

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Hauptartikel aus Jahrgang
Dezember 2008 bis November 2009

Jahresthema:
„Gott begegnen in ...“

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Dezember 2008

„Gott begegnen im Gebet“

Du vollbringst erstaunliche Taten,
erhörst uns in Treue, du Gott unsres Heiles.

Psalm 65, Vers 6

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Im neuen Magnificat-Jahrgang, der mit diesem Heft beginnt, möchten wir Sie zu einer Spurensuche einladen. Der Leitgedanke „Gott begegnen“ wird über jeder Monatsausgabe stehen, und unsere Artikel werden jeweils einen Bereich unseres Lebens auf die Möglichkeiten hin abklopfen, die sich uns darin zur Kontaktaufnahme mit Gott eröffnen.

Unser erstes Thema – Gott begegnen *im Gebet* – klingt nur auf den ersten Blick banal. Denn es ist keineswegs ausgemacht, daß man Gott automatisch dann begegnet, wenn man sich betend an ihn wendet. Diese Erfahrung machen wir wohl alle, und je intensiver wir uns mühen, umso schmerzlicher fällt sie aus. Dennoch gibt es nichts Wichtigeres als das Beten, wenn wir mit der Mitte unseres Lebens, mit Gott in Verbindung kommen möchten. Nur sollten wir nicht meinen, Beten sei Reden, wie Søren Kierkegaard einmal schreibt. „Ich lernte“, so die Einsicht des großen dänische Denkers, „daß Beten nicht bloß Schweigen ist, sondern Hören.“

Einen Weg, dieses Hören zu üben, haben die Mönche der Alten Kirche in Verbindung mit Stundengebet und Bibellesung entwickelt. Man geht dabei so vor: Nach Momenten der Sammlung und bewußten Ausrichtung auf Gott beginnt man mit aufmerksamem Lesen und achtet darauf, welche Stelle der Heiligen Schrift einen besonders „anspricht“. Man wiederholt sie in einer zweiten Phase mehrmals und beobachtet, was sie in einem auslöst. Unter dem Eindruck dieses Schriftworts und der eigenen Reaktion darauf verharret man schließlich eine Zeit in der stillen Hinwendung zu Gott. Als sein Wort für heute nimmt man es mit in den Tag (oder auch in die Nacht) und schaut, was geschieht. Versuchen Sie es – Sie werden Erstaunliches entdecken.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Geburt Christi und Verkündigung an die Hirten

Freisinger Sakramentar,
Freising, um 1062,
Msc. Lit. 2, fol. 16v,
© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Das Freisinger Sakramentar wurde – wie auch das Freisinger Evangeliar – im Auftrag des Bischofs Ellenhard (1052–1078) um 1062 in dem zum Freisinger Dom gehörigen Skriptorium geschaffen und dem neu errichteten Kanonikerstift St. Andreas geschenkt. Als Prachthandschrift wurde dieses Priestergebetbuch den Kanonikern des Stiftes übergeben.

Das Sakramentar, das für die damalige Zeit ungewöhnlich reich ausgestattet ist, enthält 202 Pergamentblätter, darunter sieben ganzseitige Bilder zum Neuen Testament, ein Widmungsbild sowie viele Initialzierseiten.

Im Stil ist das Sakramentar nicht so sehr mit dem Evangeliar zu vergleichen. Vielmehr zeigt sich hier eine Nähe zur ottonischen Malerei. Hervorzuheben ist die besonders sorgfältige Abstimmung der Miniaturen, die Szenen aus dem Leben Jesu zeigen, mit den entsprechenden liturgischen Festen.

Der Einband der Handschrift aus weißem Schweinsleder enthält ein Kapitelswappen von Bamberg aus dem 17. Jahrhundert. Das läßt darauf schließen, daß das Sakramentar schon um 1600 in die Bamberger Dombibliothek gelangte.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Ehre sei Gott und Friede den Menschen

Drei Szenen im Zusammenhang mit der Geburt Christi verbindet der Maler des Freisinger Sakramentars (um 1062) in einem Bild, dem er einen schmuckvollen Rahmen gibt. Die drei klar abgegrenzten Bildteile verbindet er dadurch, daß jeweils eine Gestalt in den höheren Teil hineinragt.

Im unteren Bild zeigt der Maler die auf einem Lager ruhende Maria, die ihren Kopf gedankenverloren in die linke Hand stützt und ihre rechte Hand offen zu Josef hinstreckt. Ihr dunkles Gewand ist ebenso wie die Decken, auf denen sie ruht, in kunstvolle Falten gelegt.

Den Kopf schwer in eine Hand gelegt, sitzt Josef am Fußende des Lagers. Während der schon etwas älter wirkende Josef sorgenvoll in die Ferne schaut, geht Marias Blick über ihn hinaus nach oben, als schaute sie, was um ihr Kind an Wundervollem geschieht. Verstehen können beide nicht, wie Gott mit der Geburt ihres Kindes einen Neuanfang für die Menschen schafft.

Josefs Kopf ragt in die nächste Szene in der Bildmitte hinein. „In jener Gegend lagerten Hirten auf freiem Feld und hielten Nachtwache bei ihrer Herde“, heißt es im Lukasevangelium (2, 8). Diesen einfachen, naturverbundenen Menschen gilt als erstes die frohe Botschaft, durch einen Engel verkündet: „Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr“ (Lk 2, 10 f.). Der Engel hebt die rechte Hand und weist nach oben, und der Hirte neben ihm greift die Bewegung auf. Auch der zweite Hirte nimmt den Gestus auf, während er einem dritten die Botschaft weitersagt. Im Goldgrund greift der Maler die Bemerkung des Evangelisten auf: „... und der Glanz des Herrn umstrahlte sie“ (Lk 2, 9). Staunen erfaßt die Männer. Der Engel nennt ihnen als Erkennungszeichen für den Messias: „Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe

liegt.“ (Lk 2, 12) Ob ein *Kind* die Glaubwürdigkeit dieser unglaublichen Nachricht erhöhen kann?

Vielleicht will der Maler das wunderbare, über menschliches Begreifen hinausgehende Geschehen der Menschwerdung des Gottessohnes auch dadurch unterstreichen, daß er z. B. die Schafe bewußt in ganz unrealistischen Farben malt. Die vorherrschenden Farben gold, rot und blau (im unteren Bild und im Rahmen auch grün) wollen symbolisch verstanden werden. Nur vor dem Goldgrund des göttlichen Bereichs ist möglich, was hier geschieht; und das Rot der Liebe bezeichnet die entsprechende Antwort. Wo Gottes Liebe in menschlicher Liebe eine Antwort findet, da öffnet sich der Himmel – hier im kräftigen Blau dargestellt. Im goldenen Nimbus der Engel sowie Marias und Josefs zeigt sich ihre Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes.

Nimbus und Flügel des Engels ragen bereits in das obere Bild hinein. Hier zeigt der Maler im Zentrum die kunstvoll stilisierte Krippe mit dem Jesuskind. In blaue Tücher gehüllt (wie Tote zum Begräbnis in Tücher gehüllt werden), mit einem goldenen Kreuz-Nimbus versehen, weist der Maler mit der Darstellung des Kindes schon auf das Schicksal hin, das Jesus später erleiden wird. Ochs und Esel, die für Zuwendung oder Ablehnung des Volkes Israel gegenüber seinem Gott stehen, schauen auf das Kind, das in ihrem Futtertrog liegt. Im Blick der Tiere mag sich für den Maler die Haltung des Volkes gegenüber seinem Gott widerspiegeln.

Jesus erhebt segnend die rechte Hand. Über einem blauen Himmelsbogen gruppieren sich je drei Engel rechts und links von einem blütenähnlichen Stern. Ihre Blicke verraten Staunen über das Wunder, das da geschieht: Gottes Sohn wird ein sterblicher Mensch! Einige weisen mit der Hand auf dieses so unscheinbar wirkende große Geheimnis. Daß der Engel, der den Hirten die frohe Botschaft bringt, plötzlich umgeben ist von einem großen himmlischen Heer (vgl. Lk 2, 13), deutet der Maler mit den Engeln im oberen Bildteil an. Ihr Lob weist auf

den tiefen Gehalt des Geburtsfestes Christi hin: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade.“ (Lk 2, 14) Die Geburt des Gottessohnes geschieht zur Verherrlichung Gottes, und sie bringt den Menschen auf Erden Frieden. Dieser Friede ist Gottes Gabe an uns zur Weihnacht. Dieser Friede ist in Jesus Christus Mensch geworden, wie es später im Epheserbrief heißt: „Denn er ist unser Friede.“ (2, 14) Friede – ein Name für Jesus Christus. Allen Menschen „seiner Gnade“ ist dieser Friede geschenkt, d. h. allen, die sich für diesen Frieden öffnen, die ihn einlassen.

Wie schwer wir uns tun, dieses Geschenk Gottes an uns wirklich anzunehmen und dann durch unser Tun sichtbar werden zu lassen, spüren wir alle Tage. So wie das Weihnachtsgeheimnis nur zu verstehen ist vor dem Goldgrund der Wirklichkeit Gottes, so kann der göttliche Friede auf Erden wohl nur dort verwirklicht werden, wo Menschen sich für Gott öffnen. Dieser Friede braucht unser Wollen und unsere Tatkraft, unsere Hände und Füße und unseren Mund. Er will ganz konkret durch uns erfahrbar werden. Wo wir uns darum bemühen mit unserer kleinen Kraft, da verbinden sich Himmel und Erde, zur Verherrlichung Gottes und zum Wohl der Menschen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott erfahren im Gebet

Ich glaube, weil ich bete

Ich glaube, weil ich bete“, heißt es einmal bei Karl Rahner. Dieses Wort läßt aufhören, wäre doch zunächst eher die umgekehrte Verknüpfung zu erwarten: Ich bete, weil ich glaube. Was geschieht, wenn wir beten? Können wir durch das Gebet glauben lernen? Läßt sich im Gebet Gott erfahren?

„Gebet ist Akt der Gottesverehrung im eigentlichen Sinne“, lehrt Thomas von Aquin. Das biblische Gebet ist Gottesverehrung als persönliche Kommunikation mit dem lebendigen Gott. Gebete finden sich in fast allen alttestamentlichen Büchern, doch das eigentliche Gebetbuch der Bibel ist der Psalter. Das erste Thema des alttestamentlichen Gebets ist die Erinnerung an Gottes große Taten in der Geschichte – an die Berufung der Erzelter, die Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten, den Sinaibund, die Erwählung Zions, die Heimführung aus der Gefangenschaft. Das Lob Gottes, des Schöpfers und Siegers über die Chaosmächte, ist das zweite Thema alttestamentlichen Betens. Rettung aus bedrohlichen Lebenslagen, die Gabe der Gesundheit, Befreiung von Schuld werden vom gnädigen Gott des Bundes erfleht. Das Alte Testament betont stets, daß ein Gebet nur gottgefällig ist, wenn es sich mit der rechten Gesinnung, mit der Haltung der Gerechtigkeit dem Nächsten gegenüber verbindet.

Das Gebet des einzelnen wie des Kollektivs nimmt geschichtliche und lebensgeschichtliche Erfahrungen mit dem heilenden und helfenden Gott auf, um deren Erneuerung zu erbitten: Gott Israels, gib dich uns, gib dich mir auch heute als der zu erkennen, als den wir dich kennenlernen durften, als den ich dich kennenlernen durfte.

Im Gebet, davon spricht die ganze Bibel, kommt Gott dem Menschen ganz nah, er läßt sich von ihm berühren und rühren,

er gibt sich ihm in seinem unverfügbaren Sein und Anderssein zu erkennen und erneuert so das Leben des Beters und der Beterin. Gott, so dürfen wir vertrauen, gibt sich uns im Gebet zu erfahren – doch diese Erfahrung ist Erfahrung im emphatischen Sinne des Wortes, Widerfahrnis, das unsere Vorstellungen und Bilder übersteigt, öffnet, unsere Erwartungen weitet, ja sprengt; gefährliche Erfahrung, die uns als Betende beunruhigt, in Bewegung bringt; Wandlung, Verwandlung der Betenden selbst.

Jesus hat gebetet und seinen Freundeskreis zum Beten ermutigt. Wie hat Jesus gebetet? Als Jude lebte er in der Tradition jüdischer Frömmigkeit. Jesus hat nicht nur die Wallfahrten nach Jerusalem gemacht und den Synagogengottesdienst in seiner Vaterstadt mitgefeiert, er hat auch den Tag durch die üblichen Gebetszeiten, Morgen, Mittag, Abend, geheiligt. Die damals gebräuchlichen Gebetssammlungen, allen voran das Psalmenbuch, und sämtliche Formen jüdischen Gebetslebens sind ihm vertraut gewesen: Lob, Preis, Dank, Bitte, Klage. Gebet ist für Jesus vertrauende Rückbindung an den Vater, der ihn gesandt hat und den er vertrauensvoll „Abba“ nennt. Im Vaterunser lehrt Jesus die Gotteskindschaft als Fundament und Frucht des Gebets. Wer im Geist Jesu betet, erfährt Gott als tragende Nähe, verlässliche Zugewandtheit, befreiende Liebe: „Ich glaube, weil ich bete“.

Kann man auch sagen: Ich glaube, weil ich bitte? Ganz gewiß. Das Bittgebet ist ja nicht „ein frommes Mittel, um bei Gott Wünsche durchzusetzen, vielmehr die Einlaßstelle, durch die Gott in die menschliche Existenz tritt.“ (Hans Schaller) Der eigentliche Gegenstand allen Betens, auch des Bittgebets, ist – Gott. Im Bittgebet bitten wir, allem anderen zuvor, Gott um Gott: Du unser Gott, gib dich uns zu erfahren, so, wie du bist, zeige dich, schenke uns deine Nähe!

Glauben kommt vom Beten, aber Beten auch vom Glauben. Beten heißt antworten. Wer betet, gibt Antwort auf eine seinem Gebet vorgängige, ausdrückliche oder unausdrückliche, Gottes-

erfahrung. Beten ist Antwortgeben auf das Jawort Gottes, auf seine unserem Glauben, Lieben und Hoffen zuvorkommende und unser eigenes Gebet tragende Liebe. Gebet ist ganz und gar unser ureigenes Tun und ganz und gar Akt der Gnade, Gebet ist so stets Gebet „in Christo“.

Wenn der Mensch „in heiliger Kühnheit“ das Gebet wagt, dann hört Gott „das unsagbare Seufzen seines eigenen Geistes ... als *unser* Seufzen“. Karl Rahner, der große katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, bringt mit diesem gebetstheologischen Grund- und Spitzensatz nicht nur den dialogischen und partnerschaftlichen Charakter des wahren Gebets zum Ausdruck, Grund unseres Gebets und unseres Glaubens ist die immer schon vollzogene Selbstgabe Gottes, oder anders gesagt: die Gottunmittelbarkeit des Menschen durch Christus im Geist. Die Gnade Gottes, die unserem Tun stets ungeschuldet zuvorkommt, erweckt „jene Bewegung des Herzens, die man am schlichtesten und umfassendsten mit ‚Gebet‘ bezeichnen kann“.

Daß Gott den Betenden zuinnerst erfahrbar werden will, daß er dem Menschen im Gebet – „interior intimo meo“, wie es der heilige Augustinus sagt – inniger wird als das eigene Ich, verengt die Seele und ihr Gebet nicht, sondern macht sie weit. Die Kontemplation wird geöffnet zur Aktion und zugleich, um es differenzierter zu sagen als das Schlagwort, zur *passio*, zur Passion, für die Menschengeschwister auf dieser Welt.

Der Mut zu einem unmittelbaren Gottesverhältnis fehlt uns Menschen heute oft, und mit ihm ist der Mut zum Gebet geschwunden. Für Rahner sinkt und steigt dieser Mut mit unserer Verbundenheit mit Christus. Nach der Lehre von Mt 25 aber wird diese Erfahrung durch die Nächstenliebe vermittelt, „weil das, was dem Nächsten getan wird, wirklich Christus geschieht und nicht nur so interpretiert wird, als ob es Christus geschähe“. Das anonyme Gebet der Tat kann so zur Tat des namentlichen Gebets führen – und umgekehrt. Es wäre nicht nur sinnlos, sondern gefährlich, das eine gegen das andere auszuspielen. Das bewußte, ausdrücklich sich an Gott wendende

Gebet ist unverzichtbar. Es ist ein Ziel. Es ist ein Geschenk. Doch „mancher hat schon, Gott sei Dank, gebetet, ohne es zu wissen, weil sein Herz zitterte in wahrer Liebe für den andern und seinen nur scheinbar unadressierten ‚SOS-Ruf an alle‘ in die schweigenden Unendlichkeiten Gottes hineinsandte“.

Susanne Sandherr

Klingendes Gebet

Olivier Messiaen

Adoro te“ – „Ich bete dich an!“, so überschreibt Olivier Messiaen, der große Komponist, der am 8. Dezember seinen 100. Geburtstag gefeiert hätte, den Beginn seines letzten und zugleich umfangreichsten Orgelwerks: „Das Buch vom Heiligen Sakrament“. Und dieses Zitat des Kirchenlehrers Thomas von Aquin zählt zu den eindeutigen Passagen, die dem Komponisten und Organisten (er selbst bezeichnete sich als „Komponist, Ornithologe und Rhythmiker“) nicht nur Erläuterung der musikalischen Chiffrierung seiner Werke waren, sondern zugleich das Programm, das seine Kunst am deutlichsten auf den Ausgangspunkt hinordnet, von dem her er kommt: „Ich bin gläubig geboren“, so die schlichte Erklärung seiner völlig selbstverständlichen Frömmigkeit.

Thomas von Aquin war jedoch nicht der einzige, dessen Texte Messiaen inspirierten. Als theologische Quelle der Inspiration diente ihm vor allem die Heilige Schrift selbst. Neben der Bibel findet aber die mystische Schrift „Le Christ dans ses mystères“ des Dom Columba Marmion ebenso Verwendung für die Kommentierung seiner Musik und damit für die Erhellung ihrer Klangräume wie Sätze des heiligen Bonaventura oder Passagen aus dem wahrscheinlich im 15. Jahrhundert entstandenen Er-

bauungsbuch „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen, um nur einige Beispiele zu nennen. Die Namen der theologischen Autoren lassen sich von Romano Guardini bis Hans Urs von Balthasar fortführen.

Als das „katholische Pendant zu Johann Sebastian Bach“ baute er wie kein anderer das architektonische Grundgerüst seiner Musik aus den Steinen seines festen Glaubens: Biblisch inspiriert konnte er gar nicht anders, als seine Kompositionen als persönliches Glaubenszeugnis zu verstehen. Dabei ist die liturgische Dimension seines Schaffens ebenso bedeutsam wie die Tatsache, daß er auch und gerade als Organist an der Pariser Trinité-Kirche nicht ausschließlich geistliche Werke im engeren Sinne komponierte: Sein Schaffen umfaßt unzählige Werke, symphonische und konzertante, Kammermusik und solche für großes Orchester, Lieder und natürlich Orgelwerke, die ihrerseits tief geprägt sind von seinem katholischen Glauben – Werke, die gleichsam den gesamten Horizont einer theologischen Beschäftigung mit den anstehenden Fragen des Glaubens behandeln, von der Frage, warum Gott Mensch wurde, bis hin zum berühmten „Quartett auf das Ende der Zeit“, das er in deutscher Kriegsgefangenschaft schrieb und auch uraufführte. Der gesamte Raum der biblisch inspirierten musikalischen Rede von Gott steht heute in seiner ganzen großformatigen Fülle vor uns – und lädt uns ein, ihn zu betreten, um zu hören, um mitzugehen auf dem Weg des Glaubens, den Messiaen selbst für alle seine Werke voraussetzte: „Alle meine Werke, ob religiös oder nicht, sind ein Akt des Glaubens und verherrlichen das Mysterium Christi.“

Interessanterweise ist es ja gerade die nicht für den Gottesdienst bestimmte Musik, die mit ihrem großen theologischen Ernst, ihrer Offenheit zur meditativen Versenkung und ihrer Tendenz zur Entgrenzung von Raum und Zeit am ehesten einen eigenen „Raum“ schafft, der dem ähnelt, was wir als Raum der Gebetserfahrung kennen: Jede Kunst, die „das Mysterium des

Göttlichen auszudrücken versucht“, kann – so Messiaen – als „religiös“ bezeichnet werden. So ist ihm alle Musik, die sich „dem Göttlichen, Heiligen, dem Unaussprechlichen“ nähert, eine „religiöse Musik im vollen Wortsinn“. Wo aber die Beschäftigung mit den theologischen Mysterien des Glaubens ausdrücklich wird, liegt einmal mehr nahe, genauer hinzuhören.

Innerhalb des breiten Spektrums, das sich theologisch zwischen seinen Meditationen über das „Geheimnis der Heiligen Trinität“ und seiner Franziskus-Oper ausspannt, zwischen den Klängen einer eigenen „Pfingst-Messe“ und Messiaens Erwartung der „Auferstehung von den Toten“, zwischen den Klängen, die „Aus den Schluchten zu den Sternen“ drängen und hinführen zu den „Farben der Stadt Jerusalem“ (allesamt Titel von Werken, die die darin liegenden Themen musikalisch „bedenken“), sind es vor allem zwei Werke, die in diesen Wochen auf das Weihnachtsfest hin eines der zentralen Geheimnisse des Glaubens aufzuschließen vermögen – nämlich die Menschwerdung Gottes. Mit den „Vingt Regards sur l’Enfant Jésus“ von 1944 und „La Nativité Du Seigneur“ von 1925 nähert sich Messiaen dem Thema der Inkarnation auf unvergleichliche Weise, er, dem das Wunder der Weihnacht deshalb so wichtig war, weil für ihn ein „Christ derjenige“ ist, „der begreift, daß Gott gekommen ist“.

Während uns der Komponist in den „zwanzig Blicken“ oder „Betrachtungen“ des Jesuskindes einlädt, zusammen mit dem Vater, mit der Jungfrau oder den Engeln oder „der Stille“ oder sogar mit dem Sohn selbst (der gleichsam auf sich selbst als Kind schaut) den Menschgewordenen anzusehen und unseren Blick auf ihm ruhen zu lassen, führen die neun Sätze der „Geburt des Herrn“ unmittelbar von der „Jungfrau“ und ihrem Kind über die Hirten und das „Wort“ selbst zum „Gott unter uns“, zu ihm, dem Sohn, der herabgestiegen ist, um uns alle zu „Kindern Gottes“ zu machen. Solche musikalische Betrachtung

schließt auch das Leiden nicht aus: Schon wirft das Kreuz seinen Schatten auf die Krippe, wenn Jesus im einen Werk vom Kreuz angeblickt wird und im anderen „das Leiden auf sich nimmt“.

Die programmatischen Überschriften und die Vermittlung der hinter den Noten verborgenen Intention des Komponisten sind das eine. Und schon mag sich solche Inhaltlichkeit in Vortragsanweisungen wie „paradiesisch“ oder „ekstatisch“ mit Gebetserfahrungen decken. Das andere aber ist die direkte klangliche Vermittlung durch die Musik selbst – und sie ist es, die den Zuhörer in die geistliche Kontemplation mit einschließt, in der Messiaen das Einssein mit dem dreifaltigen, menschengewordenen Gott sucht: Im Raum der Klänge und der Farben und der Farbklänge und der Klangfarben mag der eine sich an Kirchenfenster erinnert fühlen, durch die von Osten das Licht des Morgens bricht. Die andere mag mit der zum Klingen gebrachten Gotteserkenntnis auch den eigenen Blick auf das Jesuskind richten – um es aus dieser musikalischen Perspektive mit ganz neuen Augen zu sehen. Dann hören wir unser unruhiges Herz schlagen und können mit dem „19. Blick“ den Stern erwarten, in der Ekstase der Liebe – um ihm, wenn er erklingt, bedingungslos zu folgen: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht!“ So sollen wir wachen, bis er kommt, in der Stille der Nacht, die erfüllt ist vom Klang der Liebe, die Gott dazu trieb, Mensch zu werden.

Marc M. Kerling, Köln

Gott, heilger Schöpfer aller Stern

Die Übertragung eines mittelalterlichen lateinischen Hymnus

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 63f.

Ich weiß nicht mehr genau, wann es war, aber ich erinnere mich noch gut an mein Erstaunen, als ich, wohl als Jugendliche, im „Gotteslob“ den Namen Thomas Müntzers unter dem schönen alten Adventslied fand. Thomas Müntzer, war das nicht ein politischer Kämpfer, der sich in den blutigen Bauernkriegen entschlossen auf die Seite der Bauern gestellt hatte – und Jahrhunderte später von sozialistischen Autoren als Vorläufer reklamiert wurde? Thomas Müntzer, mitleidiger und militanter Unterstützer der Aufständischen, der in seinen aufrüttelnden Predigten darauf setzte, daß Gott selbst für die Bauern streiten würde, und mystische Tiefe erreichender theologischer Poet? Ich konnte die beiden Aspekte nicht leicht zusammenbringen.

Das Adventslied „Gott, heilger Schöpfer aller Stern“ ist als Kirchenlied im evangelischen wie im katholischen Raum beheimatet. Es findet sich im „Gotteslob“ (116), im „Evangelischen Gesangbuch“ (3), im „Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz“ (359) sowie im Schweizer „Katholischen Gesangbuch“ (309).

Der heute gebräuchliche ökumenische Liedtext geht auf die Übertragung des mittelalterlichen Hymnus „conditor alme siderum“ durch den Luther-Kontrahenten Thomas Müntzer zurück. Der Weg vom lateinischen Hymnus über das volkssprachliche Lied des streitbaren Reformators bis zum ökumenischen Kirchenlied brachte manche sprachliche Metamorphose mit sich, manche theologische Akzentverschiebung und immer wie-

der eine Neuaneignung der erschütternden und frohmachenden Botschaft vom Zur-Welt-Kommen des Gottessohnes.

Das lateinische „conditor alme siderum“ ist seit dem 9./10. Jahrhundert in zahlreichen Quellen bezeugt. Der lateinische Hymnus, der bereits im „Breviarium Romanum“ seinen liturgischen Ort in der ersten Vesper des ersten Adventssonntags hat, ist aus sieben je vierzeiligen Strophen gebaut, die achtsilbigen jambischen Verse (unbetont / betont) weisen unregelmäßig Endreime auf. Die fünfte lateinische Strophe hat Müntzer nicht übersetzt, die von ihm eingefügte eigene Strophe wiederum wurde in die heutigen Fassungen nicht übernommen.

Thomas Müntzer übertrug den Hymnus im Rahmen seiner deutschen Ordnung des Stundengebetes, die 1523 als „Deutsches Kirchenamt“ zu den großen Festzeiten des Kirchenjahrs im Druck erschien; Müntzers deutsche Fassung des Vesperhymnus steht nach den Psalmen und vor dem Magnificat. Sie unterscheidet sich in einigen Punkten deutlich von der lateinischen, und die heutige ökumenische Version wiederum ist nicht mit der Müntzerschen identisch.

Die erste Strophe des lateinischen Hymnus ruft den „conditor alme siderum“, den „ewigen Gründer / Urheber / Schöpfer der Sterne“, an. Der Blick der Rufenden richtet sich jedoch nicht, wie die Rede vom Schöpfer zunächst vermuten lassen könnte, auf die erste Person der Trinität, sondern, wie im dritten Vers der ersten Strophe das „Christe“ deutlich macht, auf den ewigen Sohn, der als Schöpfer der Sternenwelt und als „lux credentium“, „Licht der Gläubigen“, angesprochen wird. Müntzer hat die christologische Sprechrichtung des Hymnus geändert; von Christus ist außer in der sechsten Strophe stets in der dritten Person die Rede. Die heutige ökumenische Fassung wählt einen Mittelweg.

Die Rede vom Brautgemach in der dritten Strophe nimmt die Antiphon der Weihnachtsmatutin auf (Ps 19,6a). Der in der

lateinischen Vorlage enthaltene Gedanke der Jungfrauengeburt, der in Müntzers Übertragung ausdrücklich erhalten bleibt, findet sich in der heutigen Liedgestalt nicht mehr.

Die vierte Strophe steht im Horizont des Philipperbriefhymnus. Dies zeigen Müntzers Lied, und vermutlich seine Vorlage, allerdings deutlicher als unser gegenwärtiges Adventslied; denn in dem lateinischen Gesang, der Müntzer als Grundlage gedient haben dürfte, und bei Müntzer selbst, huldigen Christus nicht nur die oberen Sphären, sondern auch die Unterwelt – „im hymel, hellen und alhye“.

Die fünfte Strophe des mittelalterlichen lateinischen Hymnus, die das Motiv der ersten Strophe, die Erschaffung der Gestirne, aufnimmt, wurde von Müntzer nicht übersetzt; in der ihm zugänglichen lateinischen Fassung fehlte sie möglicherweise. Doch auch Müntzers eigene fünfte Strophe artikuliert den Gedanken einer vom Schöpfer unverrückbar und vollmächtig gesetzten Schöpfungsordnung, anhand derer er selbst von der Schöpfung erkannt und ihr „offenbar“ werden will: „Alles, was durch yhn geschaffen ist, / dem gibt er krafft, wesen und frist / nach seynes willens ordnung zwar, / ihn zu erkennen offenbar.“

Die sechste Strophe des „Gotteslob“-Textes ist wie in der lateinischen Fassung an Christus gerichtet. Das „deprecamur“ des alten Hymnus – „wir bitten dich“ – nimmt das „exaudi“ der ersten Strophe auf; diese Resonanz wird in unserem heutigen Text nicht deutlich.

Die Spannung zwischen der Kraft Gottes und der Zartheit des Sohnes, der trotz oder gerade in dieser Zartheit Schöpfer der Welt ist, die Müntzer in der siebten Strophe in einem trinitarischen Lobpreis herausstellt, findet sich nicht im lateinischen Hymnus und ist auch nicht in den heutigen Text eingegangen. Bei Müntzer endet das Lied so: „...deym zarten son, der all ding schafft, / in einem wesen der dreyheit, / mit dem geyst deyner heyligkeyt. Amen“.

Thomas Müntzers Lied hat sich rasch verbreitet, begünstigt durch seine Herausnahme aus dem liturgischen Zusammenhang und seine frühe Aufnahme in Liedsammlungen. Auch im Raum der katholischen Kirche wurde das muttersprachliche Adventslied bald heimisch. Nach dem Zweiten Vaticanum wurde Müntzers Textfassung ihr ursprünglicher liturgischer Ort des Vesperhymnus im Advent eingeräumt; im Benediktinischen Antiphonale findet sich allerdings eine Neuübersetzung von „conditor alme siderum“, die auch in das Evangelische Tagzeitenbuch Eingang gefunden hat.

Der anonyme mittelalterliche Hymnus in der Übertragung Thomas Müntzers, den ich in der „Gotteslob“-Fassung kennengelernt habe, hat mich immer angesprochen. Die kosmische Dimension, die schon in der ersten Strophe aufscheint – „Gott, heiliger Schöpfer aller Stern“ –, gab dem Lied eine Weite und Tiefe, die mich berührte und nie unberührt läßt. Die Bitte um Erleuchtung lag angesichts des vor Augen geführten kosmischen Gegensatzes von finsternem Weltraum und Sternenlicht nahe. Daß unsere wachsende Menschennacht dem Schöpfer „ging ... zu Herzen sehr“, daß Christus darum „als klarer Schein“ zu unserer (der Gläubigen, „lux credentium“ heißt es im lateinischen Text, und zugleich der Fernen, so deutet die erste Strophe des „Gotteslob“-Texts) Erleuchtung gesandt wurde, diese Bilder führten die Heilsgeschichte so eindringlich vor Augen, daß sie auch dem Kind „klar“ werden konnte. Natürlich ist „Gott, heiliger Schöpfer aller Stern“ kein Kinderlied, kein Lied jedenfalls, das eine „Weihnachtsbotschaft light“ transportierte; es ist ein so ansprechendes wie anspruchsvolles Lied, ein Lied für Menschen, die sich in den Sachzwängen und Wichtigkeiten ihres Alltags nicht so eingesponnen haben, daß sie sich nicht aus ihnen heraussehen könnten. Heraussehen: nicht in ein trügerisches Jenseits, sondern, in der Gewißheit, daß der „Schöpfer aller Stern“ uns Sternenbewohnern unendlich nahe gekommen ist, in ein von innen, zuinnerst, verwandeltes Hier

und Jetzt. Daher auch die dringliche Bitte an den gekommenen Retter und künftigen Richter der Welt: „lehr uns zuvor dein’ Willen tun / und an dem Glauben nehmen zu.“

Susanne Sandherr

„Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott“

Der Eröffnungsdialo g des Eucharistischen Hochgebets

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Rede vom „Tisch des Gotteswortes“ (Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Nr. 51), der den Gläubigen reicher bereitet und gedeckt werden soll, eine erhebliche Aufwertung des Wortes Gottes in der Eucharistiefeyer eingeleitet. Diese hat zu einer Ausweitung der biblischen Schriftlesung geführt, deren Reichtum zu erschließen sich MAGNIFICAT jeden Monat aufs neue bemüht.

Aber auch der Eucharistieteil selbst hat in der auf das Konzil folgenden Liturgiereform wichtige Veränderungen erfahren, die in ihrer Qualität vor allem dadurch zu tragen kommen, daß bald auch dieser Teil der Messe ganz in der Muttersprache vollzogen werden durfte. Nun erst wurde vielen Gläubigen der Reichtum des zentralen Gebetsvollzugs im Eucharistieteil, des Eucharistischen Hochgebets, deutlich. Das Meßbuch stellte neben dem klassischen, in seiner Struktur und Sprache aber auch singulären, *Canon Romanus* drei weitere Hochgebete zur Verfügung. Bald wurden weitere Eucharistiegebete approbiert, einige für den ganzen römisch-katholischen Ritus, die entsprechend auch in die dritte Ausgabe des nachkonziliaren lateinischen *Missale Romanum* von 2002 aufgenommen wurden, andere nur für einzelne Länder, Sprachräume oder Anlässe.

Das Eucharistische Hochgebet soll ab diesem Heft für ein Jahr Gegenstand der Rubrik „Die Mitte erschließen“ sein, um sich diesem zentralen Gebetsvollzug erneut und vertiefend zu nähern. Wie jede sakramentale Feier bedarf auch die Eucharistie nicht nur einer „sakramentalen Formel“, sondern eines umfangreichen Gebetsvollzugs, aus dem die Fülle der Theologie, ja der Sinn der Eucharistie deutlich, erfahrbar und verstehbar wird. Während das Mahlgeschehen die „materiale Sinngestalt“ der Feier bildet, stellt das Eucharistiegebet nach Hans Bernhard Meyer ihre „formale Sinngestalt“ dar.

Eröffnet wird das Eucharistiegebet mit einem einheitlichen, auch in den anderen alten Liturgiefamilien fast wortgleich anzutreffenden dreigliedrigen Dialog, der sich bereits in der altkirchlichen Ordnung der sogenannten „*Traditio Apostolica*“ findet. Der Priester (oder Bischof) und die Gemeinde rufen sich gegenseitig zu:

P: „Der Herr sei mit euch.“ / G: „Und mit deinem Geiste.“

P: „Erhebet die Herzen.“ / G: „Wir haben sie beim Herrn.“

P: „Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott.“ /

G: „Das ist würdig und recht.“

Mit diesem Dialog sind schon konstitutive Dimensionen des Eucharistiegebets markiert. Der erste Zuruf: „Der Herr sei mit euch“ findet sich bereits im Alten Testament (vgl. Rut 2, 4), aber auch im Neuen Testament. Im Anschluß an die Formel in 2 Thess 3, 16 meint „Herr“ hier Christus selbst, der der Gemeinde beistehen soll, wenn sie seinen Auftrag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11, 24; Lk 22, 19) erfüllt. Es handelt sich ebenso um einen Segenswunsch wie bei der darauffolgenden Antwort der Gemeinde: „Und mit deinem Geiste.“ Der Ausdruck „Geist“ bezieht sich hier wohl weniger auf die konkrete Person des Vorstehers als vielmehr auf sein Amtscharisma, das er durch die Ordination erhalten hat und das die

Gemeinde im Zuruf anerkennt. Denn es ist der Priester, der weite Teile des Eucharistiegebets zu sprechen hat; in der Antike tat er dies wahrscheinlich in freier Rede, er sprach also keinen wörtlich normierten Text. Aber er tat und tut dies im Namen und Auftrag der ganzen versammelten Gemeinde und der Kirche. Auch für unsere Eucharistiefiern ist der gemeinsame Vollzug von Vorsteher und Gemeinde konstitutiv: „Sinn dieses Gebetes ist es, die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen.“ (AEM Nr. 54)

Der zweite Teil des Dialogs: „Erhebet die Herzen“ und die bestätigende Antwort: „Wir haben sie beim Herrn“ ist am schwersten zu interpretieren. Dieser Teil wird in der *Traditio Apostolica* ausdrücklich der Eucharistie vorbehalten, während die anderen Rufe z. B. auch bei der Lichtdanksagung am Abend verwendet werden. Einige Autoren interpretieren das „Empor die Herzen“ (lat.: „*Sursum corda*“) zunächst leiblich: Die Gemeinde wird aufgefordert, sich zu erheben, sich hinzustellen und die Hände (wie wir dies heute noch vom Vorsteher kennen) zum Gebet zu erheben. Aber die Antwort „Wir haben sie beim Herrn“ deutet darauf hin, daß es um mehr geht, daß hier eine besondere Christusverbindung gefordert ist. Die Formulierung knüpft an eine Wendung des Paulus an: „Ihr seid mit Christus auferweckt; darum strebt nach dem, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt. Richtet euren Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische!“ (Kol 3,1f.) Es ist also die besondere Verbindung zum erhöhten Christus, die allein den Getauften eigen ist und die hier von ihnen aktualisiert werden soll. Im Gebet vollziehen die Gläubigen also bereits, was anschließend sakramental in intensivster Weise im Empfang des Leibes und Blutes Christi geschehen wird.

Abgeschlossen wird der Eröffnungsdialog mit der Aufforderung: „Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott“ und der aus an-

tiken Volksversammlungen bekannten Bestätigung durch die Gemeinde: „Das ist würdig und recht“ Sie zeigen an, daß es anschließend vorrangig um eine Danksagung geht, die von einem großen Wir vollzogen wird. Diese Danksagung richtet sich an Gott, den Vater, zu dem wir mit und durch Christus sprechen können.

Mit dem Motiv der Danksagung wird an die jüdischen Vorbilder angeknüpft, aus denen sich unsere Eucharistiegebete entwickelt haben, v. a. an das Gebet („Beraka“, „Lobpreis“) beim Festmahl nach der eigentlichen Mahlzeit. Diese Beraka hat drei Abschnitte, einen lobpreisenden, einen dankenden und einen bittenden. Die gedenkend-bittende Gebetsform der „Toda“ („Dank“) beim jüdischen Opfermahl dürfte ebenfalls in unsere Eucharistiegebete eingeflossen sein. Gegenüber dem jüdischen Vorbild der Beraka ist aber der Dank (griechisch: „eucharistia“) zum überragenden Motiv dieses Betens geworden, während der Lobpreis, der im jüdischen Beten „den Ton angibt“, dem Dank eher untergeordnet wird.

Friedrich Lurz

Gottesdienstlehre im ökumenischen Geist: Frieder Schulz

Die Aussage, daß der Gottesdienst die Mitte allen kirchlichen Handelns sei, genügte dem evangelischen Theologen und Liturgiewissenschaftler Frieder Schulz nicht. Zu diesem ganzheitlichen Geschehen gehöre es, die biblischen Wurzeln ebenso mitzubedenken wie die liturgiegeschichtlichen Hintergründe. „Sonst verflachen die gottesdienstlichen Handlungen und verlieren ihre geistliche Tiefe“, war der Nestor der evangelischen Liturgiewissenschaft überzeugt. Generationen von Pfar-

rerinnen und Pfarrern hatte er gelehrt, den Gottesdienst im ständigen Spannungsfeld von Tradition und Reform zu betrachten und vor allem lebendig zu feiern. Er zeigte die gemeinsame Grundstruktur moderner und traditioneller Gottesdienste auf. Dabei setzte sich Frieder Schulz für gemeinsame Gottesdienste mit anderen Konfessionen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, ein.

Bis ins hohe Alter war Frieder Schulz als Lehrer und Experte in Sachen Liturgie deutschlandweit gefragt. Der in Bruchsal geborene Schulz wirkte in zahlreichen Gremien und liturgischen Kommissionen der Evangelischen Kirchen in Deutschland mit, die für das gottesdienstliche Leben in Deutschland wichtige Impulse gegeben haben.

Der 1917 geborene Schulz war in Pfarrhäusern groß geworden und hatte sich schon früh dem Gottesdienst verschrieben. Bereits mit 15 Jahren versah er regelmäßig den Orgeldienst und erschloß sich über die Musik auch die liturgischen Feinheiten des evangelischen Gottesdienstes lutherischer Prägung. Überhaupt besaß die Musik für Schulz eine ganz wesentliche Funktion im Gottesdienst, da kein Element ohne das andere existieren könne.

Schulz studierte in Tübingen, Halle, Erlangen und Heidelberg evangelische Theologie. Nach dem Kriegsdienst war Schulz Studentenpfarrer in Karlsruhe und Gemeindepfarrer in Wiesloch, bevor er 1955 zum Rektor des damals neu gegründeten „Kandidatenstiftes“ für angehende Pfarrerinnen und Pfarrer in Heidelberg ernannt wurde. Dort feilte er an der Ausbildung, deren Prägung bis heute auf ihn zurückzuführen ist. Er machte Liturgik zu einem Fach, das sich durch die ganzen Ausbildungsphasen zog, weckte bei den Kandidatinnen und Kandidaten Freude am Gottesdienst und vermittelte Liturgik so, daß sie als praktische Anwendung des theoretisch Erlernten einleuchtete.

Seit 1959 nahm Schulz einen Lehrauftrag der Theologischen Fakultät Heidelberg für Predigtlehre und praktische Liturgik wahr. Einen Schwerpunkt seiner Forschung bildeten Veröffent-

lichungen zum Gebet. Zusammen mit anderen Kollegen gab er ein Evangelisches Gebetbuch heraus, in das viele Anregungen aus Traditionen anderer Konfessionen eingeflossen waren. „Die umfassende Weite, die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte ist von jeher eines der Merkmale der Kirche Jesu Christi gewesen“, schrieb er im Vorwort des von vielen bis heute geschätzten und „gebeteten“ Buchs.

Auf ihn gingen die wesentlichen Reformen der liturgischen Bücher der evangelischen Kirche zurück. Über 50 Jahre war Schulz Mitglied in der Liturgischen Kommission seiner Landeskirche. Ihm verdankt auch die Evangelische Kirche in Deutschland ein Gottesdienstbuch, das zu mehr Einheitlichkeit und liturgischer Tiefe der Gottesdienste der Landeskirchen geführt hat. Schulz bewies in den schwierigen Verhandlungen des Entstehungsprozesses, daß die Mischung zwischen Beharrlichkeit und der pädagogischen Gabe, Gegensätze in gutem Sinne zu verbinden und auszugleichen, letztlich zum Erfolg führt. Dies war auch das charakteristische Merkmal seiner Person. Er befragte stets die biblischen Quellen und ließ sich von ihnen leiten, nicht von persönlichen Interessen und Vorlieben. Das überzeugte. Es entstand – Ende der neunziger Jahre, Schulz war schon hochbetagt – ein Gottesdienstbuch, das sich an der liturgischen Überlieferung orientiert und dabei zugleich auf das eingeht, was Menschen der Gegenwart bewegt, um ihnen in der Feier des Gottesdienstes den Weg des Glaubens zu eröffnen und immer wieder neu gewiß zu machen.

Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg hat ihm 1973 für seine Verdienste um die Liturgiewissenschaft die Ehrendoktorwürde verliehen. In den Kriegswirren war es ihm versagt gewesen, eine Promotion fertigzustellen.

Eine schwere Krankheit zwang ihn 1978, die Leitung des badischen Predigerseminars abzugeben und sich stärker der Forschung und Ausbildung in Liturgie zu widmen. Aufgrund eines bösartigen Tumors in der linken Schulter mußte ihm der gesamte linke Arm samt Schultergelenk amputiert werden. Sein

Mut und die Selbstdisziplin, mit der er diesen schweren Schlag verarbeitete, waren bewundernswert. Bis ins hohe Alter war Frieder Schulz wissenschaftlich tätig, verfaßte zahlreiche Beiträge und war gern gesehener Gast und Referent bei wissenschaftlichen Tagungen und in kirchlichen Gremien. Stets überzeugte seine besonnene Offenheit, sein Suchen und Bemühen um gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen den Konfessionen und auch innerhalb der Konfessionen zwischen den unterschiedlichen Richtungen. Es ging ihm um eine wechselseitige Teilhabe, die auf Verstehen und Verständnis basiert und nicht nur um des lieben Friedens willen Unterschiede vom Tisch fegt. Nur das Wissen umeinander und das Lernen voneinander ermögliche echte Gemeinschaft in bunten liturgischen Formen, Vorstellungen und Prägungen.

Frieder Schulz, dem Feste und Zeiten des Kirchenjahres in seinem Leben und von seiner Lebensarbeit her viel bedeutet haben, ist am Fest der Geburt Christi, dem 25. Dezember 2005, gestorben und einen Tag vor Epiphania, am 5. Januar 2006, in Heidelberg, wo er lange gewohnt hatte, bestattet worden.

Marc Witzenbacher

„Versammelt in Seinem Namen“

Das neue liturgische Buch für Wort-Gottes-Feiern an Wochentagen

Durch die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil rückte in vielen Gemeinden die Eucharistiefeier so sehr in den Vordergrund, daß nicht selten der Eindruck entstand, nur diese sei wirkliche Liturgie der Kirche, viele andere bis dahin übliche Gottesdienstarten seien bloße Ersatzformen.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Januar 2009

„Gott begegnen in den Lebensaltern“

Unsere Tage zu zählen, lehre uns!
Dann gewinnen wir ein weises Herz.

Psalm 90, Vers 12

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Je nachdem, wie alt wir sind, unterscheiden sich unsere Zugänge zu Gott. Jugendliche glauben anders als Senioren, und diese anders als junge Eltern oder Menschen, die mitten im Berufsleben stehen. Doch diese unterschiedlichen Zugänge schließen einander nicht aus, im Gegenteil: Sie bereichern einander. Sie erlauben uns, ganz konkret zu erleben, daß wir als Glaubende in einer Weggemeinschaft stehen, in der man sich gegenseitig stützt und aufhilft, fördert und beflügelt.

