungen in Kontexten volkscundlich, kulturanthropologischer Analysen. In: *Theologie und Glaube* 105, S. 139–161
- Triefenbach, Peter (1979): Der Lebenslauf des Simplicius Simplicissimus. Figur, Initiation, Satire. Stuttgart: Klett-Cotta
- Trösch, Ernst (1977): Die helvetische Revolution im Lichte der deutsch-schweizerischen Dichtung. Reprograph. Dr. d. Ausg. Leipzig 1911. Hildesheim: Gerstenberg (Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte, 10)
- UEFA.com (2014): UEFA dankt Partner Ford. Das Finale 2014 in Lissabon am 24. Mai markiert das Ende einer äußerst erfolgreichen und 21 Jahre andauernden Partnerschaft zwischen Ford und der UEFA Champions League. In: *UEFA*, 03.10.2014. Online verfügbar unter <https://de.uefa.com/uefachampionsleague/news/0213-0e8942c1cffa-6df7c0102967-1000--uefa-dankt-partner-ford/>, zuletzt geprüft am 07.02.2024
- UEFA.com (2015): UniCredit verlängert Sponsoring der UEFA Champions League und wird Partner der UEFA Europa League. Die UEFA hat bekanntgegeben, dass UniCredit offizieller Partner der UEFA Champions League bleibt und sein Sponsoring auf die UEFA Europa League ausweitet, ebenfalls als offizieller Partner für den kommenden Wettbewerbszyklus 2015–18. In: *UEFA*, 06.05.2015. Online verfügbar unter <https://de.uefa.com/insideuefa/news/0222-0f8a9cb739c4-744357d547b0-1000--unicredit-verlangert-sponsoring-der-uefa-champions-league-un/>, zuletzt geprüft am 07.02.2024
- Uhlein, Hermann; Gensler, Elisabeth (1983): Liturgie und Parodie. Tageszeitengesänge in feucht-fröhlicher Runde. In: Hansjakob Becker (Hg.): Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. St. Ottilien: EOS (Pietas liturgica, 1), S. 641–644
- Uhl, Axel; Zenhäusern, Raimond (2019): Die digitale Reise des FC Bayern: Im globalen Wettbewerb und außerhalb des Platzes. In: Axel Uhl und Stephan Loretan (Hg.): Digitalisierung in der Praxis. So schaffen KMU [Kleine und Mittlere Unternehmen, A. B.] den Weg in die Zukunft. Wiesbaden: Springer Vieweg, S. 37–52
- Ulbricht, Walter (1958): Zehn Gebote für den sozialistischen Menschen. V. Parteitag der SED. Robert-Havemann-Gesellschaft. Online verfügbar unter https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/fileadmin/havemann/docs/material/1958_zehn_gebote.pdf, zuletzt geprüft am 07.05.2024
- Ulrich, Stefan (2010): Die Nichtigkeit irdischer Güter. Der Papst und die Finanzkrise. „Wer nur auf Geld baut, der baut auf Sand“: Papst Benedikt XVI. wirbt in der Finanzkrise für Gott – und verdammt den Mammon. In: *Süddeutsche Zeitung*, 17.05.2010. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/geld/der-papst-und-die-finanzkrise-die-nichtigkeit-irdischer-gueter-1.528159>, zuletzt geprüft am 19.12.2023

- Unger, Günter (2016): Das Vaterunser. Jesu Themensammlung für das eigenständige Beten und Besinnen der Jünger. Stuttgart: Kohlhammer
- Utsch, Michael; Demmrich, Sarah (2023): Psychologie des Glaubens. Einführung in die Religionspsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; UTB (UTB Psychologie, 6056)
- Valerie (2016): Elfriede sei mit dir – Valerie und der Priester. In: *Valerie und der Priester*, 19.05.2016. Online verfügbar unter <https://valerieundderpriester.de/elfriede-sei-mit-dir-da0486c6f965>, zuletzt geprüft am 06.05.2024
- van der Velden, Frank (2011): Die Heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen. Göttingen: V & R Unipress
- van de Sandt, Huub (2011): Didache. In: WiBiLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47851/>, zuletzt geprüft am 23.08.2024
- Veltheim, August Ferdinand von (Hg.) (1795): Anekdoten vom Französischen Hofe vorzüglich aus den Zeiten Ludewigs des XIV. und des Duc Regent. aus Briefen der Madame d'Orleans Charlotte Elisabeth Herzog Philipp I. von Orleans Wittwe Welchen noch ein Versuch über die Masque de Fer beigefügt ist. Neue Auflage Straßburg. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.11588/diglit.24188>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Verkäufer agdeko: Blechschild 18x12 cm Kaffee Unser du bist in Tasse | eBay. Online verfügbar unter https://www.ebay.de/itm/155740700139?mkcid=16&mkevt=1&mkrid=707-127634-2357-0&ssspo=B3hm0yMJQWG&sssrc=2047675&ssuid=&widget_ver=artemis&media=COPY, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verkäufer DaWanda Deutschland auf Pinterest: Kaffee unser. Etsy | Sprüche, Kaffee sprüche, Gedichte und sprüche. Finde das perfekte handgemachte Geschenk, trendige und Vintage-Kleidung, ganz besonderen Schmuck und mehr... vieles mehr. Online verfügbar unter <https://pin.it/4ymeCyCLz>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verkäufer Haus und Hobby Shop: Amazon.de: WOGKA ART Retro Blechschild Das Kaffee-Unser: Geheiligt werde Deine Bohne witziger Spruch als Geschenk-Idee zum Geburtstag Weihnachten zur Dekoration 20 x 30 cm Vintage-Design aus Metall 733. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/bp2Otcu>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verkäufer markenkoenig_shop: Holzschild Holzbild 18 x 12 cm Kaffee Unser du bist in Tasse | eBay. Online verfügbar unter https://www.ebay.de/itm/155817956291?mkcid=16&mkevt=1&mkrid=707-127634-2357-0&ssspo=K0d2yc31Rcu&sssrc=2047675&ssuid=&widget_ver=artemis&media=COPY, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verkäufer Schilder-Kreis: Amazon.de: Blechschilder Lustiger Spruch Caffe Motiv: „Das Kaffee-Unser“ Deko Schild für Küche Geschenkidee 20 x 30. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/fZSr0oM>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verkäufer TRIOSK: Amazon.de: Blechschild Coffee lustig mit Spruch Kaffee Gebet 20x30 cm Metallschild Cafe Sprüche Geschenk Dekoschild Küche Bar Schild für Kaffeeliebhaber. Online verfügbar unter <https://amzn.eu/d/agLNYIP>, zuletzt geprüft am 10.04.2024
- Verlagsgruppe Patmos (Hg.): Matthias Grünewald Verlag. Ein theologischer Verlag mit Tradition. Theologisches Fachwissen seit mehr als 100 Jahren. Online verfügbar unter <https://www.verlagsgruppe-patmos.de/verlage/matthias-gruenewald-verlag>, zuletzt geprüft am 05.06.2024

- Verweyen, Theodor (1997): Theorie und Geschichte der Parodie. Vorlesung. Erlanger Version. Online verfügbar unter <https://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/10421>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1979): Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung. Darmstadt: WBG
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1982): Parodie, Palinodie, Kontradiktion, Kontrafaktur. Elementare Adaptionsformen im Rahmen der Intertextualitätsdiskussion. In: Renate Lachmann (Hg.): Dialogizität. München: Fink (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste Reihe A, Hermeneutik, Semiotik, Rhetorik, 1), S. 202–236
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (Hg.) (1983): Deutsche Lyrik-Parodien aus drei Jahrhunderten. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 7975)
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (1987): Die Kontrafaktur. Vorlage und Verarbeitung in Literatur, bildender Kunst, Werbung und politischen Plakat. Konstanz: Universitätsverlag (Konstanzer Bibliothek, 6)
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Cento. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 293f.