Mir stehen gerade die mehr als 80jährigen vor Augen, die den Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils mit etwa vierzig erlebt haben und von denen ich die Selbstverständlichkeit gelernt habe, trotz der Umbrüche in der Kirche am Glauben und der kirchlichen Prägung des Alltags festzuhalten. Ich denke an den Handwerksmeister, der mit ebensolcher Selbstverständlichkeit seine christliche Überzeugung in sein Geschäftsleben hat durchdringen lassen und Auftraggebern wie Mitarbeitern gegenüber vorbildliche Zuverlässigkeit und Beständigkeit geübt hat. Auch die Kinder und Jugendlichen kommen mir in den Sinn, die mit ihrem Bedürfnis nach Geborgenheit und Bestätigung meine Zuwendung verlangen und mir mit ihren Fragen oftmals die Sprache verschlagen und gerade so neue Perspektiven eröffnen.

Gott in den Lebensaltern begegnen – das können wir nicht nur im Verlauf unseres eigenen Lebens, sondern auch und vor allem in den Menschen, die uns begegnen, in ihrer Freude und ihren Sorgen, ihren Hoffnungen und Enttäuschungen. Täglich kommt Gott auf uns zu, und wir dürfen lernen, sein Nahen zu erspüren, seine Gegenwart wahrzunehmen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Taufe Christi im Jordan

Limburger Evangeliar,
Reichenau, Anfang 11. Jh.,
Dom-Hs. 218, fol. 24r,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts auf der Insel Reichenau entstanden, umfaßt diese Handschrift 217 Pergamentblätter. Eine Notiz auf der Rückseite des ersten Blattes vermerkt, daß der Codex sich im 12. Jahrhundert in einem Kloster Limburg befand, vermutlich in der von Kaiser Konrad II. 1025 gegründeten Benediktinerabtei Limburg an der Haardt oberhalb von Bad Dürkheim. Offenbleiben muß, ob die Handschrift als Geschenk des Kaisers zu gelten hat. Deutlich ist, daß das Evangeliar in Text, Stil, Malerei und Motiven der Malwerkstatt der Reichenau entspricht, vergleichbar dem Evangeliar Ottos III. Text und Bild sind einander zugeordnet, wobei dem Text der Evangelien jeweils ein ganzseitiges Bild vorangeht. Dabei folgen die Bilder dem Verlauf des Lebens Jesu. Ein Vergleich mit Codices aus der Liuthargruppe, einer Untergruppe der Reichenauer Malschule, läßt Gemeinsamkeiten in den Motiven und auch in der Ikonographie erkennen. Trotz der Verbindung zu anderen zeitgenössischen Handschriften verleiht der Maler des Limburger Evangeliers durch den freien Umgang mit Vorbildern seinem Werk ein eigenständiges Gepräge. Im 19. Jahrhundert vermachte ein Pfarrer Knott aus Heimerzheim die Handschrift der Kölner Dombibliothek.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Laß es nur zu

In einer Mandorla, die eingebettet ist in ein leuchtendrotes Rechteck, stellt der Maler des Limburger Evangeliars (Anfang 11. Jh.) das Geschehen der Taufe Jesu dar. Mit einem gleichgestalteten Rahmen (dunkelbraun, von einem goldenen Band durchzogen) umfaßt er das Rechteck, Symbol für die Welt, und auch die Mandorla, die auf goldenem Grund den Raum Gottes darstellt. Daß dieser doppelte Rahmen an den Seiten zu einem einzigen, etwas breiteren Rahmen wird, verdeutlicht, daß das Geschehen Himmel und Erde betrifft. Die vier exotischen Vögel (Bereich der Natur), die in den vier Ecken des Rechtecks die Mandorla (Bereich des Himmels) umgeben – im unteren Teil farblich kaum vom roten Hintergrund abgehoben –, unterstreichen diese Aussage.

Mit wenigen Farben, ausgewogen über das Bild verteilt, schafft der Maler eine Konzentration auf die Mitte des Bildes: die Christusgestalt in den durch einige Fische angedeuteten Fluten des Jordan. Rechts davon steht Johannes der Täufer, der ein Tuch für Jesus bereithält, wenn er aus dem Wasser steigt. Bodenschollen deuten hier wie auch bei der Gruppe der Männer auf der anderen Seite das Ufer des Jordan an. Einer der Männer schaut auf Jesus oder auch auf Johannes den Täufer, während die anderen nach oben schauen. Die Handbewegung des ersten Mannes unterstreicht beide Richtungen. Der Blick des Täufers könnte der Geisttaube gelten, die aus den Wolken herabkommend über Jesus stehenbleibt.

Umgeben von sieben Strahlen senkt sich die Geisttaube auf Jesus herab. Das Kreuz im Nimbus Jesu und der Taube verdeutlicht, daß der Geist und Jesus zusammengehören. Es ist ein geheimnisvolles Geschehen zwischen Himmel und Erde. Während Matthäus, Markus und Lukas das Taufgeschehen berichten, wird es bei Johannes nur indirekt im Zeugnis des Täufers angesprochen (vgl. Joh 1, 20–34).

Der Blick der Männer nach oben weist darauf hin, daß sie entweder etwas sehen oder hören. Nach Matthäus und Markus vollzieht sich das Geschehen, als „Jesus getauft und aus dem Wasser gestiegen“ war (Mt 3, 16; vgl. Mk 1, 10). Bei Lukas „öffnet sich der Himmel“, während Jesus betet (vgl. Lk 3, 21). Für Markus und Lukas gilt die Himmelsstimme Jesus selbst: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk 1, 11; Lk 3, 22). Der Maler scheint sich offenbar am Matthäusevangelium zu orientieren, wo die Stimme von oben sich an die Umstehenden richtet: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.“ (Mt 3, 17)

Ganz gesammelt vernimmt Jesus selbst die Botschaft vom Vater. Für ihn wird hier erfahrbar, was seine innerste Wirklichkeit ausmacht: die intensive Verbindung mit dem Vater im Geist der Liebe.

Wenn die Evangelisten mit der Taufe Jesu die Ausstattung mit der Kraft von oben für sein öffentliches Wirken anzeigen wollen, will der Maler doch mit den sieben Strahlen, die von der Geisttaube ausgehen, zugleich auch auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes hinweisen, die Gottes Geschenk an uns sind, damit wir dieser Welt das Zeichen des Geistes aufprägen und sie gestalten nach Gottes Willen. In der Taufe ist auch uns dieser Geist Gottes geschenkt worden; an uns ist es, ihm in unserem Leben Raum zu geben.

Was dort am Jordan geschieht, ist für Johannes den Täufer alles andere als selbstverständlich. Matthäus berichtet, daß vor der Taufe Jesu ein Gespräch zwischen dem Täufer und Jesus stattfand. Johannes weigert sich zunächst, weil er erkennt, daß es eigentlich umgekehrt sein müßte: „Ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?“ (Mt 3, 14) Jesu Antwort: „Laß es nur zu! Denn nur so können wir die Gerechtigkeit (die Gott fordert) ganz erfüllen“ (Mt 3, 15), bewegt Johannes, Jesu Wunsch zu erfüllen. Offen bleibt, ob er verstanden hat, was Jesus mit der Gerechtigkeit Gottes meint: „Da gab Johannes nach“, schreibt der Evangelist. Die erstaunt blickenden Augen

des Täufers und der Umstehenden deuten an, daß sie das Erlebte noch nicht ganz begreifen können. Sie sind Zeugen eines Geschehens, das ihren Horizont übersteigt.

Daß das Wirken des Gottesgeistes Spuren hinterläßt, macht der Maler dadurch deutlich, daß er die Wolken, durch die die Geisttaube ihren Weg zu Jesus nimmt, rot färbt, während die Farbe der Taube selbst fast mit dem Goldgrund identisch ist.

Anders als bei den Propheten, denen Gottes Geist verliehen wurde für ihre Aufgabe, Sprachrohr Gottes zu sein, wird der Geist Gottes auf Jesus *bleiben*. Da gibt es keine Trennung zwischen Jesus und dem Geist. Seine ganze Sendung wird er in Einheit mit dem Vater im Geist vollziehen.

Sicher stellt der Maler nicht von ungefähr den sieben Strahlen der Geisttaube die sieben Fische im Jordan gegenüber. Hinter der heiligen Zahl sieben verbirgt sich die Fülle der Geistesgaben, die wir in Anlehnung an den Propheten Jesaja (11, 2 f.) als Gabe der Weisheit, der Einsicht, des Rates, der Stärke, der Erkenntnis, der Frömmigkeit und der Gottesfurcht bezeichnen. Das können nur Beispiele sein für das Wirken des Geistes Gottes, wenn wir dem Johannesevangelium glauben, daß Gott den Geist unbegrenzt gibt (vgl. Joh 3, 34). Welche Geistesgabe auch immer uns persönlich verliehen ist, sie will sich in uns entfalten und durch uns Spuren hinterlassen in dieser Welt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in den Lebensaltern

Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, hohes Alter

Der Kirchenvater Aurelius Augustinus zählt fünf klar umgrenzte Lebensalter: die Kindheit, die Knabenzeit, das Jünglingsalter, das Mannesalter und das Greisenalter. Während diese klassische Abfolge in der vorchristlichen Antike häufig als Lebensrad, als Lebenszyklus, gedeutet wurde, setzt sich unter christlichem Einfluß das Bild der Lebenstreppe mit Auf- und Abstieg durch. Zwei bedeutende Ahnherren der Pädagogik, Johann Amos Comenius (1592–1670) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), bemühen sich um eine erfahrungsnähere Umschreibung der menschlichen Lebensalter. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts erhofft man besonders von der Entwicklungspsychologie, die innere Struktur des menschlichen Lebenslaufs zu erkennen. Heute kommen verstärkt die geschichtlich-gesellschaftliche und kulturelle Bedingtheit und Ungleichzeitigkeit menschlicher Reifungs- und Entwicklungsprozesse, die sich weder im luftleeren Raum noch eindimensional, sondern an einem konkreten geschichtlichen Ort und in unterschiedlichen Dimensionen vollziehen – u. a. der körperlichen, kognitiven, moralischen und gewiß auch der religiösen Dimension –, in den Blick.

Verschiebungen und Auffächerungen der Lebensalter

Die individuellen Unterschiede zwischen Menschen, die einer Lebensphase zugehören, können erheblich sein – eine Wahrnehmung, die sich uns z. B. bei der 30- oder 50-Jahr-Feier eines Abiturjahrgangs geradezu aufdrängt. Lebenslaufmuster verlieren in pluralistischen Gesellschaften insgesamt an Verbindlichkeit und Eindeutigkeit, tradierte Phasenmodelle werden brüchig. Manche Forscher diagnostizieren bereits ein „Ver-

schwinden der Kindheit“ (Neil Postman), neue Lebensalter tauchen auf wie Inseln aus dem Meer. Tatsächlich gibt es Anhaltspunkte dafür, daß sich das Alter, in dem Kinder zu Jugendlichen werden, langsam nach unten verschiebt. Während der Ablösungsprozeß von der Herkunftsfamilie und der eigenständige Einstieg in den Konsumsektor gegenwärtig verhältnismäßig früh in der Jugendphase stattfinden, rutschen Berufseinstieg und Familiengründung tendenziell nach hinten. Klare Altersnormen werden also brüchig, das Ende der Jugendphase wird offener und gestaltet sich biographisch individueller, in gewisser Weise widersprüchlicher. Für die sich ausdehnende Phase des Jugendalters ist in Pädagogik und Soziologie der Begriff der „Post-Adoleszenz“ üblich geworden. Aber auch das höhere und hohe Alter werden gegenwärtig anders erlebt als noch vor 50 Jahren. „Wenn ich daran denke, wie meine Großmutter / mein Großvater (oder auch: mein Vater / meine Mutter) in meinem Alter war – kein Vergleich!“ Solche und ähnliche Äußerungen hört man heute nicht selten, und sie sind nicht nur subjektiv plausibel.

Herausforderungen und Chancen der Lebensalter

Und dennoch, das Lebensaltermodell hat wohl doch nicht ausgedient. Ein Fünfjähriger macht andere Erfahrungen und hat andere Lebensaufgaben zu bewältigen als eine 14jährige, eine Abiturientin wohnt in gewisser Weise in einer anderen Welt als eine 40jährige verheiratete Frau mit Kindern und Halbtagsstelle, und die Erfahrungen und Herausforderungen, denen eine Frau oder ein Mann im 80. Lebensjahr gegenüberstehen, sind mit den Anforderungen voriger Lebensphasen nicht zu vergleichen, sie haben ihre unverwechselbare Farbe, ihr eigenes spezifisches Gewicht. Die religionspädagogische Frage nach dem biographischen Gestaltwandel von Gottesvorstellungen und Gottesbegegnungen, nach dem Weg des Glaubens im Durchgang durch die – individuell wie kulturell zweifellos auf-

gefächerten – Lebensalter ist darum nicht einfach überholt, sondern von bleibender Aktualität – und immer neu zu aktualisieren.

Biblische Gottesbegegnungen in den Lebensaltern

Die Bedeutung unverwechselbarer individuell-biographischer und kulturell-gesellschaftlicher Prägungen wird nicht in Frage gestellt, wenn wir davon überzeugt sind, daß es die Bibel ist, die uns nach wie vor die entscheidenden Hinweise darauf gibt, wie Menschen in ihrer je eigenen Lebensphase Gott begegnen können. Hier einige Stichworte zum Weiterdenken.

Gott begegnen in der Kindheit: mit Samuel, mit der Offenheit und dem fraglosen Vertrauen des jungen Samuel, mit seiner Bereitschaft, sich an Eli zu wenden, sich von ihm helfen zu lassen und von ihm zu lernen; mit seiner Fähigkeit, ganz da, ungeteilt präsent zu sein (1 Sam 3, 1–10). Alles, was unseren Kindern dazu verhilft, vertrauensvoll zu leben, anderen und sich selbst zu trauen, zu sich selbst zutiefst ja sagen zu können, ohne ihr Kleinsein, ihre Bedürftigkeit, ihr notwendiges Unterwegssein und die Erfordernis, wachsen und reifen zu müssen, zu verleugnen, führt sie auf einen Weg, auf dem sie Gottes Ruf hören können.

Gott begegnen in der Jugend: mit Maria, mit Marias Mut zur Frage und zum riskanten Ja, mit ihrer Fähigkeit, an einen radikalen Neubeginn zu glauben, sich für ihn stark zu machen und dem Ortlosen, der Utopie, einen Ort zu geben, mit ihrem Sinn für tatkräftige Solidarität, der sie zu Elisabet führt, mit ihrer Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die sie das Magnificat singen läßt, mit ihrem hohen persönlichen Einsatz, der sie in ihr Erwachsenenalter, in ein unverwechselbares, eigenständiges Leben leitet.

Gott begegnen im Erwachsenenalter: mit der Samaritanerin, mit den Erfahrungen, den Narben und dem Stolz der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1–26), mit der Last des Alltags, die wieder und wieder aufgenommen und getragen werden will, mit der Fähigkeit, nicht an der Oberfläche hängen zu bleiben, sondern tiefer zu sehen, mit ihrem Mut, in diese Tiefe zu gehen, sich auf eine wirklich neue Beziehung einzulassen, wahrhaft einen Neubeginn zu wagen.

Gott begegnen im Alter: mit Simeon und Hanna, mit Simeon und Hannas Kraft der Sehnsucht, der sie trotz aller Flauten und Rückschläge die Treue halten, mit ihrer großzügigen Liebe zur Welt, zu ihrem Volk Israel und zu den Heidenvölkern, mit ihrer Weisheit und Wachheit, die sie in der Dunkelheit sehen und Gottes Zuneigung erkennen lässt (Lk 2, 21–40).

Gott begegnen in den Lebensaltern, dafür gibt es keine Rezepte. Weil jeder Mensch anders ist, und vor allem, weil Gott der ganz Andere ist. Aber es gibt vertrauenswürdige Hinweise. Die Bibel gibt sie – uns.

Susanne Sandherr

Gott in der Familie begegnen

Von der christentümlichen zur kirchenfernen Gesellschaft

Vor gut 50 Jahren gehörte Gott in den konfessionellen Milieus noch ganz selbstverständlich zum Alltag der Familien. Hier war der Ort, wo Religion Gestalt annahm und im Leben und Zusammenleben von Bedeutung war, wo der Vollzug und die Weitergabe des Glaubens alle Lebensprozesse durchdrangen. Hier wurde über den Glauben geredet, oft lebhaft disku-

tiert. Hier wurde das Leben mit Gott verwirklicht im gemeinsamen Gebet, in der gemeinsamen Mitfeier des Gottesdienstes, im Erleben christlicher Sitten und Bräuche, in der Weitergabe von Inhalten und Wertvorstellungen des Glaubens. In diesem Klima konnte die erste Beziehung der Kinder zu Gott gedeihen. Wo die Eltern bei der Weitergabe des Glaubens an die Kinder versagten, wurde dies durch Verwandte, Freunde, Nachbarn aufgefangen.

Gewiß gibt es auch heute Familien, auf die das zutrifft. Doch sie sind seltener geworden. Ein Wandel hat sich vollzogen. Etwa seit der Mitte des letzten Jahrhunderts begann die Integrationskraft der kirchlich verfaßten Religion mehr und mehr zu erschaffen. Bei den Menschen entwickelte sich ein neues Lebensgefühl, das mit einem Wertewandel verbunden war. Der Grad der Bindung an die Kirche ließ nach. Der Kirchenaustritt war nicht länger tabuisiert. Zwar ist heute wieder zunehmend ein religiöses Bedürfnis bei vielen Menschen festzustellen. Aber sie fühlen sich überfordert, nach den kirchlichen Vorgaben zu leben, und wählen als Ansprechpartner die breite Palette weltanschaulicher Gruppen. Für den lebendigen Vollzug und die Weitergabe des christlichen Glaubens fallen die Familie ebenso wie das religiös geprägte Umfeld mehr und mehr aus, ein Befund, der als „Tradierungskrise“ gekennzeichnet wird.

Sakramente als neue „Einstiegshilfen“

Dennoch gibt es weiterhin Berührungspunkte zwischen Familie und Kirche. Eine große Zahl inaktiver Christen, die „treuen Kirchenfernen“ (Medard Kehl), legt nach wie vor Wert auf kirchliche Rituale zu den Lebenswenden wie Taufe, Erstkommunion, Eheschließung und Beerdigung. Den einen mag es dabei nur um die äußere Feier gehen, zu der die Kirche den festlichen Rahmen geben soll. Für andere Christen ist dies ein Anlaß, mit Unterstützung der Kirche einen neuen Zugang zu ihrem Glauben zu suchen. Für die Gemeinden gilt es, den einen

wie den anderen einladend zu begegnen und den Wunsch nach dem Empfang eines Sakraments oder Rituals vorurteilsfrei als Chance zu ergreifen, die Menschen wieder in Kontakt mit ihrem Glauben zu bringen.

Ein Beispiel dafür ist die immer stärkere Einbeziehung der Eltern in die Erstkommunionvorbereitung ihrer Kinder, damit die Erstkommunion der Kinder nicht ihre „Letztkommunion“ wird. Wie die gesamte kindliche Entwicklung hängt auch die religiöse Entwicklung stark von der Grundlegung durch die Eltern ab. Hier findet die Weichenstellung für die religiöse Weiterentwicklung der Kinder statt, ohne daß die Eltern allerdings wissen können, wie später hinzutretende Einflüsse sich auswirken werden. Die Erfahrungen der Kinder im Alltag der Familie schaffen Bedingungen, die entscheidende Zugänge zum Glauben eröffnen oder verhindern. Gleichgültigkeit, Geringschätzung oder Widerstand der Eltern in religiöser Hinsicht untergraben alle katechetischen Bemühungen von anderer Seite.

Die Beziehung zu Gott hilft uns, unser Leben zu meistern und Krisen im Vertrauen auf Gott zu überwinden. „Kinder nicht um Gott betrügen“ mahnt deshalb Albert Biesinger, der ein Modell der Erstkommunionvorbereitung der Kinder durch die eigenen Eltern entwickelt hat. Allerdings fühlen sich Eltern, die der Kirche lange Zeit fern gestanden haben, dieser Aufgabe trotz großer Unterstützung durch die Gemeinde oft nicht gewachsen. Viele Gemeinden bemühen sich deshalb um Lösungen, mit denen sie einerseits die Eltern nicht überfordern, sie andererseits aber auch nicht aus der Verantwortung für die religiöse Erziehung ihrer Kinder entlassen. So machen sie die aktive Mitarbeit der Eltern zur Bedingung für die Hinführung ihrer Kinder zur Erstkommunion. Parallel zur Unterweisung der Kinder werden Glaubenskurse und Gespräche für die Eltern angeboten. Dadurch sollen die Eltern befähigt werden, einen zumutbaren Teil der Vorbereitung ihrer Kinder selbst zu übernehmen. Wo Eltern dies nicht nur als lästige Pflicht absolvieren, sondern sich ernsthaft auf diesen Prozeß einlassen, fin-

den diese Familien oft einen neuen Zugang zu ihrem Glauben und zu Gott.

Gottesbegegnung in der Familie

Die Frage nach Gott ist gleichzeitig die Frage nach dem Sinn, dem Woher und Wohin unseres Lebens, nach Leid, Krankheit und Tod. Diese Fragen bewegen die Menschen heute ebenso wie früher. Aber es scheint fast so, als würde in den Familien über fast jedes Thema gesprochen und diskutiert, nur nicht über solche existentiellen Fragen. Diese Sprachlosigkeit gilt es zu überwinden.

Gerade in Familien mit kleinen Kindern müssen die Eltern dazu den Anstoß geben. Weil das früher so selbstverständliche Glaubenswissen fehlt, fühlen sich viele Eltern dabei unsicher. Aber um ihrem Kind von Gott zu erzählen, der die Menschen liebt und dem sie vertrauen können, brauchen sie kein theologisches Wissen. Ebenso sollte es Eltern nicht schwerfallen, mit ihrem Kind am Abend ein kleines Gebet zu sprechen, in dem es für den Tag dankt und sich dem Schutz Gottes anvertraut.

Eltern sollen nicht nur ihre Kinder, sondern auch sich selbst „nicht um Gott betrügen“. Das bedeutet, daß sie sich mit ihrem eigenen Gottesbild auseinandersetzen, daß sie jenseits von religiösem Leistungsdruck und Angst vor Gott ein Gottesbild gewinnen und vermitteln, das nicht klein macht und niederdrückt, sondern ermutigt, Halt gibt und lebensstauglich macht.

Die Begegnung mit Gott in der Familie ist mehr als die Vermittlung von Glaubenswissen. Glaube will gelebt werden. So ereignet sich die Begegnung mit Gott stets auch im liebevollen, wertschätzenden und verlässlichen Umgang miteinander, im Erleben von Gemeinschaft, im gemeinsamen Tun. In einem solchen Klima wird dann vielleicht auch das Gespräch über existentielle Fragen möglich, das vom Reden *über* Gott in ein Reden *mit* Gott mündet.

Gisela Baltes

„Es führt drei König Gottes Hand“

Der Sehnsucht treu bleiben

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 67f.

Das Hochfest „Erscheinung des Herrn“ oder „Epiphanie“ – das griechische Wort „Epiphaneia“ bedeutet „Erscheinung“ – ist uns vertraut als „Dreikönigstag“. Die Festgeschichte ist lang und verschlungen wie eine weite Reise.

Unser Dreikönigslied, das dem Jesuiten Friedrich von Spee zugeschrieben wird, vollzieht in fünf gleichmäßig gebauten, dreizeiligen Strophen mit einfachem Paarreim bzw. Binnenreim das Geschehen von Mt 2, 1–12 nach. Die ersten beiden Zeilen haben jeweils erzählenden Charakter, die dritte Zeile aktualisiert das Geschehen, indem sie Momente der vorangehenden Handlungssequenz aufgreift und daraus eine Bitte für „uns“, die betende Gemeinde, die Christenheit, ableitet. In der ersten, überblicksartigen Strophe heißt es: „Gott, führ auch uns zu diesem Kind / und mach aus uns sein Hofgesind!“ Zu diesem Kind geleitet und sein „Hofgesind“ zu werden, ist dies für uns ein nachvollziehbares Lebensziel? Vielleicht ist es gut, sich an den ursprünglichen Wortsinn zu erinnern. Im Althochdeutschen hatte „Sind“, „Sinth“ die Bedeutung „Weg“, „Reise“. Der „Gesind“ ist der Reisegenosse und Weggefährte, dann auch der Hausgenosse; das „Gesind“ sind die Hausgenossen insgesamt. Können wir uns, so fragt unser Lied, werden wir uns zur Weggemeinschaft mit „diesem Kind“ und zum Wohnen im selben Haus einladen lassen?

Matthäus interessiert sich nicht für die Einzelheiten des Weges, den die weisen Sterndeuter – deren Dreizahl sich im Westen bald durchsetzte, während die syrische Kirche sogar mit zwölf frommen Heiden rechnete – auf sich nehmen müssen, um an ihr Ziel zu gelangen. Im Zusammenhang seines

Evangeliums genügt es ihm, daß es sich um Menschen aus der Fremde handelt, die nur eines umtreibt und in Bewegung bringt: der Wunsch, den Messias Israels anzubeten. Das Lied aber weiß von der atemlosen Eile der Reisenden zu erzählen, von der Not ungeheurer Distanzen, von Gefahren des Weges und Widrigkeiten der Witterung (zweite Strophe). Die Bitte im Blick auf „uns“ lautet passend: „Zu dir, o Gott, die Pilgerfahrt / uns dünke nie zu schwer und hart!“ Die Erstlinge aus den Heidenvölkern werden in der konkreten Kraft ihres Verlangens zu Identifikationsfiguren und Vorbildern für uns, die so viel später gekommenen Heidenchristen.

Die Magier aus dem Morgenland werden von nichts anderem als der eigenen Sehnsucht getrieben, dem neugeborenen König der Juden „zu huldigen“ (Mt 2,2). Das griechische Wort, das Matthäus benutzt, bezeichnet die Verehrung durch Sich-zu-Boden-Werfen. Herodes gibt vor, dieses Verlangen zu teilen (2,8), trägt sich aber schon mit Mordgedanken: Nicht sich selbst, andere will er zu Boden werfen.

Das Erscheinungsfest erinnert uns daran, daß das Kind in der Krippe aller Herren Herr ist. Wer ist der Sprengkraft, der Heilkraft dieser Neuigkeit gewachsen? Kommt die Verdunkelung des Sterns, die Gefährdung des einen Kindes und der anderen Kinder nicht aus einer inneren Dunkelheit der Wanderer? Als Könige suchen sie den Messias bei den Königen. Aber sie lassen sich letztlich doch nicht täuschen. Sie bleiben Reisende und dürfen darum den Stern „von neuem“ sehen (dritte Strophe). „Gott, laß das Licht der Gnad uns schaun, / auf deine Führung fest vertraun“, bittet das Lied, das nun seinen Blick wiederum auf uns und unsere eigene Zeit richtet. Auf gnädige Wegweisung vertrauen heißt, Gott und seinen Leuchts Spuren, der menschlichen Sehnsucht, treu zu bleiben.

Nach der Opferideologie von zwei Weltkriegen – um nur dies zu nennen – fällt es uns nicht leicht zu bitten: „Gott, nimm von uns als Opfergut / Herz, Leib und Seele, Ehr und Blut“ (vierte Strophe). Schauen wir noch einmal auf die Wanderer. Was

ihnen nun erscheint, ist vollkommen unscheinbar. Die eine weite Reise lang wach gehaltene Sehnsucht hat sie sehen und unterscheiden gelehrt und lehrt es sie gerade jetzt. Im erfüllten Augenblick des Sternenstillstands erblicken sie, was sie ersehen; „da knieen sie und weihn dem Kind / Gold, Weihrauch, Myrrh' zum Angebind“ (vierte Strophe). In dieser Hingabe sind die Reisenden angekommen und angenommen.

Der unwahrscheinliche Kniefall der weitgereisten Heiden weist uns auf das Wunder dessen hin, der hier erscheint, des Menschenkindes und Gotteskindes. Die Geschenke, die die Magier aus ihren Schatzkästen holen, haben eine ähnliche Funktion. Jes 60,6 („Alle kommen von Saba / bringen Weihrauch und Gold / und verkünden die ruhmreichen Taten des Herrn“) und Hld 3,6 („Wer ist sie, / die da aus der Steppe heraufsteigt / in Säulen von Rauch, / umwölkt von Myrrhe und Weihrauch, / von allen Wohlgerüchen der Händler?“) können als biblischer Assoziationsraum der drei Gaben genannt werden. Weihrauch und Myrrhe, soviel steht fest, waren in biblischer Zeit ‚sündhaft‘ teure Import- und Luxusartikel. Auch am Goldgeschenk wird deutlich, worum es dem Matthäusevangelium geht: Den Fremden war für dieses Kind nichts zu kostbar.

In der christlichen Frömmigkeitgeschichte wurden die Geschenke im engeren Sinne christologisch und allgemeiner zur geistlichen Ermahnung und Erbauung ausgedeutet. Seit Irenäus von Lyon (gest. um 202) wird die Myrrhe als Hinweis auf den Tod Jesu – die Salbung des Leichnams – verstanden. Gold kommt Jesus als König, Weihrauch als Gott und Myrrhe als sterblicher Mensch zu. An der in den Gaben symbolisierten bleibenden Einheit und Unterschiedenheit von Gottheit und Menschheit in Jesus, dem Davidssohn, dem Marien- und Gottessohn, hält auch unser Lied fest: „O Gott, halt uns bei dieser Lehr, / dem Irrtum und dem Abfall wehr.“ Nur wenn wir auch die Sterblichkeit dieses gerade noch einmal davongekommenen Gotteskindes ganz ernst nehmen, können wir verstehen, war-

um sich die Fremden nichts anderes wünschten, als vor ihm niederzufallen.

Susanne Sandherr

Gedenken der Heilstaten Gottes

Präfation und Postsanctus des Eucharistiegebets

An den letzten Ruf des Priesters im Eröffnungsdialog: „Lasst uns danken dem Herrn, unserm Gott“ knüpft der nächste Abschnitt des Hochgebets an, indem er regelmäßig das Stichwort des Dankes wiederholt, z. B.: „Wir danken dir, Vater im Himmel, und rühmen dich durch unseren Herrn Jesus Christus“ (Präfation für Wochentage I). Der nun folgende Abschnitt bis zum Sanctus wird in der römischen Tradition anders gestaltet als in vielen anderen Liturgien.

Die östlichen Liturgiefamilien kennen nur feste Hochgebets-
texte vom Eröffnungsdialog bis zur Schlußdoxologie; diese
enthalten keinerlei Bezüge zu bestimmten Festinhalten. Statt
dessen wird einer konkreten Festzeit ein bestimmtes von meh-
reren zur Verfügung stehenden Hochgebeten zugeordnet. In
diesen Liturgien bilden entsprechend die Abschnitte vor und
nach dem Sanctus eine durchlaufende Einheit, die der Heilsta-
ten Gottes gedenkt. Der Abschnitt zwischen Eröffnungsdialog
und Sanctus hat dabei die Schöpfung des Himmels und der Erde
und die Herrlichkeit Gottes um seiner selbst willen zum Inhalt,
für die Gott gedankt und gepriesen wird. Erst im Abschnitt
nach dem Sanctus, dem sogenannten „Postsanctus“, wird kon-
kreter Heilstaten Gottes in der Geschichte gedacht.

Die römische Liturgie ist demgegenüber einen anderen Weg
gegangen, indem sie bis zur Liturgiereform des 20. Jahrhun-
derts nur ein einziges Hochgebet, den Canon Romanus, das

heutige erste Hochgebet, verwendete. Der hier „Präfation“ („Vorrede“) genannte Abschnitt vor dem Sanctus stellt den Bezug zu einer bestimmten Festzeit her, nimmt das zentrale Motiv des Festgeheimnisses heraus und formuliert es als Grund für den eucharistischen Dank und den Lobpreis im nachfolgenden Sanctus. So lautet etwa die erste Präfation von Weihnachten:

„In Wahrheit ist es würdig und recht, dir, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, immer und überall zu danken. Denn Fleisch geworden ist das Wort, und in diesem Geheimnis erstrahlt dem Auge unseres Geistes das neue Licht deiner Herrlichkeit. In der sichtbaren Gestalt des Erlösers läßt du uns den unsichtbaren Gott erkennen, um in uns die Liebe zu entflammen zu dem, was kein Auge geschaut hat. Darum singen wir mit den Engeln und Erzengeln, den Thronen und Mächten und mit all den Scharen des himmlischen Heeres den Hochgesang von deiner göttlichen Herrlichkeit.“

Die Sprache der Präfationen kann biblisch fundiert sein, ist aber oftmals dogmatisch geprägt. In der Regel sind es Texte, die einer tieferen Durchdringung und Meditation würdig sind, da sie sich in ihrer Fülle gar nicht in einem ersten Hören erschließen. Um so wichtiger ist eine Vortragsweise, die zumindest die vorausgegangene Meditation durch den Zelebrenten erkennen läßt. Zudem bietet das heutige Meßbuch für die einzelnen Festzeiten mehrere Präfationen zur Auswahl, um so eine für die jeweilige Gemeinde und Situation adäquate Formulierung finden zu können.

Es gibt in der heutigen römischen Liturgie aber auch ein Eucharistiegebet, das den „östlichen Weg“ geht: Im vierten Hochgebet, das bewußt in Anlehnung an östliche Vorbilder gestaltet wurde (nachdem die ursprünglich geplante Übernahme der sogenannten „Basilios-Anaphora“ des Ostens verworfen worden war), bilden der Abschnitt vor dem Sanctus, der die Herrlichkeit Gottes um seiner selbst und seiner Schöpfung willen rühmt, und das Postsanctus, das auf die Heilsgeschichte ein-

geht, eine feste Einheit. Entsprechend kann hier der Abschnitt vor dem Sanctus, der im Grunde eine Entfaltung der Anrede Gottes darstellt, nicht durch eine andere Präfation ausgetauscht werden (vgl. AEM Nr. 322 d).

Der Abschnitt nach dem Sanctus, der in der Regel mit der Anknüpfung an das Motiv der Heiligkeit aus dem Sanctus beginnt, kann in der römischen Liturgie sehr kurz sein. So lautet dieser Abschnitt im zweiten Eucharistischen Hochgebet: „Ja, du bist heilig, großer Gott, du bist der Quell aller Heiligkeit.“ Sofort danach wechselt der Text in die Sprachform der Bitte. Entsprechend gedenkt das zweite Hochgebet des Wirkens Gottes in Jesus Christus bereits in der Präfation. Der Canon Romanus wechselt sogar sofort nach dem Sanctus in den Modus der Bitte: „Dich, gütiger Vater, bitten wir durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus.“ Diese Dominanz der Bitte ist eine westliche Besonderheit, die nicht dem Befund in den östlichen Liturgiefamilien entspricht und deshalb bereits zur Konzilszeit von der Liturgiewissenschaft kritisch gesehen wurde.

Nicht wenige der östlichen Eucharistiegebete schließen an das Sanctus einen längeren gedenkenden („anamnetischen“) Abschnitt mit Nennung der Heilstaten Gottes in der Geschichte an. Inhaltlich schlägt dieser Abschnitt oft einen großen Bogen von der Schöpfung über die Zeit des Alten Testaments hin zum Wirken Jesu Christi, um dann in die Einsetzungsworte übergehen zu können. Auch die römische Liturgie kennt nach der Liturgiereform Eucharistiegebete, die diesen Abschnitt ausbauen, in entfalteter Form im vierten Hochgebet: Hier werden nicht nur die entscheidenden Etappen des Wirkens Christi benannt, sondern der Abschnitt gedenkt zunächst der Schöpfung und des Sündenfalls, der Zuwendung Gottes in Bundesschluß und der Verheißung der Propheten, um erst anschließend mit der Inkarnation den christologischen Abschnitt zu beginnen, der mit der Geistsendung an Pfingsten endet. Die konkrete

Formulierung „Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten“ ist auf Kritik gestoßen, da sie den Eindruck erweckt, die alttestamentlichen Bundesschlüsse seien an alle Menschen ergangen. Ebenso werde nicht deutlich, daß der Bund mit Israel ein ewiger, nie aufgehobener sei.

Selbst wenn man künftig an solchen Einzelformulierungen feilen wird, so ist hier eine Einheit der alt- und der neutestamentlichen Heilsgeschichte artikuliert, die für die Zukunft Vorbild sein sollte.

Friedrich Lurz

Arnold Janssen

Missionar aus Leidenschaft für die biblische Botschaft

Seine Begeisterung prägt noch heute viele Menschen: In 63 Ländern der Welt sind insgesamt mehr als 6 000 „Missionare des göttlichen Wortes“ tätig, 3 500 „Dienerinnen des Heiligen Geistes“ wirken in 41 Ländern in der Verkündigung des Evangeliums und 400 „Dienerinnen des Heiligen Geistes von der Ewigen Anbetung“ in zehn Ländern begleiten den Dienst ihrer Brüder und Schwestern im Gebet. Die „steyle“ Karriere einer Bewegung, deren Ziel es war und ist, das christliche Leben der Menschen zu vertiefen.

Arnold Janssen, Gründer der „Steyler Missionare“, benannt nach ihrem Gründungsort Steyl in den Niederlanden, war erfüllt von dem Gedanken, die Botschaft des Evangeliums den Menschen in aller Welt zu verkünden. Angeleitet von der Zusage Jesu, „ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1, 8), breitete sich die von ihm ins Leben gerufene Bewegung in alle Welt aus.

Dabei hatte Janssen zu Beginn seines Lebens noch nicht die ganze Welt im Blick. Als zweites von zehn Geschwistern einer Fuhrmannsfamilie 1837 im norddeutschen Goch geboren, wurde er von der praktischen und den Alltag durchdringenden Religiosität seiner Eltern geprägt. Alles hatte mit dem Glauben, mit der Kirche zu tun. Schon früh soll der kleine Arnold stundenlang im Gebet verbracht haben. Für den frommen und gewissenhaften Jungen sahen die Eltern daher früh den Weg zum Priester vorgezeichnet. Sie schickten ihn auf das gerade eingerichtete Gymnasium im Nachbarort Gaesdonck. Nach dem Abitur studierte er zunächst Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie und nahm 1859 das Theologiestudium in Bonn auf. 1861 wurde Janssen im Dom zu Münster zum Priester geweiht. Zwölf Jahre wirkte er anschließend als Lehrer an der Bürgerschule in Bocholt. Er galt als streng und war bei seinen Schülern nicht sonderlich beliebt. In dieser Zeit kehrte sich Janssen sehr stark nach innen: Selbst von einem intensiven Gebetsleben und einer tiefen Verehrung des Heiligsten Herzens Jesu erfüllt, wurde Janssen dann zum Leiter des Gebetsapostolates der Diözese Münster ernannt. Dabei machte er einen wesentlichen Schritt, als er – durchdrungen von der Bitte Jesu, daß alle seine Jünger eins sein sollen (vgl. Joh 17,21) – den Apostolat auch für andere Konfessionen öffnete. Zu dieser Zeit um 1870 wahrlich keine Selbstverständlichkeit!

Doch spürten er und die Verantwortlichen, daß Janssen als Gymnasiallehrer seine Begabungen nicht ausleben konnte. Er verzichtete auf seine Lehrtätigkeit und gab anschließend die Zeitschrift „Der kleine Herz-Jesu-Bote“ heraus. In ihr warb er für die Mission und haderte mit der vom Kulturkampf schwer gezeichneten Situation der Kirche in Deutschland. In anderen Ländern wurden Missionare für den Dienst in aller Welt ausgebildet, in Deutschland blieb das der Kirche untersagt: Reichskanzler Bismarck versuchte mit allen Mitteln, den Einfluß der katholischen Kirche zurückzudrängen, und auferlegte ihr zahlreiche Verbote und Arbeitshindernisse.

Dennoch gedrängt von dem Auftrag, die Botschaft des Evangeliums an alles Volk auszurichten, gründete Arnold Janssen im grenznahen niederländischen Steyl die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Steyler Missionare) und später zwei Genossenschaften der Dienerinnen des Heiligen Geistes, Missions- und Anbetungsschwestern. Aus bescheidenen Anfängen wuchs eines der größten Missionswerke, das Tausende Priester und Missionsschwestern in alle Kontinente entsandte. Bis heute breitet sich der Orden der Steyler Missionare weiter aus.

Arnold Janssen war begeistert – im wahrsten Sinn. Er verehrte besonders den Heiligen Geist als die Kraft, die Menschen dazu befähigt, die Botschaft des Evangeliums weiterzugeben. Seine Kraft bezog Janssen aus einem regelmäßigen Gebet, vor allem des Rosenkranzes, sowie einem intensiven Bibelstudium. Leben und Arbeiten solle durchdrungen sein von der biblischen Botschaft, das gab er auch an seine Ordensleute weiter. Der Eifer schlug nicht selten in eine asketische Strenge um und ließ manche an den hohen Ansprüchen des Ordensgründers scheitern.

Die drei Ordensgemeinschaften wuchsen dennoch schnell und wirkten segensreich in vielen bislang vom Evangelium unerreichten Winkeln der Erde. Geschickt machte sich Janssen dabei die rasante Entwicklung der Presse in seiner Zeit zueigen und entwickelte bei seinen zahlreichen Lesern missionarisches Bewußtsein und die Bereitschaft, die Missionare auch finanziell zu unterstützen. Am 15. Januar 1909 starb Janssen, dankbar für das Wirken seines Ordens in allen Kontinenten. Paul VI. sprach ihn am 19. Oktober 1975, dem Weltmissionssonntag, selig. Bereits 2003 wurde Janssen von Johannes Paul II. heiliggesprochen.

Was können Christen 100 Jahre nach Arnold Janssens Tod von dem Heiligen lernen? Ein geregeltes Gebetsleben ist fruchtbar und wirkt sich darauf aus, wie wir als Christen im Alltag unser Leben gestalten. Wer mit Gott spricht und im lebendigen Dialog mit dem Dreieinen steht, der möchte anderen das Wort

Gottes erschließen und entfalten. Missionarische Kirche zu sein, die im Dialog Position bezieht und nicht mit ihrer Meinung hinterm Berg hält, das war Janssens Bestreben. Immer im Bund mit der Liebe, die Gott zu allen Menschen hat. Im Leitbild der Steyler Missionare ist bis heute verankert, Menschen in ihrer Kultur, in ihrer Sprache und in ihrer Lebenswelt das Evangelium nahezubringen.

SVD – Societas Verbi Divini – Gesellschaft des göttlichen Wortes: so heißt die Gründung Arnold Janssens. Den Schatz der Bibel zu heben und ihn im Alltag lebbar zu machen, war ein weiteres Anliegen des Steyler Ordensgründers. Vielleicht erlebt die Kirche vor allem in der Rückbesinnung auf ihre Wurzeln von Gebet und Bibelstudium einen missionarischen Aufschwung. Arnold Janssens Werk und Leben zeigen, daß dieser Weg fruchtbar sein kann.

Marc Witzenbacher

Herausforderung Alter

Ein demographischer Doppeltrend fordert uns heraus: Wir werden immer älter und es werden immer weniger Kinder geboren. Die Lebenserwartung steigt und die Zahl der Geburten nimmt ab. Es gibt Schätzungen, wonach Deutschland bis zum Jahr 2050 um zwölf bis 15 Millionen Menschen schrumpfen wird. Dabei werden auch Zuwanderungen von jungen Arbeitskräften aus Ländern mit überdurchschnittlich hohen Geburtenziffern diese Entwicklung nicht aufhalten können. Die Bevölkerung wird mehr vom Sterben geprägt sein, weniger von der Geburt.

Neben den zurückgehenden Geburten verändert ein weiterer Trend die gesellschaftliche Situation: Die Lebenserwartung in

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Februar 2009

„Gott begegnen in den Bedürftigen“

Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt,
das habt ihr mir getan.

Evangelium nach Matthäus – Kapitel 25, Vers 40

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Bei einem Sprachkurs in England kurz vor dem Abitur hatte ich vor über zwanzig Jahren ein Erlebnis, an das mich das Monatsthema „Gott begegnen in den Bedürftigen“ erinnert. Ein Teilnehmer war von einem andern auf dem abendlichen Heimweg rauh behandelt und beleidigt worden und lief daraufhin verzweifelt von der Gruppe weg. Ich folgte ihm, um ihn in der fremden Umgebung nicht allein zu lassen. Es brauchte einige Geduld, bis er zu einem Gespräch bereit war, aber schließlich überwand er seinen Kummer. Wir haben uns auf dem Rest des Weges angeregt unterhalten, und als wir bei den Gastfamilien ankamen, war der unangenehme Vorfall überwunden.

Solche eher unspektakulären Situationen sind Ihnen wahrscheinlich auch schon widerfahren. Sie kosten uns keine Spende und nur wenig Einsatz, und doch bedeuten sie für unser jeweiliges Gegenüber unter Umständen sehr viel. Darum liegt viel daran, wie wir in diesen Momenten reagieren; möglich, daß zu diesem Zeitpunkt gerade *wir* gebraucht werden, um der Not des, der Betreffenden abzuhelpfen.

Wenn wir derlei Ereignisse mit der Bibel als Anruf Gottes an uns verstehen, sehen wir darüber hinaus auch, welche Bedeutung unsere Reaktion auf eine solche „Herausforderung“ *für uns selber* hat. Bleiben wir unbeteiligt, entgeht uns unter Umständen eine Möglichkeit, Gottes Gegenwart in unserem Leben innezuwerden. Nehmen wir wahr, was dieser eine Moment verlangt, und handeln entsprechend, wird er uns möglicherweise verändern und unser weiteres Leben prägen. Vielleicht werden wir gewahr, wie dank unserer Entscheidung für Gottes Willen sein Reich unter uns wächst.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Heilung eines Aussätzigen

Limburger Evangeliar,
Reichenau, Anfang 11. Jh.,
Dom-Hs. 218, fol. 31r,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts auf der Insel Reichenau entstanden, umfaßt diese Handschrift 217 Pergamentblätter. Eine Notiz auf der Rückseite des ersten Blattes vermerkt, daß der Codex sich im 12. Jahrhundert in einem Kloster Limburg befand, vermutlich in der von Kaiser Konrad II. 1025 gegründeten Benediktinerabtei Limburg an der Haardt oberhalb von Bad Dürkheim. Offenbleiben muß, ob die Handschrift als Geschenk des Kaisers zu gelten hat. Deutlich ist, daß das Evangeliar in Text, Stil, Malerei und Motiven der Malwerkstatt der Reichenau entspricht, vergleichbar dem Evangeliar Ottos III. Text und Bild sind einander zugeordnet, wobei dem Text der Evangelien jeweils ein ganzseitiges Bild vorangeht. Dabei folgen die Bilder dem Verlauf des Lebens Jesu. Ein Vergleich mit Codices aus der Liuthargruppe, einer Untergruppe der Reichenauer Malschule, läßt Gemeinsamkeiten in den Motiven und auch in der Ikonographie erkennen. Trotz der Verbindung zu anderen zeitgenössischen Handschriften verleiht der Maler des Limburger Evangeliers durch den freien Umgang mit Vorbildern seinem Werk ein eigenständiges Gepräge. Im 19. Jahrhundert vermachte ein Pfarrer Knott aus Heimerzheim die Handschrift der Kölner Dombibliothek.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Heilung eines Aussätzigen

In einen dunkelbraunen Rahmen, von einem Goldband durchzogen, stellt der Maler des Limburger Evangeliiars (Anfang des 11. Jahrhunderts) die Begegnung Jesu mit einem vom Aussatz betroffenen Mann. Drei blau-graue Säulen, die in zwei Bögen übergehen, teilen das Geschehen im Bildinneren in zwei Hälften. In symmetrischer Anordnung steht Jesus mit vier Jüngern in der linken Bildhälfte, der Kranke, begleitet von vier Männern, steht im rechten Bildteil.