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Kontrafaktur. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 337–340
- Verweyen, Theodor; Witting, Gunther (2007): Parodie. In: Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. I: A – G. Bd. II: H – O. Bd III: P – Z. Unter Mitarbeit von Moritz Baßler. 3. Auflage Berlin, Boston: De Gruyter, 23–27
- Viere, Simone (2014): Mit Humor: „Radio Hamburg“ sendet Gebet „Kader Unser“ für den HSV. Hamburg. Online verfügbar unter <https://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/mit-humor-radio-hamburg-sendet-gebet-kader-unser-fuer-den-hsv>, zuletzt aktualisiert am 09.05.2014, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Vierhufe, Almut: Parodie zwischen Tradition und Innovation. Margaret A. Roses und Nikola Roßbachs Studien über eine diskreditierte Textsorte. Rezension. Online verfügbar unter <https://literaturkritik.de/id/10495>, zuletzt geprüft am 03.06.2024
- Vijfvinkel, Elly (1986): Das Donaueschinger Passionsspiel im Luzerner Osterspiel. Ein Vergleich zweier Passionsspiele. Amsterdam: Ed. Rodopi (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 66)
- Visual Statements (Hg.): Kaffee unser. Online verfügbar unter <https://www.visualstatements.net/wp-content/uploads/2018/11/spruch-kaffee-unser.png>, zuletzt geprüft am 20.01.2021
- Vogt, Jan: Das Kaffee Unser | Sprüche leben lustig, Urkommische zitate, Lustige zitate und sprüche. Das Gebet am frühen Morgen. Hg. v. funcloud.com. Online verfügbar unter <https://pin.it/69J7VIF7q>, zuletzt geprüft am 10.04.2024

- Volkman, Laurenz (2005): Karnevalismus. In: Ansgar Nünning (Hg.): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler (Sammlung Metzler, 351), S. 86
- Vollmer, Hans (1935): Curiosa Biblica. Allerlei Absonderliches um die Bibel. Hamburg: Gräfe
- Vollnhals, Clemens (2020): Nationalprotestantische Traditionen und das euphorische Aufbruchserlebnis der Kirchen im Jahr 1933. In: Manfred Gailus und Clemens Vollnhals (Hg.): Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert. Der Tübinger Theologe und „Judenforscher“ Gerhard Kittel. Göttingen: V&R unipress (Berichte und Studien / Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, Nr. 79), S. 43–61
- Vorwahl, Heinrich (1931): Das Bild der Jugend im neusten Schrifttum. In: *Monatschrift für höhere Schulen* 30, 633ff.
- Vorwahl, H. (1932): Zur Parodie von Gebeten. In: *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 168–171
- Wagenmann, Julius August (1890): Schlegel, Johann Karl Fürchtegott. In: *Allgemeine Deutsche Biographie, Band 31*, S. 388. Online verfügbar unter <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100799434.html#adbcontent>, zuletzt geprüft am 14.10.2024
- Waldenfels, Hans (2017): Was ist uns heute noch heilig? In: Thomas Schreijäck und Vladislav Serikov (Hg.): Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten. Unter Mitarbeit von Wolfgang Gantke. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 25–38
- Walden, Thomas (2013): Medienpädagogik im Dritten Reich? In: *EEO Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online*, 1–28
- Waldmann, Günter (1977): Theorie und Didaktik der Trivalliteratur. Modellanalysen, Didaktikdiskussion, literarische Wertung; mit einer ausführlichen Bibliographie. 2. Auflage München: Fink
- Waldo (2018): Das „Vater unser“ der Wirtschaftsstudenten. Live vorgetragen von Christoph Fritz in ORF.eins. Hg. v. ORF. Österreich. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=dODrM70gCrY>, zuletzt aktualisiert am 15.12.2018
- Walter, Meinrad (2004): Zuflucht im Zitat. Bach-Choräle in nicht-liturgischen Werken des 20. Jahrhunderts. In: Michael Fischer und Christian Senkel (Hg.): Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur – Musik – Religion. Tübingen: Francke (Mainzer hymnologische Studien, 13), S. 171–204
- Walz, Herbert (1988): Deutsche Literatur der Reformationszeit. Eine Einführung. Darmstadt: WBG (Germanistische Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse der Disziplinen und Teilgebiete)
- Wandrey, Uwe (Hg.) (1998): Stille Nacht allerseits! Ein garstiges Allerlei. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Warncke, Johannes (1913): Lübecks Befreiung von der Franzosenherrschaft und die Einsetzung der hanseatischen Legion. Lübeck: Borchers
- Weber, Anne; Wilhelms, Günter (2023): „Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie? Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Kirche. In: *Theologie und Glaube* 113 (4), S. 304–316
- Weber, Hartmut (1970): Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Webfail: Kaffee unser – Fun Bild. Online verfügbar unter <https://de.webfail.com/a623c872ed2>, zuletzt geprüft am 22.03.2024
- Wegner, Gerhard (2014): *Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag
- Wehse, Rainer (2010): Vaterunser. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Enzyklopädie des Märchens* Bd. 13. Suchen – Verführung. Berlin: De Gruyter, S. 1354–1358
- Weidemann, Hans-Ulrich (Hg.) (2012): *Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt. Veranstaltung zur Lehrerfortbildung*. Stuttgart: KBW-Verlag (Stuttgarter Bibelstudien, 226)
- Weidner, Daniel (Hg.) (2016): *Handbuch Literatur und Religion*. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler
- Weidner, Daniel (2016): Roman. In: Daniel Weidner (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler, S. 299–306
- Weigand, Sabine (2008): *Die Seelen im Feuer. Historischer Roman*. Frankfurt am Main: Krüger Wolfgang
- Weinrich, Michael (Hg.) (1985): *Religionskritik in der Neuzeit. Philosophische, soziologische und psychologische Texte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (Reader Theologie)
- Weinrich, Michael (2011): *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB, 3453)
- Weis, Kurt (1995): Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion. In: Joachim Winkler (Hg.): *Soziologie des Sports. Theorieansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 127–152
- Weis, Manuel (2012): *Finale DaHoam: Ein Spiel elektrisiert Deutschland. Sat.1 berichtet am Samstag ab 11.30 Uhr live aus München. Pay-TV-Sender Sky wird am Abend das Weltbild liefern. Wir sprachen mit Sky-Moderator Sebastian Hellmann über die Bedeutung des Endspiels zwischen den Bayern und Chelsea London. Quotenmeter*. Online verfügbar unter <https://m.quotenmeter.de/mn/56794/finale-dahoam-ein-spiel-elektrisiert-deutschland>, zuletzt aktualisiert am 19.05.2012, zuletzt geprüft am 08.02.2024
- Weismann, Christoph (1990): *Die Katechismen des Johannes Brenz. Band 1: Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Reprint 2013. Berlin: De Gruyter (Spätmittelalter und Reformation, 21)
- Weiß, Jochen (2004): *Mammon. Eine Motivgeschichte zur Religiosität des Geldes*. Dissertation: Universität Mannheim. Online verfügbar unter <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/1152/>, zuletzt geprüft am 05.06.2024
- Weiß, Ralph (2003): Alltagskultur. In: Hans-Otto Hügel (Hg.): *Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen*. Stuttgart: SPRINGER, S. 23–32
- Weller, Emil (Hg.) (1855): *Die Lieder des Dreißigjährigen Krieges nach den Originalen abgedruckt. Mit einer Einleitung von W. Wackernagel*
- Wengst, Klaus (Hg.) (2011): *Didache (Apostellehre)*. Studienausgabe, (unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe 2004). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Schriften des Urchristentums, 2)
- Wentorf, Rudolf; Schneider, Paul (Hg.) (1967): *Trotz der Höllen Toben. Dokumente berichten aus dem Leben Paul Schneiders, d. z. Prediger von Buchenwald wurde. Zum 70. Geburtstag von Paul Schneider am 29. Aug. 1967*. Berlin: Lettner

- Wenzel, Knut (2018): Hören auf das Niegessagte. Die poetische Kraft der Religion. Themenheft Kapitalismus – Kultur und Kritik. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 166 (1), S. 417–425