Die Begegnung zwischen Jesus und dem durch seine Krankheit aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossenen Mann drückt der Maler durch das feine Spiel der Hände aus. Die Jesus bittend entgegengestreckte rechte Hand des Aussätzigen (unterstützt durch die linke) und die darauf antwortende rechte Hand Jesu bilden die Bildmitte.

Alle drei Synoptiker (Matthäus, Markus und Lukas) berichten von der Heilung eines Aussätzigen. Doch während Matthäus (8,2–4) das Geschehen unmittelbar an die Bergpredigt anschließt und Markus (1,40–45) davon spricht, daß Jesus irgendwo in Galiläa lehrt, siedelt nur Lukas (5, 12–16) diese Begegnung in einer Stadt an: „Als Jesus in einer der Städte war, kam ein Mann, der am ganzen Körper Aussatz hatte.“ (Lk 5, 12) Der Maler folgt der lukanischen Version, was er durch die unter den Bögen angeordneten Häuser, umgeben von einer Stadtmauer, verdeutlicht. Daß der Kranke am ganzen Körper vom Aussatz gezeichnet ist, entspricht ebenfalls nur dem Text des Evangelisten Lukas.

Die Bedürftigkeit des Kranken, der nur notdürftig mit einem Lendentuch bekleidet ist, wird durch die unansehnliche braune Farbe seines Körpers und seine bittend ausgestreckten Hände unterstrichen. Gleichzeitig zeigt der Maler in der Größe der Personen die Bedeutung der Gruppe um Jesus gegenüber der anderen Gruppe. Die Geste der Hände bei der jeweils ersten

Gestalt hinter dem Aussätzigen und Jesus unterstreicht das Geschehen zwischen den Hauptpersonen. Die grüne Farbe drückt die Hoffnung aus, daß die Bitte des Bedürftigen nicht umsonst sein möge.

Der Blick des Aussätzigen richtet sich erwartungsvoll auf Jesus: „Herr, wenn du willst, kannst du machen, daß ich rein werde.“ (Lk 5, 12) Wenn einer helfen kann, dann er! Aufgrund seiner Krankheit muß sich der Kranke eigentlich der menschlichen Gemeinschaft fernhalten. Er ist ausgeschlossen aus dem Zusammenleben mit den Mitmenschen, weil die Ansteckungsgefahr zu groß ist. Außerdem galt Krankheit im damaligen Verständnis als Folge von Sünde. Niemand wollte sich durch eine Berührung mit den Kranken selbst unrein machen.

Vielleicht sind es Freunde, die den Mann begleiten, der seine letzte Hoffnung auf diesen Rabbi aus Nazaret setzt. Das Buch in seiner Hand kennzeichnet Jesus als einen solchen Lehrer. Vielleicht sind die Begleiter aber auch nur neugierig, wie Jesus auf diese Provokation reagieren wird, daß sich ein Aussätziger in seine Nähe wagt. Auf ihn sind ihre Blicke gerichtet, während einige Jünger auf die Gesichter am mittleren Kapitell schauen. Dabei ist unklar, ob sich hinter diesen Gesichtern dämonische Figuren verbergen sollen (Krankheit galt vielfach als von Dämonen verursacht), so daß Jesu Kampf gegen die Krankheit zugleich ein Kampf gegen dämonische Kräfte wäre, die den Menschen fesseln können.

Souverän steht Jesus da. Er kennt keine Furcht, der Krankheit und dem Kranken zu begegnen. Seine Hand überwindet nicht nur die in der Säule markierte Grenze zu dem Kranken. Seine leidenschaftliche Liebe zum Menschen überwindet jede Schranke. Ganz gesammelt schaut er über die Menschengruppe hinaus. Innerlich ist er sicher im Zwiegespräch mit dem Vater. Der Goldgrund zeigt an, daß das, was hier geschieht, nur aus seiner Beziehung zum Vater zu verstehen ist. Er streckt seine Hand, die in anderen Zusammenhängen auch als gebietende Rechte z. B. Naturgewalten zum Schweigen bringt, dem Mann

entgegen. Er gebietet der Krankheit zu weichen: „Ich will es – werde rein!“ (Lk 5, 13) Dem Wort Jesu, so betont der Evangelist, folgt unmittelbar die Heilung: „Im gleichen Augenblick verschwand der Aussatz.“ (Lk 5, 13)

Der Maler zeigt nicht, wie es für den Kranken zu dieser beglückenden Erfahrung der Heilung kommt. Nur die Gestik der Hände deutet an, daß der Augenblick der Ungewißheit, der durch die Unebenheit der Bodenschollen unterstrichen wird, ein positives Ende finden wird.

Jesus weiß, daß die Heilung des Mannes, dem Gesetz entsprechend (vgl. Lev 13–14), erst von einem Priester bestätigt werden muß. Deshalb fordert er den Geheilten auf, sich dem Priester zu zeigen und das Reinigungsoffer darzubringen. Der Weg in die Stadt, zurück zu den Menschen, ist durch die offenen Stadttore über dem Aussätzigen angedeutet. Daß der glückliche Mann über das Geschehen schweigen soll, ist für ihn offensichtlich unmöglich. Denn der Evangelist Lukas konstatiert: Jesu „Ruf verbreitete sich immer mehr“ (Lk 5, 15). Immer mehr Menschen wollen ihn hören, immer mehr Kranke und Hilfsbedürftige erhoffen von ihm Heilung und Heil. Jesus aber zieht sich nach der Heilung des Aussätzigen an einen einsamen Ort zurück und sucht das Gespräch mit dem Vater.

Jesu Umgang mit Ausgegrenzten ist auch eine Anfrage an uns. Wie gehen wir mit Menschen um, die in der Gemeinde aussätzig sind? Welche „Säulen“ stehen zwischen uns und ihnen? Was trennt uns von Menschen in unserer näheren oder fernerer Umgebung?

Der Maler zeigt Jesus in einem roten Obergewand, der Farbe der Liebe. Ob er damit andeuten will, daß wir uns anstecken lassen sollen von seiner leidenschaftlichen Liebe zu den Menschen?

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in den Bedürftigen

„Denn ich war hungrig“ (Mt 25, 35)

In der antiken griechischen Philosophie ist Bedürfnislosigkeit ein hohes Ideal. Die Glückseligkeit der Götter beruht auf ihrer Bedürfnislosigkeit. Ein Leben ohne Mangel und ohne Verlangen gilt den Weisen als oberstes Ziel auch der Sterblichen. Für Sokrates ist „nichts bedürfen“ göttlich; und so wenig wie möglich zu bedürfen, komme dem Göttlichen am nächsten.

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; / denn der Herr hat mich gesalbt. / Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe ...“ (Jes 61, 1) Vom Anbeginn seines Weges an hat Jesus den Armen, allen elementar Bedürftigen, allen Menschen, die harten Mangel leiden, Gottes frohe Botschaft verkündet (Mt 11, 2–6; Lk 7, 18–22). Im großen jesuanischen Gerichtsgleichnis des Matthäusevangeliums ruft der königliche Menschensohn jene zu sich, die einst in einem Hungrigen ihm zu essen gaben und in einem Durstigen ihm zu trinken, in Obdachlosen ihm Zuflucht geboten, in Nackten ihn mit Kleidung versorgt und in Kranken und Gefangenen ihn besucht hatten. Gott begegnen – oder Gott verfehlen – in den Bedürftigen: ist das nicht die Quintessenz von Mt 25, 31–46?

Der Mensch ist als Lebewesen ein Bedürfniswesen, und zugleich sind sogar seine elementaren, seine „natürlichen“ Bedürfnisse immer schon kulturell überformt und gesteuert. Die Wirtschaft unserer gegenwärtigen Überfluß- und Wegwerfgesellschaften vermag nicht nur Bedürfnisse zu befriedigen, sondern auch zu produzieren. Ist es da noch möglich, zwischen „wahren“ und „falschen“ Bedürfnissen zu unterscheiden? Gibt es so etwas wie menschliche „Grundbedürfnisse“? Wer bestimmt sie? Sind sie unabhängig von ihrem jeweiligen kulturell-gesellschaftlichen Rahmen?

„Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben.“ (Mt 25, 35) Für die Sozialphilosophin und Mystikerin Simone Weil (1909–1943) ist das Bedürfnis nach Nahrung das Modell für alle menschlichen Bedürfnisse, auf deren Achtung uns die Bibel, Altes wie Neues Testament, verpflichtet, und Simone Weil wagte den Versuch einer Zusammenstellung jener menschlichen Bedürfnisse, leiblicher wie seelischer Art, „deren Nichtbefriedigung wie im Falle des Hungers das Leben selbst gefährdet“.

Gott begegnen in den Bedürftigen. Dies ist wohl nur dann möglich, wenn wir nicht nur die Bedürftigkeit des anderen, sondern auch die eigene Bedürftigkeit annehmen. Sie ist uns Menschen gemeinsam, sie gehört zu unserer „*conditio humana*“. Bedürftigsein ist aber auch, im Wortsinn, „animalisch“, es verbindet uns mit allen Lebewesen. Manchmal fällt es uns leichter zu geben, als um eine Gabe zu bitten, ist es einfacher, dem wesentlichen Mangel eines anderen abzuhelpen, als den eigenen einzugestehen: „Mir fehlt etwas Notwendiges. Du hast es. Bitte, gib es mir.“

Wer zur eigenen Bedürftigkeit ja sagen kann, ist bereit, die eigene Geschöpflichkeit anzunehmen, sich und anderen einzugestehen, daß er oder sie nicht Gott ist. Wer der eigenen Bedürftigkeit ohne Aufbegehren und Haß, ohne Verzweiflung und Resignation ins Auge sehen kann, hat Demut gelernt. Man könnte auch sagen: ist Mensch geworden. Und nur, wer so, von innen her, demütig geworden oder geblieben ist, wird die Bedürftigkeit eines anderen erkennen, ohne zu verachten; wird geben, ohne durch die Gabe zu demütigen; wird im Bedürftigen ... Gott begegnen.

Susanne Sandherr

Exerzitien für mich?

Es mag erstaunen, daß in einer Zeit, da der Glaube für viele Menschen offensichtlich kein Thema mehr ist, gleichzeitig eine große Zahl von Menschen nach geistlicher Erneuerung bzw. Vertiefung im Glauben sucht. Der Hunger nach geistlicher Erfahrung läßt sich nicht durch vordergründig Wichtiges sättigen. Die Fragen der eigenen Beziehung zu Gott, zum Glauben, zur Kirche sind auf Dauer nicht einfach zu verdrängen.

Meister Eckhart verwendet in einer Predigt ein recht plastisches Bild für das, worum es im Glauben eigentlich geht. Er sagt: Ein Hund, der einen Hasen erblickt und ihn wittert, läuft dem Hasen nach, sobald er auf dessen Spur kommt. Andere Hunde sehen den einen laufen und schließen sich ihm an. Aber, wenn sie nicht irgendwann den Hasen selbst erblicken, lassen sie von ihrer Jagd ab. Meister Eckhart überträgt das auf die Beziehung des Menschen zu Gott: Nur wer selbst Gott erfahren hat, läuft weiter, wird nicht von ihm ablassen.

Gott selbst erfahren, darum geht es in den Exerzitien. Immer dann, wenn ich meine eigene Lebensspur verloren habe oder wenn sie blaß geworden ist; aber auch, wenn ich Weg und Ziel meines Lebens wieder deutlicher in den Blick nehmen will, sind Exerzitien angezeigt. Wenn ich mir eingestehen kann, daß ich innerlich auf der Suche bin – vielleicht ohne daß ich zunächst benennen könnte, was ich suche – können Tage der Einkehr mir helfen, meine eigene innere Bedürftigkeit zu entdecken.

Dabei sind Exerzitien kein Automat mit vorprogrammiertem Ergebnis. Sie sind das, was der Name Exerzitien sagt: ein Übungsweg. Ignatius von Loyola, der einen solchen Übungsweg nach eigenem Erleben schriftlich niedergelegt hat, sagt: „Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit“. Für diese Umarmung Gottes in unserem eigenen Leben wollen Exerzitien uns sensibel machen.

Was meine ich also, wenn ich sage: Ich mache Exerzitien?

Ich steige ein in einen Prozeß. Da, wo ich jetzt in meinem geistlichen Leben stehe, bin ich eingeladen, mich auf diesen Prozeß einzulassen. Dabei geht es nicht um Leistung oder Versagen, sondern um ein ehrliches Sich-Mühen.

Ich lasse mich auf Übungen ein. In der Regel werden Exerzitien begleitet. Der Leiter oder die Leiterin legen den Übenden Material (Bilder, Texte, Impulse) vor, die helfen wollen, die eigene Lebenssituation bewußt wahrzunehmen, d.h., sich auf den tragenden Grund zu besinnen, sich dem zu stellen, was mich hindert, aus den eigenen Lebens- und Glaubensquellen zu schöpfen und im betenden Umgang mit den Geheimnissen des Lebens Jesu und seiner Botschaft sein Leben zu ordnen, um neu erfüllt zu werden mit der leidenschaftlichen Liebe Gottes zu uns Menschen.

Ich vertraue mich einem bewährten Weg an. Die ignatianischen Exerzitien kennen verschiedene Phasen im Exerzitienprozeß:

Im *Prinzip und Fundament* geht es um die Grundlage meines Glaubens. Stimmt meine Beziehung zu Gott? Glaube ich ihm, daß er mich bedingungslos liebt, mich annimmt so, wie ich bin, ohne Vorleistung? Es geht in erster Linie darum, sich von Gott lieben zu lassen, nicht um eigene Leistung.

Die *Umkehrphase* zeigt, daß Umkehr nur möglich ist angesichts dieser Liebe Gottes, die mir ganz persönlich gilt. Vor dieser Liebe kann ich es wagen, auch die „dunklen Seiten“ in meinem Leben anzuschauen, all das, was stört in der Beziehung zu Gott, zu meinen Mitmenschen, zu mir selbst und zur Schöpfung.

Die *Betrachtungen des Lebens Jesu* werden begleitet von der Bitte, in die „innere Erkenntnis des Herrn“ hineinzuwachsen und ihm nachzufolgen.

In der *Betrachtung der Passion Jesu* geht es nicht darum, die Passion Jesu zu verstehen, Gefühle zu produzieren, sondern um ein betendes Mitgehen seines Weges und darum, der Realität des Leidens im eigenen Leben nicht auszuweichen.

Die *Meditation der Auferstehung Jesu* will zu tiefer Freude führen, weil der Herr lebt und mit uns auf dem Weg ist.

Mit einer *Meditation zur Erlangung der Liebe* schließen die großen ignatianischen Exerzitien ab.

Ob für mich persönlich Exerzitien „dran“ sind, das kann nur jede und jeder selbst entscheiden. Vielleicht kann die kleine Geschichte von der Hasenjagd mir dabei etwas helfen, wenn ich mich frage:

- Wo stehe ich? Bin ich Mitläufer oder weiß ich, wem ich auf der Spur bin? (*Standortbestimmung*)
- Was ist mein Ziel? Kenne ich es überhaupt noch? Weiß ich, wohin ich unterwegs bin? (*Zielperspektive*)
- Wie kann ich mein Ziel erreichen? Was hilft mir, zielstrebig vorzugehen? (*Hilfsmittel/Methoden*)

Ignatius von Loyola sagt: „Nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das Verkosten der Dinge von innen“. Exerzitien wollen nicht informieren über Gott und die Welt. Sie wollen vielmehr auf den Geschmack bringen, die Dinge von innen her zu verkosten.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Tu auf, tu auf, du schönes Blut“

Bereit sein ist alles

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 267.

Das Lied „Tu auf, tu auf, du schönes Blut“ stammt aus der Feder des Jesuiten Friedrich von Spee; es wird auf das Jahr 1630 oder früher datiert. Spees 1649 im Druck erschienenes „Güldenes Tugend-Buch“, eine Sammlung geistlicher Betrachtungen, die der in Köln wirkende Jesuit für die seelsorgliche Begleitung einer namentlich nicht bekannten Frau zusammengetragen hatte, enthält unser Lied, das dort mit dem Hinweis „Ermanung zur Buß“ versehen ist. Wir finden es auch in Spees im gleichen Jahr gedruckter „Trutz-Nachtigall“; die Überschrift kennzeichnet das Lied so: „Ermahnung zur Buß an den Sünder, daß er die Burg seines Hertzens Jesus einraume“.

„Tu auf, tu auf, du schönes Blut“: Der Sprachgestus ist eindringlich, der Ton beschwörend. Angesprochen ist ein „schönes Blut“, ein liebenswerter und geliebter, ein lebendiger, lebensfroher Mensch. Worum ist der Sprecher besorgt? Worauf drängt er? Es geht um Rechtzeitigkeit. Pünktlichkeit ist in diesem Lied keine Sekundärtugend, und sie ist mehr noch als die Höflichkeit der Könige. Im Ergreifen oder Versäumen des rechten Augenblickes fällt die Entscheidung über Leben und Tod. Spees „Tu auf, tu auf“ ist ein Memento-mori-Lied. Doch warum soll man überhaupt schon zu Lebzeiten – zeitig, rechtzeitig – den Tod im Sinn haben? Das Lied antwortet: um des Lebens willen.

Das in der dritten Strophe wiederholte zweifache „Tu auf“ fordert: Bereite dich, bereite den ganzen Menschen, Herz und Mut (Gemüt). Bereite dich auf dein Ende vor. Stell dich auf deine Sterblichkeit, auf dein Sterben, ein. „Wer unbereit von hinnen scheidt, / ist ewiglich verloren.“ „Bereit sein ist alles“,

heißt es auch in Shakespeares Hamlet (fünfter Akt, zweite Szene). Wie stellt man sich auf seine Endlichkeit und Sterblichkeit ein? Wie kann ein vitaler Mensch zum Sterben bereit sein? Ausgerechnet die Aktivität des Menschen ist hier gefragt, antwortet das Lied, der Mensch muß anpacken und zupacken, er muß angreifen und zugreifen, er muß sich jetzt ein Herz fassen, hic et nunc muß er sein Herz in die Hand nehmen und sein gewohnheitsmäßiges Sündersein unterbrechen. „O Sünder, greif nun Herz und Mut, / hör auf, die Sünd zu mehren!“

Doch diese zupackende Aktivität, ja (im wörtlichen Sinne) Aggressivität des menschlichen Ich wäre ganz und gar sinnlos, sie wäre reiner Wahnsinn, wollte nicht Gott selbst auf diesen Menschen, der als „Sünder“ gekennzeichnet wird, zukommen. Die Umkehraktivität des Menschen ist nicht eitel, der Sünder, die Sünderin läuft nicht ins Leere, sondern Gott in die Arme, denn „Gott will zu dir sich kehren“. In den frühesten Druckfassungen lautete der Vers: „Sich Gott zu dir will kehren“; Spee setzt das Reflexivpronomen an den Satzanfang und betont so: Sich selbst, keinen Diplomaten, keinen Unterhändler, keinen Botschafter, schickt Gott dem verlorenen Sohn entgegen, er selbst kommt ihm als er selbst, mit sich selbst, entgegen. „Sich Gott zu dir will kehren“ wäre so ein christologisch pointierter theologischer, soteriologischer (auf die Erlösung bezogener) Satz, der Jesu eigener Botschaft vom Nahekommen des Gottesreiches, von Gottes so unbegreiflichem wie mit Händen zu greifendem Entgegenkommen, entspringt und entspricht.

Die Rechtzeitigkeit der Buße schenkt Leben. Das Wort Buße hat für viele Menschen heute nur noch einen düsteren und feindseligen Klang: „Das wirst du mir büßen!“ Es sollte aber hell und hoffnungsvoll klingen, denn Bußakte sind Schritte, durch die der Mensch daran mitwirkt, daß sich seine gestörte Beziehung zu Gott und anderen Menschen erneuert. Die Heiligkeit der Buße ist etwas anderes als ein Stimmungsaufheller; hell und hoffnungsvoll, ist sie doch nicht „Buße light“. Auch Spees Lied verkündigt sie nicht. Es geht hier ganz unmetapho-

risch um Leben und Tod. Aber Buße ist nichts, was den Büßer und die Büßerin auf die Todesseite führt; sie führt ins Leben. Sich gegen die Erfahrung der Entzweiung und Entfremdung panzern, die eigene Verstrickung leugnen, Verantwortung verweigern, die Störung der Beziehung abstreiten, sie kleinreden, sich unangreifbar machen, hinter seinen Kompetenzen, seinen Rollen, seinem sozialen Status sich verschanzen und darin verschwinden, diese Strategien führen nicht zum Leben, sondern in den Tod. Denn der Tod selbst wird diese Festungen räumen, diese Zwingburgen, in denen wir nicht leben und nicht sterben können.

Doch der verlorene Sohn, die verlorene Tochter fühlt sich vielleicht gar nicht verloren. Die Frage: „Wann willst du dich ergeben?“ könnte an ihm oder ihr abprallen wie ein Spielzeugpfeil an einer Betonwand. Wieso Konsumzwang – ich *muß* doch nichts kaufen. Was heißt hier unmenschlicher Leistungsdruck? Meines Wissens wird bei uns niemand dazu gezwungen, Karriere zu machen! Wieso Jugendwahn? Ich sehe eben gerne so aus, wie ich mich fühle. Was meinst du mit Gesundheitsreligion? Du wärst wahrscheinlich lieber arm und krank als reich und gesund!

„Vergebens“, mit diesem Ausruf beginnt darum die zweite Strophe, um mit einem doppeldeutigen und doch eindeutigen Ruf zu enden: „Laß ab, es ist vergeben!“ Die Verschanzungs- und Panzerungsstrategie des angesprochenen Du ist vergeblich; die – ihrerseits höchste Aktivität und Widerstandskraft erfordernde – Bereitschaft zur Ergebung, zur Einwilligung in die eigene Geschöpflichkeit, zum Neuanfang, zur Neugeburt in Armut und Wehrlosigkeit, zur Buße, sind letztlich die einzig zuverlässigen Wege ins Leben. Der Sünder, die Sünderin muß – und kann getrost – den im Kern selbstzerstörerischen Widerstand gegen Gott aufgeben: „Gott will den Tod des Sünder nicht!“ Und doch folgt aus dieser Gotteserkenntnis kein Rettungsautomatismus: „Wer unbereit von hinnen scheidt, / ist ewiglich verloren.“

„Laß ab, es ist vergeben!“ bedeutet beides: Laß ab. Laß los. Besinne dich eines Besseren. Deine Abwehr ist sinnlos, umsonst, eitel: angesichts der Macht des Todes. Im Zweikampf mit ihm kannst du nur den Kürzeren ziehen. Dein Panzer ist aber auch gänzlich sinnlos angesichts der vergebenden Liebe Gottes, die ihn durchdringt. „Laß ab, es ist vergeben!“ Verhindere die Versöhnung nicht: Sie ist schon geschehen. Sei bereit, dich finden zu lassen: in Gnadenzeit. „Bereit sein ist alles.“

Susanne Sandherr

Sanctus und Benedictus

Lobpreis der irdischen mit der himmlischen Kirche

Die Hochgebete der römisch-katholischen Kirche wie auch der Liturgiefamilien des Ostens besitzen mit dem Sanctus-Benedictus ein festes Element im lobpreisend-gedenkenden Abschnitt, dessen auffällige sprachliche Übereinstimmung quer durch die Liturgiefamilien nicht allein in seinen biblischen Grundlagen begründet ist:

„Heilig, heilig, heilig, Gott, Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit. Hosanna in der Höhe.

*Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.
Hosanna in der Höhe.“*

Entsprechend seinen lateinischen Anfangsworten wird der Text in das Sanctus („Heilig ...“) und das Benedictus („Hochgelobt ...“) unterteilt. In seinem Kernbestand geht das Sanctus auf die Tempelvision des Propheten Jesaja zurück, die eine eigentlich himmlische Szenerie in den Tempel verlagert. Um den Thron

Gottes stehen Seraphim und rufen einander zu: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“ (Jes 6, 3) Dort sprechen also die Engel über Gott und bekennen ihn als den absolut Heiligen. Das deutsche Wort „Herrlichkeit“ gibt das griechische „Doxa“ wie das hebräische „Kabod“ wieder, die beide die leuchtend-strahlende Außenseite Gottes bezeichnen. Daß diese Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, bezeugt die Macht und die Größe Gottes. Bereits im Judentum findet sich das Sanctus im liturgischen Gebrauch. Ebenfalls jüdisch belegt ist die Ausweitung zu „Himmel und Erde“, die von der Herrlichkeit Gottes erfüllt sind.

Christlich wird das Motiv der Thronvision in der Offenbarung wieder aufgenommen und mit dem Motiv des Lammes kombiniert (Offb 4–5). Wieder singen die Engel vor dem Thron in ähnlicher Weise: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung; er war, und er ist, und er kommt.“ (Offb 4, 8) Schließlich wird in christlichen Eucharistiegebeten nicht mehr über Gott in der 3. Person gesprochen, sondern er wird direkt angerufen, wodurch sich das Sanctus in die Anrede Gottes im gesamten Hochgebet einfügt und zum aktuellen Vollzug des Lobpreises wird.

Das Benedictus geht auf den Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem zurück. Der dort erwähnte Ruf des Volkes „Hosanna dem Sohn Davids! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn. Hosanna in der Höhe!“ (Mt 21, 9) greift aus auf Ps 118, 26: „Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn.“ Es handelt sich somit um eine Anrufung Christi, die mit der Anrufung Gottes im Sanctus kombiniert wird. Entsprechend gibt es östliche liturgische Zeugnisse, die eine christologische Umdeutung des Sanctus vornehmen. Die Formel „der da kommt im Namen des Herrn“ im Benedictus wird teilweise erweitert zu „der kam und der kommen wird“ und damit an den Sanctus-Ruf in Offb 4, 8 angepaßt.

Das Sanctus-Benedictus fehlt jedoch in einigen der ältesten Eucharistiegebete, etwa dem der sogenannten „*Traditio Apostolica*“, der Grundlage unseres zweiten Eucharistiegebets. Nach heutiger Einschätzung ist das Sanctus-Benedictus erst ab dem vierten Jahrhundert in die Eucharistiegebete integriert worden, dann aber in kurzer Zeit quer durch die verschiedenen Liturgiefamilien. Es findet sich immer zwischen lobpreisendem Beginn der Eucharistiegebete und den Einsetzungsworten. Am besten geglückt scheint die Einfügung dieser „Akklamation“ (Anrufung) in den Eucharistiebeten der ägyptischen Kirche, so daß dort auch deren Wurzel vermutet wird. Allerdings fügen gerade die Gebete dieser Kirche kein Benedictus an das Sanctus an.

In der römischen Liturgie dürfte die Integration beider Teile um das sechsten Jahrhundert stattgefunden haben. Hier führt immer eine Formel am Ende der Präfation zum Sanctus über. So heißt es etwa zum Abschluss der aktuellen ersten Präfation für die Wochentage: „Durch ihn preisen wir jetzt und in Ewigkeit dein Erbarmen und singen mit den Chören der Engel das Lob deiner Herrlichkeit.“ Damit erhält das Sanctus eine klare Funktion: Wurde bereits im „*Sursum Corda*“ die Verbindung der Kirche mit dem in den Himmel erhöhten Herrn ausgedrückt, durch die erst das Dankgebet an Gott, den Vater, ermöglicht wird, so wird diese Verbindung nun mit dem Sanctus verstärkt. Die feiernde Gemeinde klinkt sich in den himmlischen Gesang der Engel ein, verbindet somit den Lobpreis der Kirche mit der himmlischen Liturgie. Entsprechend wichtig ist, daß dieser Ruf von der gesamten Gemeinde mitvollzogen wird (vgl. AEM 55b).

Durch die Hosanna-Rufe und die aufgezeigte christologische Akzentuierung im Benedictus ergibt sich eine zweite Bedeutungsebene. Nun wird der ganze Sanctus-Benedictus-Abschnitt zum Begrüßungsakt für den in den eucharistischen Gestalten präsent werdenden Herrn. Mit dem Sanctus-Benedictus wird die „Ankunft Christi“ auf Erden gepriesen, wird aus einer „Li-

turgie des Himmels“ zugleich eine „himmlische Liturgie“ der realen Präsenz Christi in der Eucharistie, die eine Vorwegnahme der endzeitlichen Wiederkunft Christi darstellt.

Damit ist eine Grenzlinie markiert, die sich bei einigen aus der Reformation entstandenen Kirchen bemerkbar macht. So haben die Abendmahlsformulare der reformierten (calvinistisch bzw. zwinglianisch geprägten) Kirchen lange auf ein Sanctus-Benedictus verzichtet, weil ihnen diese Vorstellung von „Realpräsenz“ fremd ist, während lutherische Ordnungen das Sanctus (ggf. an anderer Stelle) beibehalten konnten. Auch die Abendmahlsordnung der anglikanischen Kirche Englands läßt noch heute im Liturgiebuch „Common Worship“ frei, ob das seit dem 16. Jahrhundert bis vor kurzem gestrichene Benedictus im Anschluß an das Sanctus verwendet wird oder nicht.

Jenseits solch konfessioneller Kriterien ist in der katholischen Liturgiewissenschaft im Licht der ältesten Zeugnisse überlegt worden, ob das Sanctus-Benedictus ein zwingender Bestandteil eines Eucharistiegebets ist und ob es bei einer zu schaffenden einfachen Gestalt der Messe nicht auch wegfallen könnte. Ein approbiertes Hochgebet für die katholische Kirche Australiens jedenfalls verzichtet auf das Sanctus.

Friedrich Lurz

Hospizarbeit in Deutschland

Im Jahr 1971 kam ein Fernsehfilm über das englische St.-Christopher's-Hospiz in London ins deutsche Fernsehen, der das Thema Sterbebegleitung in Deutschland auf den Weg brachte. Der Jesuitenpater Reinhold Iblacker (1930–1996) aus München hatte den Film mit dem deutschen Titel „Noch 16 Tage ... Eine

Sterbeklinik in London“ gedreht. Der Pionier der deutschen Hospizbewegung berichtete darin über das 1967 von der englischen Krankenschwester, Sozialarbeiterin und Ärztin Dame Cicely Saunders (1918–2005) gegründete erste neuzeitliche Hospiz. Gerade der Begriff „Sterbeklinik“ löste wohl die heftige Diskussion aus, die vor allem in Richtung Euthanasie geführt wurde.

1978 reagierte die Deutsche Bischofskonferenz auf die Entwicklung mit einer Erklärung – die evangelische Seite und die politischen Parteien schlossen sich ihr später an – in Form eines ausdrücklichen Votums gegen den Bau von Hospizen in Deutschland. Die damaligen Gründe waren vielfältig: Angst vor der Gettoisierung des Sterbens bzw. Sterbender, der vermutete Einweisungsschock für Betroffene, Ideen über den Ausschluß Angehöriger durch die Professionellen und der unzumutbare Streß gehäufter Sterbebegleitungen für das Personal.

Zeitgleich zur Entwicklung in England hatte die Schweizer Ärztin Elisabeth Kübler-Ross (1926–2004) in Amerika ihre Studien mit Sterbenden durchgeführt. Ihre Beobachtungen bilden die Grundlage heutiger Erkenntnisse über das Sterben. Ihre „Interviews mit Sterbenden“ wurden 1969 in Amerika und dann Anfang der 70er Jahre in Deutschland veröffentlicht.

Neben kritischen Stimmen gab es viele, die sich von dem Film *Iblackers* und der ersten Literatur übers Sterben in Deutschland anrühren und anregen ließen, auch hier in Deutschland mehr für Sterbende zu tun.

Als einer der ersten machte der Theologe und Seelsorger Pater Helmut R. Zielinski, Bonn, darauf aufmerksam, dass „Sterbeklinik“ den Blick in die falsche Richtung lenke. Es gehe vielmehr um Hospize, und die hätten eine christliche Tradition als bergende Räume für Schwerstkranke und Sterbende. Den Durchbruch in der öffentlichen Diskussion um die „Sterbeklinik“ bewirkte wohl erst ein Aufsatz von Professor Johann-Christoph Student, damals Hannover, mit dem Titel „Hospiz versus ‚Sterbeklinik‘“ (1985). Er legte darin dar, daß es gar nicht um

neue institutionelle Räume gehe, sondern um einen neuen Umgang mit Sterben und Sterbenden.

Längst haben Kirchen und Wohlfahrtsverbände ihre ablehnende oder doch abwartende Haltung aufgegeben und wichtige Stellungnahmen zum positiven Aufgreifen der Anliegen der Hospizbewegung abgegeben. Die VELKD hat zu Beginn der 90er Jahre ein Schulungsprogramm für Hospizhelferinnen und -helfer herausgegeben, das auf der Grundlage von biblischen Texten Hilfen zur Begleitung von Sterbenden an die Hand und ins Herz geben will und das weite Verbreitung gefunden hat. In der Diözese Paderborn wurde in den vergangenen Jahren ein „Schulungsprogramm“ für ehrenamtliche Seelsorger in der Begleitung Sterbender entwickelt und bereits erfolgreich durchgeführt.

Die Hospizbewegung ist nicht ausschließlich christlich motiviert, aber man darf mit Fug und Recht sagen, daß ein großer Teil des Engagements christliche Wurzeln hat. Die Grundfragen menschlicher Existenz finden in der Hospizbewegung ihren Raum in einer säkularen und pluralen Gesellschaft: Was gibt meinem Leben Sinn? Wie leben mit Krankheit und Leid? Was trägt Menschen am Ende ihres Lebens und durch den Tod hindurch? Wie begleiten wir Sterbende menschenwürdig? Wie positionieren wir uns in puncto Sterbehilfe? Wie kommen wir zu guten ethischen Entscheidungen am Lebensende? Was kommt nach dem Tod? Wie gehen wir mit den Toten um? Wie begegnen wir Trauernden?

Die Hospizbewegung lehnt von ihren Anfängen an aktive Sterbehilfe ab. Sie fordert eine gute Bekämpfung belastender Symptome von schweren Erkrankungen wie etwa Schmerzen, Übelkeit und Erbrechen, einen von Menschlichkeit und nicht von Medizin und Machbarkeitswahn geprägten Umgang mit dem Sterben, die vertiefte Wahrnehmung sozialer und spiritueller Aspekte im Zusammenhang mit Krankheit und Sterben, aber auch gesellschaftliche Räume für die Auseinandersetzung mit Fragen rund um Krankheit, Leiden und Sterben und all die

ethischen Probleme, die sich damit stellen. Hospizbewegung will, daß wir „endlich leben“. Sterben müssen wir alle, aber dieses Sterben gehört zum und mitten ins (soziale und religiöse) Leben. Alle Fragen, die damit verbunden sind, gehören in unseren gesellschaftlichen Zusammenhängen diskutiert: in den Familien, Lebens- und Ordensgemeinschaften, in Schulen und Bildungseinrichtungen, in den Kirchengemeinden und Verbänden, in den Parteien und in den Institutionen des Gesundheitswesens.

Die Hospize stehen für eine Haltung Sterbenden gegenüber und damit auch für ein Gewahrwerden eigener Sterblichkeit. Damit steht diese Bewegung nicht nur in der Tradition der christlichen Herbergen für kranke und sterbende Pilger, sondern auch in der Tradition der „ars moriendi“ (vgl. Sir 7,36; Benediktus-Regel 4,47). Diese beiden Säulen sind wesentlich: Zuwendung zu Sterbenden (und nicht Professionalisierung der Sterbehilfe!) und Auseinandersetzung mit eigener Sterblichkeit.

Wir beten tagtäglich in der Komplet darum, „in Frieden zu scheiden“, und um „ein gutes Ende“ – und dennoch ist uns die Kunst, mit dem Sterben zu leben, als „Alltagskompetenz“ aus dem Blick geraten. Vielleicht sind wir deshalb in unseren kirchlichen Kontexten, in unseren „christlichen“ Krankenhäusern und Altenheimen mit Sterbenden nicht mehr wirklich angemessen und würdevoll umgegangen.

Im Moment laufen wir – auch aufgrund der positiven Integration hospizlicher Anliegen ins Gesundheitswesen – wieder Gefahr, aus dem Blick zu verlieren, daß es beim Sterben um uns selber geht, um Krankheit und Leiden, um Altwerden und abschiedliches Leben. Das braucht Einübung!

Wir können dem Leben keine einzige Stunde hinzufügen, aber den Stunden des Lebens bis zuletzt Leben schenken. Als Christen dürfen wir den Grenzerfahrungen des Lebens, dem Sterben und der Trauer hoffnungsvoll begegnen, weil Gottes Ja zum Menschen über den Tod hinaus Geltung hat.

Ida Lamp

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

März 2009

„Gott begegnen in heiligen Zeiten“

So spricht der Herr:
Zur Zeit der Gnade will ich dich erhören,
am Tag der Rettung dir helfen.

Buch Jesaja – Kapitel 49, Vers 8

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ So lautet der Grund-Satz von Jesu öffentlicher Verkündigung (Mk 1, 15). Ein Satz, der uns in die Mitte dessen führt, was Christsein heißt, ein Satz zugleich, der uns den Sinn heiliger Zeiten (siehe S. 340–344) erschließen kann.

„Die Zeit ist erfüllt“ – spüren wir die ungeheure Behauptung, die in diesen Worten steckt? *Ist* die Zeit denn erfüllt? Gewiß, daß die Entscheidung zu unseren Gunsten gefallen ist, daß es einen Gott gibt, der es gut mit uns und seiner Schöpfung meint, das glauben wir Christen. Doch – *erfahren* wir *unsere* Zeit als erfüllt? Unser Alltag sieht eher anders aus: Mühsal, Leere, Vergeblichkeit dominieren darin. Aber es gibt auch Momente, in denen wir Freude und Glück erleben, in denen wir uns Gott nahe fühlen. Von solchen Erfahrungen her lernen wir Jesus verstehen. Daß die Zeit erfüllt ist, hat für ihn mit Gottes Gegenwart zu tun. Erfüllt ist die Zeit, weil Gott da ist. Damit dies *für uns* Wirklichkeit wird, damit wir Gottes Fülle in *unserer* Zeit erfahren, ist unsere Mitwirkung gefragt, vor allem unsere Bereitschaft, auf Gott zu hören und uns an ihm auszurichten. Mit Jesu Worten: Wo wir Gottes froher Botschaft glauben und zu ihm umkehren, empfängt unsere Zeit von Gott her Sinn und Fülle. Die Gemeinschaft mit Gott ist es, die unserm Alltag Tiefe verleiht.

Aus diesem Grund sind heilige Zeiten für uns so wichtig. Um Gott nahe zu sein, brauchen wir Zeiten, die uns in seine Nähe rufen, ob das die großen Festzyklen sind oder die stillen Zeiten, die wir täglich Gott vorbehalten. Heilige Zeiten sollen uns in die Begegnung mit ihm, dem Heiligen, führen, damit unsere Zeit Gottes Zeit, heilige Zeit, erfüllte Zeit wird.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Jonas wird ins Wasser geworfen

Bibel, Köln, 13. Jahrhundert,

Dom-Hs. 2, fol. 241v,

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Die Kölner Bibel-Handschrift (Dom-Hs. 2) aus dem 13. Jahrhundert gehört in die Reihe der Handschriften, die auf eine Überarbeitung der vom Kirchenvater Hieronymus übersetzten lateinischen Bibel, der Vulgata, durch Pariser Gelehrte zurückgeht. Aus den Bemühungen um eine verbindliche Bibelfassung, die die vielen unterschiedlichen Fassungen ablösen sollte, resultierte ein „Pariser Bibeltypus“, der um 1230 fertiggestellt war. Die Dom-Hs. 2 entspricht in der Anordnung des Textes, in der Reihenfolge der biblischen Bücher und weitgehend in den Prologen dem Pariser Vorbild. Bei der Illustration biblischer Texte hat zwar der zugrundeliegende Wortlaut Priorität, aber in der Auswahl bestimmter Szenen und in den Bildtypen zeigen sich auch zeitgenössische Richtungen.

Herkunft und Stil der Handschrift lassen sich nicht eindeutig klären, da direkt vergleichbare Codices schwer greifbar sind und auch zeitgleiche Handschriften, die möglicherweise im Kölner Raum entstanden sind, kaum stilistische Hinweise bieten für die Zuordnung der Dom-Hs. 2. Daß Vorbilder in der frühen Buchmalerei aus Lüttich zu suchen sind, ist durchaus anzunehmen, weil von hier aus die Buchmalerei in Köln um 1300 stark beeinflusst wurde. Dennoch muß Köln als Entstehungsort mit einem Fragezeichen versehen werden.

Die Handschrift enthält einen Vermerk über den Verkauf der Bibel im 15. Jahrhundert durch Johannes Gurdelmecher aus Köln an Moritz Graf von Spiegelbergh, einen Kölner Kanoniker.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Auf der Flucht vor Gott

In eine Goldinitiale faßt der Maler der Kölner Bibel (13. Jahrhundert) eine Szene aus dem Buch des Propheten Jona. Dabei fällt auf, daß die Initiale „V“ (Visio abdie haec dicit dominus) eigentlich den Anfang des Buches Obadja (Abdias) nennt: „Visio Obadjas. So spricht Gott, der Herr, zu Edom...“ (Obd 1). Da die beiden kleinen alttestamentlichen Prophetenschriften in der Handschrift nebeneinander stehen, wählt der Maler diese Initiale für eine Episode aus dem Jonabuch.

Die biblische Erzählung um den Propheten Jona will nicht historische Fakten vermitteln, sondern Erkenntnisse, die für das Leben wichtig sind. Dabei stellt Jona – damals eine Identifikationsfigur für Israel – auch heutige Leser vor die Frage, wie sie sich Gott gegenüber verhalten, wenn er sie in Dienst nehmen will.

Im Innern der Initiale zeigt der Maler zwei Männer in einem Ruderboot. Die Ruder hängen am Bootsrand, und die beiden Männer sind dabei, einen dritten über Bord zu werfen. Das von einem heftigen Sturm aufgepeitschte Meer verschlingt den Mann, der kopfüber hinunterstürzt. Wie das Meer die untere Bildhälfte im Innern der Initiale ausfüllt, so umgibt ein kräftig blaues Band die Initiale außen.

Der biblische Erzähler des Jonabuches spricht sehr knapp von einem Auftrag, mit dem Jahwe den Propheten nach Ninive, der Hauptstadt Assyriens, schickt. Jona soll der Stadt das Strafgericht Gottes androhen, wenn die Menschen sich nicht bekehren. Doch statt nach Ninive zu gehen, flieht Jona in Richtung Tarschisch, im äußersten Westen gelegen.

Sein Ziel ist dabei, „weit weg vom Herrn“ (1, 3) zu sein. Jonas Flucht per Schiff bewegt den Maler in unserem Bild. Ein gewaltiger Sturm bricht über das Boot und seine Mannschaft herein. Doch während die Seeleute sich bemühen, das Schiff fahrtüchtig und auf Kurs zu halten und ihren jeweiligen Gott um

Hilfe anrufen, legt Jona sich unten im Schiff schlafen. Der Kapitän weckt ihn; denn jetzt sollte jeder wach und hilfsbereit sein: „Wie kannst du schlafen? Steh auf und ruf deinen Gott an; vielleicht denkt dieser Gott an uns, so daß wir nicht untergehen.“ (1,6) Entsprechend antiker Vorstellung will die Besatzung per Losentscheid herausfinden, wer an dem Unheil schuld ist. Das Los fällt auf Jona, der nun Rede und Antwort stehen muß. Obwohl Jona auf der Flucht ist vor seinem Gott, legt er nun ein klares Bekenntnis zu Jahwe ab: „Ich bin ein Hebräer und verehere Jahwe, den Gott des Himmels, der das Meer und das Festland gemacht hat.“ (1,9) Voller Angst überlegen die Seeleute, was sie nun tun können, um diesen mächtigen Gott zu besänftigen, damit er sie verschone. Jona erkennt seine Schuld vor Gott und schlägt vor: „Nehmt mich und werft mich ins Meer, damit das Meer sich beruhigt und euch verschont.“ (1,12)

Sie suchen keinen Sündenbock, die Seeleute, sondern Hilfe in höchster Not. Deshalb mühen sie sich aus Leibeskräften, das Schiff an Land zu bringen. Sie rufen sogar den Gott Israels um Hilfe an. Doch als alles keine sichtbare Besserung bringt, befolgen sie Jonas Vorschlag: „Dann nahmen sie Jona und warfen ihn ins Meer, und das Meer hörte auf zu toben.“ (1,15) Das ist die Situation, die der Maler im Bild wiedergibt. Den traurigen Gesichtern der beiden Männer, die Jona ins Meer werfen, kann man abnehmen, daß sie das nicht gern tun, hier aber der Not gehorchen. Im leuchtend roten Gewand des Jona will der Maler vielleicht andeuten, daß Gott seinen Propheten nicht aufgegeben hat, obwohl er vor ihm geflohen ist. Gottes Liebe umgibt ihn. Vielleicht sollen die Hände, die Jona halten, um ihn über Bord zu befördern, auch ein Gehaltensein von Gott anzeigen.

Wir kennen die Geschichte: Der Prophet, der eigentlich auf Gottes Seite stehen sollte, flieht vor ihm, und die heidnischen Seeleute bekehren sich schließlich zu Jahwe. Ein Fisch fängt Jona auf und speit ihn nach drei Tagen wieder an Land. Gott gibt ihm erneut den Auftrag zur Bußpredigt in Ninive. Diesmal

gehört Jona. Daß aber Ninive auf seine Kurzpredigt hin wirklich in Sack und Asche Buße tut, erzürnt ihn. Das hat er doch gleich gewußt, daß Gott gnädig und barmherzig ist. Warum soll er sich da noch anstrengen. Gott zeigt große Geduld mit seinem störrischen Propheten und hilft ihm zu begreifen, wie sehr seine Liebe und Barmherzigkeit allem Lebenden gilt.

Jonas Flucht vor Gott war ein einziger Abstieg: Er geht „nach Jafo hinab“ (1, 3) um ein Schiff zu bekommen; er steigt hinab „in den untersten Raum des Schiffes“ (1, 5), um dem Sturm mit all seinen Folgen zu entgehen; er wird ins Meer geworfen (1, 15) und ist damit eigentlich am äußersten Tiefpunkt angekommen.

Das Bild zeigt: Noch ist Jona nicht untergegangen oder von einem Fisch aufgefangen. Er hat den festen Boden unter den Füßen verloren, hängt buchstäblich zwischen Boot und Wasser. Gleich wird es vorbei sein mit ihm. Wenn der Maler genau diesen Augenblick im Bild festhält, dann will er damit etwas Wichtiges sagen:

Vor Gott ist keine Flucht möglich; denn er ist überall. Vor Gott ist aber auch keine Flucht nötig; denn er geht seinem Propheten nach. Auch wenn Jona sich aufgibt – Gott gibt ihn nicht auf.

Bei aller unterschiedlichen Deutung und Wirkung, die dem Jonabuch im Neuen Testament zuteil wird, dürfen doch auch wir heute uns mit Jona identifizieren und uns vor diesem Bild fragen lassen: Wie steht es um meine Beziehung zu Gott? Bin ich auf der Flucht vor ihm? Oder kann ich ehrlich sagen: Gott sei Dank, daß *er* mich nicht aufgibt, auch wenn ich in Gefahr bin, mich selbst aufzugeben, indem ich mich von ihm lossage?

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in heiligen Zeiten

„Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade“

24 Stunden am Tag geöffnet! Sieben Tage die Woche!“ Noch werben bei uns vor allem Tankstellen mit dieser Verheißung. Doch die Tendenz ist klar. Da möchte die Touristin aus Flensburg im sonnigen München „shoppen“ und darf nicht: Mariä Himmelfahrt! Wie ärgerlich. Und überhaupt, immer dann, wenn die Leute Zeit hätten, am Sonntag, sind Läden, Kaufhäuser und Supermärkte geschlossen, die Innenstädte verwaist. Das Einkaufen via Internet wird wohl auch deshalb immer beliebter, weil wir hier vor solchen Unterbrechungen verschont bleiben. Auch an Sonn- und Feiertagen darf ich nach Herzenslust Waren anschauen, vergleichen, aussuchen und bestellen, kann ich bei Versteigerungen mitbieten und den Zuschlag bekommen. Gehört den „verkaufsoffenen“ Sonn- und Feiertagen nicht die Zukunft? Ladenschlußzeiten, ade? Nur Kirchen, Sozialverbände und Gewerkschaften leisten noch Widerstand.

Heilige Zeiten

Alle Zeiten, alle Kulturen und alle Religionen kennen Perioden, die sich vom normalen, profanen Alltag unterscheiden. Heilige Zeiten, Zeitabschnitte, in denen die Macht und Gegenwart des Göttlichen in besonderer Weise erfahren werden kann, unterbrechen den gleichmäßigen Fluß der Zeit. Heilige Zeiten sind oft durch religiöse Riten geprägt, die an heilige Orte gebunden sein können. Heilige Zeiten zeichnen sich häufig, aber nicht immer, durch ihre Wiederholung aus. Religiöse Feste sind die bekanntesten Formen heiliger Zeiten; sie gliedern den Jahreslauf, und gerade in den biblisch geprägten Religionen auch die Woche und den Tag. In der Feier der sogenannten Übergangsriten

– christlich kann man hier etwa an die Sakramente der Taufe, Firmung, Trauung, des Ordo und der Krankensalbung denken oder an die Profeß – strukturieren sie auch den individuellen Lebenslauf. In heiligen Zeiten suchen Menschen in der Begegnung mit dem Heiligen die Kraft, die ihr Leben erneuert.

Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade

Als Christen glauben wir, daß wir nicht in irgendeiner Zeit leben, sondern „in den letzten Tagen“, wie es in der Lehrentscheidung des Konzils von Chalkedon (451) heißt. Damit ist gemeint: Die Entscheidung ist gefallen, das Entscheidende ist geschehen. „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade, jetzt ist er da, der Tag der Rettung“, ruft der Apostel Paulus (2 Kor 6, 2; vgl. Jes 49, 8). Das bedeutet: Unsere Zeit *ist* heilige Zeit. Diese Heilszeit verdichtet sich für uns noch einmal in besonders ausgezeichneten heiligen Zeiten, in der Feier des Pessach-Mysteriums an allen Sonntagen und am jährlich gefeierten Fest des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, dem die österliche Bußzeit vorausgeht und auf das die österliche Zeit folgt, die vom Pfingstfest beschlossen und vollendet wird. Heilige Zeiten sind die Zeiten, die Feste und Feiertage vorbereiten oder aus ihnen folgen, und diese selbst. Nach dem Vorbild der jährlichen Osterfeier entwickelt sich die heilige Zeit des Advent und die heilige Weihnachtszeit, deren Kristallisationskern das Fest der Geburt Jesu ist. Heilige Zeiten des Kirchenjahres sind die weiteren Herren- und Heiligenfeste und Gedenktage, an denen sich das Wort „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade“ verwirklicht und konkretisiert.

Unterscheidung der Zeiten

Wozu brauchen wir eine Strukturierung der Zeit durch besondere heilige Zeiten? Es sind doch nicht die Zeiten als solche heilig. Wird die fundamentale Glaubenswahrheit, daß nach Chri-

stus und durch Christus alle Zeit Rettungszeit, Gnadenzeit ist, nicht geschmälert, wenn wir aus der durch Christus geheiligten Zeit kleine Zeitstreifen herauschneiden und sie zu heiligen Zeiten erklären? Woher kommt uns denn Rettung: von heiligen Zeiten – oder von dem Heiligen, Gott?

Diese Überlegungen sind nicht falsch. Und doch liegen in der Vergeistigung und Verinnerlichung des Glaubens auch Gefahren. Jesus Christus ist das fleischgewordene Wort, er ist „Gottes Wort in der Zeit“ (Peter Hünemann). Wir sind nicht nur Geist und Innerlichkeit, wir sind Menschen aus Fleisch und Blut, Menschen in Beziehungen, Menschen, die Zeit haben (oder nicht haben), Menschen mit Geschicken und Geschichten, Menschen, die geboren werden, die sich entwickeln und verändern, Menschen, die jeden Tag älter werden, Menschen, die sich bewegen, Menschen, die wohnen, Menschen, die sterben. Die Erinnerung an heilige Zeiten – und Orte und Praktiken – zielt nicht darauf ab, diese zu vergötzen, sie eigenmächtig magisch aufzuladen und zu verehren. Sie leisten uns einen Dienst. Wir dürfen uns von ihnen an Gottes rettende Macht, an sein heilendes Handeln in Christus, erinnern lassen. Heilige Zeiten geben uns die Zeit, diese Kraft zu vergegenwärtigen, sie zu spüren, auf sie aufmerksam zu werden, sie auf uns und in uns wirken zu lassen.

Rhythm is it!

Die Gleichförmigkeit der Zeit schläfert unsere Aufmerksamkeit ein; Unterscheidung, Rhythmus, belebt sie. Die religiöse Unterscheidung der Tageszeiten war in früheren Zeiten nicht nur für Kleriker und Ordensleute selbstverständlich. Das Morgengebet, der Angelus zur Mittagszeit, das Abendgebet haben in einer bäuerlichen Alltagswelt den Tag gegliedert und geprägt. Der Sonntag unterschied sich nicht nur durch die Arbeitsruhe und den Kirchgang von den anderen Wochentagen, sondern durch viele andere Besonderheiten, etwa der Kleidung oder der Mahl-

zeiten, und dies galt auch von den heiligen Zeiten des Kirchenjahres.

Die gleichförmige Zeit ist gleichgültig und macht gleichgültig. Die herausgehobene Zeit weckt den Geist. Es mag viele Gründe dafür geben, daß „Rhythm is it!“, ein deutscher Dokumentarfilm aus dem Jahr 2004, in dem der Tänzer Royston Maldoom und der Dirigent Simon Rattle gemeinsam mit den Berliner Philharmonikern und sozial benachteiligten Jugendlichen Strawinskys „Sacre du Printemps“ auf die Bühne bringen, eine so außergewöhnliche Resonanz gefunden hat. Daß unserer von Gleichzeitigkeit und von der Gleichgültigkeit der Zeit geprägten Welt der Rhythmus abhanden gekommen ist und daß wir uns nach ihm sehnen, ist vielleicht einer von ihnen.

Kairos – die rechte Zeit

Gott begegnen in heiligen Zeiten – fehlen uns dafür nicht alle Voraussetzungen, in einer Zeit der Gleichzeitigkeit und der Vergleichgültigung von Zeit, in einer takt-losen Zeit? Doch gerade heute bemühen sich Menschen, die verlorenen Rhythmen des Lebens wiederzugewinnen, im bewußten Wahrnehmen des Wechsels von Tag und Nacht, im achtsamen Atmen, im Versuch, mit den Jahreszeiten zu leben, in einer bewußten Zeitaskese, einem neuen Umgang mit der eigenen Zeit und der Zeit anderer, im freien Verzicht auf die vermeintliche Freiheit des „alles zu jeder Zeit“.

Wir brauchen heilige Zeiten, im Laufe des Lebens und im Jahreslauf, im Laufe der Woche und im Tagesablauf, Zeiten, die die Heilsgeschichte, die das Heilsereignis des Todes und der Auferweckung Jesu Christi mit unserer Zeit in Berührung bringen. Im Begehen heiliger Zeiten geht uns das Heil auf, das uns widerfahren ist, geht es in unserem Leben auf.

Nein, unser Tag, unsere Woche, unser Jahr, unser Leben sind nicht mehr selbstverständlich religiös gegliedert, wie dies unsere Großeltern oder Urgroßeltern erlebten. Doch – und die

Wiederentdeckung des Stundengebets als geistlicher Weg der Kirche, und nicht nur der Ordensleute und Kleriker, ist ein Hoffnungszeichen – die Krise mag sich als Chance erweisen.

Auch unsere Zeit ist Zeit „post Christum natum“, auch sie hat ihren unverwechselbaren Kairos, ihren fruchtbaren Augenblick; ein Geschenk, das ergriffen sein will. „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade.“ (2 Kor 6,2)

Susanne Sandherr

Die Tagzeitenliturgie als Gebet des ganzen Gottesvolks

Auf der Suche nach der „veritas horarum“

Gottesdienstliche Handlungen und Gebete der Kirche, die zu bestimmten Stunden des Tages und der Nacht angesetzt sind, werden Tagzeitenliturgie (liturgia horarum), Tagzeiten, Stundengebet oder Breviergebet bzw. Brevier genannt. Das Gebet zu festgelegten Stunden des Tages gehört zu den ältesten Elementen christlicher Gebetspraxis. Die christliche Tagzeitenliturgie, die Wurzeln im jüdischen Abend- und Morgengebet hat, war seit dem frühen Mittelalter für geistliche Gemeinschaften und Klerus verpflichtend. Das allein durch die angewachsene Zahl der Horen überaus anspruchsvoll gewordene Stundengebet – in lateinischer Sprache – wurde zum Standeskennzeichen und zur Standespflcht der Kleriker und Ordensleute, während die übrigen Gläubigen die Pflicht des immerwährenden Gebets durch Ersatzformen, wie tägliche Gebete, Angelus und Rosenkranz, erfüllten.

Gebet der Kirche

Erst in neuerer Zeit und im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wird die Tagzeitenliturgie als vorzügliche geistliche Übung des ganzen Gottesvolks, als täglicher Gebetsweg für Gemeinden, Gruppen, Familien und einzelne wiederentdeckt. Damit wird wiedergewonnen, was in der alten Kirche selbstverständlich war. Aus der Beachtung der Gebets-Ordnung durch die Gemeinden und die einzelnen Gläubigen erwuchs jedem Tag sein, jeder Tageszeit ihr eigenes Gepräge; feste Zeiten für das Hören von Gottes Wort und für die Antwort des Gebets gliederten und deuteten hilfreich den (All-)Tag im Glauben. In der Herausstellung des Stundengebets als Feier der Kirche – als Feier der Gemeinde, als Feier aller Gläubigen – ist die wohl folgenreichste Rückkehr zu den Ursprüngen der Tagzeitenliturgie nach dem Zweiten Vaticanum zu sehen.

Verlust ...

Morgen- und Abendgebet hängen eng mit der Naturerfahrung des anbrechenden Tages und der Dämmerung nach Sonnenuntergang zusammen. Die ambrosianischen Hymnen des Stundengebets zeigen diese Bindung der Gebetszeiten an den Tageslauf und dessen Deutung im Lichte von Tod und Auferstehung Jesu Christi besonders klar. Seit dem Hoch- und Spätmittelalter entwickelte sich jedoch eine wachsende Gleichgültigkeit gegenüber dem spezifischen zeitlichen Ort der einzelnen Teile des Stundengebetes.

„Officium“ (lat. Verpflichtung): das Stundengebet wurde als eine Rechtspflicht der Kleriker und Ordensleute gegenüber Gott und der Rechtsinstanz Kirche aufgefaßt. In dem Maße, in dem das harte Faktum der kirchlichen Rechtspflicht persönlichere, geistliche Motive, die Tagzeitenliturgie zu beten, überlagerte, wuchs die Gefahr, daß es vorrangig um die „Persolvierung“ des Gebetspensums ging. Wann das „Pensum“ bewältigt, wann die

geschuldete Rechtspflicht erfüllt wurde, wurde zweitrangig gegenüber dem schieren „Daß“. Zum Verlust der Rechtzeitigkeit des Tagesgebets trug aber auch die Verdrängung des Tagesoffiziums durch das Heiligen- und Votiv-Offizium aufgrund der starken Mehrung der Heiligenfeste im späten Mittelalter bei. Folgenreich war schließlich auch das raumgreifende hochmittelalterliche Verständnis des Stundengebets als Erinnerung an Stationen der Passion Jesu. Gewiß hatte schon die alte Kirche in einzelnen Horen Themen der Heilsgeschichte gefunden, und für die Tageshoren waren die Stundenangaben in den Passionsberichten beigezogen worden. Doch nun wurde daraus ein alle Horen einbeziehendes System entwickelt, das von den Textvorlagen der Liturgie weithin absah und schließlich zur Aufgabe der „*veritas horarum*“ (wörtlich: der „Wahrheit der Stunden“), der zeitgerechten Feier des Stundengebets, führte.

... und Wiederentdeckung der „veritas horarum“

Ein wichtiges Anliegen in der Erneuerung der Tagzeitenliturgie nach dem Konzil und zugleich ein heilsamer Rückgriff auf die ursprüngliche Tradition war daher die Bindung der Gebetshoren an die Tagzeiten. Eine den Tagzeiten entsprechende Auswahl der Psalmen und die Hervorhebung von Laudes und Vesper als Haupthoren unterstützten die Wiedergewinnung der „*veritas horarum*“. Bittgebete in Laudes und Vesper sind eine weitere Neuerung, die auf älteste Traditionen des Stundengebets zurückweist. Ist diese ausdrückliche Aufnahme von Nöten und Sorgen der Gegenwart in die „*liturgia horarum*“ nicht auch eine Form der Rückgewinnung der „*veritas horarum*“ – des Ernstnehmens der Zeit?

Gezeiten des Daseins und Tagzeitengebet

Müssen wir uns wirklich daran gewöhnen, daß eine große Zahl von Christen und christlichen Gemeinden ohne eine Ordnung

des Gebets lebt, die beständig und nüchtern auf die „Gezeiten des Daseins“ (Angelus A. Häussling) bezogen ist? Für Häussling ist „Tagzeitenliturgie die neue und in wiederholter Nüchternheit wahrgenommene Gelegenheit zu hören, zur Sprache zu finden, sich das Wort geben zu lassen, das Gott zu nennen und auszurufen weiß und doch nicht auszuschöpfen beansprucht, schließlich um sein Kommen zu rufen sowie ihm zagend und zutrauend mit und in der Gemeinde einen Lobpreis darzubieten.“ Keine andere Liturgie weise eine vergleichbare Offenheit des Schweigens und der Rede auf und halte vergleichbar nachhaltig zum Einüben in den Glauben und in das Leben der Kirche an. Damit das Tagzeitengebet tatsächlich die Gezeiten des Daseins zu begleiten, zu deuten und zu öffnen vermag, sei der kirchliche Mut zu einer Pluralität in der liturgischen Ordnung und zu einer Bescheidung in den Formen gefordert. „Es entscheidet sich an der Treue eines nach den Zeiträumen des Lebens geordneten Betens und an der Fähigkeit, darin die Menschen einzuüben, ob die Kirche wahrhaft an Gott glaubt und somit zu Recht Kirche Christi und seines Geistes heißen darf.“

Susanne Sandherr

„Meine Zeit steht in deinen Händen“

Um ein festes Herz bitten

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 47.

Peter Strauch, der „Meine Zeit steht in deinen Händen“ gedichtet und vertont hat, erinnert sich daran, was ihn zu diesem Lied inspirierte: „Jahresschlußgottesdienst in Witten. Jeder bekommt am Ende eine Spruchkarte. Auf meiner steht ein Bibelwort aus Psalm 31: ‚Meine Zeit steht in deinen Händen.‘“

Treffender könnte das Wort nicht sein. Vor mir liegt ein Jahr mit vielen Herausforderungen. Mein Terminkalender ist so dicht gefüllt, daß ich nicht weiß, wie ich die Zeit überstehen soll. Ungelöste Probleme kommen dazu.“

Auf der Schwelle zum neuen Jahr die Wucht, das ganze Gewicht und die Verworrenheit des alten spüren – wer kann diese Situation nicht nachfühlen? Doch dabei bleibt es nicht: „Dann dieses Bibelwort. Meine Zeit liegt in der Hand Gottes. Ich bin geborgen, kann mich entspannen, alles wird gut. Daraus entsteht ein Lied. Anfang Januar, im Ferienbibelkurs mit jungen Leuten, singen wir es zum ersten Mal.“

Das alte Jahr geht zu Ende, der neue Terminkalender ist jetzt schon übevoll. Viel zu viele berufliche Verpflichtungen haben sich in ihm eingenistet, ungelöste persönliche Probleme machen das Ganze noch schwerer. In dieser verfahrenen Lage ein Wort zugespielt bekommen. Am Ende des alten Jahres ein Wort hören, auf ein Wort hören, das das kommende Jahr wirklich *neu* werden läßt. Von einer Jahreslosung getroffen werden. Von einem Lösewort.

Du kannst alles wenden

Das Lied „Meine Zeit steht in deinen Händen“ besteht aus fünf vierzeiligen, etwa gleichlangen Strophen mit Kreuzreim, Kreuzassonanz bzw. Wortwiederholung (dir / dir; sein / sein); die erste und letzte Strophe sind identisch. Die Gewißheit des Psalmeters: „Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Ps 31, 16) – so die Übersetzung Martin Luthers, die Einheitsübersetzung hat „In deiner Hand liegt mein Geschick“ – eröffnet das Lied. Zeit, das wissen wir nur allzu gut, ist flüssig, ist flüchtig. Wir sprechen vom „Lauf“ und „Verrinnen“ der Zeit. Zeit rinnt uns durch die Finger wie Wasser. Wir können sie nicht festhalten. „Werd’ ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch! Du bist so schön!“, heißt es in Goethes „Faust“. Doch auch den schönsten Augenblick können wir höchstens auf einem Film fixieren. Er

läßt sich nicht aufhalten, er geht. Er vergeht. Gewiß, manchmal steht auch die eilige Zeit still. „Rasender Stillstand“, so könnte man das gegenwärtig vorherrschende Zeit-Erleben kennzeichnen. Der Psalmbeter sagt aber nicht, daß die Zeit stillsteht oder gar zwanghaft auf der Stelle tritt: „Meine Zeit steht in deinen Händen.“ Das im Psalm und im Lied des 20. Jahrhunderts vertrauensvoll angesprochene Du, der treue Retter-Gott, hält in seinen Händen, was doch unaufhaltsam verfließt und vergeht: meine Zeit. Ein getriebenes und geängstigtes Ich findet zur Ruhe in der Gewißheit von Gottes haltender, bergender und lebenswendender Macht: „Nun kann ich ruhig sein, ruhig sein in dir.“

Du läßt mich nicht los

In der zweiten Strophe spricht ein grüblerisches, von Sorgen gequältes Ich. Der Gedanke an das Morgen löst in ihm nichts als Rat- und Mutlosigkeit aus. Unser Morgen ist so oft an unser Gestern gekettet. Die Zukunft ist mit Erwartungen und Befürchtungen, mit Forderungen und Ängsten schwer belastet und beladen, sie schwankt unter ihrer Bürde, noch bevor sie Gegenwart werden kann. Erst die Besinnung auf Gott, der sich den Menschen als liebevoller Vater und verlässlicher „Ich bin da“ erwiesen hat, bewirkt eine innere Veränderung, schafft Zuversicht.

Rasender Stillstand

„Rasender Stillstand“ ist ein passendes Stichwort für die dritte Strophe. „Hast und Eile, Zeitnot und Betrieb / nehmen mich gefangen, jagen mich.“ Wir sind besessen von dem Gedanken, Zeit zu sparen – und haben sie doch nie. Das Ich erlebt sich als Gefangener der sich beschleunigenden Zeit. Doch was ist der Sinn der unablässigen Bewegung? Geschwindigkeit läßt sich ja nur vor einem ruhigen Hintergrund erkennen. Wenn sich aber

(fast) alles gleichzeitig bewegt und verändert, wie es heute der Fall ist, dann wächst der Eindruck eines totalen Stillstands bei höchster, schwindelerregender Beschleunigung, und ein tiefes Gefühl der Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit aller Anstrengung breitet sich aus. „Herr, ich rufe: Komm und mach mich frei!“

Wo sie geblieben sind

Dem Verrinnen der Zeit können wir nicht Einhalt gebieten. Für manches ist es einfach zu spät. Da ist der Berufswunsch, den ich mir nicht erfüllen konnte – zu spät. Da ist das Kind, das wir nie haben werden – zu spät. Die unbeschwerte Jugend, die mir versagt geblieben ist – zu spät. Da sind vergangene Tage, Wochen, Jahre, die ich heute ganz anders: freier, offener, fröhlicher, leben würde – zu spät. Das Vergangene, die erfüllten, vor allem aber die leeren Zeiten – wohin sind sie gegangen?, fragt eindringlich die vierte Strophe.

Ein einfaches Lied. Es argumentiert nicht. Es stellt keine Theorie auf. Es erzählt keine aufschlußreiche Geschichte. Dennoch entläßt es uns nicht mit leeren Händen. An seinem Anfang und an seinem Ende stehen Worte getroster Gewißheit: „Meine Zeit steht in deinen Händen.“ (Ps 31, 16) Und es lehrt uns beten: „Gib mir ein festes Herz, mach es fest in dir.“ (Vgl. Ps 31, 25)

Susanne Sandherr

Die Einsetzungsworte: Der Stiftungsbezug

Im Zentrum unserer Eucharistiegebete befindet sich der Einsetzungsbericht. Sein hoher Rang ist in den liturgischen Büchern schon seit langem daran erkennbar, daß insbesondere die Worte Jesu graphisch hervorgehoben sind, die die westliche Theologie traditionell als Konsekrationsworte ansieht.

Kein Einsetzungsbericht in den Eucharistiegebeten des Ostens und des Westens bis zum 16. Jahrhundert verwendet wörtlich einen der Texte, die uns bei den Synoptikern (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,14–20) und bei Paulus (1 Kor 11,23–25) überliefert sind, sondern immer einen interpretierenden Mischtext. Der paulinische (und lukanische) Text sowie der markinische (und matthäische) Bericht bilden zwei Traditionslinien, die durch den Rückgriff auf alttestamentliche Motive je eigene Akzente setzen.

Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern muß entsprechend der jüdischen Sitte als Festmahl abgelaufen sein. Die eigentliche Mahlzeit wird eröffnet, indem der Hausvater das Brot für alle bricht. Außerdem wird die Mahlzeit durch mehrere Becher mit Wein gegliedert, wobei ein dritter Becher mit dem Nachtischgebet die Mahlzeit abschließt – ein später üblicher vierter Becher ist für die Zeit Jesu noch nicht nachweisbar.

Diese beiden Handlungen versieht Jesus mit Deuteworten, die seine Vorausahnung des nahenden Todesgeschicks erkennen lassen und dieses interpretieren.

„Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.“

Beim Brechen des Brotes identifiziert Jesus dieses mit seiner leiblichen Existenz: „Nehmt, das ist mein Leib.“ (Mk 14,22) Im Vorgang des Brechens wird der Tod Jesu symbolisch erfahrbar. Das Essen eröffnet die Gemeinschaft mit ihm, der sich für die Seinen im Tod hingibt: „mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24; vgl. Lk 22,19).

„Nehmet und trinket alle daraus: Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“

Mit dem Becherwort nach dem Essen klingen entscheidende alttestamentliche Aussagen an. Die markinische Formulierung: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen

wird“ (Mk 14, 24; vgl. Mt 26, 28), bezieht sich im ersten Halbsatz auf den Bundesschluß am Sinai (Ex 24, 8), nur daß hier das Trinken die Besprengung und das Blut Jesu das Tierblut ersetzen. Gemäß jüdischem Denken sind das Blut wie der Leib Ausdruck der ganzen Lebensexistenz. Der zweite Teilsatz stellt die Verbindung mit dem Motiv des stellvertretenden Sühnetodes (Jes 53, 10–12) her, mit dem keine beschwichtigende Handlung des Menschen gemeint ist, sondern eine gnadenhafte Stiftung Gottes. Somit deutet Jesus seine Lebenshingabe als heilbringende, sündenvergebende Bundeserneuerung. Dem entspricht die Rede vom neuen und ewigen Bund, die auf die paulinisch-lukanische Fassung zurückgeht: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut“ (1 Kor 11, 25), und die auf die Ankündigung des neuen, Sündenvergebung beinhaltenden Bundes in Jer 31, 31–34 rekurriert. Der neue Bund bewirkt eine radikale Nähe Gottes durch die Verinnerlichung der Tora in den Herzen der Menschen. Entsprechend wird der Tod Jesu als Ursache dieses von Gott gesetzten neuen Bundes gesehen. Zugleich handelt es sich um einen „ewigen Bund“, ein Terminus aus Hebr 13, 20 f. mit Bezug auf Jes 55, 3 und 61, 8. Der neue und ewige Bund ist somit eine atl. Kategorie, die nicht die Ersetzung eines „alten Bundes“ nach einem Bundesbruch im Sinn hat, sondern die Erneuerung eines früheren, weiterhin konstitutiven Erwählungshandelns Gottes. Durch den Tod Jesu wird dieses in eine eschatologische und universale Qualität überführt. Der liturgische Einsetzungsbericht erweitert das Kelchwort geringfügig, indem es vom Vergießen „für euch und für alle“ spricht. Mit „für alle“ wird im Deutschen die lateinische Formulierung „pro multis“ wiedergegeben. In einer Note von 2006 hat die Gottesdienstkongregation alle Bischofskonferenzen aufgefordert, bei zukünftigen Erneuerungen der Meßbücher diese Stelle mit „für viele“ zu übersetzen. Diese Note löste insofern Irritationen aus, als sie gleichzeitig festhält, daß die Formulierung „für alle“ theologisch völlig korrekt ist und das Gemeinte trifft, da Christus selbstverständlich für alle Menschen gestorben ist.

Insgesamt verheißen die Deuteworte, daß die Gemeinschaft mit der Person Jesu und der in ihm endgültig angebrochenen Gottesherrschaft durch die Teilnahme am Mahl auch über den Tod Jesu hinaus gewährt wird. Die Eucharistie ist also nicht allein sakramentale Vergegenwärtigung des Stiftungsereignisses, zu der der Gedächtnisbefehl auffordert: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis.*“ Sie stellt zugleich die sakramentale Vorwegnahme der Durchsetzung dieser Gottesherrschaft dar.

Entsprechend hat der Einsetzungsbericht in vielen Eucharistiegebeten seinen Ort am Übergang vom gedenkenden zum bittenden Abschnitt. Bereits jüdisches Beten kennt mit der „Toda“ eine Gebetsform, die das Gedenken der Heilstaten Gottes in den Rekurs auf ein zentrales biblisches Ereignis münden läßt, das zitartartig eingeschoben ist, um daraus die Bitte um das aktuelle Wirken Gottes zu formulieren. Auch in den Eucharistiegebeten bildet der Einsetzungsbericht ein solches Zitat, aus dem heraus das aktuelle Handeln der Kirche begründet und Gottes Heilswirken erbeten wird. Grammatisch steht der Einsetzungsbericht deshalb meist in einem untergeordneten Satz: im lateinischen ersten Hochgebet, dem Canon Romanus, in einem Relativsatz („*Qui pridie*“), im zweiten Hochgebet in einem Begründungssatz: „*Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde ...*“

Letztlich ist es der Einsicht in diese Dynamik eucharistischen Betens zu verdanken, daß zum einen heute – zumindest von der Liturgiewissenschaft – stärker das ganze Gebet als konsekratorisch aufgefaßt wird und zum zweiten die Glaubenskongregation 2001 unter ihrem damaligen Präfekten Joseph Ratzinger ein Dokument verabschieden konnte (vgl. MAGNIFICAT April 2007, S. 263–265), mit dem die römisch-katholische Kirche das „Hochgebet der Väter Addai und Mari“ der syrischen Tradition als vollgültig anerkennt, das als eines der ältesten östlichen Hochgebete ganz ohne Einsetzungsbericht auskommt.

Friedrich Lurz

Evangelische Kommunitäten

Es ist weithin unbekannt, daß auch in der evangelischen Kirche zahlreiche Formen klösterlichen und gemeinschaftlichen Zusammenlebens bestehen. Man bezeichnet sie in der evangelischen Kirche als „Kommunitäten“. Der aus dem Französischen stammende Begriff „Kommunität“ bezeichnet Gemeinschaften, die in verbindlich geregelter Weise nach den drei monastischen Gelübden Armut, Keuschheit und Gehorsam leben. Daneben werden auch Schwesternschaften und Bruderschaften so bezeichnet, die zwar ihr christliches Leben nach einer verbindlichen Regel gestalten, sich aber nicht aus ihrer Familie oder ihrem Beruf lösen. Die Kommunitäten erleben nach Jahren des Gegen- und Nebeneinanders mit Teilen der Kirche nun einen Aufschwung und gewinnen nicht nur wachsende Bedeutung, sondern auch neue Mitglieder, die sich für diese verbindliche Form des geistlichen Lebens entscheiden.

Die Reformatoren lehnten noch jede Form klösterlichen Lebens im Raum der evangelischen Kirchen ab. Erst im 20. Jahrhundert vollzog sich ein Paradigmenwechsel, nach dem Kommunitäten als gleichberechtigte Form biblisch-reformatorischen Christseins verstanden werden. Ausdruck dieser Entwicklung ist die Ende 2004 einberufene „Arbeitsgruppe Evangelische Kommunitäten“, die im Frühjahr 2007 auch ein Votum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zu den Kommunitäten verabschiedete. In dem Text „Verbindlich leben – ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität“ wird betont, daß Kommunitäten Orte des Glaubens sind, an denen ein entschleunigtes und ausgesöhntes Miteinander erlebt werden kann. Aus ihnen gingen wichtige Impulse für das geistliche Leben der evangelischen Kirche hervor, so das Papier.

Mittlerweile gibt es in fast allen evangelischen Kirchen und europäischen sowie amerikanischen Ländern Kommunitäten. Erste Ansätze klösterlichen Lebens im Bereich der evangeli-

schen Kirche entwickelten sich im Pietismus. Philipp Jacob Spener gründete 1670 ein „collegium pietatis“, Graf Zinzendorf rief 1727 die „Brüder-Unität“ ins Leben. Diese streng biblisch orientierten Gemeinschaften waren aber nur sehr kurzlebig und beriefen sich nicht ausdrücklich auf die monastische Tradition, sondern wollten vor allem eine verbindliche geistliche Lebensform begründen. Als erste evangelische Kommunitäten im weiteren Sinn können die von Johann Heinrich Wichern in Hamburg (1833), von Theodor Fliedner in Kaiserswerth (1836) und Wilhelm Löhe in Neuendettelsau (1853) ins Leben gerufenen, an die vorreformatorische Tradition anknüpfenden, ganz auf diakonische Aufgaben ausgerichteten Schwestern- und Bruderschaften gelten. Nach ihrem Vorbild sind bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika zahlreiche Diakonissen- und Diakonenhäuser entstanden. In diesen Gemeinschaften stand der diakonisch-caritative Dienst im Vordergrund, der aber nach Überzeugung der Gründer nur aus einer tiefen und geregelt gelebten Spiritualität auch recht geleistet werden kann.

Im 20. Jahrhundert entwickelten sich dann Gemeinschaften, die sich mehr dem kontemplativen Leben widmeten und damit an spätmittelalterliche Klostertraditionen anknüpften. Sie integrierten hochkirchliche liturgische Formen, wie das Stundengebet, oder feierliche Gottesdienstformen in die evangelische Kirche und gaben damit viele ökumenische Impulse. Zu diesen Kommunitäten gehören die „Evangelische Franziskanerbruderschaft in der Nachfolge Christi“ (1927), die „Hochkirchliche St.-Johannes-Bruderschaft“ (1929) und die „Evangelische Michaelsbruderschaft“ (1931). Dietrich Bonhoeffer setzte viele Anregungen aus diesen Bruderschaften in dem von ihm gegründeten und geleiteten Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde um.

Aus den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges erwuchsen die ersten Kommunitäten im engen Sinn – also mit dauerhaftem Leben nach den evangelischen Räten aufgrund eines Gelübdes: die „Evangelische Marienschwesternschaft“ in Darmstadt (1947),

die „Christusbruderschaft Selbitz“ (1949) und die Schwesternschaft „Casteller Ring“ (1955). Diese nahezu gleichzeitig entstandenen Kommunitäten griffen auf die benediktinische Tradition zurück und orientierten sich in der Gestaltung ihres Lebens und ihrer liturgischen Formen maßgeblich an der 1949 entstandenen „Communauté des Taizé“. In den 50er und 60er Jahren folgten zahlreiche weitere Gründungen von Schwesternschaften und Bruderschaften, die teilweise aus der Jugend- oder Pfadfinderbewegung oder an bestimmten Einkehr- bzw. Tagungshäusern entstanden. Im Zuge der 68er-Revolution fanden sich weitere Gemeinschaften, die sich überwiegend in der Form von Familienkommunitäten organisierten, wie das „Ökumenische Lebenszentrum Ottmaring“ (1968), der auch Mitglieder der katholischen Fokolarbewegung angehörten, oder die „Evangelische Communität Koinonia“ in Hermannsburg (1976) mit Konventen in Südafrika, Göttingen und Heidelberg.

Unter den Kommunitäten und geistlichen Gemeinschaften gibt es vielfältige Kontakte und Vernetzungen, vor allem die alle zwei Jahre zusammenkommende „Konferenz evangelischer Kommunitäten“ sowie interkonfessionelle Treffen im Kloster Neresheim und der internationale „Kongress für Ordensleute“. Auch zu den Kirchenleitungen und den Gremien der evangelischen Kirche haben sich regelmäßige Kontakte und ein konstruktiver Austausch entwickelt.

Viele der Kommunitäten und geistlichen Gemeinschaften sind zu Begegnungszentren sowohl zwischen den Konfessionen als auch zwischen den verschiedenen Völkern geworden. Der katholische Theologe Johann Baptist Metz sagte, daß die Kommunitäten eine prophetische Aufgabe für Kirche und Gesellschaft hätten. Indem sie eine ökumenische Weite besitzen und viele, insbesondere katholische Traditionen integrieren und weiterentwickeln, geben sie wesentliche Anstöße und sind damit Lernorte gelebter ökumenischer Spiritualität.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

April 2009

„Gott begegnen in den Künsten“

Alles, was ihr in Worten und Werken tut,
geschehe im Namen Jesu, des Herrn.
Durch ihn dankt Gott, dem Vater!

Brief an die Kolosser – Kapitel 3, Vers 17

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Kaum ein Künstler hat in den vergangenen Jahrzehnten so viel Anstoß erregt und ist dennoch so wenig verstanden worden wie Joseph Beuys. Vielen kommen seine Arbeiten bloß absurd und provokant vor, zu banal oder gar abstoßend, um sich darauf einzulassen. Und doch, meine ich, kann man an Beuys nicht vorbeigehen, wenn wir uns die Frage stellen, wie man Gott in den Künsten begegnen kann.

Zwar hat Joseph Beuys keine religiöse Kunst im herkömmlichen Sinn geschaffen. Sein Werk jedoch spiegelt insgesamt, wie sich Beuys mit den unsichtbaren Dimensionen der Wirklichkeit auseinandergesetzt hat. Zugleich zeugt sein Schaffen von dem Bemühen, die Herrschaft des vordergründig-sichtbaren Schönen in der Kunst hinter sich zu lassen und dem Betrachter elementarere Zusammenhänge wie Polarität und Energie oder Natur und Geist nahezubringen. Ein Schlüsselbegriff wie „Wärme“ etwa durchzieht sein *œuvre* von den Filzanzügen und Fettstühlen bis hin zu „Zeige deine Wunde“ und der die ganze Stadt Kassel einbeziehenden Großplastik „7 000 Eichen“ (die aufschlußreiche Internetseite: www.7000eichen.de).

Gerade „7000 Eichen“ mit seiner Herausforderung an die Kasseler Bevölkerung läßt erkennen, daß Beuys den Betrachter nicht nur für Tiefendimensionen des Lebens sensibilisieren, sondern ihn zum „Mit-Wirkenden“ machen will. Für ihn ist „jeder Mensch ein Künstler“, weil jeder, jedem von uns schöpferische Potentiale gegeben sind, die unsere Welt zum Guten, Menschlichen hin gestalten können. Joseph Beuys bringt auch nichtreligiösen Menschen nahe zu fragen, was es *für mich* heißen kann, verantwortlich mit der Schöpfung umzugehen oder, biblisch gesprochen, Ebenbild Gottes zu sein (vgl. Gen 1, 26–29; Ps 8, 5–9).

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Kreuzigung Christi

Kanonbild

Ordo Missae, Rennenberg-Codex,
Köln, um 1350,
Dom-Hs. 149, fol. 51v,

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln

Der im Klarissenkloster St. Klara in Köln entstandene Rennenberg-Codex wurde von Konrad von Rennenberg in Auftrag gegeben. Die Handschrift enthält als „Ordo Missae“ die gleichbleibenden Teile der Eucharistiefeier sowie die Präfationen für das Kirchenjahr. Neben dieser Handschrift, die für die Festtagsliturgie bestimmt war, gab es eigene liturgische Bücher für die dem Domdechanten assistierenden Kleriker. Während in früheren Meßbüchern die römische Liturgie, abgewandelt entsprechend einer fränkischen Überarbeitung, vorherrscht, zeigen sich im Rennenberg-Codex erstmals Ansätze einer eigenen Kölner Tradition. Die Texte und Riten folgen ganz der Rheinischen Messordnung.

Im Skriptorium in St. Klara war zu damaliger Zeit Loppa von Spiegel als Illuminatorin führend. Obwohl ihre Bilder einen eigenen Stil verraten, zeigen sich auch Verbindungen zur Illustration Johannes' von Valkenburg.

Die Handschrift bringt außer vielen Fleuronnée-Initialen als Schmuck nur das Kreuzigungsbild und eine Initiale (Te igitur) zum eucharistischen Hochgebet.

Der Auftraggeber vermachte die Handschrift dem Kölner Dom, damit man dort seiner gedenke, was nach seinem Tod auf der Rückseite des ersten Blattes vermerkt wurde. Dennoch wurde der Codex später – wohl als Memorienstiftung – durch das Domkapitel weitergegeben an Goswin Gymmenich, einen Kaplan der Domkirche.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Vollendung durch den Tod hindurch

Die Gestaltung des Titelbildes aus dem Rennenberg-Codex (um 1350) erinnert an einen kostbaren Altarschrein, in den das Geschehen der Kreuzigung Christi hineingestellt ist. Über jeder Person der Kreuzigungsgruppe erhebt sich ein Spitzbogen. Der dunkelblaue, mit einem weißen Gitter und regelmäßig angeordneten roten Punkten versehene Bildgrund erinnert an die Verfinsterung beim Tod Jesu, wie sie die Synoptiker schildern: „Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde.“ (Mk 15,33) Die goldenen gotischen Spitzbögen sowie der breite Goldrahmen mit den Medaillons der vier Evangelisten mit den ihnen zugeordneten Symbolen (Markus: Löwe, Lukas: Stier, Matthäus: Mensch/Engel und Johannes: Adler) sprechen von der Überwindung des Todes durch die Auferstehung Jesu. Die personifizierten Himmelslichter, Sonne und Mond, blicken traurig auf das Geschehen der Kreuzigung bzw. wenden sich ab von diesem schrecklichen Ereignis, dessen Zeugen sie sind. Die Natur erschrickt ob der Grausamkeit menschlichen Handelns.

Als Ort der Kreuzigung ist der Hügel Golgota angedeutet, in den das Kreuz eingerammt ist. So ist der Gekreuzigte *erhöht*, d. h. weithin sichtbar; zugleich aber verbirgt sich dahinter die *Erhöhung* Christi durch den Tod hindurch in die Herrlichkeit des Vaters. So hatte er es seinen Jüngern angekündigt: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.“ (Joh 12,32)

Traurig ist der Gesichtsausdruck bei Maria und Johannes unter dem Kreuz. Nur der Evangelist Johannes schildert diese Szene, daß Maria und der Lieblingsjünger Johannes unter dem Kreuz Jesu stehen (vgl. Joh 19,25 f.). Der Sterbende vertraut dem durch das rote Gewand gekennzeichneten Lieblingsjünger seine Mutter an und der Mutter seinen Freund. In der eigenen

Todesnot denkt er an die Menschen, die ihm besonders nahe stehen.

Indem das Bild die Architektur eines Altarschreins abbildet, wird das Geschehen in die Gegenwart der Malerin Loppa von Spiegel aus dem Kölner Klarissenkloster hereingeholt. Jesu Vermächtnis gilt über seine Zeit hinaus, will die Jünger und Jüngerinnen aller Zeiten in der Sorge füreinander verbinden.

Bei aller Trauer strahlt das Bild einen tiefen Frieden aus. „Es ist vollbracht!“ (Joh 19,30) Mit diesen Worten beendet Jesus nach dem Johannesevangelium sein irdisches Leben und deutet damit zugleich die Vollendung seiner Sendung an.

Die blasse Gestalt des Gekreuzigten, an dunklen Kreuzesbalken hängend, trägt einen goldenen Kreuznimbus. Aus den durch die Nägel verursachten Wunden an Händen und Füßen sowie aus der Seitenwunde tropft Blut. INRI – Jesus von Nazaret, der König der Juden, ist tot. Vordergründig betrachtet, ist sein Leben gescheitert. Doch das Gold spricht eine andere Sprache. Zudem weisen die vier Evangelisten darauf hin, daß die Passion Jesu nicht der Endpunkt seines Lebens ist. Sie verkünden, was die Jünger an Ostern erfahren haben: Der Gekreuzigte lebt! Und die Kirchenväter sehen in der geöffneten Seite Jesu den Quell der Sakramente der Kirche erschlossen. Aus der Seitenwunde Jesu „floß Blut und Wasser heraus“ (Joh 19,34), was für sie auf das Wasser der Taufe und das Blut Christi beim Abendmahl hinweist. Dabei symbolisiert die rechte Seite Jesu die göttliche und die linke Seite die menschliche Natur in Jesus Christus.

In Maria und Johannes steht gleichsam die Kirche, stehen alle Menschen unter dem Kreuz; denn was hier geschehen ist, gilt allen Menschen. Die Erlösung durch Jesus Christus kennt keine Grenzen – von Gott her. Nur wir Menschen können eine Grenze setzen für uns selbst, indem wir das Heil für uns ausschlagen.

Die Mutter Jesu – durch ihr blaues Unterkleid als Glaubende gekennzeichnet – zieht ihr Gewand enger an sich, als packe sie

eine furchtbare Kälte angesichts des brutalen Todes ihres Sohnes, den Menschen verursacht haben, denen er seine ganze Liebe erwiesen hat. Johannes faltet ergeben die Hände. Wie die Mutter, so neigt auch er sich dem Gekreuzigten zu, dem seine ganze Liebe gilt. Diese Liebe läßt sie standhalten unter dem Kreuz, trotz des unmenschlichen Leides. „Stabat mater dolorosa“ – die Schmerzensmutter *steht* unter dem Kreuz ihres Sohnes, heißt es später in einem Lied.

Die große Harmonie, die das Bild in der zarten Gestaltung der Kreuzigungsszene ausdrückt, ist Zeichen der unendlichen Liebe, in der Jesus sein Leiden und seinen Tod *für uns* erlitten hat. Daß menschliche Bosheit dieses Leid verursachte, soll dadurch nicht überdeckt werden. Doch der Ruf Jesu „Es ist vollbracht!“ gilt für die Malerin sicherlich in diesem Sinne: „Es ist vollendet, meine Sendung vom Vater in diese Welt ist an ihr Ziel gelangt.“ Leiden und Tod sind nicht Endstation im Leben Jesu und auch in unserem Leben nicht. Dafür steht die Auferstehung Jesu – auch dafür legen die Evangelisten Zeugnis ab.

Alle, die dieses so friedlich wirkende Bild anschauen und auf sich wirken lassen, sind gefragt, welche Antwort sie dieser gekreuzigten Liebe geben können und wollen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in den Künsten?

Schwierige Freiheit

Gott begegnen in den Künsten? Martyria, leiturgia und diakonia gelten als die drei Grundfunktionen von Kirche. Daß Liturgie zu Kunst und Künsten in besonders enger Beziehung steht, liegt auf der Hand.

Gottes Gegenwart in der Liturgie

Joseph Ratzinger, der heutige Papst Benedikt XVI., hat in seinem Buch „Der Geist der Liturgie“ diese „als beseelende Mitte der Kirche und als Mitte des christlichen Lebens“ bezeichnet. Doch auch diese Mitte hat eine Mitte. In der Liturgie macht sich der Eine gegenwärtig, der die Gemeinde zur Feier versammelt. Gottes Auftrag an Mose lautet: „Ruf mir das Volk zusammen.“ (Dtn 4, 10) Im Neuen Testament lebt diese Sammlungserfahrung fort. Nun ist es der von Gott Auferweckte, auf dessen Auftrag hin Gemeinde zusammenkommt (1 Kor 11, 24–25). Christus selbst – seine Sendung, sein Leiden, sein Tod, seine Auferweckung und Erhöhung – ist im Gottesdienst präsent. Gott, „der Fern-Nahe“, wie es die mittelalterliche Theologin Marguerite Porete treffend sagt, ist der Initiator der christlichen Liturgie, Christus ist ihr erstes Subjekt, und der Mensch ist es, der durch sie Wandlung erfährt.