- Werbeck, Jürgen (2005): Gebetsglaube und Gotteszweifel. Erw. 2. Auflage Münster: Lit (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 20)
- Werfel, Franz (2020): Gesamtausgabe. Sämtliche Romane & Erzählungen. Neue überarbeitete Auflage La Vergne: Wisehouse (Edition l'Aleph)
- Werner, Richard Maria (1892): Das Vaterunser als gottesdienstliche Zeitlyrik. In: *Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte* (V), S. 1–49
- Weydt, Günther (1976): Der Simplicissimus Teutsch. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus*. Grimmlshausen und seine Zeit. Münster: LWL, S. 85–90
- Weyel, Birgit (2016): Gebet. In: Daniel Weidner (Hg.): *Handbuch Literatur und Religion*. Wiesbaden: Springer Science and Business Media; J.B. Metzler, S. 236–241
- Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm (Hg.) (2006): *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Weyer, Adam (Hg.) (1976): *Zärtlichkeit. Mit einer Anthologie lateinamerikan. Gegenwartspoesie Liebe, Befreiung* / hrsg. von Kajo Niggstich. Wuppertal: Hammer (Almanach für Literatur und Theologie, 10)
- Wiefel, Wolfgang (1998): *Das Evangelium nach Matthäus*. Neuausgabe. Berlin: EVA (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 1)
- Wiegmann, Günter; Krug-Richter, Barbara (2006): *Alltags- und Festspeisen in Mitteleuropa. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert*. 2., erw. Auflage Münster, New York: Waxmann (Münsteraner Schriften zur Volkskunde/europäischen Ethnologie, 11)
- Wiemer, Axel (2020): Teufel/Satan, bibeldidaktisch. In: WiReLex. Online verfügbar unter <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200776/>, zuletzt geprüft am 20.09.2024
- Wienhaus, Andrea (2014): *Bildungswege zu „1968“. Eine Kollektivbiografie des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes*. Unter Mitarbeit von Carola Groppe. Bielefeld: Transcript (Histoire, 63)
- Wilk, Florian (Hg.) (2016): *Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten. Zum Gedenken an Eduard Lohse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 266)
- Willebrand, Eva (2016): *Literarische Texte in Religionsbüchern. Zwischen Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Erschließung religiöser Tiefen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt (Klinkhardt Forschung, 3)
- Wils, Jean-Pierre (2007): *Gottslästerung*. Frankfurt, M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen
- Wilson, Peter H. (2018): Gründe und Verlauf einer europäischen Tragödie. In: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.): *Dreißigjähriger Krieg*. Bonn (Aus Politik und Zeitgeschichte, 30–31), S. 4–10
- Wimmer, Ruprecht (1976): Die Wiederentdeckung Grimmelshausens. In: Peter Berghaus und Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte (Hg.): *Simplicius Simplicissimus*. Grimmelshausen und seine Zeit. Münster: LWL, S. 225–226
- Winkler, Heinrich August (2010): *Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung*. 5. Auflage München: Verlag C. H. Beck (Der lange Weg nach Westen, 2)

- Winter, Konrad (1982): Leben im „Dritten Reich“. Deutschland unter nationalsozialistischer Herrschaft. Freiburg: Herder
- Wippermann, Wolfgang (2014): Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus. Darmstadt: Primus
- Wise Guys (2000): Meine heiße Liebe. Eine Tasse Kaffee. In: Wise Guys: Live
- Wolf, Hubert (2004): Zensur – Medienpolitik – Index. Buchreligion und Bücherverbot. In: Andreas Holzem (Hg.): Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 201–324
- Wolff, Fritz (1993): Luther und Landgraf Philipp im Spiegel der ‚Tischreden‘. In: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 43, S. 19–38
- Wolff, Kurt (1978): ... es ist nicht zu fassen. Fürbittengebete oder öffentliche Reden mit Gott. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener
- wordporn. (2018): GIN UNSER. Video | Facebook. Online verfügbar unter <https://www.facebook.com/watch/?v=1737438893014623>, zuletzt aktualisiert am 09.03.2018, zuletzt geprüft am 04.05.2024