Im Inspirationsraum des Christlichen

Liturgie meint im katholischen Raum die offizielle Form des Gottesdienstes: die Heilige Messe mit Wortgottesdienst und Eucharistie; das Stundengebet mit seinen alt- und neutestamentlichen Gesängen, mit Schriftlesung und Gebet; Sakramente und Sakramentalien; Andachten und Prozessionen, Lie-

der und Gebete, Bilder in Räumen und in Büchern kommen hinzu. Ja, man könnte sogar sagen: Was je, vom Geist Jesu Christi inspiriert, in der Menschheitsgeschichte schöpferisch hervorgebracht wurde, gehört zur leibhaftigen Realität des getöten und auferweckten Herrn. Doch Inkarnation ist von Passion nicht zu trennen; zum Weg des Christlichen in Kunst und Kultur, zu seiner „Inkulturation“, gehören Verweigerung und Verleugnung, Entstellung und Verrat. Ein Hymnus auf die künstlerisch-kulturellen Leistungen des Christentums, der diese Geschichte des Mißbrauchens und Mißverstehens ausblendete, wäre unehrlich. Doch zugleich fördert der Blick auf die kulturelle Kreativität der christlichen Religion unendlich viele authentische Schätze zutage: Lieder und Bilder, Liturgien und schöne Literatur, eine unübersehbare Fülle von Werken, die in ihrem Inspirationsraum entstanden sind.

Kunst und Können

Unser Begriff „Kunst“ umfaßt heute neben den bildenden Künsten die literarischen Künste, Musik und Baukunst. Doch dieses Verständnis des Wortes ist noch jung. Bis ins 19. Jahrhundert hinein ist Kunst alles, was zum Handwerk, zur Technik, zum Können überhaupt gehört. Geläufig ist uns heute, etwa im Bereich der Medizin, der Begriff des „Kunstfehlers“, also eines Fehlers hier der ärztlichen Kunst, der Heilkunst. Eine Kunst ist ursprünglich und für lange Zeit ein lehr- und lernbares Verfahren, Künste sind „Techniken“ – das alte griechische Wort für Kunst ist „techne“ –; Künste sind Formen wissenden Könnens. Erst im 18. Jahrhundert wird der Bereich der „schönen“ Künste als eigenständiger, nicht durchgängig regelgeleiteter Bereich von den mechanischen Künsten bzw. dem Handwerk, aber auch von der Sphäre der Wissenschaft und Technik unterschieden. Im 19. Jahrhundert wird auch das Nicht-Schöne in den ästhetischen Kunstbegriff (griechisch „aisthesis“: „Wahrnehmung“) integriert. In der Romantik kommt es zu einer quasi-

religiösen Aufladung dieses Kunstbegriffs, die allerdings nicht unumstritten bleibt. Auch heute hat das Interesse an Kunst bisweilen religiösen Charakter. So spricht man etwa von der „Beuys-Gemeinde“, und manche Vernissage scheint mehr Aufmerksamkeit zu finden, mehr existentiell Suchende, mehr „Betroffene“ und Gläubige zu versammeln als die zeitgleiche sonntägliche Meßfeier. So hört man in sensibilisierten kirchlichen Kreisen immer wieder die Frage: Was leistet Kunst, was der christliche Gottesdienst nicht leistet?

Kunsterlebnis und Erlebnisspiritualität

Es ist keine Frage, daß authentische Kunstwerke Tiefenerfahrungen ermöglichen, Verkrustungen durchbrechen, starke Wandlungsimpulse geben können. Doch dieser tiefe spirituelle Kern des Kunsterlebens, wie ihn das Zeitalter der Romantik freizulegen hoffte, scheint heute als Erlebniswert des Konsums, auch des Kunst-Konsums, fragwürdige Auferstehung zu feiern. In der weltweiten Konsumreligion kommt es nicht auf den profanen Gebrauchswert einer Ware oder Dienstleistung an, sondern auf deren spirituellen Mehrwert – oder präziser gesagt auf den Mehrwert, den sie dem Käufer und der Käuferin suggeriert. „Das Ideal des Marketing ist die religiöse Ikonenverehrung“, so sagt es der Medienwissenschaftler Norbert Bolz. Es geht schon lange nicht mehr um den schlichten Gebrauchswert eines Produkts. Die Wünsche und Hoffnungen des potentiellen Verbrauchers gehören einer ganz anderen Dimension an. „Im System des Konsumismus werden die Wünsche der Kunden nicht erfüllt, sondern geködert. Das kann auch gar nicht anders sein, denn was man sich eigentlich wünscht, ist nicht zu kaufen. Aber wenn man dem Wunsch Anerkennung verschafft, wird das Produkt, das dieses leistet, sehr attraktiv“, so Bolz' Analyse weiter.

Ist also asketische Distanz zu einem ästhetisch-erlebnisorientierten Religionsstil das Gebot der Stunde, weil dieser sich in

den Gleisen der konsumistischen und Event-Kultur bewegt und so die christliche Botschaft zu verdunkeln droht, zu einer Verwechselbarkeit Gottes führt? Die Kirche hat sich lange Zeit schwer getan, die Eigenständigkeit der Kunst anzuerkennen. Ist es heute die Ästhetik des Konsums, der Medien, des „Events“, die ihrerseits das Religiöse zu vereinnahmen droht? Konsum ist „Kult“, wie es neudeutsch heißt. Wie reagiert die (katholische) Kirche? Mit Distanz zu allem, was einem Medienspektakel gleicht? Als Marktführer, als überlegener Anbieter, zu dessen Kerngeschäft seit vielen Jahrhunderten die ästhetische Inszenierung gehört? Oder gibt es einen dritten Weg?

Kunst und Kirche

„Du sollst dir kein Schnitzbild machen noch irgendein Abbild von dem, was droben im Himmel oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist.“ (Ex 20,4) Bildende Kunst im heutigen Sinne spielte in der Urkirche keine Rolle; das alttestamentliche Bilderverbot und die Bekämpfung der heidnischen Götterbilder standen dem entgegen. Die ersten Zeugnisse christlicher Kunst sind uns aus dem 3. Jahrhundert überliefert. Die Konstantinische Wende stellte die Gemeinden vor neue Notwendigkeiten: Kirchen wurden gebaut und mit Bildern ausgestattet. Vom 6. Jahrhundert an wurden in Byzanz Bilder kultisch verehrt; keinesfalls konfliktlos. Doch das II. Konzil zu Nizäa bekannte sich 787 aus inkarnationstheologischen Erwägung zur Verehrung – die zu unterscheiden ist von der Anbetung – der Bilder. Aufgrund der biblisch bezeugten Fleischwerdung des Logos konnten Christusbilder als legitim gelten, sie verletzten das biblische (Gottes-)Bilderverbot nicht. In der Reformationszeit kam es zu einem zweiten Bilderstreit. Martin Luther anerkannte die didaktische Bedeutung bildlicher Darstellungen, Huldreich Zwingli und Johann Calvin verbannten sie im Rückgriff auf das biblische Bilderverbot aus den Kirchen. Im Trienter Konzil bestätigte die katholische Kirche die Verehrung

der Bilder, und die Allianz von Kirche und Kunst triumphierte im Zeitalter des Barock. Erst im 18. Jahrhundert gingen Kunst und Kirche getrennte Wege, doch immer wieder kam es zu Berührungen durch religiös offene und suchende Künstler und durch für die Wege der Kunst offene, engagierte Christen. Architekten wie Le Corbusier oder G. und D. Böhm bauten Kirchen, Künstler wie Matisse, Léger, Chagall, Rouault und Meistermann gestalteten Sakralräume, schufen Fenster, Bilder und Altäre. „Auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder soll in der Kirche Freiheit der Ausübung haben“, so sagt es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Sacrosanctum Concilium* in Nr. 123. Mit dieser Aussage bestätigte das Konzil lehramtlich den schwierigen Prozeß einer kirchlichen Anerkennung der – zweifellos vielfach, auch von innen, bedrohten – Freiheit der Kunst. Faktisch wagen es nur einzelne, in der Kunst (Mark Rothko, Joseph Beuys, Francis Bacon) wie in der Kirche, die Mauern wechselseitiger Isolation, Arroganz und Ignoranz zu durchbrechen. Als gelernte Rheinländerin habe ich die „Kunststation St. Peter“ bzw. das Wirken des Kölner Jesuiten Friedhelm Mennekes vor Augen, und ich denke an das viel diskutierte Gerhard-Richter-Fenster des Kölner Doms. In einigen Diözesen und Landeskirchen gibt es inzwischen gute Ansätze zu einem neuen Gespräch zwischen Kunst und Kirche, um der Menschen willen. Der Ruf der Deutschen Bischofskonferenz, die Kunst in die Aus- und Fortbildung der Theologen einzubeziehen, verhallte bislang allerdings ungehört.

Liturgie, Kunst und Leben

In der Liturgie kommt den Künsten traditionell und ursprünglich eine wesentliche Aufgabe zu. Recht betrachtet, ist Liturgie als heilige Handlung selbst darstellende Kunst. Tragend ist die fundamental-ästhetische Bereitschaft, Gottes eigenen Dienst an den Menschen wahrzunehmen und ihn ganzheitlich anzuneh-

men. Das sonntägliche Drama von Tod und Auferstehung Christi bedarf der Dramaturgie, es ist inszeniert als Rollenspiel. Die liturgischen Orte, Geräte und Textilien wollen mit Hilfe der bildenden Künste gestaltet sein. Dennoch ist Liturgie keine ästhetische Sonderwelt. Die Gläubigen lernen durch den Vollzug des Priesteramtes Christi (Sacrosanctum Concilium Nr. 7), das Christumysterium in ihrem Leben auszudrücken und darzustellen.

Liturgie, Ästhetik, Sinne

Der Bereich der Kunst im neuzeitlichen Sinne ist das Ästhetische. Das griechische „aisthesis“ aber bedeutet „Wahrnehmung“, sinnliche Wahrnehmung. Mit all seinen Sinnen hat der Mensch Anteil am Glaubensgeschehen, das die Liturgie feiernd in Szene setzt: mit dem Gehör (Wort, Gesang, Instrumentalmusik), dem Gesicht (Gestik, Bewegungen, Farben, Lichter, Stoffe, Gewänder, Geräte, Bilder), dem Gefühl (Handauflegung, Salbung, Händedruck), dem Geruch (Weihrauch, duftende Öle), dem Geschmack (Brot, Wein). Theologisch lässt sich die Bedeutung der Leiblichkeit von der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus her begründen. Einer der ältesten Kommunionengesänge lautet: „Kostet und seht, wie gütig der Herr“. Gottes Güte kann man schmecken. Durch den Geist Jesu wird der Menschenleib beseelt, werden Leib und Sinne zu lebendigen Symbolen in der liturgischen Begegnung zwischen Gott und Mensch. Christliche Liturgie will den Menschen berühren, will ihm Sinn und Sinne öffnen für die Berührung durch Gott.

In der Tiefe berühren, Verhärtungen aufbrechen, Gewohnheiten erschüttern, Veränderung bewirken – das sind Sternstunden: der Liturgie und der Kunst.

Susanne Sandherr

Johann Sebastian Bach

Der fünfte Evangelist

Nicht zufällig wurde der größte protestantische Komponist geistlicher Musik, Johann Sebastian Bach, als „Fünfter Evangelist“ bezeichnet – dies nicht nur im Hinblick auf seine das Leiden und Sterben Christi in dramatischer Weise darstellenden und die Evangelien eindrucksvoll interpretierenden Passionsoratorien und auch nicht nur im Bezug auf sein Weihnachtsoratorium, das die Kunde der Evangelien von der Geburt Christi in Herzen und Ohren singt. Den Ehrentitel „Fünfter Evangelist“ verdient Johann Sebastian Bach für mich vor allem wegen seines umfangreichen Kantatenwerks, durch das Sonntag für Sonntag das Evangelium von Jesus Christus in einer alle Sinne ansprechenden Weise den Menschen verkündigt wird. Dieser verkündigende Zug der Bachschen Kantaten kann noch verstärkt werden, wenn in Kantatengottesdiensten dem gesungenen das predigende Wort zur Seite tritt. Wie Johann Sebastian Bach als Komponist zum fünften Evangelisten wird, soll am Beispiel seiner Osterkantate „Bleib bei uns“ (BWV 6) gezeigt werden.

Wer von uns ist schon gern am Abend allein? Wenn der Tag sich dem Ende zuneigt. Wenn es dunkel wird. Wenn die Sonne untergeht und die Nacht heraufzieht. Wenn es dunkel wird in uns drinnen. Wenn Dunkles unser Gemüt bedrückt. Wenn schwere Schuld uns belastet oder Trauer uns erfüllt. Wer von uns ist dann schon gern allein?

Da können wir die Jünger schon gut verstehen, die damals von Jerusalem nach Emmaus gingen. Wir können gut verstehen, daß sie den Unbekannten, der sie auf dem Weg begleitet hatte, baten: „Bleib bei uns, Herr, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget.“ Wie schön hat Johann Sebastian Bach im Eingangschor seiner Kantate die Sehnsucht der Jünger

nach Begleitung in der Dunkelheit der Nacht nachempfunden. Immer wieder erklingt der Ruf „Bleib bei uns!“ Flehentlich. Eindringlich. So rufen Menschen, die nicht gern allein bleiben in der Dunkelheit der Nacht. In der Dunkelheit ihrer Herzen. Die gestärkt werden wollen durch die hell machende Gegenwart eines, der bei ihnen bleibt.

Von diesem Kontrast zwischen dem Bleiben Christi und der Dunkelheit der Menschen lebt die ganze Kantate. In der Altarie „Hochgelobter Gottessohn, bleib, ach bleibe unser Licht, weil die Finsternis einbricht!“ wird das Einbrechen der Finsternis durch absinkende Ganztonschritte anschaulich gemacht. Und wie sehnsüchtig klingt die Bitte, die der Sopran in seinem Choral vorträgt: „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist. Dein göttlich Wort, das helle Licht, laß ja bei uns auslöschen nicht!“ Weiter beklagt der Baß die Dunkelheit mit den Worten: „Es hat die Dunkelheit an vielen Orten überhand genommen.“ Und für diese durch menschliche Sünde verursachte Dunkelheit bittet der Tenor in seiner Arie: „Jesu, laß das Licht deines Worts uns helle scheinen.“ Das ist der *cantus firmus* dieser Kantate: In der Dunkelheit des Abends, in den Dunkelheiten unseres Lebens dürfen wir uns voller Vertrauen an Jesus Christus wenden und dürfen gewiß sein, daß Jesus Christus mit seiner Gegenwart unsere Dunkelheit aufbricht.

Das ist nicht die Botschaft einer nun schon 2000 Jahre alten Geschichte, die wie eine Mär aus vergangenen Zeiten klingt. Das ist nicht die Botschaft einer schon fast 300 Jahre alten Musik, die für uns heute keine Bedeutung mehr hat. Nein, das ist Lebenswirklichkeit – hier und jetzt. Osterwirklichkeit, in der wir alle Tag für Tag leben. Wie oft haben wir dies schon erfahren: Wir öffnen unser Haus dem Gast. Wir spüren, wie gut es tut, nicht allein zu sein im Dunkel der Nacht, im Dunkel betrübter Gedanken. Und mit dem Öffnen unserer Tür beginnt die Wende zum Leben. Indem wir aufhören, uns Jesus Christus zu verschließen, werden wir offen für neue Perspektiven des Lebens. Sich ihm öffnen, das tut gut. Und dann mit ihm am

Tisch das Brot teilen und den Wein. Da löst sich der Schmerz. Fragen beginnen sich zu klären. Unser Herz wird frei. Hier begegnet uns der, der das Leben ist und der neue Lebenswege eröffnet – der lebendige und auferstandene Christus. Er geht mit uns die Wege durch tiefstes Dunkel hin zum Licht. Er läßt uns seine Gegenwart schmecken. So wie uns das Stück Brot, der Schluck Wein zufällt, so fällt uns in seiner Begleitung jene Klarheit zu, die wir brauchen, um den Weg in die Zukunft gehen zu können. Diese österliche Begegnung mit dem Auferstandenen in Brot und Wein ist es, die es hell werden läßt um uns her und in uns drinnen, die uns leben läßt – behütet und getröstet wunderbar, auch wenn es dunkel ist.

Aber solche stärkende Gegenwart unseres lebendigen und auferstandenen Herrn läßt sich nicht konservieren – wie es Licht nicht auf Vorrat gibt. Damals in Emmaus „verschwand er vor ihnen“. Wenn es dunkel wird auf unseren Wegen und wir Christus bitten „Bleib bei uns, Herr“, dann haben wir sein Bleiben nicht bleibend. Immer wieder „entschwindet er von unseren Augen“. Er gibt uns das Brot, er gibt sich uns in die Hand, aber er läßt sich nicht festhalten. Wie er gekommen ist, so entschwindet er. Im Verschwinden wird seine Nähe erfahren. Wir können sie nicht konservieren. Aber diese Erfahrung seiner Nähe reicht, um uns zu stärken. Wir machen uns wieder auf den Weg. Verändert. Befreit. Froh. Weil wir seine Gegenwart geschmeckt haben. Wir machen uns auf und sagen es weiter wie die Jünger: Er lebt! Der Herr ist auferstanden!

So wird Ostern Wirklichkeit, wenn wir Jesus Christus in Wort und Sakrament einlassen in unsere Dunkelheit. Von dieser österlichen Wirklichkeit fällt Licht auf unser Leben. Jesus Christus, der den Weg vom Dunkel des Todes zum Licht des Ostermorgens gegangen ist, will nicht, daß die Wege unseres Lebens dunkel bleiben. Er will, daß aus unseren dunklen Wegen Hoffungswege werden. Er läßt uns seine Gegenwart spüren, schmecken. Das ist das wunderbare Geheimnis des Glaubens, das wir immer wieder in der Feier des Abendmahls

staunend begehen – das Geheimnis der gespürten und geschmeckten und doch nicht zu konservierenden Gegenwart des lebendigen und auferstandenen Herrn. Aus diesem Geheimnis schöpfen wir die Kraft, unsere Lebenswege zu gehen.

Landesbischof Dr. Ulrich Fischer

„Erschienen ist der herrlich Tag“

Der Grund unserer Freude

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 212.

Text und Melodie des Osterlieds „Erschienen ist der herrlich Tag“ stammen aus dem von Nikolaus Herman verfaßten Werk „Die Sontags Euangelia / und von den fürnemsten Festen uber das gantze Jar / In Gesenge gefasset fur Christliche Hausveter und ire Kinder“, Wittenberg 1562.

Über den Ausbildungsweg und den Werdegang Nikolaus Hermans (1500–1561) wissen wir wenig. Bekannt ist, daß Herman um das Jahr 1518 in die böhmische Stadt Sankt Joachimstal kam. Nach der Entdeckung reicher Silbervorkommen hatte sich die kleine Siedlung zu einer der bedeutendsten Städte der Zeit entwickelt. An der städtischen Lateinschule war Nikolaus Herman, der im Ort zugleich das Amt des Organisten und Kantors versah, als Hilfslehrer beschäftigt. Hermans frühe lutherische Gesinnung ist durch eine Schrift des Vierundzwanzigjährigen dokumentiert. Wegen seiner reformatorischen Überzeugungen von einem Vorgesetzten angegriffen, wendet sich Herman an Martin Luther, der dem jungen Mann zum Verbleib in der Stadt rät und ihm friedensbereites Entgegenkommen ans Herz legt. Die Einführung der Reformation verlief also auch in Joachimstal nicht geräuschlos, doch schon seit den zwanziger

Jahren des 16. Jahrhunderts wurde in der Stadt lutherisch gepredigt. Im Blick auf die Entstehung unseres Liedes nicht unwichtig: das wohlhabende Gemeinwesen gründete die erste Mädchenschule der Reformationszeit. Das Zusammenspiel von Schule und Kirche war auch in Joachimstal für die Ausbreitung der lutherischen Lehre bedeutsam. An der Schnittstelle zwischen Kirche und Schule und zwischen Kunst und Theologie nimmt nun das Medium Lied eine herausragende Position ein. Katechetisch-religionspädagogische Inhalte wurden der Kraft von Dichtkunst und Musik anvertraut, und Nikolaus Herman prägte die noch junge Tradition reformatorischen Liedschaffens mit. Viele seiner Lieder sind Perikopenlieder, die die Evangelien der Sonn- und Feiertage theologisch mit Leidenschaft und Sachverstand und mit pädagogischem Gespür poetisch-musikalisch auslegen.

Das genannte literarisch-musikalische Hauptwerk Hermans, „Die Sontags Euangelia“, wurde mit einem konkreten Ziel und mit konkreten Adressaten vor Augen verfaßt. Es handelt sich präziser um Adressatinnen: um die Schülerinnen der „Megdlein Schulen ... der Tugentsamen und Gottfürchtigen Matron Catharina Heldin“, wie Herman in der Vorrede zu seiner Liedsammlung schreibt.

„Erschienen ist der herrlich Tag“ ist ein Gesang für den Oster-sonntag. Hermans Lied umfaßte ursprünglich 14 Strophen; das „Gotteslob“ (Nr. 225) und das „Evangelische Gesangbuch“ (Nr. 106) verzichteten auf die inhaltlich tragenden erzählenden und auf die das Ostergeschehen im Rückgriff auf alttestamentliche Motive – typologisch – auslegenden Strophen.

„Erschienen ist der herrlich Tag“: das Adjektiv „herrlich“ bezeichnet hier wohl nicht in erster Linie die festliche Pracht des Ostertages; „herrlich“ ist zunächst zu lesen als Genitiv-Attribut: Der herrliche ist der Herren-Tag, der Tag unseres Kyrios Jesus Christus, der „heut triumphiert, sein Feind’ er all gefangen führt.“ (Erste Strophe)

„Die alte Schlange“ der zweiten Strophe weist zurück auf Gen 3, besonders auf Gen 3, 15, das als erster innerbiblischer Hinweis auf das Heilswerk Christi gedeutet wird, als „Protoevangelium“. Christus, der Schlangentöter, hat in seiner Auferstehung „Sünd und Tod, / die Höll, all Jammer, Angst und Not“ überwunden. Wie in der ersten Strophe wird auch hier deutlich, daß das Lied nicht eine ferne Vergangenheit beschwört, sondern uns die Gegenwart des Heils bewußtmacht: „heut“ triumphiert Christus; „heut“ ist er erstanden vom Tod.

Der Tod als Räuber – ein altes, mächtiges Bild. Was er geraubt hat, ist Christus, das Leben selbst. Doch dieser Raub geht über seine, des Todes, Kräfte. Er muß das Geraubte freigeben, es wieder hergeben. „Zerstöret ist nun all sein Macht; / Christ hat das Leben wiederbracht.“ (Dritte Strophe) Der Tod Jesu bringt dem Tod den Tod, und das in den Machtbereich des Todes geratene, verstörte Leben lebt auf.

„Die Sonn, die Erd, all Kreatur“ (vierte Strophe) nimmt am Erlösungsgeschehen Anteil, trauernd und betrübt während der Stunden des Todesleidens Jesu, mit jubelnder Freude über seine Auferstehung und die Niederlage des Teufels, der als mächtiger und gefürchteter „Fürst der Welt“ bezeichnet wird. Der Ostertermin unterstützt eine solche Vorstellung. Das mit allen Sinnen wahrnehmbare Aufgehen und Aufblühen einer winterlich starren Natur korrespondiert jenem Sieg des Lebens über die Todesmächte, von dem der Osterglaube weiß.

Nikolaus Hermans Osterlied mündet in eine Aufforderung zur Freude, zu Lobpreis und Dank. „Drum wollen wir auch fröhlich sein“ (fünfte Strophe). Die letzte Strophe spricht von uns, von unserer einzig möglichen Antwort auf den „herrlich Tag“. Der Aufruf zu frohem und dankbarem Jubel steht in Beziehung zum Graduale des Ostersonntags, in dem es heißt: „Dies ist der Tag, den der Herr macht; lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein. Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich.“

Der Tag des Herrn ist erschienen – uns zum Trost ist Christus erstanden, so sagen es die erste und die letzte, die fünfte Strophe.

„Zu Trost du uns erstanden bist“ (fünfte Strophe). An diesem Trost ist nichts falsch, dieser Trost vertröstet nicht. Er hilft auf, er hält und heilt. Er holt heraus aus der Hölle, aus dem Rachen des Löwen. Heute.

„Erschienen ist der herrlich Tag“ (erste Strophe). Das Tageslicht des Ostermorgens ist mehr als eine erfreuliche Naturerscheinung, es ist kein trügerischer und kein bloßer, es ist viel mehr als schöner Schein. Der herrliche Tag, der „heut“ erschienen ist, ist das Licht, das Licht in unser Dunkel bringt, das Licht, das unser Dunkel vertreibt, das Licht, das Jesus, den Geächteten und Getöteten, ins rechte – in Gottes eigenes – Licht rückt. „Erschienen ist der herrlich Tag“. Oder, mit dem Großen Glaubensbekenntnis gesagt, das Licht, das aus dem Ostermorgen in unsere Welt scheint, ist „Licht vom Licht“.

Susanne Sandherr

Spezielle Anamnese und Darbringungsaussage

Am Schluß unserer liturgischen Einsetzungsberichte steht immer der Auftrag Jesu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis.“ Er stammt aus der paulinisch-lukanischen Tradition und findet sich in 1 Kor 11 sowohl nach dem Brotwort als auch nach dem Kelchwort. Auf diese Anweisung des Herrn bezieht sich die sogenannte „spezielle Anamnese“, die mit einer Darbringungsaussage verbunden ist:

„Darum, gütiger Vater, feiern wir das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung deines Sohnes und bringen dir so das

Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar. Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.“ (Zweites Eucharistisches Hochgebet).

Fast alle alten Eucharistiegebete des Ostens und des Westens enthalten eine solche spezielle Anamnese. In gewisser Weise wächst sie aus den Einsetzungsworten heraus („Darum...“) und reflektiert das aktuelle Geschehen. Sie nimmt das Gedächtnismotiv der Herrenworte auf und kennzeichnet die aktuelle Feier, das jetzige liturgische Handeln, als Erfüllung dieses Wiederholungsbefehls. Entsprechend wirkt die heute zwischen Einsetzungsbericht und spezieller Anamnese gesprochene oder gesungene Gemeindeakklamation wie ein Einschub. Anders als die Akklamation und entsprechend dem ganzen sonstigen Hochgebet redet die Kirche nun wieder Gott, den Vater, an und kennzeichnet die aktuelle Feier als Gedächtnis und Danksagung.

Vielleicht am klarsten kommen die entscheidenden Vollzüge in der Vorlage unseres zweiten Hochgebets, dem der sogenannten *Traditio Apostolica*, zum Ausdruck: „*memores igitur ... offerimus tibi ... gratias tibi agentes ...*“ – „Eingedenk also ... bringen wir dir ... dar, indem wir Dank sagen ...“. Es handelt sich also um drei, auch grammatisch miteinander verwobene Handlungsdimensionen: Gedächtnis, Dank und Darbringung. Diese Verzahnung kann im Deutschen meist nicht adäquat wiedergegeben werden, sondern führt zu einer Reihung scheinbar unabhängiger Sätze. Anders als heute unsere Hochgebete in der katholischen Kirche vermuten lassen, ist die Kategorie der Darbringung eine sekundäre, während die Verbindung von Gedächtnis und Danksagung grundlegend ist. Inhalt des Gedächtnisses sind Tod und Auferstehung Jesu Christi. Nicht wenige Hochgebete nehmen das Motiv der Himmelfahrt Christi und die Erwartung seiner Wiederkunft mit in die spezielle Anamnese hinein. Immer geht es um das zentrale Heilsmysterium christlichen Glaubens, dessen die Kirche gedenkt, indem sie Eu-

charistie feiert, d. h. die Danksagung beim Brot- und Becher-ritus vollzieht. Sie macht an dieser Stelle deutlich, daß sie aktuell das „dies“ des Gedächtnisbefehls erfüllt, um nachfolgend die zentrale Bitte in der sogenannten „Epiklese“ artikulieren zu können.

Die dritte, mit den beiden anderen verwobene Dimension ist die der Darbringung, ein Element, das sich nicht in allen alten Hochgebeten findet und auch heute nicht zwingend erforderlich wäre. Die entscheidende Frage ist, was hier von der Kirche dargebracht wird, d. h. um welche Form von Opfer es an dieser Stelle geht. Unzweifelhaft bezeichnet der Ausdruck zunächst einmal das Lobopfer der Gemeinde im Eucharistischen Hochgebet. Es ist die Kategorie, die schon der Hebräerbrief auf den christlichen Gottesdienst anwendet: „Durch ihn also laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.“ (Hebr 13, 15) In diesem Lob vollzieht die Gemeinde das „reine Opfer“ der Endzeit nach Mal 1, 11.

Verbunden mit dem Lobopfer ist als zweites eine materiale Symbolhandlung, die sich auf die für die Eucharistie verwendeten Naturalgaben bezieht und ein sinnlich erfahrbarer Ausdruck des Lobpreises darstellt. In Brot und Wein wird die ganze gute Schöpfung dargebracht, die wir von Gott empfangen haben, wie dies das erste Hochgebet treffend ausdrückt:

„So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles.“

Die Darbringung von Brot und Wein ist der Rest der in der Antike üblichen großen Gabendarbringung, bei der alles, was nicht für die Feier der Eucharistie verwendet wurde, der Speisung der Armen diente. Sie ist Ausdruck der Selbsthingabe der Gläubigen und der ganzen Kirche. Während etwa noch die Tra-

ditio Apostolica allein von Brot und Wein als Objekten der Darbringung spricht, schmücken spätere Texte wie das erste Hochgebet die Terminologie aus, indem sie Ausdrücke verwenden, mit denen die konsekrierten Gaben benannt werden. Indem im Westen die Einsetzungsworte zunehmend als Konsekrationsmoment verstanden werden, erscheint dieses Vorgehen als selbstverständlich.

Gerade in den neuen Hochgebeten sind aber Formulierungen anzutreffen, die von liturgiewissenschaftlicher Seite Kritik erfahren haben, wenn es etwa im vierten Hochgebet heißt:

„So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt.“

Eine solche Formulierung ist in der Liturgiegeschichte singulär, erweckt sie doch den Eindruck einer eigenständigen Darbringung von Leib und Blut Christi durch die Kirche. Jenseits der Darbringung von Brot und Wein durch die Gemeinde, die sich damit symbolisch in die vergegenwärtigte Hingabe Christi an den Vater hineingibt, kann es aber kein eigenständiges Opferhandeln der Kirche geben. Die zentrale Opferdimension der Eucharistie ist ja das einmalige Opfer Jesu Christi am Kreuz, das sakramental vergegenwärtigt wird (vgl. MAGNIFICAT „Die Heilige Woche 2008“, S. 183–187). Wohl treffender kommt das, was die Kirche tut, im dritten Hochgebet zum Ausdruck:

„Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.“

Das Vor-Augen-Stellen des zentralen Erlösungsaktes ist letztlich nichts anderes als das Gedächtnis selbst, aus dem die Kirche anschließend ihre Bitten formulieren kann.

Friedrich Lurz

Die Feier der Erstkommunion

Am diesjährigen Weißen Sonntag, dem 2. Sonntag der Osterzeit, werden wieder zahlreiche Mädchen und Jungen im Grundschulalter erstmals die Eucharistie empfangen. In den Gemeinden wird dieser Tag mit großem Aufwand begangen und erscheint nicht wenigen als ein Spezifikum der katholischen Liturgietradition. Dabei hat diese Feierform im Laufe der Geschichte einen starken Wandel erlebt.

Die Taufkommunion während des ersten Jahrtausends

Der erste Empfang der Eucharistie bildete in Antike und Frühmittelalter den Abschluß der Initiationsfeiern, d. h. der Annahme des christlichen Glaubens und der Eingliederung in die Kirche. In der Antike empfangen sowohl Erwachsene wie Kinder in der Osternacht die Taufe samt abschließender Salbung durch den Bischof (aus der sich später die Firmung entwickelte), um dann in weißen Gewändern an der österlichen Eucharistiefeier der Gemeinde teilzunehmen und erstmals die Kommunion zu empfangen. Auch als sich die Säuglingstaufe seit dem Frühmittelalter durchsetzte und im Westen die dem Bischof vorbehalten Firmung zu einem späteren Zeitpunkt gespendet wurde (im Osten wird bis heute auch bei Säuglingen die gesamte Initiation vollzogen), blieb es noch lange üblich, daß bereits die Säuglinge bei der Taufe erstmals kommunizierten – die Quellen sprechen nämlich davon, daß die Kommunikanten gegebenenfalls getragen werden. Ältere Quellen deuten auf den Empfang des eucharistischen Brotes hin, die jüngeren Quellen aber auf den Empfang des Blutes Christi, indem nämlich der Zelebrant den Zeigefinger in den Kelch tauchte und dem jeweiligen Säugling zum Saugen reichte. Wohl erst zu einem späteren Zeitpunkt haben die Kinder danach regelmäßig die Eucharistie empfangen.

Die erste Osterkommunion im Hochmittelalter

Spätestens mit dem Hochmittelalter wurde für den Empfang der Eucharistie das „Alter der Unterscheidung“ gefordert, ab dem die Gläubigen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht besaßen, zumindest an Ostern zur Beichte zu gehen und anschließend die Kommunion zu empfangen. Eine gemeinsame Feier der Erstkommunion fand aber nicht statt, sondern es war jeweils Sache der Eltern und der Priester, über die Reife und das Glaubenswissen der Kinder zu urteilen und diese entsprechend anzuleiten. Die jeweilige Erstkommunion bestand dann aus der erstmaligen Teilnahme an der Osterkommunion der ganzen Gemeinde, war also kein besonderer Akt. Das sich so ergebende Erstkommunionalter wurde bis in die Neuzeit vom 7. allmählich bis zum 13./14. Lebensjahr angehoben.

Die gemeinsame Erstkommunion in Neuzeit und Moderne

Mit dem 17. Jahrhundert bildete sich eine neue Sicht des Kindes und der Kindheit heraus. Allmählich wurde ein gemeinsamer Unterricht der Kinder eingeführt, der inhaltlich durch den Katechismus geprägt war und seit dem 18. Jahrhundert durch die allgemeine Schulpflicht einen festen Rahmen erhielt. Erste Zeugnisse einer gemeinsamen feierlichen Erstkommunion stammen aus der ersten Hälfte (Frankreich, Belgien, Niederlande) und der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Deutschland und Schweiz). Bei Gestaltung und Ausbreitung spielten die Jesuiten eine wichtige Rolle. Im 19. Jahrhundert hatte sich die Erstkommunionfeier allgemein durchgesetzt, allerdings war das Alter der Erstkommunikanten zeitweise so hoch, daß der Ritus zugleich eine Feier des Eintritts in die Erwachsenenwelt bilden konnte. Die von Katechismuswissen geprägte Unterweisung wurde mit einer öffentlichen Prüfung abgeschlossen – die Parallele zur Schulentlassung und zur evangelischen Konfirmation, die ja auch die Berechtigung zum regelmäßigen Empfang des

Abendmahls mit sich brachte, war auffallend. Erst die Aufforderung Papst Pius' X. zum frühen und regelmäßigen Empfang der Eucharistie im Jahr 1910 bewirkte eine Rückverlagerung der Erstkommunion in das heutige Grundschulalter.

Eine gesamtkirchliche rituelle Gestaltung ist nie festgelegt worden, sondern die Feiern und besonders ihre äußere Gestalt sind stark vom Brauchtum und den lokalen Gegebenheiten bestimmt. Bereits im 17. Jahrhundert hatte sich der 2. Sonntag der Osterzeit als gemeinsamer Termin herausgebildet. So zeigte sich eine enge Anbindung an Ostern; zugleich war eine eigenständige Feier der Kinder möglich. Diese trugen zunächst eine feierliche schwarze Kleidung. Erst im 19. Jahrhundert wechselt die Farbe bei den Mädchen zu weiß und knüpft so an die Tradition der Taufkleider an. Am Tag selbst wurden die Kinder in einer Prozession zur Kirche geleitet und nahmen besondere Plätze bei der als Hochamt gefeierten Messe ein, in der sie auch feierlich ihr Taufversprechen erneuerten. Am Nachmittag wurde eine eigene Vesper oder Andacht angesetzt, in der oftmals noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts die Kinder in fromme Vereinigungen aufgenommen wurden. Wie bei allen liturgischen Feiern im Lebenslauf bildete ein Familienfest mit festlichem Mahl und Geschenken den Rahmen.

Die heutige Situation

Die aktuelle Lage ist von deutlichen Umbrüchen gekennzeichnet. Einerseits ist die Feier der Erstkommunion noch in vielen Familien eine Selbstverständlichkeit. Zugleich finden sich in den Vorbereitungsgruppen immer mehr Kinder, die sich im Zuge dieser Vorbereitung erstmals intensiver mit Fragen des Glaubens beschäftigen und keinerlei Glaubens- und Gottesdienstpraxis besitzen. Die Katechese, die zu wesentlichen Teilen nicht mehr von Lehrpersonen oder Theologen, sondern von Eltern gestaltet wird, steht damit vor der Aufgabe einer grund-

legenden Einführung in den Glauben. Darin dokumentiert sich letztlich die allgemeine kirchliche Situation, in der Getaufte mit ganz ungleicher Glaubensintensität und unterschiedlichem Glaubenswissen zur Kirche gehören und ihrer Fürsorge bedürfen. Einzelne Kinder bzw. deren Eltern entschließen sich überhaupt erst zu diesem Zeitpunkt zu einer Taufe.

In der momentanen Situation gilt es vor allem, diese Ungleichzeitigkeit auszuhalten und im guten Sinne zu nutzen, nicht aber den vermeintlich idealen alten Zeiten nachzutrauern. Vermutlich werden Formen eines (zweiten) Katechumenats auch in der Vorbereitung zur Erstkommunion in Zukunft eine wichtigere Rolle spielen.

Für die Feier der Erstkommunion selbst bietet die heutige wesentlich bessere Voraussetzungen als die vorkonziliare Liturgie. Das Direktorium für Kindermessen eröffnet gute Anpassungsmöglichkeiten, die auch in den sonstigen Kindergottesdiensten genutzt werden. Die Kinderhochgebete ermöglichen, den zentralen liturgischen Teil des Eucharistiegebets in einer kindgerechten Sprache zu gestalten. Kindgemäßes Liedgut lädt zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst ein. In vielen Gemeinden bemühen sich Hauptamtliche wie Katecheten, in der Gestaltung die spirituelle Dimension der Christusbegegnung in den Vordergrund treten zu lassen – die familiäre Dimension soll nicht die ganze Feier dominieren, wenngleich sie grundlegend zu diesem Fest hinzugehört.

Friedrich Lurz

Meister des Barocks: Zum 250. Todestag von Georg Friedrich Händel

Festlich und klangvoll, virtuos und von starker Ausdruckskraft: Das verbindet man mit Musikstücken des Barocks. Wie kaum ein anderer hat Georg Friedrich Händel diese Kunst beherrscht. Er entwickelte einen eigenen unverkennbaren Stil, gab den bekannten Formen der barocken Musik sein eigenes Gepräge. Der Kirche hat Händel einen großen Schatz an geistlicher Musik hinterlassen, der vielen Gottesdiensten bis heute eine würdige Festlichkeit verleiht. Unverkennbar und nicht mehr wegzudenken aus der Kirchenmusik sind auch Händels Oratorien, darunter wahre „Super-Hits“ wie das „Halleluja“ aus dem Oratorium „Messias“.

Schon früh entdeckte Händel seine musikalische Begabung. Er wurde 1685 in Halle in guten Verhältnissen geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Arzt, der sich einen aufwendigen Lebensstil und viele Bedienstete leisten konnte. Die Mutter widmete viel Zeit der Erziehung ihrer Kinder und achtete dabei besonders auf eine religiöse Grundlegung. Sie stammte aus einem protestantischen Pastorenhaus und erzählte ihren Kindern zahlreiche biblische Geschichten und führte sie in die Grundlagen des Christentums ein. Dazu gehörte sicherlich auch das Lernen und gemeinsame Singen von Kirchenliedern, vielleicht auch die erste Anleitung zum Klavierspiel. Georg Friedrich Händel hat seiner Mutter, die offenbar weitaus mehr musisch veranlagt war als der Vater, viel zu verdanken. Nicht zuletzt die vielen biblischen Themen, für die Händel seine Musik schrieb. Anfangs weigerte sich der Vater noch, seinem Sohn eine Laufbahn als Musiker zu ermöglichen, willigte dann aber doch ein und finanzierte ihm den Musikunterricht. Händel entdeckte seine Leidenschaft für die Orgel, brachte es unter der Anleitung seines Lehrers Friedrich Wilhelm Zachow (1663–1712) schnell

zu großem Können. Bereits 1702 konnte Händel die Stelle des Domorganisten zu Halle antreten. Schon ein Jahr später machte sich der junge Organist nach Hamburg auf, um dort weitere Studien zu betreiben. In einem Opernorchester spielte Händel zunächst Violine und Cembalo und wagte sich kurz darauf auch selbst an das Komponieren von Opern. Am 8. Januar 1705 wurde Händels erste Oper „Almira“ mit großem Erfolg in Hamburg uraufgeführt. Händels Wissensgier und der Durst nach weiteren musikalischen Eindrücken führten ihn 1706 auf eine mehrjährige Reise nach Italien. Florenz, Rom, Neapel und Venedig waren seine Stationen. Obwohl er Protestant war, bekam Händel schnell Kontakt zu höchsten katholischen Würdenträgern und spielte unter anderem längere Zeit Orgel in der Laterankirche in Rom. In Italien hörte Händel täglich viel Musik aus älterer Tradition, er studierte viele Partituren und kam in Kontakt mit vielen berühmten Musikern seiner Zeit.

Über eine Anstellung am Hof in Hannover gelangte Händel schließlich 1712 nach London, das der wichtigste Ort für sein Schaffen werden sollte. Händel war bereits selbst schon bekannt geworden und war ein begehrter Musiker. In London aber brachte er es nahezu zu Weltruhm, komponierte seine zahlreichen Orgelstücke und Oratorien, mit denen er fast durchweg große Erfolge feierte. Schließlich widmete er eine lange Zeit seine ganze Kraft der Oper. Händel war zum Direktor der Royal Academy of Music ernannt worden, ein Unternehmen, das auf den deutschen Musiker zugeschnitten war. Doch letztlich scheiterte das von Händel geführte Opernhaus 1728 an Unterfinanzierung. Händels Ruhm aber blieb ungebrochen. Er brachte das Oratorium zu voller Blüte und komponierte viele Oratorien zu Motiven aus der antiken Geschichte oder dem Alten Testament.

Am 13. April des Jahres 1742 wurde der „Messias“ in einem Dubliner Theater uraufgeführt. Die Premiere des „Messias“ fand statt für Insassen einiger Gefängnisse sowie zur Unterstützung eines Hospitals und eines Wohlfahrtskrankenhauses. Im

Jahr nach der Dubliner Uraufführung brachte Händel den „Messias“ in London heraus. Auch hier wieder für einen wohlthätigen Zweck. Und es kam zu regulären Wohltätigkeitsaufführungen zugunsten des Londoner Findlingshospitals. Für Händel war dies regelrecht ein Auftrag: „Ich würde bedauern, wenn ich meine Zuhörer nur unterhalten hätte, ich wünschte sie zu besseren Menschen zu machen“. Der Zauber der Musik sollte sie moralisch verwandeln. Bei einer der Aufführungen – man weiß nicht, ob er dachte, das Oratorium sei bereits ans Ende gelangt – erhob sich der anwesende englische König beim „Halleluja“, eine Sitte, die sich bis heute im englischen Sprachraum erhalten hat.

In der Passionszeit des Jahres 1759 wohnte Händel zum letzten Mal einer „Messias“-Aufführung in Covent Garden bei. Kurz darauf erkrankte er schwer. Händel, der Lutheraner aus der pietistischen Hochburg Halle, den die englischen Könige aus Hannover nach London geholt hatten, hatte keinen sehnlicheren Wunsch, als am Karfreitag zu sterben. Er wollte sterben in der Hoffnung, mit seinem guten Gott und seinem gnädigen Herrn und Heiland am Tage seiner Auferstehung vereint zu werden. Fast wäre ihm sein Wunsch erfüllt worden. Er starb am 19. April 1759, dem Karsamstag, um acht Uhr in der Frühe. Sein Barbier James Smith, der bis zum Schluß bei ihm war, berichtet: „Er starb wie er lebte, als ein guter Christ, mit klarem Bewußtsein seiner Pflicht gegen Gott und die Menschen und in wahrer Nächstenliebe“. Beigesetzt wurde er in Westminster Abbey. Über seinem Grab errichtete man ein Denkmal. Es zeigt Händel mit dem linken Arm auf eine Orgel gestützt, während er in der rechten Hand ein Notenblatt hält. Auf ihm steht der Anfang des Larghetto aus dem dritten Teil des „Messias“: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Die Heilige Woche 2009

„Gott begegnen in der Gemeinde“

Paulus, Silvanus und Timotheus
an die Gemeinde von Thessalonich,
die in Gott, dem Vater,
und in Jesus Christus, dem Herrn, ist:
Gnade sei mit euch und Friede.

Erster Brief an die Thessalonicher – Kapitel 1, Vers 1

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Vergangenen Monat hatten wir gesehen, daß wir heiliger Zeiten bedürfen, um Gottes Gegenwart in unserem Leben innezuwerden. Hier können wir anknüpfen mit dem Leitgedanken dieser Heiligen Woche. Unsere Überzeugung, daß Gott jede, jeden von uns als sein Kind liebt, verweist uns in die Gemeinschaft derer, die sich von ihm geliebt erfahren. Darum haben die Zeiten besondere Bedeutung, in denen wir Glaubenden miteinander Gottes Heilshandeln feiern und uns aus einer Vielzahl einzelner Menschen zu Gottes Bundesvolk, oder neutestamentlich gesagt: zum mystischen Leib Jesu Christi verwandeln lassen.

Um was es dabei geht, drückt Paulus mit „In-Gott-Sein“ aus (vgl. 1 Thess 1, 1, siehe Seite 1). Auf den ersten Blick scheint dies wenig Neues zu sagen. Für uns, die Gott kennen, umgibt und durchdringt er die gesamte Wirklichkeit. Die ganze Welt, ja das All ist „in Gott“. Ohne auf die Unfaßlichkeit näher einzugehen, die für heutiges Wissen um die Dimensionen des Kosmos in diesem Bekenntnis steckt: Holen wir dieses Bekenntnis in unser Leben ein? Leben *wir* unser Leben in Gott, wie es etwa Jesus getan hat?

Niemand wird dies uneingeschränkt bejahen. Immer gibt es neben der erfüllten, vor Gottes Angesicht verbrachten Zeit auch die Leere und die Vergeblichkeit. Aber wenn wir uns auf Gott hin ausrichten, um mit allem, was wir sind, in seiner Gegenwart zu leben, und wenn wir uns mit Gleich-Gesinnnten zusammenfinden, um Gott zu danken und seiner Güte unser Lob zu singen, tun wir dies in dem Vertrauen, daß unser „In-Gott-Sein“ hinausreicht über unsere menschlichen Grenzen. Wir glauben, daß er selbst uns zu seiner Gemeinde erschafft, und wir hoffen, daß unser Mitgehen des Weges Jesu uns durch Vergeblichkeit, Leiden und Gottferne zum Ostermorgen führen wird.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Jesus und die Jünger von Emmaus

Egbert-Codex,
Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 88r,
© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert angefertigt für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert. Er schenkte das Evangelistar der Abtei St. Paulin in Trier.

Zu damaliger Zeit war die Malschule der Benediktinerabtei Reichenau wohl die größte und einflußreichste Malschule in Europa.

Das Perikopenbuch enthält 51 Miniaturen zu den Evangelien und gehört zu den ältesten Bildzyklen dieser Art in der deutschen Kunst. Wahrscheinlich liegt hier sogar der erste geschlossene Bildzyklus zu Themen des Neuen Testaments vor. Innerhalb der ottonischen Malerei gelten diese Bilder als Höhepunkt. Vermutlich verwendeten die Maler eine byzantinische Vorlage aus dem 9. Jh., die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

Seit dem Jahr 2000 zählen diese bedeutsamen Dokumente der Buchmalerei der Insel Reichenau zum Weltkulturerbe.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Begegnung mit dem Auferstandenen

In der Komposition des Titelbildes, das zwei Szenen umfaßt, orientiert sich der Maler des Egbert-Codex (um 983–990) an ikonographischen Vorlagen aus frühchristlicher Zeit. In doppelter Weise begegnet der auferstandene Jesus zwei Jüngern: einmal auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus, wo er auf ihre Fragen und Sorgen eingeht und ihnen den Sinn der Schrift erschließt, und einmal in Emmaus beim Mahl, wo sie ihn beim Brotbrechen erkennen. Dadurch, daß der Maler beide Bilder mit einem roten, golddurchwirkten Rahmen umgibt, zeigt er an, wie wichtig ihm beide Weisen der Begegnung mit dem Auferstandenen sind.

Der Weg der beiden Jünger, die der Maler im Schriftband als Kleopas und Lukas bezeichnet, führt, das zeigt die Stellung ihrer Füße, von links nach rechts. In ihrer Mitte geht Jesus, der sich zu Kleopas umwendet, um ihm etwas zu erklären. Das Buch in der Hand weist ihn als Lehrer aus. Das Lukasevangelium erläutert, worum es bei diesem sehr ernstesten Gespräch geht: „Sie sprachen miteinander über all das, was sich (in Jerusalem) ereignet hatte.“ (Lk 24, 14) Die Ereignisse des Karfreitags, Kreuzigung und Tod Jesu, sitzen ihnen im Nacken. Auf Jesus hatten sie alle Hoffnung gesetzt, ja ihr Leben aufgebaut: „Wir aber hatten gehofft, daß er der sei, der Israel erlösen werde. Und dazu ist heute schon der dritte Tag, seitdem das alles geschehen ist.“ (Lk 24, 21)

In den Farben der Gewänder verdeutlicht der Maler die Haltung der Jünger Jesus gegenüber. Im roten Obergewand des Kleopas deutet er die Liebe an, mit der die Jünger sich in die Nachfolge Jesu begeben haben. Im blau-violetten Gewand des Lukas (im biblischen Text bleibt dieser Jünger namenlos) drückt sich mehr die Unsicherheit der beiden aus, die Notwendigkeit, umdenken zu müssen, um Jesus als den Auferstandenen zu erkennen. Im zarten grün-grauen Gewand Jesu weist der Maler

darauf hin, daß Jesus nun einer neuen Sphäre angehört. Auf Szenen aus der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu stellt der Maler Jesus mit einem purpurfarbigen Kleid dar.

Der Blick der Jünger spiegelt ihre Traurigkeit wider. Äußerlich haben sie zwar das Katastrophengebiet Jerusalem verlassen; aber in ihrem Herzen bewegen sie immer wieder die Ereignisse der letzten Tage. Die Begegnung mit Jesus hilft ihnen, zunächst einmal stehen zu bleiben auf ihrem Fluchtweg. Im Gespräch beginnen sie, das Unverständene zu verarbeiten. Dabei hört Jesus, den sie für einen fremden Wanderer halten, nicht nur passiv zu, sondern erklärt ihnen, was in der Heiligen Schrift über das Leiden des Messias geschrieben steht.

In Emmaus angelangt, wollen die beiden den Fremden nicht einfach weitergehen lassen. Was er ihnen gesagt hat, hat in ihnen etwas in Bewegung gebracht, so daß sie ihn bitten, ja drängen: „Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt.“ (Lk 24, 29) Als sie mit ihm bei Tisch sitzen und er ihnen wie ein Gastgeber das Brot bricht, erkennen sie ihn an dieser Geste: „Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn“ (Lk 24, 31). Diese zweite Begegnung mit dem Auferstandenen gibt der Maler im unteren Bild wieder.

Im Kastell Emmaus umschließt ein Ring aus Mauern und Türmen den Raum, in dem Jesus mit den Jüngern bei Tisch sitzt. In umgekehrter Anordnung zum oberen Bild sehen wir Lukas links, wie er sich gerade über ein Stück Brot beugt, das Jesus ihm reicht. Kleopas öffnet seine Hände, um ebenfalls Anteil zu erhalten an dem Brot, über das Jesus wie beim Abendmahl den Lobpreis gesprochen hat, um es zu teilen und den Jüngern zu reichen. In dem leuchtenden Rot, das den Tisch umgibt, zeigt der Maler an, daß dieses Geschehen tiefster Ausdruck der Liebe Jesu Christi ist und nur von dorthier verstanden werden kann.

Voll Liebe schaut Jesus auf den Jünger, dem er das Brot reicht und der sich ehrfurchtsvoll darüber neigt. Nach dem Lukas-evangelium ist das der Augenblick, von dem es heißt: „Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen

sie ihn nicht mehr.“ (Lk 24, 31) Beide Jünger sind gepackt von dem, was da geschieht. Später erst können sie deuten, was sie auf dem Weg erfahren haben: „Brannte uns nicht das Herz, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?“ (Lk 24, 32) Der Auferstandene entzieht sich den Emmausjüngern ebenso frei, wie er auf dem Weg zu ihnen gekommen ist. Darin erweist sich seine österliche Daseinsweise: Er kommt und geht, ohne daß seine Jünger ihn unmittelbar erkennen oder gar festhalten könnten.

Für den Maler steckt in den beiden Szenen, die er hier illustriert, eine ganz zentrale Botschaft, die er den Betrachtern seines Doppelbildes weitergeben möchte: *Jesus ist mit uns auf dem Weg*. Er holt uns ein, interessiert sich für das, was uns bewegt, und hilft uns, das Unverständene zu verstehen. In den Wechselfällen des Lebens brauchen wir deshalb *sein Wort* als Orientierungshilfe und Wegweiser. Zugleich aber gilt: *Jesus ist bei uns im Mahl*. Wie er den Jüngern in Emmaus das Brot bricht, so gibt er uns in der Eucharistie, im Abendmahl, immer wieder Anteil an seinem Leben, stärkt uns im Kampf des Lebens. Dort will er auch uns die Augen öffnen für das, was unsere Welt braucht, aber auch für das, was unsere Welt wirklich im tiefsten zusammenhält: Gottes Liebe, die uns im Wort der Frohbotschaft ebenso wie im Sakrament verbürgt ist.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Wo zwei oder drei ...“

Wozu Kirche?

Wir sind Kirche“, sagt ein bekannter Slogan. Ja, wir sind Kirche. Aber was ist das überhaupt, die Kirche?

Zum Herrn gehörig – kyriake

Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben. Das Wort „Kirche“ leitet sich ab vom griechischen Wort „kyriake“, das wiederum herkommt von kyrios, Herr: „zum Herrn (Jesus Christus) gehörig“. Die zweite Bezeichnung für Kirche begegnet uns vor allem in den romanischen Sprachen, im Französischen, *église*, oder Italienischen, *iglesia*. Ihr Ursprung ist das griechische „*ekklesia*“. Wörtlich bedeutet es „die Herausgerufene“; als Wort der antiken Verwaltungssprache bezeichnete es die Versammlung. Beide Dimensionen machen Kirche aus, machen die Kirche zur Kirche: zuerst und zuletzt ihre Herkunft von Jesus Christus und die bleibende Ausrichtung an ihm und auf ihn hin, und ihr Charakter als innerweltliche Gemeinschaft, als Institution. Beides gehört zusammen; die beiden Aspekte stehen nicht bloß nebeneinander. Gerade als soziale Institution in der Welt ist Kirche Zeugin Gottes und seines Handelns, das den Lauf der Dinge unterbricht. Ist sie es? Leben wir als Kirche, durch die Art und Weise unseres Zusammenlebens in der Kirche, durch unser Kirchesein, diese Zeugenschaft? Die *ekklesia* ist ja nicht irgendeine, sondern die Versammlung der durch Gottes Wort Zusammengeführten. Als Kirche des Herrn sind wir nicht nur zusammengerufen, sondern herausgerufen, aus der Welt, aber für die Welt, und nicht in eine Sonder- oder Hinterwelt. Vom Herrn herausgerufen, sich um ihn zu versammeln im Gottesdienst (griechisch: *leitur-*

gia), und von ihm zum Glaubenszeugnis (martyria) und zum Dienst am Nächsten (diakonia) gesandt.

Kirche aus Juden und Heiden

Im Neuen Testament steht das Wort Kirche für die Gesamtkirche (1 Kor 10, 32), die Ortsgemeinde (Röm 16, 1) und die Hauskirche (Röm 16, 5). Jesu Verkündigung richtete sich ursprünglich an das ganze Volk Israel; darauf weist auch die Wahl der Zwölf symbolisch hin (Mk 3, 13–19). Erst als seine Botschaft auf Ablehnung stieß, kam es zur Bildung einer eigenen, jedoch am Bundesvolk Israel Maß nehmenden Gemeinschaft aus Juden und Heiden (Apg 10, 9–16.23–48). Die lange Zeit verdunkelte Einsicht, daß die Kirche aus Juden und Heiden das Gottesvolk Israel nicht verdrängt oder gar in Gottes Heilsplan ersetzt hat, hat in jüngster Zeit gerade Papst Johannes Paul II. in Erinnerung gerufen. Israel ist „das Volk der ‚älteren Brüder‘ im Glauben Abrahams“, so sagt es der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK, Nr. 63). Die Juden sind „das Volk derer, zu denen Gott zuerst gesprochen hat“, wie es nach dem Römischen Meßbuch in der sechsten Großen Fürbitte des Karfreitags heißt.

Et unam sanctam ...

Im Credo fügen wir dem Bekenntnis des Glaubens an den dreieinen Gott hinzu, „die eine, heilige katholische und apostolische Kirche“ zu glauben. Was ist damit gemeint? Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität gelten als die „notae ecclesiae“, als die eigentlichen Kennzeichen der Kirche. Schauen wir uns diese Merkmale einmal näher an.

- Das Bekenntnis zur *Einheit* ist angesichts der faktischen Kirchenspaltungen der Geschichte ein Vorgriff des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in der Orientierung an dem ei-

nen Gott und dem einen Herrn Jesus Christus. Aus diesem gläubigen Vorgriff erwächst der Auftrag zur Ökumene.

- Ebenso ist das Bekenntnis zur *Heiligkeit* der Kirche kein Akt der Realitätsverleugnung, sondern ein Akt des Vertrauens: Nicht auf unsere moralische Integrität, Widerstands- und Glaubenskraft, sondern auf die unserem Tun und Lassen zuvorkommende Gnade Gottes. Zum Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche gehört das nüchterne Eingeständnis, daß die heilige zugleich die sündige Kirche ist, daß es in ihr schwere, entstellende Sünde gab und gibt. Das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche spricht letztlich glaubend und hoffend von der heilenden und heiligenden Kraft des die Kirche erneuernden Gottesgeistes, der schwache Menschen stärkt, Gottes Wort zu hören und mit Leib und Seele zu antworten.
- Im Glaubensbekenntnis meint das Kennzeichen der *Katholizität* eine allen Menschen offenstehende Kirche. Das Attribut „katholisch“ (griechisch: das Ganze umfassend, aufs Ganze bezogen) hat hier noch keine konfessionelle Bedeutung im engeren Sinne. Kirche ist katholisch, wenn sie sich in ihrer Zuwendung zur Welt nicht auf ein bevorzugtes Milieu, auf eine bestimmte Kultur, auf eine Hautfarbe oder Nationalität beschränkt, sondern wahrhaft offen ist für die Menschen, die Zeiten, die sozialen Herkunft und gesellschaftlichen Gruppen in ihrer unaufhebbaren Vielfalt und Fremdheit. Auch zur „katholischen“ Kirche können wir uns also nur bekennen im vertrauensvollen und selbstkritischen Glauben an den liebenden dreieinen Gott, der das Heil aller Menschen will.
- Die Kirche ist schließlich „*apostolisch*“: Wir hoffen und vertrauen, daß sie unter der Führung des Heiligen Geistes den Glauben und die Überlieferung der Apostel an jedem Ort und zu jeder Zeit lebendig hält, lebendig macht. Apostolisch ist

die Kirche, die sich vom Geist zu schöpferischer Treue gegenüber dem Zeugnis der Apostel anleiten und inspirieren läßt.

Wo zwei oder drei ...

Vor einigen Monaten war ich in einer lebendigen großstädtischen Pfarrgemeinde zu einem Vortrag eingeladen. Am Ende ging es um die Frage, was den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Glauben persönlich wichtig ist. „Die Gemeinschaft“, so lautete die häufigste Antwort. Und diese Auskunft ist überzeugend, wenn man an das biblisch überlieferte Wort denkt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Mt 18, 20) Auf dieses Wort dürfen wir vertrauen. Darauf können wir uns verlassen. Aber dieses Wort ist auch nötig, damit Kirche nicht sich selbst feiert, nicht um sich selbst, um ihre eigene Stärke, ihre eigenen Verdienste, ihre eigene Gemeinschaft kreist. Was heißt es, im Namen Jesu Christi versammelt zu sein?

In seinem Namen

Gemeinschaft gehört zum Menschwerden und zum reifen Menschsein, Gemeinschaft ist unentbehrlich. Glauben lernen wir nur in Gemeinschaft und dank der Gemeinschaft. Doch auch in fragwürdigen politischen und religiösen Gruppen und Systemen hatte und hat Gemeinschaft ein außerordentliches Prestige, und auch dort erfuhren und erfahren unzählige Menschen, persönlich durchaus glaubwürdig, Gemeinschaft als unerläßlich und segensreich. Sammlungsbewegungen und Versammlungen gibt es viele: In *seinem* Namen versammelt sein – darauf kommt es an. Das ist das Kennzeichen von Kirche. Das ist das Kriterium. Die Geburtsstunde der Kirche Christi ist der Ostermorgen, doch der Triumph des Herrentages ist ohne jeden Triumphalismus. Die Sonne dieses Tages bringt Gottes Gemeinschaft mit dem an den Tag, der aus jeder menschlichen Ge-

meinschaft ausgestoßen wurde, Gottes Dienst an dem, der nicht in die Welt gekommen ist, um sich bedienen zu lassen (Mk 10, 45), Gottes Liebe zu dem, der die Menschen mit Gottes eigener Liebe liebte und darum Schmerz und Schande, Ohnmacht und eisiger Einsamkeit bis in die lichtlose Nacht, bis in die Tiefen des Totenreiches ausgeliefert war, Gottes nächste Nähe für den, der Gott gleich war, aber nicht daran festhielt, wie Gott zu sein (Phil 2, 6). Wir sind Kirche. In seinem Namen sind wir Kirche. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“

Susanne Sandherr

Gemeinde vor dem Fernseher

Die ZDF-Fernsehgottesdienste

Sie ist die größte Gottesdienstgemeinde im deutschsprachigen Raum: Rund eine Million Zuschauer verfolgen Sonntag für Sonntag die Gottesdienstübertragungen des ZDF zwischen 9.30 und 10.15 Uhr. Wechselweise wird aus einer römisch-katholischen und einer evangelischen Gemeinde aus Deutschland, Österreich und gelegentlich aus dem weiteren Ausland der Gottesdienst übertragen. Zwei- bis dreimal pro Jahr steht der Gottesdienst einer freikirchlichen, einmal im Jahr ein orthodoxer Gottesdienst auf dem Programm.

Begonnen hat alles im Jahr 1948. Damals wurde der erste Gottesdienst im Fernsehen übertragen, und zwar in Frankreich, kurze Zeit später auch aus einer Gemeinde in den Vereinigten Staaten. Ausgerechnet das streng laizistisch geprägte Frankreich überträgt seit 1949 regelmäßig jeden Sonntag einen Gottesdienst. Und das mit gutem Grund: Auf kaum eine Sendung gehen so viele positive Rückmeldungen ein wie auf die

Übertragungen von Gottesdiensten. 1952 sendete probeweise auch das deutsche Fernsehen eine evangelische Adventsvesper aus Hamburg und übertrug den Eröffnungsgottesdienst des Hamburger Kirchentages in der ARD. Schon 1959 entschloß sich die ARD, einen „gewöhnlichen“ Sonntagmorgengottesdienst regelmäßig ins Programm zu nehmen, wenn auch nicht wöchentlich. Im gleichen Jahr übertrug auch das österreichische Fernsehen aus Salzburg den ersten Gottesdienst.

Als 1963 das ZDF gegründet wurde, nahm es sich bald auch des Themas Gottesdienstübertragungen an und begann, zunächst sechs pro Jahr, ab 1979 zwei im Monat und schließlich seit 1986 wöchentlich Gottesdienste zu übertragen. Seitdem hat sich der wöchentliche Gottesdienst am Sonntagmorgen im ZDF als Erfolgsgeschichte entpuppt. Kontinuierlich steigen die Zahlen der Zuschauer an, bis zu 1,4 Millionen feiern einen Gottesdienst vor dem Bildschirm mit.

Doch kann man beim Fernsehen überhaupt von einer Gemeinde sprechen? Im Gegensatz zu den Fernsehsendern hatte die Kirche zunächst ihre Probleme damit, Fernsehgottesdienste anzuerkennen. In der theologischen Wissenschaft blieb lange Jahre ein Unbehagen darüber, ob der für das Fernsehen sekundengenau vorbereitete Gottesdienst nicht ein Kunstprodukt für beliebige Zuschauer sei, die den Gottesdienst nicht mitfeiern, sondern eben bloß ansehen. Mittlerweile werden aber die Fernsehgottesdienste auch als missionarische Chance begriffen, erreichen sie doch in der Regel ein ganz anderes „Publikum“ als die Kerngemeinde – und dabei keineswegs nur Kranke und Alte. Jüngste Erhebungen zeigen, daß auch junge Menschen aus unterschiedlichen Schichten und Milieus zu den regelmäßigen Zuschauern und Mitfeiernden gehören. Auch vor dem Bildschirm versammelt sich also eine Gemeinde, der im Namen Gottes das Evangelium verkündigt wird. Zahlreiche Zuschauer fühlen sich persönlich angesprochen und lassen sich in die Liturgie einbinden. Sie spüren die Atmosphäre, fühlen sich als Teil der gottesdienstlichen Gemeinde und erfahren eine

„Beheimatung“ in einem Gotteshaus und in der Gemeinschaft von Gottesdienstfeiernden. Manche zünden sogar zuhause eine Kerze an und schlagen ihr Gesangbuch auf. Sie singen und beten und verstehen sich als Teil der Gemeinde. Doch trifft die Verkündigung auch diejenigen, die noch im Bett liegen oder am Frühstück sitzen. Das ist kein Widerspruch: Ein Fernsehgottesdienst kann den wirklich leiblich erfahrenen Besuch und die Mitfeier eines Gottesdienstes in einer Kirche nicht ersetzen. Doch wird auch im Fernsehen das Evangelium verkündet, und es darf nicht unterschätzt werden, wie viele Menschen durch diese Form der Verkündigung wieder oder immer noch Zugang zur Kirche haben, der ihnen auf anderen Wegen vielleicht verschlossen bleibt.

Dennoch sind die Gottesdienste für das Fernsehen etwas Besonderes. Jedem Fernsehgottesdienst geht eine viele Wochen dauernde Projektphase voraus, die schließlich in einem Drehbuch mündet. Das Drehbuch regelt minuten-, teilweise sekundengenau den Ablauf von Orgel, Gebet, Predigt und Liedern. 45 Minuten dauert die Live-Übertragung im ZDF. Einen „Nachschlag“ wie bei Gottschalks „Wetten daß...“ gibt es nicht. Es kommt auf einen thematischen roten Faden an, der die Zuschauer begleitet und führt. Fernsehgottesdienste müssen verständlich und nachvollziehbar sein. Und da kann der Fernsehgottesdienst auch zur Hilfe für den „normalen“ Gottesdienst werden. In jedem Gottesdienst soll würdig die Liturgie gefeiert und Gottes Gaben für uns gelobt und gepriesen werden. Es hilft allen, die einen Gottesdienst vorbereiten, sich über die eigene Wirkung Gedanken zu machen: Ist meine Predigt verständlich? Kann man den Leitgedanken des Gottesdienstes gut nachvollziehen? Achte ich auf die Zeit und einen Spannungsbogen? Mache ich mir klar, wer meinen Gottesdienst besucht, was die Menschen im Alltag bewegt, aus welchen Milieus sie stammen? Verkündigung muß lebensnah und ansprechend sein, so wie Jesus selbst viele praktische Gleichnisse aus dem Alltag seiner Zuhörer erzählt hat. Und dies kurz: Kaum ein Gleichnis ist ge-

sprochen länger als eineinhalb Minuten. Von Fernsehgottesdiensten und der Art ihrer Vorbereitung können durchaus Impulse für die Feier von Gottesdiensten im Alltag ausgehen.

Fernsehgottesdienste haben viele positive Seiten. Sie halten die christlichen Feiertage und die Bedeutung des Sonntags in einer breiten Bevölkerungsschicht wach und zeigen die christlichen Wurzeln des Abendlandes auf. Sie haben eine diakonische Funktion für alte, kranke und behinderte Menschen, die den Weg in die Kirche nicht auf sich nehmen können, und sie sind ein wichtiger Beitrag für die breite und lebendige Verkündigung des Evangeliums. Überbewerten darf man sie dabei nicht, aber Fernsehgottesdienste nehmen einen wichtigen Platz in der Verkündigungsarbeit der Kirche ein.

Marc Witzenbacher

„Ubi caritas et amor, ibi Deus est“

Wo Gott wohnt

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 90.

Ubi caritas est vera, deus ibi est: Wo wahre Liebe ist, da ist Gott, heißt es im Refrain eines ursprünglich zwölfstrophigen lateinischen Hymnus, der vermutlich um das Jahr 800, also in der Zeit Karls des Großen, entstanden ist. Er wird „Hymnus De caritate“ (Von der Liebe) oder, nach dem ersten Wort der ersten Strophe, „Congregavit“ (Es versammelt) genannt. In einem Brüsseler Codex des 10. Jahrhunderts und um 1100 in den liturgischen Büchern des Benediktinerklosters Monte Cassino und des benachbarten Benevent findet sich das Lied mit einer leicht veränderten Antiphon: Ubi caritas et amor, deus ibi est – Wo Güte und Liebe, da ist Gott. So ist uns der Kehrvers heute noch

vertraut (GL 625, 2). Eingeführte deutsche Übersetzungen lauten: „Wo die Güte und die Liebe wohnt, dort nur wohnt der Herr“ (GL 861, Anhang Köln), „Wo Güte und Liebe, da wohnt Gott“ (GL 645, 3) und „Wo die Liebe wohnt und Güte, da ist unser Gott“ (EG 587). Ich möchte Sie nun zum Nachdenken über diesen Satz einladen: Wo die Güte und die Liebe wohnt, dort nur wohnt der Herr.

Wo wohnt Gott? – Was für eine Frage. Eine Kinderfrage. Gott ist überall und nirgends zu Hause. Er hat keine Adresse. – Die Bibel ist sich da nicht so sicher. Sie hält die Frage keinesfalls für abwegig. Natürlich wissen die biblischen Autoren: Gott ist kein Teil der Welt. Er ist Herr des Alls. Er hat Himmel und Erde geschaffen. Er hat kein Zuhause wie wir. Und doch wagen sie die Frage: Wo ist Gott zu Hause? Sie diskutieren darüber, ob es zulässig ist, Gott einen Tempel zu bauen. Wäre das nicht der lästerliche und darüber hinaus lächerliche Versuch, Gott einzufangen, festzulegen, einzumauern? Ein Zeltheiligtum, das mag angehen. Aber für Gott ein festes, steinernes Haus? Der Tempel Salomos bleibt umstritten. „Der Himmel ist mein Thron / und die Erde der Schemel für meine Füße. / Was wäre das für ein Haus, / das ihr mir bauen könntet? / Was wäre das für ein Ort, / an dem ich ausruhen könnte? / Denn all das hat meine Hand gemacht; / es gehört mir ja schon – Spruch des Herrn“, heißt es beim Propheten Jesaja (Jes 66, 1 f.).

Der auf dem Himmel thront, lacht: Mir wollt ihr ein Haus bauen? Und was wäre das für ein Ort?! In der Apostelgeschichte zitiert Stephanus dieses biblische Gotteswort (Apg 7, 49 f.). Der kritische Impuls ist beiden Testamenten wichtig. Wir müssen immer wieder prüfen, was wir mit der Frage „Wo wohnt Gott?“ wollen. Wollen wir Gott in unsere Absichten einbinden und einbauen, wollen wir ihn nach den Erfordernissen und Abmessungen eines von uns geschaffenen Gebäudes – staatlicher, gesellschaftlicher oder privater Art – zurechtstutzen, bis er paßt? Oder suchen wir in Wahrheit, in Offenheit, eine Antwort auf

die Lebens- und Sterbensfrage: Wohin sollen wir gehen, damit wir nicht in die Irre gehen, sondern den Gott unseres Lebens finden?

Wo wohnt Gott? Nicht nur die Frage ist zulässig. Auch eine Antwort, die dem scheinbar schlichten Muster „Da wohnt Gott“ folgt, ist legitim. Keinesfalls würde man Gott gerecht, wollte man das „ibi“, das „da“ oder „dort“ von Gottes Aufenthalt verschweigen, etwa um ihm, ganz wörtlich, nicht zu nahe zu treten. Wo „caritas“ und „amor“ sind, da ist Gott, so lautet die genaue und klare Auskunft des Kehrrverses. Wie klar ist diese Auskunft aber? Was ist mit „caritas“ und mit „amor“ genau gemeint? Wie wir sahen, kam in der älteren Version das Wort „amor“ nicht vor. Die Rede war von „wahrer caritas“. Die auf uns gekommene Formulierung gebraucht beide Begriffe, „caritas“ und „amor“. Sie stehen als Schlüsselbegriffe gleichrangig nebeneinander. Das lateinische Wort caritas gibt das griechische Wort agape wieder, das biblisch zunächst Gottes umfassende und konkrete Liebe zur Welt und zu den Menschen meint. Agape oder caritas bezeichnet aber auch die Liebe, mit der der Mensch auf Gottes Liebe, auf sein Bündnisangebot, seinen Liebesbund antwortet. Agape ist die Liebe, in der der Mensch „zu Gott von Gott her liebend ja sagt“, wie es der Theologe Karl Rahner einmal ausgedrückt hat. In der „caritas vera“, in der Liebe, die sich ganz und gar dem Nächsten zuwendet, nämlich dem, der zunächst Hilfe braucht, liebt der Mensch ganz und gar Gott, der den Menschen liebt.

In der wahren Liebe, so sieht es die Bibel, sieht der Mensch der Not des anderen ins Gesicht, und in diesem Moment vergißt er die Sorge um das eigene Wohl. Man hat versucht, dem sprachlich Rechnung zu tragen und caritas, selbstlos dem anderen wohlwollende Liebe, von amor, begehrender, leidenschaftlicher Liebe, zu trennen. Der Kehrrvers unternimmt diesen Versuch nicht. Er meint offenbar, die beiden Begriffe bezeichneten zwei Aspekte der einen menschlichen Liebe, die

sich der Wirklichkeit öffnet, der des anderen Menschen, und darin der Wirklichkeit Gottes. Caritas und amor müssen einander nicht behindern oder bekämpfen. Wo Güte *und* Liebe, da wohnt Gott.

Eine russische Legende erzählt davon, wie der heilige Nikolaus ein Treffen mit Gott versäumte, um einem mit seinem Fuhrwerk im Schlamm feststeckenden Bauern zu helfen. Ein guter Kommentar zu unserer Antiphon. Da hat endlich einmal einer herausgefunden, wo Gott zu finden ist. Er wird lange genug gefragt haben. Tag und Stunde der Begegnung sind ausgemacht. Aus dem lebenslangen *ubi* (wo?) ist nun, beinahe, ein *ibi* (da!) geworden. Ein Festtag. Und ausgerechnet jetzt verpaßt dieser Mensch seine Chance. Er verpatzt die Chance, Gott nahe zu sein. Die Chance, Gottes Willen zu erkennen. Die Chance, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Stante pede vergißt dieser seltsame Heilige seine höchste geistliche Sehnsucht (*ubi*) und sein kostbarstes spirituelles Wissen (*ibi*), nur weil ihm hier und jetzt ein verstörter Bauer mit seinem hoffnungslos festgefahrenen Karren in die Quere gekommen ist. – Vielleicht gibt es keine Luftlinie zu Gott. Vielleicht ist das kein Gelände für „shortcuts“. Vielleicht besteht der direkte Weg zu ihm aus solchen Störungen, Unterbrechungen und Umwegen.

Wo wohnt Gott? Im Jesajabuch ist eine wichtige Antwort notiert. „Denn so spricht der Hohe und Erhabene, / der ewig Thronende, dessen Name ‚Der Heilige‘ ist: / Als Heiliger wohne ich in der Höhe, / aber ich bin auch bei den Zerschlagenen und Bedrückten, / um den Geist der Bedrückten wieder aufleben zu lassen / und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben.“ (Jes 57, 15)

Gott ist der Hohe und Erhabene. Wir sind nicht sein Niveau. Er ist der Ewige; wir haben keine Zeit. Sein Name ist „Der Heilige“. Wie sollen wir ihn treffen? Jesaja sagt uns all dies, doch er fügt, im Namen des Herrn, hinzu, daß dieser auch bei den

Zerschlagenen und Bedrückten ist. Aber gerade da wollen wir nicht sein. Wenn wir es doch einmal wären, wie der heilige Nikolaus, wäre da nicht Gott?

Susanne Sandherr

Die Epiklese

Vom Ziel der Feier

Nach der speziellen Anamnese als dem Konzentrationspunkt des ganzen gedenkenden Abschnitts wechseln die Eucharistiegebete mit der sogenannten „Epiklese“ in die bitende Sprachform. Das Wort Epiklese kommt vom griechischen Wort *epikalein*, das „herbeirufen“, „anrufen“ bedeutet. In vielen Gebeten finden wir Epiklesen, in denen Gott angerufen wird, etwa eine Sache oder einen Menschen zu heiligen oder die zentrale Wirkung der Feier herbeizuführen.

Früheste Zeugnisse solcher Epiklesen im Bereich der Eucharistie sind sogenannte „Komm-Epiklesen“, in denen Christus selbst um sein Kommen angerufen wird. Es handelt sich letztlich um Bitten um die endzeitliche Wiederkunft Christi, die in der Eucharistiefeier sakramental vorweggenommen wird. Wohl aus diesen Anrufungen entwickeln sich die Geist-Epiklesen, in denen Gott gebeten wird, den Heiligen Geist zu senden und die erwünschte Heiligung zu vollziehen.

Solche Geist-Epiklesen finden wir auch in unseren heutigen Eucharistiegebeten. So lautet sie etwa im zweiten Hochgebet nach der speziellen Anamnese:

„Wir bitten dich: Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist.“

Diese „Kommunionepiklese“ steht in inhaltlicher Verbindung mit der sogenannten „Wandlungsepiklese“, die in den Hochgebeten der römisch-katholischen Kirche unmittelbar vor den Einsetzungsworten steht, während sie in östlichen mit der Kommunionepiklese kombiniert ist. In unserem zweiten Hochgebet lautet diese Wandlungsepiklese:

„Darum bitten wir dich: Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.“

Auch wenn beide Epiklesen getrennt sind, gehören sie sachlich eng zusammen. Sie bilden die eine Bitte an Gott aufgrund des vorherigen Gedenkens, durch den Heiligen Geist in der aktuellen Feier zu wirken und sie ihrem Zielpunkt, ihrer Heilswirksamkeit und Fruchtbarkeit entgegenzuführen.

Wenn wir auf die Epiklese im Hochgebet der Traditio Apostolica schauen, das die Vorlage unseres zweiten Hochgebets war, so stellt man fest, daß es dort überhaupt keine explizite Wandlungsepiklese gibt, sondern nur die Bitte um Sendung des Heiligen Geistes auf die Gaben, gefolgt von der Kommunionepiklese, die die Wandlung von Brot und Wein implizit voraussetzt. Daraus folgt die theologische Einsicht, daß die Kommunionepiklese das eigentliche Ziel der Feier angibt, während die Wandlungsepiklese dazu eher instrumental zu verstehen ist. Das Ziel, zu dem das Essen und Trinken der konsekrierten Gaben führen möchte, ist es, *„Anteil an Christi Leib und Blut“* zu schenken und dann *„eins (zu) werden durch den Heiligen Geist“*. Die ganze Feier bezweckt die Wandlung der Kommunikanten, die mit Christus und untereinander eins werden sollen. Recht deutlich kommt dies im dritten Hochgebet zum Ausdruck:

„Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus.“

Das erste, traditionelle Hochgebet der katholischen Kirche, der Canon Romanus, hingegen hat an dieser Stelle (dem Abschnitt *Supplices*) eine ganz eigene Formulierung, die sich gar nicht auf den Heiligen Geist bezieht:

„Wir bitten dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel trage diese Opfergabe auf deinen himmlischen Altar vor deine göttliche Herrlichkeit; und wenn wir durch unsere Teilnahme am Altar den heiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, erfülle uns mit aller Gnade und allem Segen des Himmels.“

Hier ist das zur Geistsendung äquivalente Bild des Tragens der Gaben auf den himmlischen Altar leitend, von dem die Gemeinde sie konsekriert empfängt und deren Wirkung recht abstrakt ausgedrückt wird. Heute ist in der Liturgiewissenschaft wenig strittig, daß es sich bei dieser Bitte um das Hinauftragen um die ursprüngliche Wandlungsbitte des Canon Romanus handeln dürfte.

Allerdings hat man in der älteren Liturgiewissenschaft einen Satz im Abschnitt *Quam oblationem* vor den Einsetzungsworten als Wandlungsepiklese betrachtet:

„Mache sie uns zum wahren Opfer im Geiste, das dir wohlgefällt: zum Leib und Blut deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.“

Daraus entstand die These, daß es eine Eigenheit der römischen Liturgie sei, daß Wandlungs- und Kommunionepiklese die Einsetzungsworte umrahmen, da ansonsten deren konsekratorische Wirkung in Frage gestellt sei. Entsprechend sind alle Hochgebete nach dem II. Vatikanischen Konzil gestaltet worden – für das nach der *Traditio Apostolica* formulierte zweite Hochgebet wurde noch eine eigene Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten geschaffen. Die theologische Leitlinie von der gespaltenen Epiklese im römischen Ritus dürfte der tiefere Grund gewesen sein, warum man nach dem Konzil nicht der

Absicht folgte, die im Osten verbreitete Basilius-Anaphora als viertes Hochgebet einzuführen, sondern einen eigenen Text schuf, der östliche Gebetssprache aufnahm und zugleich der strukturellen römischen Vorgabe entsprach.

Die Eucharistiegebete des Ostens (auch der mit Rom unierten Kirchen) führen beide Epiklesen-Elemente zusammen hinter der speziellen Anamnese. Dadurch erhalten vor allem Hochgebete der byzantinischen Liturgiefamilie eine sehr klare Struktur – während in den römischen der anamnetische und der epikletische Abschnitt ineinander verzahnt erscheinen. Auch viele aus der Reformation entstandene Kirchen des Westens, die in den letzten Jahrzehnten Eucharistiegebete in ihre Abendmahlsfeiern integriert haben, folgen mittlerweile eher dem östlichen Vorbild – teilweise auch, um die Dimension der Konsekration der Gaben zurückhaltender ausdrücken zu können.

In der zentralen Aussage der Epiklese sind sich aber die Kirchen in Ost und West einig: Die in der Kommunion geschenkte Vereinigung mit Jesus Christus und untereinander ist ein Geschenk Gottes, um das die Kirche immer wieder voll Zuversicht zu bitten hat.

Friedrich Lurz

Ein Weg der Versöhnung: Taizé

Mittwoch, der 21. August 1940. Roger Schutz, Sohn eines evangelischen Schweizer Pfarrers und einer französischen Mutter, ist auf dem Fahrrad im südlichen Burgund unterwegs. Eben hat er sein Theologiestudium beendet. Er will sein Leben ganz in den Dienst Gottes stellen, aber nicht im Pfarramt. Als Jugendlicher hatte er eine schwere Krankheit, die lange Wanderungen in den Bergen notwendig machte. Es war eine Zeit des intensiven Nachdenkens über Gott, die Welt und

seinen eigenen Lebensweg. Während dieser Zeit kam ihm zum ersten Mal der Gedanke, sein Leben in einer Ordensgemeinschaft zu verbringen. Frère Roger, wie er später genannt wurde, wollte seinen Träumen nun Raum verschaffen. Mit dem Fahrrad durch Burgund suchte er nach einem Haus für ein gemeinschaftliches Leben mit Gebeten und Gastfreundschaft. Schließlich wurde er im verschlafenen, fast ausgestorbenen Städtchen Taizé fündig, das nahe an der Demarkationslinie zum besetzten Frankreich lag. Eine alte Dame war begeistert von Rogers Plänen und überließ ihm günstig ein Herrenhaus, in dem Roger Schutz zunächst Flüchtlinge, vor allem Juden, aufnahm. 1942 besetzte die Gestapo das Haus und verhaftete die Insassen. Frère Roger floh in die Schweiz und blieb dort bis zur Befreiung von Taizé 1944. Nachdem er mit drei Freunden nach Taizé zurückgekommen war, kümmerte er sich um Kriegswaisen und deutsche Kriegsgefangene. Immer mehr Freunde und Gleichgesinnte schlossen sich ihm an, und 1949 legten die ersten sieben Brüder die klassischen Ordensgelübde ab. Sie wollten ein mönchisches Leben und Solidarität mit anderen Menschen miteinander verbinden. Die „Communauté de Taizé“ war geboren.

Heute gehören dieser ersten ökumenischen Ordensgemeinschaft der Kirchengeschichte mehr als hundertzwanzig Brüder aus über 25 Nationen an. Darunter befinden sich Katholiken, Mitglieder verschiedener evangelischer Kirchen, Anglikaner und Angehörige orthodoxer Kirchen. Taizé ist in der ganzen Welt bekannt. Tausende pilgern Jahr für Jahr an diesen unscheinbaren Flecken Erde.

Die Brüder leben nach festen Ordnungen. Dazu gehören die täglichen Gebetszeiten in der Versöhnungskirche, die 1962 von der Aktion Sühnezeichen errichtet wurde. Die Brüder und mittlerweile Hunderte, manchmal sogar Tausende von Suchenden, treffen sich zum gemeinsamen Gebet, Singen und Hören auf Gottes Wort. Dabei haben sie ausgehend von der klösterlichen Gebetstradition ihren ganz eigenen, unverkennbaren Stil ge-

funden. Vor allem die charakteristischen Gesänge von Taizé erklingen inzwischen auf der ganzen Welt. Man singt sie in vielfacher Wiederholung; ihre Texte basieren meist auf einer Bibelstelle und sind in lateinischer oder in den verschiedensten europäischen Sprachen verfaßt, oft auch mehrsprachig. In der Kirche sitzt man auf dem Boden oder kniet mit Knieschemeln. Die Kirche wird von Kerzen beleuchtet, ihr Innenraum ist schlicht gehalten. Da und dort kann man auch Ikonen sehen, die auf Christus hinweisen.

Im Laufe der Zeit haben die Schlichtheit dieser Bruderschaft, ihre Gebete und Gottesdienste, ihre offene Art und nicht zuletzt ihre Vision von christlicher Gemeinschaft Millionen von Menschen nach Taizé gezogen. Woche für Woche treffen sich mehrere tausend, in den Sommermonaten und an Ostern teilweise bis zu 6 000 Jugendliche in Taizé, um dort an den internationalen Jugendtreffen teilzunehmen. Der Gedanke dieser Treffen ist auch wieder in die Herkunftsländer der Besucher zurückgeflossen. Jeder Teilnehmer der Treffen wird dazu ange-regt, im christlichen Glauben einen Sinn für das eigene Leben zu finden und sich darauf vorzubereiten, zu Hause Verantwortung zu übernehmen. Heute finden sich zahlreiche provisorische Gruppen, die auch außerhalb von Taizé in ähnlichem Stil Andachten und Gottesdienste feiern, beispielsweise in Form einer Nacht der Lichter. Frère Roger tat sein Übriges dazu, indem er jedes Jahr einen Brief an die Jugendlichen („Brief aus Taizé“) verfaßte und in die ganze Welt hinaus verschickte.

Frère Roger hat einmal folgendes Grundprinzip formuliert: „Wir wollen vor allem Menschen sein, die anderen zuhören. Wir sind keine Lehrmeister.“ Vielleicht ist gerade darum Taizé offen für alle, die auf der Suche sind und bei denen man spürt: Sie haben eine Mitte, ein Fundament: Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Vielen Menschen helfen die einprägsamen Lieder und schlichten Andachtsformen, zur Ruhe zu kommen, quer durch alle Alters- und Gesellschaftsschichten.

Über 56 Jahre lang hatte Frère Roger die „Communauté de Taizé“ geleitet, als er im August 2005 von einer geisteskranken Frau während des Abendgebets niedergestochen und tödlich verletzt wurde. Bis zu seinem Tod blieb unklar, ob Frère Roger zum katholischen Glauben konvertiert war. Schließlich stellte 2006 der zuständige katholische Ortsbischof eindeutig klar, daß dafür keinerlei Dokumente vorlägen. Bei der Beisetzungsfeier von Papst Johannes Paul II. im April 2005 reichte der damalige Kardinaldekan Joseph Ratzinger und heutige Papst Benedikt XVI. Frère Roger die Kommunion. Die Geste erregte weltweit Aufsehen. Frère Roger selbst schrieb einmal zur Frage der Konfessionszugehörigkeit: „Geprägt vom Lebenszeugnis meiner Großmutter fand ich, wie sie, meine Identität als Christ darin, in mir den Glauben meiner Ursprünge mit dem Geheimnis des katholischen Glaubens zu versöhnen, ohne mit irgendjemandem zu brechen.“ Aus Rücksicht auf die kirchlichen Regelungen und Respekt vor der Sicht anderer Konfessionen verzichtet Taizé auf gemeinsame Eucharistiefiern. Eine gemeinsame Kommunion ist aber zwischen den Kirchen möglich, die dies ausdrücklich miteinander vereinbart haben, wie etwa zwischen den anglikanischen und den reformatorischen Kirchen.

Die Brüder von Taizé wollen konfessionelle Elemente vor allem nicht gegeneinander ausspielen, sondern auf einem Weg der Versöhnung gehen. Erklärtermaßen will die Communauté keine eigenständige Bewegung sein. Ihre Aufgabe sehen die Brüder darin, neue Horizonte zu eröffnen und Menschen zu ermutigen, aus den Quellen anderer Traditionen zu schöpfen.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Mai 2009

„Gott begegnen in der Arbeit“

Es komme über uns die Güte des Herrn, unsres Gottes!
Laß das Werk unsrer Hände gedeihen,
ja, laß gedeihen das Werk unsrer Hände!

Psalm 90, Vers 17

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Lassen Sie mich den Faden vom Aprilheft weiterspinnen. „Kunst ist schön, macht aber viel Arbeit“, sagt Karl Valentin. Auch wenn Kunst heute oft nicht mehr schön sein will (Beuys!) – daß sie Arbeit erfordert, werden die meisten Künstler bestätigen. Würden aber Arbeiter sagen, daß ihre Arbeit mit Kunst zu tun hat? Wenig wahrscheinlich. Dennoch hängt beides ursprünglich zusammen. Das griechische Wort *téchne*, von dem sich unsere „Technik“ ableitet, hatte die Kunst als Wissen darum, wie etwas effizient erarbeitet wird, kurz: als „know how“ im Blick. Auch die wenig schmeichelhafte „Maloche“ bezeichnet biblisch als „Melacha“ Gottes Schöpfungswerk (Gen 2, 2 f.).

Gilt dieser Zusammenhang für den Handwerker mit Einschränkungen bis heute, fällt es in unserer Industriegesellschaft vielen schwer, sich mit dem Gegenstand, an dessen Produktion sie beteiligt sind, zu identifizieren. Schon Karl Marx sprach von der Entfremdung des Arbeiters, der seine Arbeitskraft verkauft, von seinem Arbeitsprodukt, seinen Mitmenschen und letztlich von sich selbst. Und hält man es bei jenen Managern, die nur nach immer höheren Millionengehältern streben, noch für möglich, daß sie einen tieferen Sinn in ihrer Arbeit erkennen?

Machen wir uns nichts vor: Wenn wir unseren Planeten bewohnbar erhalten und die Lebensbedingungen für alle Menschen weltweit lebenswert gestalten wollen, kommt es darauf an, eine neue schöpferische Beziehung zu unserer Arbeit zu finden. Beruf mit Berufung verbinden, menschlichen Reichtum dem bloßen Profit vorziehen, danach streben, unser wahres gottgewolltes Selbst zu verwirklichen – das kann jede(r). Als Glaubende fühlen wir uns darüber hinaus verbunden durch die Verheißung: „Sie arbeiten nicht mehr vergebens ... Denn sie sind die Nachkommen der vom Herrn Gesegneten.“ (Jes 65, 23)

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Pfingsten. Sendung des Heiligen Geistes

Egbert-Codex,
Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 103r,
© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert angefertigt für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert. Er schenkte das Evangelistar der Abtei St. Paulin in Trier.

Zu damaliger Zeit war die Malschule der Benediktinerabtei Reichenau wohl die größte und einflußreichste Malschule in Europa.

Das Perikopenbuch enthält 51 Miniaturen zu den Evangelien und gehört zu den ältesten Bildzyklen dieser Art in der deutschen Kunst. Wahrscheinlich liegt hier sogar der erste geschlossene Bildzyklus zu Themen des Neuen Testaments vor. Innerhalb der ottonischen Malerei gelten diese Bilder als Höhepunkt. Vermutlich verwendeten die Maler eine byzantinische Vorlage aus dem 9. Jh., die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

Seit dem Jahr 2000 zählen diese bedeutsamen Dokumente der Buchmalerei der Insel Reichenau zum Weltkulturerbe.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

VITA COMMUNIS – Leben im Geist

Auf den ersten Blick wird man das Titelbild aus dem Egbert-Codex (um 983–990) kaum mit dem Pfingstereignis in Verbindung bringen. Ungewohnt ist nämlich schon die Bildkomposition: Der obere Teil zeigt die zwölf Apostel in einem Halbkreis angeordnet, wobei sieben von ihnen im Vordergrund auf einer Bank sitzen, während die übrigen fünf hinter ihnen in den Arkaden stehen. Im unteren Bildteil schauen neun Männer aufgeregt nach oben, wo ein ungewöhnliches Geschehen sie fasziniert. Die wellenförmigen Erdschollen unter ihren Füßen komplettieren den oberen Halbkreis.