- Würfel, Stefan Bodo (1999): Sakralisation als identitätsbildende Kraft. Götzenbilder der Moderne. In: Reto Sorg (Hg.): Gott und Götze in der Literatur der Moderne. München: W. Fink, S. 41–58
- Wunder, Edgar; Erichsen-Wendt, Friederike; Jacobi, Christopher (2023): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Unter Mitarbeit von Annette Kurschus und Georg Bätzing. Leipzig: EVA
- Wurmbrand, Richard (1987): Der unbekannte Karl Marx. 6. Auflage Seewis: Stephanus Ed (HESA)
- Zaller, Johann G. (2018): Unser täglich Gift. Pestizide – die unterschätzte Gefahr. Wien: Deuticke
- Zarnow, Christopher; Kubik, Andreas (2023): Unsere tägliche Folge gib uns heute. In: *Praktische Theologie* 58 (4), S. 197–199
- Zaufal, Sophie (2017): Fremdsprache Religion? Religiöse Indifferenz als produktive Herausforderung für den konfessionellen Religionsunterricht. In: *RPZ Impulse*, S. 1–23. Online verfügbar unter https://www.rpz-bayern.de/fileadmin/smb/Redaktion/Dateien/Dokumente/RPZ_Impulse/2017_RPZ_Impulse_-_Fremdsprache_Religion.pdf, zuletzt geprüft am 30.05.2024
- Zaunstöck, Holger (2021): Halle und die Glauchaschen Anstalten. In: Wolfgang Breul (Hg.): Pietismus Handbuch. Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart. Tübingen: Mohr Siebeck (Handbücher Theologie), S. 229–232
- Zeilinger, Franz (2002): Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt“ Matthäus 5–7. Stuttgart: Kohlhammer
- Zeindler, Matthias (2014): Theologische Religionskritik als Kirchenkritik. In: Marco Hofheinz und Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.): Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Reformierten Theologie, 1), S. 179–205
- Zeitschriften-Datenbank (Hg.) (2024): ZDB-Katalog – Detailnachweis: Tägliche Rundschau. Online verfügbar unter <https://zdb-katalog.de/title.xhtml?idn=014053632&view=full>, zuletzt aktualisiert am 19.01.2024, zuletzt geprüft am 19.01.2024

- zeitzeugen-portal (2015): Eugen Hansmann: „Gebet an den Führer“. Beschreibungstext: „Eugen Hansmann wurde 1931 im badischen Offenburg geboren und wuchs in einem katholischen Elternhaus auf. Hansmann erinnert sich, wie er in der Volksschule ein Gebet an Adolf Hitler vorlesen musste und im Anschluss daran stets Prügel von der Lehrerin bekam.“ YouTube. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=c1rtFbqLv1k>, zuletzt geprüft am 29.01.2024
- Ziemann, Benjamin (2009): Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt, New York: Campus (Historische Einführungen, 6)
- Ziener, Gregor (1942): Education for death. the making of the Nazi. London: Constable
- Zifonun, Gisela (2012): Karl Bühler, Sprachtheorie. In: Claus Leggewie, Dariuš Zifonun, Anne Lang, Johanna Hoppen und Marcel Siepmann (Hg.): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript (Edition Kulturwissenschaft, 7), S. 66–69
- Zimmerling, Peter (Hg.) (2017): Handbuch Evangelische Spiritualität. Band 1: Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R e Library)
- Zimmermann, Mirjam; Zimmermann, Ruben (Hg.) (2018): Handbuch Bibeldidaktik. 2. überarb. u. erw. Auflage Stuttgart: UTB GmbH; Mohr Siebeck (UTB, 3996 : Theologie, Religion)
- Zimmermann, Steffen (2024): „Deine Villa geschehe“: Kritik an Werbeslogan von Finanzunternehmen. ÄRGER ÜBER „GOTTLOSE WERBUNG“ – WERBERAT PRÜFT BESCHWERDEN. Mit unkonventionellen Werbeslogans hat das junge Online-Finanzunternehmen „Scalable Capital“ in den vergangenen Monaten in Deutschland Aufmerksamkeit erregt und Lob eingeheimst. Ein Slogan aus der aktuellen Kampagne, der das Vaterunser verballhornt, sorgt nun aber für teils scharfe Kritik. In: *katholisch.de*, 25.04.2024. Online verfügbar unter <https://www.katholisch.de/artikel/52891-deine-villa-geschehe-kritik-an-werbeslogan-von-finanzunternehmen>, zuletzt geprüft am 03.05.2024
- Zinser, Hartmut (2007): Pseudoreligion/Ersatzreligion. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6. 4. Auflage, 1791f.