Innerhalb der Handschrift steht dieses Bild im Zyklus der Evangelienillustrationen und ist dem Text aus dem Johannes-evangelium 14,23–31 zugeordnet, in dem vom Heiligen Geist als Beistand die Rede ist. Das Pfingstereignis selbst schildert dieser Text aber nicht. Deshalb hält sich der Maler an die Lesung des Pfingsttages aus der Apostelgeschichte 2,1–13.

„Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren.“ (Apg 2,1 f.) Über der Gestalt des Petrus in der Mitte der zwölf Apostel deutet der Maler in zwölf Strahlen die Herabkunft des Geistes an. Von Feuerzungen, die sich auf jeden einzelnen niederließen, wie es der Text sagt (vgl. Apg 2,3), ist hier nichts zu sehen. Die Männer haben ihre Hände in betender Haltung erhoben, ihre Gesichter drücken Erstaunen aus. Die beiden Apostel rechts und links am Rand halten ihre Hände geöffnet, als wollten sie etwas in Empfang nehmen – ein Ausdruck ihrer inneren Bereitschaft für das Kommen des Geistes.

In dem Schriftband über der Apostelgruppe verbindet der Maler Aussagen des Evangelientextes mit denen der Apostelgeschichte. „SPIRITUS HOS EDOCENS. LINGUIS HIC ARDET

ET IGNE.“ – „Der Geist lehrt sie. Er brennt in Zungen und Feuer.“ Im Johannesevangelium heißt es: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, ... wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ (Joh 14,26) Und die Apostelgeschichte berichtet: „Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder.“ (Apg 2,3)

Die neun Männer in der unteren Bildhälfte wirken wie eilig herbeigelaufen. Einige haben in der Eile kein Obergewand übergeworfen. Aufgeregt gestikulieren sie, zeigen nach oben, als erblickten sie, was da gerade mit den Aposteln geschieht. Sie verkörpern für den Maler die Menge, die in Jerusalem zusammenströmt, als sie die Begleiterscheinungen und Auswirkungen der Geistausgießung erfahren. Sie sind „ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören?“ (Apg 2,6–8)

Wir sind es von vielen Pfingstbildern in der Buchmalerei gewohnt, daß beim Pfingstereignis Maria, die Mutter Jesu, mitten unter den Aposteln im Abendmahlssaal anwesend ist und betend mit ihnen das Kommen des Geistes erwartet. Hier steht in der Mitte des Bildes ein achteckiges Gefäß, in dem sich auf dunklem Grund sechzehn goldene Kugeln befinden. Das Schriftband erläutert: „COMMUNIS UITA. QUA CAUSA TREMULI CONUENIUNT POPULI.“ – „Leben in Gemeinschaft. Daher kommen die Völker zitternd zusammen.“ In Kenntnis der Apostelgeschichte spielt der Maler hier vielleicht auf die Gütergemeinschaft der ersten Christen an: „Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam.“ (Apg 4,32)

Die goldenen Kugeln in dem Henkelgefäß könnten aber auch auf Brot hinweisen und damit an die Brotvermehrung denken lassen, bei der noch viele Körbe übrigblieben. Die Deutung

„VITA COMMUNIS“ verweist aber auch auf die Eucharistie, in der das gemeinsame Leben in der Kraft des Geistes Gottes immer wieder neue Nahrung empfängt. Der helle Grund unter dem Gefäß wirkt zugleich wie ein Tischtuch und läßt so an eine um einen Tisch versammelte Gruppe von Menschen denken. Die Farbenpracht der Gewänder und der Bögen weist auf ein froh machendes Geschehen hin.

Der Geist lehrt die Jünger und führt sie zu einer Gemeinschaft zusammen, in der Jesus lebt. Wo immer gläubige Menschen sich um den Altar versammeln, da empfangen sie die Kraft des Geistes zum Zeugnis der Liebe in Wort und Tat. Da erinnert der Heilige Geist sie an alles, was Jesus getan und gelehrt hat.

Die Anwesenheit der „frommen Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“ (Apg 2, 5), die nach Aussage des Schriftbandes zitternd zusammenkommen, könnte auch auf die Faszination hinweisen, die von überzeugt und überzeugend gelebter Gemeinschaft im Heiligen Geist ausgeht. Die Apostel verlassen in der Kraft des Geistes „das Obergemach“ (Apg 1, 13), sie müssen sich nicht mehr abschotten gegenüber der „Welt“. Mutig gehen sie hinaus als Zeugen dessen, was sie selbst mit Jesus und nun in seinem Geist erfahren haben.

„Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt.“ Noch verharren die Apostel auf dem Bild in dieser Situation. Aber bald schon werden sie den wartenden Menschen die frohe Botschaft von der Liebe Gottes verkünden, und zwar in Sprachen, wie sie der Geist ihnen eingibt (vgl. Apg 1, 13).

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Wenn Gott und die Menschen zusammenarbeiten ...

Gott begegnen in der Arbeit

Wenn ich an Arbeit denke, denke ich an meine eigenen Wünsche. Ich spüre in mir das Bestreben, einen Antrieb, die Dinge ganz und vollständig auszuleben. Wenn ich arbeite, will ich ganz arbeiten und an nichts anderes denken. Wenn ich fröhlich bin, will ich ganz fröhlich sein und von keiner Traurigkeit belastet werden. Wenn ich einen Berg hinauflaufe, dann will ich so schnell wie möglich gehen. Ich will als erster oben gelangen. Ich weiß, daß ich schnell bin, aber auf dem Gipfel auch der am meisten Erschöpfte. In der Zeit, in der ich mich vor Erschöpfung ausruhen muß, kommen auch die langsameren Wanderer an ihr Ziel. Die Langsameren aber leiden nicht unter Erschöpfung.

Denn Arbeit ist in unserer technisierten und ökonomisierten Gesellschaft zu einem knappen Gut geworden. Glückliche, wer einen Arbeitsplatz besitzt und sich seinen Lebensunterhalt selbst verdienen kann. Manche Menschen neigen dazu, sich rücksichtslos in die Arbeit hineinzuwurfen. Nicht einmal auf ihren Körper oder ihre Seele nehmen sie dabei Rücksicht. Weder die Warnungen ihrer Partner noch den Rat ihrer Ärzte können sie annehmen. Es wird gefährlich, wenn Arbeit einen so großen Raum im Leben einnimmt, daß für Partner, Gesundheit und Privatleben, aber auch für Freunde und Frömmigkeit kein Platz und keine Zeit mehr bleibt.

Arbeit braucht also Grenzen: Sie darf sich nicht zum alleinigen Lebensziel verselbständigen. Sie darf nicht *allen* Raum und *alle* Zeit einnehmen. Das wußten schon die benediktinischen Mönche, deren berühmter Leitsatz lautet: Bete und arbeite. Beides war für die Mönche in ein vernünftiges Verhältnis zu-

einander zu setzen. Beten hat seine Zeit. Arbeiten hat seine Zeit. Das Beten ergänzt das Arbeiten. Und das Arbeiten ergänzt das Beten. Beide umschließen sich wie ineinander verschlungene Ringe. Am Anfang und am Ende der Arbeit steht das Gebet um Segen. Vor und nach dem Gebet steht wieder die Arbeit. Die Benediktiner lehren etwas ganz Vernünftiges, das sie nicht nur in der Bibel, sondern auch beim antiken Philosophen Aristoteles fanden. Die Botschaft lautete: Mäßige dich! Übertreibe es nicht!

Arbeit gehört zum Leben des Menschen hinzu. Aber der Mensch geht nicht darin auf, ein Arbeitstier zu sein. Zum Leben gehören auch Beten, Lachen und Müßiggehen. Warum gehört Arbeit zum Leben eines Menschen? Welches Ziel verfolgen Menschen mit ihrer Arbeit? Tiere können nicht arbeiten. Sie stillen nur ihre Bedürfnisse nach Essen und Trinken und Fortpflanzung, und sie beseitigen damit den Mangel von Hunger und Durst und Nachkommen. Um diese Ziele zu erreichen, braucht es für Tiere weder Denken noch Bewußtsein. Menschen jedoch, die mehr als Arbeitstiere sind, wollen nicht nur ihre biologischen Bedürfnisse befriedigen. Sie streben danach, die Welt zu verändern. Sie wollen mit ihrer Arbeit, wie der Philosoph Vilem Flusser sagte, „Werte verwirklichen und Wirklichkeit verwerten“. Wer arbeitet, will die Welt gestalten. Dafür benötigen die Menschen Bildung, Kenntnisse und Fertigkeiten, die sie sich in Schule, Lehre, Universität und Berufspraxis erwerben.

Wer arbeitet, verändert die Welt, die doch schon längst Gottes Schöpfung ist. Brauchen wir also Arbeit? Können wir Menschen Gottes Schöpfung durch Arbeit verbessern? Viele kennen den schönen Witz: Kommt der Pfarrer an den Gartenzaun, hinter dem sich ein wunderschönes grünes Paradies mit Rabatten, Beeten und Obstbäumen ausbreitet. Freundlich sagt der Pfarrer zum stolzen Gartenbesitzer: Da haben Sie sich aber mit Gottes Hilfe ein wunderschönes Stück Erde geschaffen. Und der Gar-

tenbesitzer antwortet: Sie hätten den Garten einmal vor vier Jahren sehen sollen, als der liebe Gott hier noch alleine gearbeitet hat.

Es geht nicht ohne den Menschen. Und es geht nicht ohne Gott. Die Arbeit braucht den Segen Gottes. Und der Segen Gottes braucht die Menschen, über die er sich verbreitet. Deswegen habe ich immer die Zisterzienser des Mittelalters bewundert, ihre Klöster, Werkstätten und schlichten Kirchen, von Thoronet bis Maulbronn: Sie haben die gregorianischen Gesänge zur Vollkommenheit gebracht und waren gleichzeitig kluge und vernünftige Forellenzüchter, Bierbrauer und Weinbauern.

Zur Mäßigung und zur Verhältnismäßigkeit gesellt sich Demut als zweites Element einer christlichen Arbeitsethik. Der Mensch ist in seiner Arbeit nicht Schöpfer, sondern Gottes Mitschöpfer. Wer Schöpfer sein will, macht sich selbst zum Gott, der nach Belieben das Material der Wirklichkeit gestaltet. Wer Mitschöpfer sein will, der stellt das Gelingen der eigenen Arbeit dem Gott anheim, der die Welt geschaffen hat. Der Mensch als Schöpfer gibt sich der Selbstverwirklichung hin. Der Mensch als Mitschöpfer sieht nicht nur sich selbst, sondern neben Gott als der alles gestaltenden Wirklichkeit auch dessen Schöpfung. Diese Schöpfung läßt er gelten, in Demut im Blick auf sich selbst, in ökologischer Nachhaltigkeit im Blick auf diese Welt. Er sägt nicht an dem Ast, auf dem er sitzt. Er zerstört nicht die Erde, auf der er lebt. Er kann die Arbeit auch sein lassen, weil er regelmäßig ausruht, ganz wie Gott selbst am siebten Tag der Schöpfung ausruhte (Gen 1).

Mäßigung und Demut, Mitschöpfung und Nachhaltigkeit: Die Arbeit des Menschen bedeutet einen Weg durch die Schöpfung und mit der Schöpfung. Diese Arbeit kann immer wieder neu entgleiten, durch Übertreibung, durch Maßlosigkeit, durch Gier, durch Überschätzung der eigenen Kräfte und der Kräfte der anderen. Deswegen braucht es Wegmarken, an denen sich die Menschen auch in ihrer Arbeit orientieren: die Ruhezeit des

siebten Schöpfungstages, Sabbat oder Sonntag; die Bitte um Gottes Segen am Anfang und am Ende der Arbeit; die sinnvolle Begrenzung von Arbeit durch Maßhalten und Demut. Und ein letztes kommt hinzu: Christen müssen nicht arbeiten oder etwas leisten, um vor Gott Barmherzigkeit zu finden. Es verhält sich genau umgekehrt: Wer glaubt, der erhält die Barmherzigkeit Gottes gratis, umsonst, ohne Vorarbeit und Vorleistung.

Damit verändert sich der Charakter der Arbeit: Ich arbeite nicht, um Gott und den Menschen den Nachweis meiner Leistungen und meiner Existenzberechtigung zu bieten. Sondern ich arbeite, um einen Dienst der Liebe zu tun, für die Mitmenschen, für die Schöpfung und für den Gott, der die Welt geschaffen hat.

Wolfgang Vögele

„Workaholics“

Wenn die Arbeit zur Droge wird

Die Kalender sind gezückt, doch die Suche nach einem gemeinsamen freien Abend gestaltet sich äußerst mühsam. Meine Freundin kommentiert: „Tom und ich sind eben Workaholics“. Es ist eine sachliche Feststellung, ein ruhiges „so ist es eben“. Vielleicht liegt ein Hauch von Resignation darin, ein „wir können gar nicht anders“, unüberhörbar ist aber auch ein Moment von Stolz, von selbstbewußter Zufriedenheit – „so sind wir, wir leisten etwas“.

Die Begriffe „Workaholics“ und „Arbeitssucht“ sind zu Bestandteilen unserer Alltagssprache geworden. Sie werden manchmal scherzhaft gebraucht, z. B. um die eigene Zeitknappheit zu entschuldigen, können aber auch tiefergehende Probleme im Hinblick auf Arbeit, Leistung und Erfolg bzw. auf die Fähigkeit

zur Muße, zum Loslassen und Innehalten, anzeigen. Bezeichnet man einen anderen als arbeitssüchtig, kann dies ebenso eine Beleidigung wie ein Lob darstellen. Das Kunstwort „Workaholism“, aus den Bestandteilen „work“ (Arbeit) und „alcoholism“ (Alkoholismus) gebildet, um auf ein der Alkoholsucht vergleichbares Verhalten in Bezug auf die Arbeit aufmerksam zu machen, wurde vermutlich erstmals von Wayne Oates, einem nordamerikanischen Professor für Religionspsychologie, in einer Publikation aus dem Jahre 1971 benutzt. Oates beschreibt in diesem Aufsatz Arbeitssüchtige als Persönlichkeiten, die dringend therapeutische Hilfe benötigen, da sie sich sonst zu Tode arbeiten. Workaholism, ein exzessives Bedürfnis nach Arbeit, könne ein solches Maß erreichen, daß es zu Beeinträchtigungen der körperlichen Gesundheit, des persönlichen Wohlbefindens und der zwischenmenschlichen Beziehungen komme. Workaholism bzw. Arbeitssucht, das deutsche Wort, verweist auf ein gesellschaftliches Phänomen, dessen sich auflagenstarke Magazine und eine breite Ratgeberliteratur angenommen haben, das wissenschaftlich aber erst seit einem guten Jahrzehnt und mit schwankendem Erfolg näher untersucht wird. Als Hauptmerkmale der Arbeitssucht werden die Unfähigkeit genannt, sich von seiner Arbeit zu lösen, das Fehlen eines Gegengewichtes zum Bereich der Arbeit – womit nicht nur Erwerbsarbeit gemeint ist – in der Lebenswirklichkeit eines Menschen.

- *Arbeiten Sie heimlich (in der Freizeit, im Urlaub)?*
- *Arbeiten Sie regelmäßig am Abend?*
- *Richten Sie Ihren Lebensstil auf die Arbeit aus?*
- *Neigen Sie dazu, sich einen Vorrat an Arbeit zu sichern?*
- *Haben Sie Interessen neben Ihrer Arbeit?*
- *Hat sich Ihr Familienleben durch Ihre Arbeit verändert?*

Diese Fragen sind nicht frei erfunden. Es handelt sich um Kostproben aus Fragebögen, mit denen Psychologen das Risiko einer Arbeitssucht zu bestimmen versuchen. Wie geeignet sie als Diagnoseinstrument tatsächlich sind, ist umstritten. Fragen wir grundlegender: Was ist mit „Workaholism“ gemeint? Die mit dem Begriff Arbeitssucht angezielte Erscheinung wird beschrieben als unkontrollierter Drang, ständig zu arbeiten, der das eigene Leben so sehr beeinflusst, daß alle anderen Lebensbereiche durch ihn letztlich in Mitleidenschaft gezogen und geschädigt werden. Dabei geht es nicht in erster Linie um Quantitäten, sondern um Qualitäten, um die Frage, ob Arbeit alle anderen Werte und Wirklichkeiten verdrängt, ob sie den einzigen wichtigen Lebensinhalt ausmacht. Ein übermäßiges Verlangen nach Arbeit, Leistung und Erfolg wird in unserer Gesellschaft, anders als ein übermäßiges Verlangen etwa nach Alkohol, nicht geächtet, sondern nicht selten durch Anerkennung, berufliche Beförderung, finanzielle Gratifikationen und gesellschaftliches Ansehen belohnt. Vordergründig scheint Arbeitssucht durchaus produktiv zu sein. In gewisser Weise ist „Workaholism“ ein gesellschaftliches Ideal. Die (selbst-)zerstörerischen Anteile, die sich bei Drogenabhängigen oder Spielsüchtigen offener zeigen, bleiben zunächst verborgen.

Kann und muß man überhaupt von einer Arbeits-Sucht sprechen? Heißt das nicht mit Kanonen auf Spatzen schießen? Geläufig ist die Unterscheidung zwischen stoffgebundener und nicht stoffgebundener Abhängigkeit. Als klassische Suchtkriterien werden hier wie dort Kontrollverlust, Dosissteigerung und Entzugserscheinungen genannt. Der kaum zu bremsende Wunsch, sich mit Arbeit zu belasten, die Tendenz zur Mehrarbeit und das Auftreten von Unruhe und Unwohlsein in Zeiten der Nichtarbeit sind in der Tat bei Menschen anzutreffen, die man als „workaholics“ bezeichnen könnte. Allerdings ist es wichtig, sich klar zu machen, daß hier wie überall die Grenze zwischen sogenannter Normalität und Abweichung fließend

und das Urteil hierüber unausweichlich geschichtlich-gesellschaftlich bedingt ist.

Welche Umstände disponieren dazu, von der eigenen Arbeit abhängig zu werden? Menschen in helfenden und heilenden Berufen, die sich mit ihrer Arbeit stark identifizieren, ebenso wie Selbständige, deren Arbeitszeiten nicht fest definiert sind, gelten als gefährdet. Als begünstigende Faktoren werden u. a. eine wettbewerbsorientierte Persönlichkeitsstruktur, Dominanzwunsch, Kontrollbedürfnis und mangelndes Selbstvertrauen, auch in Gestalt der Angst vor eigener Bequemlichkeit und Unzulänglichkeit, genannt. Extreme Vielarbeit ermögliche es zudem, Beziehungsproblemen oder familiären Beanspruchungen zu entkommen. Entwicklungspsychologisch wird ein elterlicher Erziehungsstil, der Zuneigung an erbrachte Leistungen band, als Arbeitssucht begünstigend in Anschlag gebracht. Das sind offensichtlich tastende Versuche, das Phänomen zu erklären. Nicht zu übersehen ist, wie oben angedeutet, daß unsere Leistungsgesellschaft jenseits aller individuellen Konstellationen die Absolutsetzung von Arbeit, Leistung, Erfolg honoriert.

Der Leiter eines katholischen Bildungshauses berichtet im kleinen Kreis, daß er bei der Anfrage von Referenten neuerdings auch von Männern zur Antwort bekomme: „im Prinzip gerne, aber lieber nicht am Wochenende, da möchte ich bei meiner Familie sein“. Ich denke, das ist ein gutes Zeichen. Zum negativen Stichwort „Arbeitssucht“ gesellt sich gegenwärtig ein positives Gegenstück: „Work-Life-Balance“, der Ausgleich zwischen der Zeit, Energie und Aufmerksamkeit, die wir der (Berufs-) Arbeit und jener, die wir Familie, Freundeskreis, Sport und Spiel, Erleben von Natur und Kunst, Ehrenamt, gemeindlichem Engagement widmen.

Die weitreichenden Wirkungen der calvinistisch-puritanischen Prädestinationslehre auf die Ausbildung einer neuen Arbeitsmoral und auf die Herausbildung asketischer Haltungen, ohne

die unsere Wirtschaftsform und die ihr entsprechende Leistungsgesellschaft nicht möglich gewesen wären, sind von Max Weber religionssoziologisch beleuchtet worden. Wenn die göttliche Gnadenwahl als prinzipiell unsicher und Privileg weniger gilt, kann eine konsequent entsagungsreiche Lebensführung unter der Vorherrschaft der Arbeit zum Königsweg der Bewährung werden und wirtschaftlicher Erfolg zum Zeichen der Erwählung aufsteigen. Arbeit wird zuerst zum gottgewollten Lebenszweck und schließlich zum Selbstzweck. Von diesen religiösen Wurzeln der Leistungsgesellschaft sind wir heute weit entfernt. Arbeitsethos und Spaßkultur gehen verblüffend unkompliziert Hand in Hand. „Fit for fun“ lautet der sprechende Titel einer Zeitschrift, die an unseren Kiosken angeboten wird. Eine unerbittliche Arbeitsmoral ist in die vermeintlich freie Zeit eingewandert. Auch Freizeitgestaltung hat schweißtreibend zu sein, Sport ist kein Spiel, sondern Schwerstarbeit, und der begreifliche Wunsch, jung, gesund und schön zu sein, wird nicht selten zum unerbittlichen Zwang.

Die Bibel wertet, anders als die antike griechische Kultur, keine Form der Arbeit ab. Die grundlegende Wertschätzung menschlicher Arbeit führt die Bibel jedoch nicht dazu, ihren Lastcharakter zu leugnen. Menschliche Arbeit gilt aus christlicher Sicht als „Teilnahme am Werk des Schöpfers“, als „Mitwirkung an Gottes Heilsplan für Mensch und Welt“ (Laborem exercens Nr. 24). Gerade darum gibt es keinen Grund, sie zu vergötzen.

Susanne Sandherr

Mit Gott am Werk

Salomo Liskows Lied „In Gottes Namen fang ich an“

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 8.

Ein evangelisches Kirchenlied, in dem gleich dreimal das Wort „Werk“ erscheint, ist schon etwas Besonderes. Denn für Martin Luther war „Werk“ der Inbegriff jenes Ungeistes, den er so leidenschaftlich bekämpfte. Der Vorstellung, man könne sich durch gute Werke Gottes Wohlwollen verschaffen, der „Werkgerechtigkeit“, wie er sie nannte, hatte er vehement sein „sola gratia“ und „sola fide“, seine Lehre von der Rechtfertigung allein durch Gnade und Glauben, entgegengesetzt. Und lange war es dieser Gegensatz, der die Fronten zwischen Katholiken und Protestanten bestimmte. Da lohnt es sich doch, einmal hinzuschauen, was ein evangelischer Dichter zu dem Thema zu sagen hat.

Über Salomo Liskow ist wenig mehr bekannt, als daß er im 17. Jahrhundert lutherischer Pfarrer in Wurzen bei Leipzig war. Aber vielleicht sollten wir gerade dieses Liedes wegen seinen Namen in Erinnerung behalten; denn gestützt auf das biblische Menschenbild versöhnt er darin die evangelische und die katholische Position. Formal zeichnen sich die sechs siebenzeiligen Strophen des Liedes durch jambisches Versmaß und das Reimschema ABABCCD aus. Inhaltlich gliedert es sich in zwei gleichlange Hälften; die drei ersten Strophen tragen Aussagen vor, die drei letzten reden Jesus bittend an.

Den Auftakt des Liedes bildet die Ich-Aussage: „In Gottes Namen fang ich an, / was mir zu tun gebühret“. Sie trägt persönlichen Zeugnischarakter und läßt die folgenden lehrhaften Sätze als Früchte der Lebenserfahrung des Dichters erkennen. Auf diese Weise lädt das Lied dazu ein, die Tauglichkeit und Glaubwürdigkeit seiner Leitgedanken durch deren Befolgung

im eigenen Leben zu überprüfen. Gleich im Anschluß nun folgt ein Vers, der ohne weiteres als Grund-Satz einer biblischen Sicht des Menschen und seines Tuns gelten kann. Seine zwei ersten Wörter beinhalten gleichsam den Schlüssel zum ganzen Lied: „*mit Gott* wird alles wohlgetan“. Dieser Satz traut dem Menschen zu, sein Leben mit Gott zu gestalten, und er traut ihm aufgrund dieser Verbindung zu, das Gute zu tun – wie um dem Eindruck entgegenzutreten, der Mensch sei so durch und durch schlecht, daß ihn nur Gottes Begnadigung im jüngsten Gericht vor dem ewigen Verderben bewahren könne, ein Eindruck, der in der heißen Phase der Reformation mit ihren polemischen Zuspitzungen durchaus entstehen konnte. Die letzten drei Verse der ersten Strophe wiederholen und betonen diese beglückende Einsicht, indem sie das Selbstzeugnis des ersten Doppelverses nochmals anklingen lassen: „Was man *in Gottes Namen* tut, / ist allenthalben recht und gut / und kann uns auch gedeihen.“

Strophen zwei und drei begründen nun – gut reformatorisch – mit verschiedenen biblischen Anklängen, weshalb die Behauptung der ersten Strophe gilt: Gott ist es, der uns Menschen zum Guten befähigt (2/1f., vgl. Phil 2, 13: „Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus“). Gott läßt unser Tun glücken und gewährt reichen Ertrag (2/3–7, vgl. die Erzählungen vom wunderbaren Fischzug Lk 5, 4–11 und Joh 21, 6–11). Eingangs der dritten Strophe zitiert der Dichter sodann ein zentrales Wort Jesu: „Euch jedoch muß es um [Gottes] Reich gehen; dann wird euch das andere dazugegeben.“ (Lk 12, 31 par Mt 6, 33) Die Freude, die aus der Entfaltung dieses Jesuswortes spricht (3/3–5), erweckt durchaus den Anschein, als spreche der Dichter auch hier aus seiner persönlichen (Glücks-) Erfahrung: Der Einsatz für Gottes Sache schenkt seinen Getreuen derart reichen Segen, daß er buchstäblich überfließt und auch noch den Armen zugute kommt (3/6f.; vgl. 2 Kor 9, 11: „In allem werdet ihr reich genug sein, um selbstlos schenken zu können.“).

Offenbar motiviert durch Jesu Weisung wendet sich das Lied im zweiten Teil an Jesus selbst und bittet ihn um Hilfe. Wer *mit Gott* tätig werden will, begnügt sich nicht damit, Lehrsätze zu wiederholen, auch wenn sie sicherlich zutreffen. Nein, hier kommt es auf die persönliche Beziehung an, auf die Bereitschaft, konkret *mit Jesus* Hand in Hand zu arbeiten. Nicht zufällig ist von seiner Gnade die Rede (4/3): Sie ist es, die uns ermöglicht, in Gottes Sinn zu handeln (vgl. 1 Kor 15, 10), sie ist es – heiliger Grundsatz der Reformatoren –, die uns vor Gott gerecht macht (vgl. Röm 3, 21–26). Gottes Gebote nur äußerlich zu erfüllen, ist nicht genug; es geht darum, seiner gütigen Zuwendung („Gnade“) mit dankbar-liebendem Herzen zu antworten. Wir können uns Gottes Segen, dessen ist sich der Dichter bewußt, nicht „erringen“ oder „verdienen“, wir können ihn nur „erben“ – indem wir als Gottes Kinder den Willen unseres himmlischen Vaters erfüllen. Ganz folgerichtig bittet Strophe fünf Jesus um den Beistand seines Geistes; denn er ist es, der uns zu Gottes Kindern macht (vgl. Röm 8, 14–17).

Und nochmals wendet sich das Lied gegen ein Mißverständnis, das leicht entsteht, wenn man dem Menschen kategorisch die Fähigkeit abspricht, Gutes zu tun: das Mißverständnis, man könne ja ohnehin nichts Rechtes vollbringen, und darum sei es besser, überhaupt nichts zu tun. Nein, im Gegenteil, sagt die fünfte Strophe mit dem Stichwort „schaffen“, das an Gottes Schöpferhandeln erinnert: Wir sollen unsere Arbeit nicht als Last empfinden, sondern dürfen – ganz im Sinn von Ps 8, der die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung als Teilhabe an Gottes Herrschaft versteht – frohen Herzens an Gottes Schöpfungswerk mitwirken. Wir sind beauftragt, unseren Mitmenschen und Mitgeschöpfen Gottes lebensschaffende Güte zu erweisen und sie seine Liebe, mit der er uns liebt, spüren zu lassen.

„Nun, Jesu, komm und bleib bei mir“ – mit diesen Eingangsworten der sechsten und letzten Strophe zieht der Dichter die Quintessenz aus den früheren Strophen. Wenn es die lebendige

persönliche Gottesbeziehung ist, die unserm menschlichen Tun Kraft und Segen verleiht, dann bleibt als letzte Konsequenz nur, Jesus, den Immanuel, den „Gott-mit-uns“, um seine Nähe zu bitten und ihm unser Tun und Streben anzuvertrauen. An Jesus von Nazaret ist demnach nicht nur ablesbar, was „mit Gott handeln“ bedeutet. Er ist „Gottes Nähe in Person“ (Susanne Sandherr), er läßt uns konkret erfahren: Gott ist *mit uns*, wenn wir uns bemühen, *mit ihm* zu handeln.

Johannes Bernhard Uphus

Die Interzessionen

Bitte um Vollendung der kirchlichen Gemeinschaft

Das Hochgebet der *Traditio Apostolica* geht nach der Epiklese, der zentralen Bitte, sofort in die abschließende Doxologie über und ist ein Beispiel relativ früher Eucharistiegebete, die keine sogenannten „Interzessionen“ kannten. Unser aus diesem Hochgebet gebildetes zweites Hochgebet fügt an dieser Stelle solche Interzessionen ein, und alle anderen neuen Hochgebete folgen diesem an östlichen Vorbildern orientierten Beispiel. Das sprachliche Phänomen ist mit dem im Meßbuch verwendeten Begriff „Interzessionen“ (etwa: „Eintreten für“) ebenso unzureichend wiedergegeben wie mit dem deutschen Begriff „Fürbitten“. Die Interzessionen bestehen aus mehreren Abschnitten, die in den einzelnen Hochgebeten verschieden angeordnet sind und die irdische Kirche, die Verstorbenen und die Heiligen thematisieren. Der *Canon Romanus*, unser erstes Hochgebet, weicht von diesem Schema ab und gruppiert die Inhalte in symmetrischer Form um die Einsetzungsworte herum, so daß er einen durchweg bittenden Charakter erhält, die Inter-

zessionen teilweise mit Darbringungsaussagen verbunden werden und vor allem das Gedächtnis der Heiligen zu zwei langen Reihen erweitert ist.

Im zweiten Hochgebet lautet der erste Abschnitt der Interzessionen:

„Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe, vereint mit unserem Papst N., unserem Bischof N. und allen Bischöfen, unseren Priestern und Diakonen und mit allen, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind.“

Die Reihung klingt zunächst, als ginge es um die Nennung von Honoratioren der Kirche, um eine Art Ehrerweis. Die Formulierung „und vollende dein Volk in der Liebe“ macht aber deutlich, daß es um eine Entfaltung der Kommunionepiklese geht, die um die Einheit mit Christus und untereinander bittet. Der Abschnitt bezeichnet die sichtbare Kirche, gekennzeichnet durch ihre Dienste. Dabei werden Papst und residierender Bischof mit Namen benannt – in spätmittelalterlichen Meßbüchern taucht in dieser Hierarchie sogar der namentlich zu bezeichnende König auf! Daß es um mehr geht als um die Hierarchie, wird am letzten Satzglied deutlich: *„mit allen, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind“*. Das dritte Hochgebet erweitert *„und das ganze Volk deiner Erlösten“*, um deutlich zu machen, daß alle Getauften hier mitgemeint sind, da sie die Kirche ausmachen. Das vierte Hochgebet zählt die „Begierdechristen“ hinzu: *„für alle Menschen, die mit lauterem Herzen dich suchen“*. Nochmals einen Schritt weiter geht das dritte Hochgebet: *„und führe zu dir auch alle deine Söhne und Töchter, die noch fern sind von dir“*.

Zur Kirche im theologischen Sinne gehören aber nicht nur die lebenden Christen, sondern auch alle Verstorbenen, von denen im zweiten Hochgebet der folgende Abschnitt spricht:

„Gedenke (aller) unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, daß sie auferstehen. Nimm sie und alle, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind, in dein Reich auf, wo sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht.“

Die ganze Kirche aus Lebenden und Verstorbenen bittet um Einheit und Vollendung durch die Feier der Eucharistie. In mehreren Hochgebeten ist auch die Nennung konkreter Verstorbener als Möglichkeit vorgesehen.

Da nach katholischem Verständnis die Heiligen schon diese Vollendung erlangt haben, werden sie im zweiten Hochgebet in einem eigenen Abschnitt benannt:

„Vater, erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt, daß wir dich loben und preisen durch deinen Sohn Jesus Christus.“

Prägnant reihen sich hier die Betenden ein, indem sie die gleiche Vollendung erhoffen und erbitten wie die Heiligen, deren Liste mit der Gottesmutter beginnt und über die Apostel einen Raum bis zu den Gerechten „von Anbeginn der Welt“ eröffnet.

In einigen Hochgebeten ist auch die Nennung konkreter Heiliger möglich, etwa des Tagesheiligen oder des Patrons einer Kirche. Der Canon Romanus kannte und kennt zwei umfangreiche Heiligenlisten. Die erste im Abschnitt „Communicantes“ nennt neben Maria und den zwölf Aposteln weitere zwölf Märtyrer, die in Rom schon in der Spätantike verehrt wurden. Den heiligen Josef fügte Papst Johannes XXIII. erst 1962 in den Communicantes-Abschnitt ein – und machte damit zugleich deutlich, daß auch dieses lange als unantastbar geltende Hochgebet verändert werden durfte. Die zweite Heiligenreihe im

Abschnitt „Nobis quoque“ umfaßt sieben Männer und sieben Frauen beginnend mit Johannes dem Täufer, ohne daß der genaue Grund für die Auswahl zu erkennen wäre.

Die Interzessionen sind keine Fürbitten wie am Ende des Wortgottesdienstes, da – zumindest im Prinzip – nicht für „die Welt“, etwa die Notleidenden, die Regierenden oder die Nichtglaubenden, gebetet wird, sondern immer für die Glieder der Kirche. Allerdings kennen viele Liturgietraditionen das Phänomen, daß Dimensionen der Fürbitten sekundär doch in die Interzessionen gelangen.

In besonderer Weise wird die Funktion der Interzessionen vielleicht im Votivhochgebet „Versöhnung“ deutlich, wo es im letzten Abschnitt heißt:

„Wie du uns hier am Tisch deines Sohnes versammelt hast, in Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria und allen Heiligen, so sammle die Menschen aller Rassen und Sprachen, aller Schichten und Gruppen zum Gastmahl der ewigen Versöhnung in der neuen Welt deines immerwährenden Friedens durch unseren Herrn Jesus Christus.“

Die Interzessionen machen in sprachlich-symbolischer Form die Kirche aller Zeiten präsent und bitten um Vollendung in dem – in der Eucharistie schon sakramental vorweggenommenen – endzeitlichen Mahl. Es geht um ein Ausgreifen in die Kirche der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, aller Zeiten und aller Orte. Jede einzelne Feier der Eucharistie steht damit in einer unhintergehbaren Katholizität.

Friedrich Lurz

Gemeindeausgabe der Feier der Kindertaufe

Das neue liturgische Buch für die Feier der Kindertaufe ist seit Advent in den deutschsprachigen Diözesen eingeführt (vgl. MAGNIFICAT September 2008, S. 342–345). Um eine aktive Mitfeier der Taufe durch die ganze Gemeinde zu ermöglichen, ist nun eine kleine und kompakte Ausgabe erschienen. Sie bietet die entscheidenden liturgischen Texte der verschiedenen Formen, die der Ritus vorsieht. Für die Eltern und die Paten, auf die sich der Untertitel ausdrücklich bezieht, kann das Heft der eingehenden Vorbereitung dienen, drückt doch der Ritus selbst in seinen Texten, Zeichen und Gesten am deutlichsten aus, „was Christen in der Taufe sehen und von ihr erhoffen“ (Vorwort, S. 5). Entsprechend kann es die Grundlage für das Taufgespräch bilden. Besonders im Rahmen der neuen „Feier der Kindertaufe in zwei Stufen“ bietet es eine Basis für die vorgesehene Elternkatechese und eine Orientierung für die Gemeinden, denen diese Gottesdienstform noch unbekannt sein dürfte.

Um den Taufgottesdienst selbst adäquat mit den Beteiligten vorbereiten zu können, finden sich im Anhang Schriftlesungen zur Auswahl und Modelle für die Fürbitten. Schließlich ermöglicht ein Schlüssel mit den Verweisen auf geeignete Gesänge im Gotteslob (für die Diözesen außerhalb der Schweiz), im Katholischen Gebet- und Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz sowie im Liederbuch „Unterwegs“ mit Neuem Geistlichen Liedgut, den Taufgottesdienst auch auf musikalischer Ebene angemessen und ansprechend zu gestalten. Diese Hinweise dürften zudem für Hauptamtliche wichtig sein, da das offizielle liturgische Buch für den Vorsteher auf solche Gesangs-Empfehlungen verzichtet.

Friedrich Lurz

Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Ausgabe für Eltern, Paten und Gemeinde. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2008. 4,50 €.

Auslieferung allein über: VzF Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier. Bestell-Nr. 5289.

Kirche in der Arbeitswelt

Die kirchlichen Arbeitnehmerbewegungen

Von Beginn an wandte sich die Kirche vor allem den Armen und Bedürftigen zu. Sozial Schwachen aber nicht nur caritative Hilfe zu leisten, sondern zu mehr Ansehen und Recht zu verhelfen, war besonders das Anliegen der Kirche im 19. Jahrhundert. Im Zuge der Industrialisierung stellte sich mit den immer schlechter werdenden Verhältnissen der Arbeiter eine drängende „soziale Frage“, bei der die Kirche sich ohne Wenn und Aber auf die Seite der deutlich Benachteiligten und Ausgebeuteten stellte. Ihnen mußte ein sicheres Auskommen und vor allem eine Vorsorge für Krankheitsfälle und eine Rente verschafft werden. Zudem wollte die Kirche den Arbeitern und ihren Familien helfen, sich entsprechend bilden und weiterbilden zu können.

Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts schlossen sich zahlreiche Arbeitervereine zusammen, die oft auf Betreiben der örtlichen Pfarrer ins Leben gerufen wurden und vor allem Bildung und Selbsthilfe als ihren Zweck hatten. In Regensburg wurde 1849 der erste Arbeiterverein in Form einer Unterstützungskasse gegründet, in der sich Arbeiterinnen und Arbeiter kranken- und

rentenversichern lassen konnten. In den kirchlich orientierten Arbeitervereinen wuchs angesichts der sozialen Mißstände die Forderung nach den gleichen politischen, sozialen und gesellschaftlichen Rechten für Arbeiterinnen und Arbeiter. In den Zeiten des Kulturkampfes, in denen die gesellschaftliche Stellung der katholischen Kirche seitens des Staates zurückgedrängt werden sollte, hatten es die christlich geprägten Arbeitervereine doppelt schwer. Und doch wuchs ihre Zahl schnell. Mit rund 22 000 Mitgliedern waren die kirchlichen Arbeitervereine im Jahr 1872 die mitgliederstärkste Arbeiterorganisation in Deutschland.

Die Arbeit der Vereine wurde aber aufgrund des heftiger werdenden Kulturkampfes deutlich erschwert. Staatliche Repressionen zwangen die Vereine fast in die Knie, doch ging vom Katholikentag 1884 in Amberg eine Aufbruchsstimmung aus, die zu zahlreichen Neugründungen von kirchlichen Arbeitervereinen führte. In dem Mainzer Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler, der auch gerne „Arbeiterbischof“ genannt wurde, hatten die Vereine eine große Stütze. Außerdem legten viele junge Geistliche, die sogenannten „Roten Kapläne“, den Schwerpunkt ihrer Arbeit in die Unterstützung der Vereine. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu vielen überregionalen Zusammenschlüssen, es festigte sich eine gewisse Organisationsstruktur der bisher eher lose verknüpften Vereine. So entstand die Katholische Arbeitnehmerbewegung, in der sich in mehreren Regionalverbänden unterteilt im Jahre 1912 bereits 3 300 Vereine mit insgesamt rund 450 000 Mitgliedern zusammengeschlossen hatten.

Durch den Ersten Weltkrieg reduzierte sich die Zahl der Mitglieder um fast ein Drittel. Aus dieser schrecklichen Erfahrung machte sich die Arbeitnehmerbewegung auch zunehmend die Friedensarbeit zu eigen. Während der Weimarer Republik verfestigte sich die gemeinsame Verbandsstruktur der Vereine, die schließlich auf eine programmatische Grundlage gestellt wurde: Die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) hatte

die „geistige, soziale und materielle Hebung der Arbeiterschaft“ zum Ziel und setzte sich für Wirtschafts- und Sozialreformen ein.

Unter den Nationalsozialisten wurde die KAB bereits 1933 zerschlagen, die Vereine verboten und deren Eigentum zerstört oder einverleibt. Zahlreiche Mitglieder der KAB waren dem nationalsozialistischen Terror ausgesetzt, wurden verhaftet und hingerichtet. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnten aber schon 1945 wieder neue Vereine gegründet werden. Die KAB spielte in der Nachkriegszeit eine wichtige Rolle. Sie setzte sich in der Bundesrepublik beispielsweise wirksam für gesetzliche Regelungen zugunsten der Arbeiter ein, so für den Ausbau der Unfallversicherung, der Altersvorsorge und der betrieblichen Mitbestimmung. Noch heute ist die KAB mit 200 000 Mitgliedern nach den Gewerkschaften die stärkste Arbeitnehmerorganisation in Deutschland.

Auch Jugendorganisationen wie die Christliche Arbeiterjugend Deutschland (CAJ) haben zahlreiche Mitglieder und nehmen in der politischen und sozialen Bildung einen wichtigen Platz ein. In der evangelischen Kirche spielt die Evangelische Arbeitnehmerbewegung (EAN) ebenfalls eine wichtige Rolle. Mit der Gründung von evangelischen Handwerkervereinen in Bayern und dem Rheinland bereits im Jahre 1848 hatte sich auch die evangelische Kirche bei den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen auf die Seite der Arbeiter gestellt, auch wenn die sozialethische Ausprägung der katholischen Kirche deutlicher zu spüren war.

Bis heute unterstützen die kirchlichen Arbeitnehmerbewegungen mit hauptamtlichem Personal Arbeitnehmer bei ihren Belangen und setzen sich für deren Interessen ein, nicht zuletzt auch innerhalb der Kirchen selbst. Sie engagieren sich für eine nachhaltige Sozialpolitik und nehmen damit ein wichtiges Wächteramt in diesen Fragen ein. Doch hat die Kirche bei allem Engagement für die Arbeitnehmer auch ihre Beziehung zu den Unternehmern und den Arbeitgebern nicht aus dem

Auge verloren. In den letzten Jahren sind teilweise eigene Arbeitsfelder entstanden, die sich seelsorglich und mit zahlreichen Fortbildungen um das Führungspersonal in Wirtschaftsbetrieben bemühen. „Der Dienst der Kirche gilt allen Lebensbereichen, auch der Arbeitswelt“, heißt es beispielsweise im Programm des evangelischen Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt. Dieser hat sich in den letzten Jahren auch nicht mehr allein an die Seite der Arbeiter gestellt, sondern versucht, mit beiden Seiten gemeinsam eine humane Wirtschafts- und Sozialethik umzusetzen.

Marc Witzenbacher

Papstreise nach Israel

Dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger blieb sein letzter Besuch im Heiligen Land in nicht allzu guter Erinnerung. Damals wurde ihm im Getümmel der Altstadt von Jerusalem der Geldbeutel gestohlen. Doch wird ihm dieses Mißgeschick als Papst wohl kaum passieren. Benedikt XVI. will nun nochmals Israel bereisen und damit als dritter Papst nach Paul VI. im Jahr 1964 (in das damals noch zum Teil unter jordanischer Herrschaft stehende Jerusalem) und Johannes Paul II. im Jahr 2000 den jüdischen Staat besuchen. Bereits im November 2008 bezeichneten die jeweiligen Botschaften des Landes Israel und des Vatikanstaates eine Reise des Papstes in das Heilige Land als ein „historisches Ereignis“.

Eine Reise nach Israel steht unter einigen Spannungen zwischen dem Vatikan und Israel. Dazu gehört neben den deutlichen Äußerungen des Papstes zum Konflikt in Gaza zu Beginn des Jahres 2009 auch die ungeklärte Rechtslage aller Körperschaften und Besitztümer der katholischen Kirche in Israel seit der Staatsgründung 1948, um die bis heute hartnäckig gerun-

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juni 2009

„Gott begegnen in der Bibel“

Lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer
als jedes zweischneidige Schwert. Es richtet über
die Regungen und Gedanken des Herzens.

Vgl. Brief an die Hebräer – Kapitel 4, Vers 12

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Im Zentrum jeder der drei monotheistischen Religionen steht eine heilige Schrift, die auf göttliche Offenbarung zurückgeführt wird. Die hebräische Bibel und der Koran haben, vereinfacht gesagt, für das Judentum bzw. den Islam eine unüberbietbare Würde als Buch gewordener Ausdruck des göttlichen Willens. Gilt dies für die christliche Bibel genauso?

Wir Christen lesen die Bibel als Zeugnis von einem Kommunikationsgeschehen, das wir üblicherweise Heilsgeschichte nennen. In fast allen biblischen Büchern geht es um Menschen, die vom Ruf Gottes getroffen wurden und die ihre Umwelt dadurch verändert haben, daß sie nach Gottes Weisung zu leben begannen. Nach christlicher Überzeugung gipfelt diese Geschichte des Hörens auf Gott und des Handelns nach seinem Willen in Jesus von Nazaret. Dieser Rabbi aus Galiläa war mit Gott so sehr vertraut, daß er ihn mit „Vater“ anreden (vgl. Lk 10, 21) und die Nähe seiner Herrschaft verkünden konnte (vgl. Mk 1, 15). Mehr noch: In seinem konkreten heilenden Handeln an den Menschen sah Jesus die von Israel lang ersehnte Gottesherrschaft bereits angebrochen (vgl. Lk 11, 20). Deshalb ist Jesus mit seiner ganzen Existenz, sogar mit seiner im Vertrauen auf den Vater angenommenen Hinrichtung, für uns tröstender Zuspruch, Hoffnung spendendes Wort Gottes (vgl. Joh 1, 1–14).

Alle drei heiligen Schriften wollen gottgefälliges Leben und gottgemäßes Handeln ermöglichen. Die Bibel im Christentum will ihre Leserinnen und Leser auf den Weg der vielen führen, die seit Abraham auf Gottes Stimme gehört haben, insbesondere aber auf den Weg Jesu. Uns in seine Unmittelbarkeit zum Vater, in seine Dynamik der Verwirklichung von Gottes Willen hineinziehen zu lassen, damit unser Leben selbst zum Ort göttlicher Gegenwart wird, dazu lesen wir Christen die Bibel.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Majestas Domini

Evangeliar,
Köln, um 1030,
Diözesan-Hs. 1a, fol. 1v,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln

Das Evangeliar gehörte ursprünglich der Kirche St. Maria ad Gradus in Köln, die von Erzbischof Anno II. (1056–1075) geweiht und nach 1816 abgerissen wurde. Ob die Handschrift zur Ausstattung der Kirche durch Anno II. gehörte, ist unklar. Die Datierung um 1030 ergibt sich aus dem erhaltenen Holzeinband und der stilistischen Zuordnung der Miniaturen. Der 222 Pergamentblätter umfassende Codex gehört aufgrund seiner kostbaren Ausgestaltung zur sogenannten „Reichen Gruppe“, die um 1030 die vorherige „Malerische Gruppe“ ablöste. Ungeklärt ist, ob dieser Wandel durch einen größeren Einfluß der Reichenauer Malschule oder durch allgemeine stilistische Tendenzen der Zeit bewirkt wurde.

Über den kostbaren Schmuck hinaus ist der Codex von den Motiven und auch von der Malerei her anderen Kölner Handschriften verwandt. Der Grund dafür liegt in einer Vorlage des Gregor-Meisters aus Trier (Ende 10. Jh.), die auch für viele weitere Werke maßgeblich wurde. Als typisch gilt u. a. die Ausweitung der Bilder um eine Majestas und ein Portrait des Übersetzers der Bibel, Hieronymus. Vor allem die Bilder der Evangelisten weichen von früheren Handschriften aus Köln ab. Als Quelle für den neuen Stil gelten byzantinische und spätkarolingische Einflüsse.

Der gute Zustand des Codex läßt vermuten, daß das Evangeliar nicht für gottesdienstliche Zwecke, sondern möglicherweise als „Schwurbibel“ verwendet wurde.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Majestas Domini

In einem farblich abgestuften Rahmen stellt der Maler des Kölner Evangeliars (um 1030) Christus als thronenden Herrn dar. Die „Majestas Domini“, die Hoheit und Erhabenheit des Herrn, gilt als wichtigstes Bildmotiv für religiöse Darstellungen des Mittelalters. Das Innere des Rechtecks, das die Welt symbolisiert, zeigt in den vier Ecken die vier großen Propheten: Ezechiel, Daniel (oben) sowie Jesaja und Jeremia (unten). Ihre Visionen inspirierten immer wieder zu Darstellungen des in Herrlichkeit wiederkommenden Christus. Zwischen den Propheten stehen die vier Evangelistensymbole: Matthäus (Mensch/Engel), Johannes (Adler), Markus (Löwe) und Lukas (Stier). Sie stehen für vier Evangelien, die das Leben und Wirken Jesu aus vierfacher Perspektive beleuchten und den Menschen überliefern.

Während den Evangelisten jeweils ein Buch in der uns geläufigen Form zugeordnet wird, sind die Propheten – entsprechend der Schreibform im Alten Testament – mit einer Schriftrolle in der Hand dargestellt. Sie entrollen ihre Schriftbänder über bzw. unter der Christusgestalt als Zeichen dafür, daß sich ihre Visionen des Kommenden in Jesus Christus erfüllt haben. Voller Ernst und Staunen schauen sie auf ihn.

Mit je einem Flügel berühren die „vier Lebewesen“ (vgl. Offb 4, 6–8) den Lichtkranz, der die Christusgestalt in Form einer Acht umgibt, und ragen gleichzeitig mit dem anderen Flügel in den Bildrahmen hinein. Was die Evangelisten hinaustragen in die Welt, hat mit dem zu tun, der würdevoll und erhaben in diesem Lichtkranz thront, und auf den sie schauen.

In helle Gewänder gekleidet, aller Erdschwere enthoben, steht Christus im Zentrum des Bildes. Sein Thron ist der achtförmige, wie mit Edelsteinen verzierte Kranz, auf dessen unterem Bogen er Platz genommen hat. Die Rechte ist segnend, aber auch Aufmerksamkeit fordernd, erhoben. Seine Linke

zeigt das geöffnete Buch des Lebens. Johannes, der Seher auf Patmos, schreibt: „Und ich sah auf der rechten Hand dessen, der auf dem Thron saß, eine Buchrolle; sie war innen und außen beschrieben und mit sieben Siegeln versiegelt.“ (Offb 5, 1) Daß der Maler das Buch in der linken Hand darstellt, die sich den Betrachtenden rechts zeigt, ist nicht so wichtig. Wichtig ist vielmehr, daß das ursprünglich versiegelte Buch (davon sprechen auch die Propheten Ezechiel und Daniel, vgl. Ez 2, 9; Dan 12, 4.9) jetzt geöffnet ist: Alles wird aufgedeckt.

Die langen, schwarzen Haare Christi unterstreichen die ernst blickenden Augen. Der Blick des Herrn geht in die Weite, als sollten alle Zeiten und Räume durchmessen werden. Das Kreuz im Nimbus erinnert daran, daß dem Licht der Herrlichkeit die Passion vorausging.

Hinter der Christusgestalt wird oben und unten ein Stück des sternenbesäten Himmels sichtbar. Jetzt gehört Jesus ganz in die Wirklichkeit des Himmels, die der Maler auch durch den Goldgrund des Bildes andeutet. Beim Propheten Jesaja heißt es: „So spricht der Herr: Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel für meine Füße.“ (Jes 66, 1) Daran erinnert der Maler, wenn er die Füße des thronenden Christus auf die Erdkugel stellt. Die Erde ist der Ort des Wirkens Christi unter den Menschen gewesen. Sie war der Ort seiner leidenschaftlichen Liebe zu uns Menschen, der Ort auch seines Leidens für uns. Die dunkleren Farben im Rahmen und auch im Bildinnern weisen darauf hin, daß die Herrlichkeit des Gottessohnes sein Leiden als Mensch nicht einfach auslöscht.

Das Bild der Majestas Domini will uns dazu aufrufen, daß wir die Zeit unseres Erdenlebens gut nutzen im Sinne der Botschaft Jesu, wie sie die Evangelisten uns aufgeschrieben haben. Wenn uns der Anblick dieses Weltenherrschers Christus schrecken sollte, so dürfen wir doch wissen, daß wir uns nicht fürchten müssen vor der Begegnung mit ihm, weil wir ihn bereits kennen und weil wir seinen Maßstab kennen, nach dem wir beurteilt werden. Wenn wir seinen Maßstab der Liebe zu Gott, zu

den Mitmenschen und zu uns selbst auch zu unserem Maßstab machen, werden wir – in aller Schwachheit – von ihm aufgenommen werden: „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bereitet ist.“ (Mt 25, 34)

Bei allem Ernst ihrer Botschaft verkünden schon die Propheten den unbedingten Heilswillen Gottes. So weiß z. B. der Prophet Jeremia, der viel Leid erfahren hat in seinem Prophetendienst, von der unverbrüchlichen Liebe Gottes zu den Menschen zu berichten. Dem in Not und Bedrängnis geratenen Volk darf er von Gott her verkünden: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt.“ (Jer 31, 3) Diese Liebe und Treue Gottes ist in Jesus Christus Mensch geworden.

Der Ursprung für die Darstellung der Majestas Domini liegt in der Berufungsvision des Propheten Jesaja. Er schaut den Herrn „auf einem hohen und erhabenen Thron“ und hört, wie die Serafim rufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“ (Jes 6, 1.3)

Mit seinem Bild will der Maler auch uns auffordern, in das dreimal Heilig mit einzustimmen – schon in diesem Leben und einmal in der Vollendung.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen ... in der Bibel

Von der Nähe und Ferne der Heiligen Schrift

Gibt es Gott? Und wenn es ihn gibt: Wie können Menschen ihn erfahren? Was können sie von ihm wissen? Und was von ihm erhoffen? Die Antworten des Christentums auf diese Fragen nehmen ihren Anfang bei der Bibel. Die Heilige Schrift bezeugt in ihren beiden Teilen, in ihrem Alten wie in ihrem Neuen Testament, daß es Gott gibt, den einen und einzigen, den lebendigen, rettenden Gott. Er, der unendlich Ferne, der ganz Andere, bleibt nicht fern und unbegreiflich, er wendet sich seinen Geschöpfen zu, er kommt in ihre Nähe, er gibt sich einzelnen Menschen zu erkennen und dem Volk Israel insgesamt, er gibt sich uns, den Menschen, der Menschheit, zu verstehen. Er gibt uns nicht auf. Er gibt sich uns auf. Er gibt sich uns.

Das biblische Zeugnis, Grund des Glaubens

Das Neue Testament stellt Sendung, Leben, Tod und Auferweckung Jesu in den Mittelpunkt seiner Schriften. Jesu Verkündigung der Nähe Gottes, sein heilendes Wirken in Gottes Auftrag, sein rettendes Leiden und Sterben, seine Auferweckung und Erhöhung, sein Kommen im Geist sind die Ereignisse, in denen sich Gott in einzigartiger Weise offenbart hat, in denen er Menschen nahegekommen ist, nahekommt und kommen wird. Auf dem biblischen Gotteszeugnis gründet der christliche Glaube. Doch wie kann es überhaupt sein, daß Menschen bestimmte Ereignisse und Worte als Hinweise auf Gottes Wirklichkeit, als Gottes Wirklichkeit, deuten, in heiligen Schriften festhalten und anderen Menschen, ja anderen Generationen, Zeitaltern und Kulturen weitergeben?

Die Bibel „informiert“ den Glauben

Der christliche Glaube braucht die Bibel. Hier sind die Ereignisse bezeugt, die für den Glauben zentral sind, die den christlichen Glauben „informieren“, ihm Form und Gehalt geben. Die Erschaffung der Welt, die Berufung Abrahams, die Auslösung des versklavten Volkes, der weite Weg ins verheißene Land, die Geschichte Israels mit ihren wechselnden Gezeiten – Zeiten des Gottvertrauens und Zeiten des Gottmißtrauens: doch Gott ist seinem Volk treu –, schließlich das Auftreten Jesu, seine gute, frohe Botschaft von Gott, seine erstaunlichen Machttaten, sein demütiges Sündenvergeben, seine Vereinsamung, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung, seine Geistesgaben, die das Wachsen der Gemeinden begleiten – hier sieht die Bibel Gott selbst am Werk, sie begreift sich, indem sie von diesen Ereignissen erzählt, als Schrift, die vom Handeln Gottes handelt. Neben den erzählenden Schriften finden sich in der Bibel ausdrückliche Lebensweisungen, die den Anspruch erheben, Gottes Willen verbindlich und authentisch zum Ausdruck zu bringen, von den „Zehn Geboten“ über die prophetischen Mahnungen und die alttestamentlichen Rechtsbücher bis zu den ethischen Orientierungen der neutestamentlichen Briefliteratur. Schriften der Lebensweisheit, deren Verbindung zum Gotteswillen nicht weniger eng ist, bietet uns die Bibel an, und eine Fülle von Texten, die zuerst jüdischem und nach der Trennung von der Synagoge christlichem Beten Grund legen, ganz besonders der Psalter. Auch ausdrückliche theologische Reflexionen finden sich in der Bibel, doch im Vordergrund steht die unausdrückliche, die in Erzählungen, Gebote und Gebete gleichsam eingefaltete konkrete Theologie.

Von Gottes Wort angesprochen

In der Bibel entdecken die Glaubenden aller Zeiten und Herkünfte nicht nur Worte über Gott, über sein Wollen und Han-

deln. Juden und Christen erfahren im Glauben, daß sie in den biblischen Texten von Gott angesprochen werden: sie selbst von ihm selbst. Das ist entscheidend. Christlicher Glaube ist Glaube, der die Schriften des Alten und Neuen Testaments als Gottes eigenes Wort hört und bekennt. Gott begegnen in der Bibel, das heißt, Gottes Wort, Gottes uns zugewandter Gegenwart begegnen im Hören, im Lesen der Schrift. Der Glaube ist die Antwort auf diese Begegnung.

Gibt es Gott? Und wenn es ihn gibt: Wie können Menschen ihn erfahren? Wie ist das möglich? Die Bibel stellt diese Fragen nicht. Sie erzählt davon, daß es Gott gibt, daß Menschen ihn erfahren, daß er sie hoffen und lieben heißt. Daß er sie herausruft aus ihrem Alltag – mitten in den Alltag, aus einem eng gewordenen Ich – in ein neues, offenes, von alten Verfilzungen und Verstrickungen befreites Ich. Wenn sie die Bibel lesen, auf sie hören, dann können Menschen auch heute Gott erfahren. Erfahren, daß er sie hoffen und lieben heißt, daß er sie ruft und auslöst.

Nähe und Ferne der Bibel

Es gibt keinen Grund, die Schwierigkeiten zu verschweigen, die der Umgang mit biblischen Texten bei aller spontan erfahrbaren Nähe auch bietet. Bedenken wir nur: Von den jüngsten trennen uns etwa 1900, von den ältesten weitere 700 Jahre. Die Menschen heute leben unter anderen Bedingungen als die Menschen biblischer Zeiten, diese stellten – bei aller Gemeinsamkeit der *conditio humana* – andere Fragen, hielten anderes für fraglos als unsere Zeitgenossen. Die Fremdheit der Bibel resultiert aber nicht nur aus dem geschichtlichen Wandel der Lebensverhältnisse und Lebenswelten. Die Fremdheit der Bibel ist nicht bloß ein möglichst rasch aus dem Weg zu räumendes oder weiträumig zu umfahrendes Hindernis auf dem Weg, Gott in der Bibel zu begegnen. Diese Fremdheit ist unsere Chance, gerade wenn wir davon überzeugt sind, daß uns in der Bibel

„der Fern-Nahe“, wie die mittelalterliche Gotteslehrerin Marguerite Porete Gott nannte, nahekommt, ohne daß wir ihn herbeizwingen. Oft ist es ausgesprochen fruchtbar, das Fremde, Befremdliche der biblischen Schriften nicht zu überhören, sich vielmehr dem auszusetzen, was sich unseren – bisweilen auch kirchlich eingeschliffenen – Hörgewohnheiten, unserem festen Weltbild, unserer „Denke“, wie es heute neudeutsch heißt, widersetzt. Damit wächst nämlich die Chance, daß in Wahrheit *wir* in der Bibel Gott begegnen, wie wir sind, und nicht, wie wir – vermeintlich – sein sollen, wir, mit unseren Grenzen und unserem Schwung über diese Grenzen hinaus, mit unserem Glauben und unserem Unglauben, mit unserer Taubheit und unseren offenen Ohren für Gott. Und es wächst die Chance, daß wir in Wahrheit in der Bibel *unserem* Gott begegnen. „*Unserem* Gott“ meint hier keinen aneignenden, einverleibenden Zugriff. Damit ist präzise gesagt, daß Gott, wie die Bibel wieder und wieder zu erzählen, zu beten, zu mahnen weiß, kein abstrakter Gott ist, der völlig losgelöst über Zeit und Geschichte schwebt. Er ist vielmehr der Gott, der sich überraschend und unbegreiflich dem Volk Israel, einzelnen Männern und Frauen, Kindern und Alten, ja der ganzen Menschheit genahet und geschenkt hat, der Gott, der in der Geschichte zum Heil der Menschen handelt, der Gott, der uns geschaffen hat, der Gott, der uns sucht, der Gott, der sich um uns sorgt, der Gott, der uns richtet, der Gott, der uns rettet. Gott ist der Nahe und der Ferne. Dem fern-nahen Gott werden wir in seinem biblischen Wort begegnen, wenn wir dort sehnsüchtig und hoffnungsvoll Gottes Nähe suchen, und seine Ferne.

Susanne Sandherr

Sich die Bibel erschließen

Wie soll ich Gott begegnen in der Bibel, wenn die Bibel für mich ein Buch mit sieben Siegeln ist?“ – „Wenn ich etwas erst *erschließen* muß, heißt das doch, daß es sonst *verschlossen* ist.“ So oder ähnlich denken manche Glaubende und fühlen sich unsicher oder gar überfordert, wenn etwa in Gesprächskreisen auf Gemeindeebene zu einer bestimmten Fragestellung ein biblischer Text herangezogen wird.

Ich muß kein theologischer Profi sein, um die Bibel zur Hand zu nehmen, z. B. aus einem ganz persönlichen Interesse, als Hilfe in bestimmten Fragen, als Gebetshilfe oder weil mich theologische Probleme bewegen. Man kann es mit dem Erlernen einer Fremdsprache vergleichen: Wenn ich einige Vokabeln kenne, kann ich mich schon etwas verständigen. Wenn ich mir dann Kenntnisse in der Grammatik aneigne, gelingt das Gespräch viel besser. Ähnlich ist es mit der Bibel: Ich kann sie einfach lesen und aufnehmen, was bei mir ankommt. Ich kann mich aber auch etwas kundig machen, etwa über ihren Entstehungsprozeß, ihre „Grammatik“, und merke, daß ich viel mehr verstehe.

Unterschiedliche Zugänge

Wer zur Vertiefung seiner Spiritualität die Bibel zur Hand nimmt, wird eine eher meditative Weise des Umgangs bevorzugen und sich fragen: Was hilft mir, erst einmal still zu werden, mich für Gottes Wort zu öffnen? In welcher Haltung kann ich am besten meditieren? Eine Kerze, leise Musik, ein Kreuz oder eine Ikone können hilfreich sein, sich auf den Text einzustimmen. Die Bitte um den Geist Gottes führt zum Text selbst, weil wir glauben, daß Gottes Geist, der bei seiner Entstehung mitgewirkt hat, uns auch jetzt leiten kann.

Ich lese den Text und verweile bei dem, was mich evtl. spontan anspricht. Ein wiederholtes Lesen kann mir helfen, in meiner Vorstellung den Schauplatz des Geschehens nachzuvollziehen, die Personen zu sehen, ihre Worte zu hören und mich selbst vielleicht in ihnen wiederzufinden. Ich nehme wahr, was Jesus in diesem Text sagt und tut, und komme schließlich mit ihm ins Gespräch über das, was der Text in mir selbst in Bewegung gebracht hat. Ignatius von Loyola z. B. empfiehlt eine solche Vorgehensweise.

Vielleicht beginnt ein Text aber auch ganz anders für mich zu sprechen, wenn ich ein Bild habe, das auf die biblische Szene bezogen ist. Die Farben und Formen sowie die gesamte Bildkomposition können einen Text ganz neu erschließen. Meditation als Weg zur Mitte will uns helfen, Gottes Wort aufzunehmen und im eigenen Leben wichtig werden zu lassen.

Manchmal genügt uns ein Wort aus einem Text, und wir gehen seiner Bedeutung im Textganzen und im eigenen Leben nach. Wir erspüren seine symbolische Bedeutung, die uns ganz neue Erfahrungen ermöglicht.

Wer einen Kommentar zur Bibel zur Hand hat, kann zu dem entsprechenden Text entweder vorher oder aber nach einer eigenen Betrachtung die Erläuterungen lesen und dann noch einmal den Text selbst sprechen lassen. Meditationsimpulse zu biblischen Texten können ebenfalls das eigene Nachsinnen bereichern und ganz neue Seiten des Textes in seiner Bedeutung für das Leben heute zeigen.

Aufgabe der Gruppenleitung

Was für den persönlichen meditativen Zugang zur Bibel gilt, läßt sich in vielen Punkten auch auf den Umgang mit der Bibel in einer Gruppe übertragen. Auch hier geht es zunächst um die Vorbereitung: Wahl des Textes, Bestimmung von Zeit und Ort, eine Stilleübung als Einstieg, ein Gebet um die Führung durch Gottes Geist und einen Ritus oder ein Gebet zum Abschluß.

Je nachdem, ob die Gruppe eine theologisch ausgebildete Leitung hat oder nicht, werden die entsprechenden Methoden der gemeinsamen Bibelarbeit variieren. Manche bevorzugen das Bibelteilen, andere arbeiten mit dem Bleistift und markieren Fragen, wichtige Erkenntnisse oder persönliche Betroffenheit durch Fragezeichen, Rufzeichen oder einen Pfeil am Rand des Textes. Andere nehmen nach einem ersten Lesen des Bibeltextes einen Kommentar oder einen Impuls zum Text zur Hand, um so Hilfen für das Gespräch zu erhalten. Wieder andere verzichten auf fachliche Hilfe und lassen nach dem Vorlesen des Textes eine angemessene Zeit der Stille für die persönliche Konfrontation mit der Botschaft, bevor sie miteinander ins Gespräch kommen. Hier ist nicht der Platz, möglichst viele Vorgehensweisen detailliert aufzuzeigen. Wer eine Gruppe leitet, wird schauen, ob ihm, ihr selbst der Zugang von der Erfahrung her zum Text mehr liegt oder aber umgekehrt, vom Text ausgehend zu Erfahrungen in unserem Leben. Entsprechend ist dann die Methode zu wählen, mit der den Teilnehmenden ein Zugang zum Wort Gottes eröffnet werden soll.

Freude am Wort Gottes

Die Bibel will uns als Gottes Wort, das uns in menschlichen Worten überliefert ist, mit Gott selbst ins Gespräch bringen. Folgerichtig kann es nicht darum gehen, *eine* einzige Methode der Bibelarbeit lupenrein anzuwenden. Vielmehr geht es – allein oder in einer Gruppe – darum, Freude am Wort Gottes zu finden als Bereicherung für das eigene Leben. Wenn die Teilnehmenden erfahren: „Es geht ja um *mich* bei diesen Texten!“, die Bibel hat ganz aktuelle Bedeutung, ist nicht verstaubt und „von gestern“, dann wird Gottes Wort lebendig. Junge Menschen sprechen bei ihren persönlichen Erfahrungen mit biblischen Texten gern vom „Kronleuchtereffekt“ oder auch davon, daß da „Heiliger Geist zum Anfassen“ nahe ist.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Hilfreiche Hinweise für einen stärker erfahrungsbezogenen oder aber mehr textbezogenen Umgang mit der Bibel bietet in leicht verständlicher Sprache: Anneliese Hecht, Zugänge zur Bibel (Stuttgart 2003); 134 S.

ISBN 978-3-460-25276-9; 12,90 € (D); 13,30 € (A); 23,50 sFr.

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 367) bestellen.

„Jesu, meine Freude“

Das christliche Losungswort

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 172.

„Jesu, meine Freude“ (vgl. EG 396) ist zumal in den Kirchen der Reformation ein bekanntes Kirchenlied. Nicht wenigen Menschen ist „Jesu, meine Freude“ aber vor allem als Bach'sche Motette für fünfstimmigen Chor (BWV 227) vertraut.

„Ihr aber seid nicht fleischlich“ – die Bach'sche Komposition

„Jesu, meine Freude“: das gleichnamige Kirchenlied von Johann Franck mit der Melodie von Johann Crüger aus dem Jahre 1653 bildet das Gerüst der aus elf Sätzen bestehenden Komposition, die aus Bachs Leipziger Zeit datiert (1723–1735), eine genauere zeitliche Einordnung scheint derzeit nicht möglich. Die sechs Strophen der Franckschen Dichtung werden durch fünf Texteingriffe aus dem Römerbrief (Röm 8, 1–11) ergänzt. Im Mittelpunkt der Komposition steht die theologisch-musikalisch dichte Fuge „Ihr aber seid nicht fleischlich“ (nach Röm 8, 9). Die umgreifende musikalische Klammer des Werks bilden zwei gleiche Choralsätze auf Crügers Melodie. Der Aufbau lässt an konzentrische Kreise oder an ineinander gefügte

Klammern denken. So korrespondieren der Anfangs- und der Schlußchoral „Jesu, meine Freude“ (1. Strophe des Kirchenliedes) und „Weicht, ihr Trauergeister“ (6. Liedstrophe), die beiden Spruchmotetten nach Worten aus dem Römerbrief, die den 2. und 10. Satz bilden, die Choräle 3 und 7 (2. und 4. Strophe des Kirchenliedes), die beiden Terzette, Satz 4 und 8, wieder nach dem achten Kapitel des Römerbriefs, und schließlich die freien Choralsätze 5 und 9, die der dritten und fünften Liedstrophe entsprechen. Wer sich in dieses Werk zu versenken, es wirklich mit allen Sinnen aufzunehmen vermag, wird musikalisch-ästhetisch bereichert und erfährt zugleich eine Vertiefung des eigenen Glaubens.

Schlüsselwort Freude. Das Kirchenlied

Jesu, meine Freude. Wenden wir uns dem Kirchenlied zu, das die Grundlage für Bachs große musikalische Meditation bildet. Freude ist das Schlüsselwort, das Lösungswort des Liedes. Von welcher Freude ist die Rede?

Meines Herzens Weide

Die Antwort der ersten Liedstrophe lautet: Es ist die Freude, sich ganz und gar lebendig zu fühlen, im Innersten sich gesättigt zu wissen („meines Herzens Weide“), reich beschenkt zu werden, mit Schönheit begabt zu sein („Jesu, meine Zier“). Es ist die Freude erfüllten Verlangens, das Glück, von Unsicherheit und Furcht erlöst zu sein („... ist dem Herzen bange und verlangt nach dir!“).

Trotz dem alten Drachen

Die zweite und dritte Strophe betonen den Aspekt der mutigen, der ermutigten Widerständigkeit trotz widrigster Wirklichkeiten: „Trotz dem alten Drachen, / Trotz dem Todesrachen, /

Trotz der Furcht dazu!“ (3. Strophe) Der Grund solchen Mutes ist die Erfahrung der Geborgenheit in Gottes Liebe, auch und gerade im Angesicht tödlicher Mächte: „Gottes Macht hält mich in acht, Erd und Abgrund muß verstummen, / ob sie noch so brummen.“ (3. Strophe)

Gute Nacht, ihr Sünden

In der vierten und fünften Strophe werden Werte, die in der „Welt“ hoch angesehen sind, mit Nachdruck verabschiedet. „Weg mit allen Schätzen; / du bist mein Ergötzen, / Jesu, meine Lust.“ Das Ich hat die Lust an „eitlen Ehren“ (4. Strophe), „Stolz und Pracht“, an „Sünden“ und „Lasterleben“ (5. Strophe) verloren. Die Glaubenserfahrung, daß Jesus die wahre Freude ist, macht hellwach für die Falschheit hochgepriesener Freuden. Anders gesagt, das „Ergötzen“ an Jesus läßt Menschen sensibel werden für den alltäglichen Götzendienst und seine Kosten, für die folgeschweren, Menschen schädigenden Verabsolutierungen irdischer Güter.

Elend, Not, Kreuz, Schmach und Tod

Doch kein Abschied ist ganz harmlos; Scheiden tut weh. „Gute Nacht, o Wesen, / das die Welt erlesen, / mir gefälltst du nicht.“ (5. Strophe) Wer nicht mit dem Strom schwimmt, wer herrschende Werte in Frage stellt, wird „Elend, Not, Kreuz, Schmach und Tod“ (4. Strophe) berühren. Die Freude an Jesus bewahrt also nicht vor Leiden, im Gegenteil. Doch der Kontakt mit Unglück und Leid muß den Menschen „nicht von Jesus scheiden“ (4. Strophe), von ihm, den die unvergleichliche Nähe zum Vater selbst nicht davor bewahrt hat, einer Reihe von Zeitgenossen, aber vor allem den Autoritäten seiner Zeit lästig zu werden bis dahin, daß man sich seiner mit aller Gewalt entledigte. In eigenem Leid Jesus nahe zu sein, dies ist die gläubige

Gewißheit und zugleich die innige Bitte des Sprechers (4. Strophe).

Lauter Freude

Zugespitzt sagt es die Schlußstrophe: „Denen, die Gott lieben, / muß auch ihr Betrüben / lauter Freude sein.“ Es ist keine seelische Abirrung, keine willkürliche Liebe zum Leiden, die hier spricht. Die „Freude“, die auch im „Betrüben“ denen geschenkt ist, die sich für Gottes Nähe offen halten, ist wesentlich „lauter“, d. h. unvermischt; sie ist rein. Ebenso ist das „muß“ keine bloß subjektive Forderung, es entspringt vielmehr der persönlichen Glaubenseinsicht in die Heilsbedeutung des gefährlichen, da aus sich heraus widerständigen Weges der Gottes- und Menschenliebe, den Jesus für uns gegangen ist, den er uns gebahnt hat.

Mein Freudenmeister

Der Liedvers, der mich am meisten berührt, eröffnet die Schlußstrophe. „Weicht, ihr Trauergeister, / denn mein Freudenmeister, / Jesus, tritt herein.“ Daß Jesus in eine Seele eintritt, ist leicht zu erkennen: am Weichen der „Trauergeister“, an einer gereinigten, freien Atmosphäre, am Geist der Freude. Jesus ist der „Freudenmeister“, er ist der eine, der den Menschen Freude bringt, der sie „reine“ Freude lehrt.

„Jesu, meine Freude“ hat manchen Nachhall in unseren Herzen verdient. Der wichtigste ist vielleicht die nachdrückliche Frage: Können wir das glauben? Im Hören, im Singen dieses schönen Liedes – ist diese Frage schon beantwortet.

Susanne Sandherr

Gemeindeakklamation und Doxologie

Das Amt der Gemeinde im Eucharistiegebet

Die Eucharistiegebete der katholischen Kirche enden in einer großen Doxologie: *„Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit“*, die die Gemeinde mit *„Amen“* abschließt. Selbst in der tridentinischen Messe war dieser Passus des Hochgebets vom Zelebranten vernehmbar zu sprechen, damit die Gemeinde mit ihrem *„Amen“* antworten konnte. Mit dieser Doxologie, einem Akt zweckloser Anbetung Gottes, schließt sich der Bogen des Eucharistiegebets, der ab dem Lobpreis zu Beginn, kulminierend im Sanctus-Benedictus, geschlagen wird. Das Christentum folgt jüdischem Brauch, daß alles feierliche Beten mit dem Lobpreis anfängt und wieder in ihm endet – und nicht in der Bitte. Der Zuspruch von Herrlichkeit und Ehre über alle Zeiten ist Vorwegnahme der endzeitlichen Verherrlichung Gottes.

Dieser Lobpreis hat, wie die schwer zu durchdringende Formel *„Durch ihn und mit ihm und in ihm“* zu erkennen gibt, seinen Ausgang in Christus. Die mit Christus verbundenen Gläubigen (*„mit ihm und in ihm“*) wissen sich in diesen Akt des Lobpreises eingeschlossen. Die Wendung *„in der Einheit des Heiligen Geistes“* ist nicht nur einfach eine Erweiterung um die dritte Person der Trinität. Ausgehend von der in der *Traditio Apostolica* verwendeten Formel *„mit dem Heiligen Geist in deiner heiligen Kirche“*, führt Josef Andreas Jungmann († 1975) in seinem letzten Aufsatz gute Argumente an, daß *„in der Kirche“* und *„im Heiligen Geist“* das gleiche meinen. Wenn wir also Gott *„in der Einheit des Heiligen Geistes“* verherrlichen, dann gibt dies das Beten mit und in der Gemeinschaft der Kirche an, von der Christen glauben, daß sie vom Heiligen Geist beseelt und durchdrungen ist.

Abgeschlossen wird die Doxologie mit dem „Amen“, das nicht nur ein unwichtiger Schnörkel ist. Der Vorsteher spricht ja das Hochgebet im Namen der versammelten Gemeinde, die es nicht nur hören, sondern innerlich mitvollziehen soll. Mit dem Amen am Schluß bekräftigt und ratifiziert die Gemeinde das Gesagte. Dies ist Ausfluß der antiken Form, als das Hochgebet gar nicht bis in jede Einzelheit textlich festgelegt war, es deshalb von einem für alle formuliert werden und von der Gemeinde als ihr Gebet bestätigt werden mußte. Auch heute wird durch das Amen das Gebet zu dem der ganzen Gemeinde. Die kleine Akklamation am Schluß macht also – wie etwa das Einstimmen der Gemeinde in das Sanctus-Benedictus – deutlich, daß sie letztlich die Betende ist. Sie hat das Amt des Lobpreises im Gottesdienst und vollzieht es.

Aus dieser Einsicht heraus bietet sich von liturgiewissenschaftlicher Seite an, Eucharistiegebete mit weiteren Akklamationen (kurzen Rufen) zu durchdringen, um so die aktive Teilnahme der Gemeinde zu stärken. Konkret niedergeschlagen hat sich dieser Ansatz in den Hochgebeten für Meßfeiern mit Kindern, in denen mehrfach Akklamationen vorgesehen sind. Berufen können sich solche Ansätze u. a. auf östliche Traditionen, in denen Rufe der Gemeinde im Eucharistiegebet häufiger anzutreffen sind.

Eine Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, die der bisherigen römischen Tradition unbekannt war, findet sich mit der Liturgiereform in allen Eucharistiegebeten der katholischen Kirche:

D/P: „Geheimnis des Glaubens:“ / G: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“

Das Meßbuch kennt in einem Anhang noch zwei alternative Rufe nach den Einsetzungsworten, die sich in der Praxis aber nicht wirklich durchgesetzt haben. Allen drei Varianten ist ei-

gen, daß sie nicht wie das sonstige Eucharistiegebet Gott, den Vater, ansprechen, sondern Christus. Schon dadurch sind sie als Einschub klar erkennbar.

Die Einleitung, die der Diakon (oder der Priester) spricht oder singt: „*Mysterium fidei*“ / „*Geheimnis des Glaubens*“, stammt aus dem Kelchwort des Canon Romanus, wo diese Formel eher wie ein Fremdkörper erschien. Woher aber kommt der anschließende Ruf der Gemeinde? Er ist letztlich das Ergebnis einer großen ökumenischen Austauschbewegung.

Ausgangspunkt ist der Brauch mancher östlicher Hochgebete, die Einsetzungsworte nicht mit dem Gedächtnisbefehl enden zu lassen, sondern um einen Passus aus 1 Kor 11,26 zu erweitern, der dort eine Aussage des Paulus darstellt, nun aber in eine Rede Christi umgewandelt wird. Dies finden wir bereits in einem der ältesten Textzeugen der ägyptischen Liturgie, dem Papyrus Dêr-Balyzeh: „*Sooft ihr dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündigt ihr meinen Tod, bekennt ihr meine Auferstehung.*“ Unmittelbar darauf findet sich der Vers „*Deinen Tod verkünden wir, deine Auferstehung bekennen wir und flehen ...*“ Im Papyrus ist noch nicht klar, ob es sich um einen Ruf der Gemeinde handelt, aber in späteren Hochgebeten verschiedener Liturgiefamilien taucht diese Formel als Ruf der Gemeinde wieder auf.

Im Jahre 1853 führte der evangelische Liturgiker Wilhelm Löhe in einer Agende ein östliches Hochgebet, die „Basilius-Anaphora“, mit einer solchen Akklamation in deutscher Sprache auf. 1950 erschien diese Akklamation erstmals in der offiziellen Agende einer (evangelischen) südindischen Unionskirche. Sie brachte nach den Einsetzungsworten auch die Erwartung der Wiederkunft zum Ausdruck und erregte weltweites Aufsehen.

Welche Vorbilder bei der Erstellung des römischen Meßbuchs nach dem 2. Vatikanischen Konzil maßgeblich waren, muß dahingestellt bleiben, ebenso welchen Impulsen die vielen westlichen evangelischen Kirchen folgten, die in den letzten

Jahrzehnten diese oder ähnliche Akklamationen nach den Einsetzungsworten eingeführt haben. Unsere Gemeindeakklamation, die praktisch schon Motive der folgenden speziellen Anamnese vorwegnimmt, kann sich auf vielfältige ökumenische Vorbilder in Ost und West berufen. Zugleich bildet sie ein entscheidendes Element, um an der zentralen Stelle des Eucharistiegebets dem Amt der Gemeinde Ausdruck zu verleihen.

Friedrich Lurz

Bibelforscher mit Leib und Seele – Konstantin von Tischendorf

Der junge Theologe traute seinen Augen nicht, als er an einem heißen Sommerabend im Jahre 1844 einen der Abfallkörbe im Katharinenkloster im Sinai durchsuchte. Sofort waren ihm die Pergamentblätter aufgefallen, die aus den Bastkörben ragten. Die Mönche im ältesten Kloster der Welt hatten die Blätter aus der Bibliothek eigentlich zum Feuern für die kalten Nächte bereitgestellt. Im vermeintlichen Abfall machte Konstantin von Tischendorf eine Entdeckung, die nicht nur die theologische Wissenschaft, sondern insgesamt das Wissen über die biblische Überlieferung revolutionieren sollte. Er hielt tatsächlich einige Blätter des berühmten Codex Sinaiticus in seinen Händen. Diese Bibelabschrift wurde um das Jahr 350 n. Chr. geschrieben. Der Codex Sinaiticus ist eine besonders großformatige Bibelausgabe und umfaßt das gesamte Neue Testament sowie einen großen Teil des Alten Testaments und einige apokryphe Schriften. Einige Forscher halten die Handschrift für eines der fünfzig Exemplare, die Kaiser Konstantin I. als Förderer der christlichen Kirche grob um das Jahr 320 n. Chr. in Auftrag gegeben haben soll.

Für seine furchtbaren Strapazen während der Reise in das Kloster war Konstantin von Tischendorf mehr als belohnt worden. Er war seiner These, daß die Bibel unverfälscht über die Jahrhunderte überliefert wurde, einen wesentlichen Schritt nähergekommen.

Die textgeschichtliche Überlieferung war das Spezialgebiet des 1815 geborenen Theologen. Schon früh wurden die alten Sprachen, insbesondere Griechisch, die Leidenschaft von Tischendorfs. Er ging nach seiner Schulzeit in Plauen an die Universität Leipzig, wo er Theologie und Philosophie studierte und sein Studium mit der Promotion abschloß. Bereits die Habilitation des begabten Forschers lenkte die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf den Theologen in Leipzig. Sie bestand aus den Vorarbeiten zu einer ersten kritischen Gesamtausgabe des griechischen Neuen Testaments. Bis 1874 legte er insgesamt 24 Ausgaben des griechischen Neuen Testaments vor. Die Zusammenstellung der unterschiedlichen Textzeugen für die Schriften des Neuen Testaments verlangten von Tischendorf regelrechte Knochenarbeit. Zahlreiche Bibliotheken bereiste er, von Paris über Holland, England, Südfrankreich und Italien, wo er mehrere wichtige Handschriften biblischer Texte aus dem Dornröschenschlaf der Archive befreite. Schließlich entschloß er sich, nach Ägypten aufzubrechen. Der Beginn eines Forscherabenteuers, das sich nicht um Diamanten oder archäologische Schätze, sondern allein um die Überlieferung der Bibel drehte.

Insgesamt dreimal machte sich von Tischendorf in das Kloster im Sinai auf, um seinem Ziel nahezukommen. Die Mühen wurden belohnt: Nach abenteuerlichem Suchen in den hintersten Winkeln des Klosters konnte von Tischendorf schließlich über 200 der wertvollsten Pergamentblätter für die Bibelwissenschaft sichern, den Codex Sinaiticus. Noch verwickelter war die Geschichte der Herausgabe des Codex. Nachdem den Mönchen klar geworden war, welchen Schatz sie in ihrem Kloster vernachlässigt hatten, wuchs ihr Interesse. Zwar konnte von Tischendorf den Codex zu einer Abschrift mit nach Kairo neh-

men, aber erst zehn Jahre später konnte er seinen Plan verwirklichen, den Codex dem Schutzherrn seiner Reise ins Kloster zu vermachen, dem Zaren von Rußland. Der russische Herrscher war Schutzherr der orthodoxen Christenheit und hatte von Tischendorf mit Geld und Proviant für seine Reise in das orthodoxe Kloster im Sinai versorgt. Aus dem Forscher wurde der Diplomat, der zwischen unterschiedlichen Fronten zu vermitteln suchte und im Verwirrspiel kirchenpolitischer Intrigen fast zu scheitern drohte. Schließlich konnte er eine Schenkung durch den neu gewählten Abt des Klosters erwirken. Der Codex fand einen Platz in der Öffentlichen Bibliothek von St. Petersburg. 1933 verkaufte die sowjetische Regierung den Codex nach England. Bis heute wird das wertvolle Bibelmanuskript in der British Library aufbewahrt. Im Kloster am Sinai aber blieb ein schaler Nachgeschmack. Bis heute zeigen die Mönche eine Quittung, die beweisen soll, von Tischendorf habe den Codex gestohlen. Aber auch wenn der eifrige Bibelforscher manch verschlungene Wege ging, diesen Vorwurf kann man ihm nicht machen. Für seine Verdienste wurde von Tischendorf 1869 von Zar Alexander II. in den erblichen Adel erhoben. 1874 starb der Ausnahmeforscher im Alter von 59 Jahren.

Rastlos veröffentlichte von Tischendorf in seinem Forscherleben eine Fülle von Handschriften und arbeitete deren Abweichungen und Unterschiede in immer neue, verbesserte Ausgaben des biblischen Urtextes ein. Kein anderer Textforscher hat mehr Manuskripte entdeckt und herausgegeben als Konstantin von Tischendorf. Sein Werk umfaßt über 150 Bücher. Er gilt bis heute als der bedeutendste Erforscher der Textgeschichte des Neuen Testaments. Auf seiner Arbeit beruht der Erfolg, heute einen wissenschaftlich gut gesicherten Urtext des Neuen Testaments zu haben. Von Tischendorf bewies mit seiner Forschung, daß kein anderer antiker Text so gut überliefert ist wie die Bibel. Von den übrigen antiken Texten beruhen viele auf Abschriften aus dem Mittelalter. Nicht so bei der Bibel: Die un-

ermüdliche Akribie des Leipziger Theologen von Tischendorf hat nicht nur den Text der Bibel als sicher erwiesen, sondern auch gezeigt, daß keine anderen Schriften in der Antike so häufig, sorgfältig und mit tiefer Verehrung abgeschrieben worden sind wie die Bücher des Alten und Neuen Testaments.

Marc Witzenbacher

So sehe ich die Bibel

Prominente erzählen, was ihnen an der Bibel wichtig ist

In dem kunstvoll aufgemachten Buch „So sehe ich die Bibel“ erzählen Wissenschaftler, Sportler, Musiker und Theologen, was ihnen an einzelnen Stellen der Bibel in ihrem Leben wichtig geworden ist. Kunstvoll, da die 32 Prominenten neben dem Bibeltext auch dazugehörige Bilder des Künstlers Andreas Felger aus der von ihm gestalteten Bibelausgabe einbeziehen. Bundestagspräsident Norbert Lammert hat das Buch herausgegeben und auch selbst einen Text beigesteuert. In seiner Bibelstelle Matthäus 26,69–75 wird davon erzählt, wie Petrus dreimal leugnet, ein Jünger Jesu zu sein. „Es gibt kaum eine Szene, die so unauffällig und zugleich so offensichtlich das Mißverhältnis zwischen Ansprüchen und Wirklichkeit menschlicher Existenz beschreibt, wie diese Stelle. Für mich als politisch handelnder Christ Mahnung und Ermutigung“, schreibt Norbert Lammert. Anschaulich erläutert er den inneren Konflikt des Petrus, seine Scham und den Prozeß, wie der Jünger zu seiner Rolle und zu seiner Verantwortung für die Kirche findet.

„So sehe ich die Bibel“ breitet ein buntes Kaleidoskop mit teilweise sehr persönlichen Beiträgen zu ganz verschiedenen Texten und Bildern der Bibel aus. Annette Schavan schreibt über

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juli 2009

„Gott begegnen in der Freizeit“

Freut euch im Herrn zu jeder Zeit!
Noch einmal sage ich: Freut euch!
Eure Güte werde allen Menschen bekannt.

Brief an die Philipper – Kapitel 4, Vers 4f.

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Freizeit – das ist eines der wichtigsten Wörter in unserer Welt. Wir tragen Freizeitkleidung, fahren in Freizeitparks, leiden gar unter Freizeitstreß. Ja, tatsächlich: Auch unsere sogenannte Freizeit ist oft alles andere als freie Zeit. Setzen wir uns nicht oft selbst dann, wenn wir uns erholen könnten, noch unter Leistungsdruck, beim Sport, im Urlaub, bei Familienfesten? Nicht, daß Anstrengung überhaupt abzulehnen wäre. Aber es kommt auf ihren Stellenwert an. Wo setzen *wir* in der Freizeit unsere Akzente? Freizeit – könnte das *Zeit* sein, die *wir* bewußt gestalten, statt uns neuen Zwängen zu unterwerfen? Zeit für Ruhe, Nichtstun, Gelassenheit?

Ich weiß nicht, wie es Ihnen geht, aber für mich zählen Zeiten des Gebets zu den intensivsten Frei-Zeiten. Gleich, ob ich morgens oder abends Magnificat zur Hand nehme (was nicht immer gelingt) oder in die Innenstadt zum Mittagsgebet gehe (ein Angebot, das es inzwischen vielerorts gibt), stets bringt mich diese Zeit für Gott in Abstand zu den Dingen, die mich beschäftigen und meine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Nicht, daß sich automatisch ein Glücksgefühl einstellte oder Gottes Nähe deutlich spürbar würde. Doch das Wissen: Gott ist da, und mein Bemühen, selbst nichts weiter zu tun, als vor ihm da zu sein, das wirkt sich aus in meinem Leben. Da wird Arbeit wieder zur Aufgabe, die mich erfüllt, statt mich zu belasten. Da lassen sich Widerstände und Unstimmigkeiten, wie sie in unserem Alltag immer wieder vorkommen, leichter aushalten und als Schritt zu neuer Klarheit begreifen. Ja, jede Verspätung bei Bus oder Tram, die früher nur ärgerlich war, wird zu geschenkter, freier Zeit, die mich aufatmen läßt. Freizeit, die den Namen verdient, gibt uns Gelegenheit, zu uns selbst zu kommen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Mariä Heimsuchung

Stundenbuch,
Frankreich, 15. Jh.,
Diözesan-Hs. 576, fol. 43v,
© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln

Das in lateinischer und mittelfranzösischer Sprache verfaßte Stundenbuch, das im 15. Jahrhundert in Frankreich entstand, umfaßt 164 Pergamentblätter. Es enthält aufwendig mit Gold geschmückte Zierinitialen sowie 13 Miniaturen, die jeweils eine halbe Seite umfassen und mit einem Spiegelrahmen versehen sind. Bei den Miniaturen handelt es sich häufig um Themen, in denen auch die Gottesmutter Maria dargestellt ist.

Wer diese Handschrift in Auftrag gegeben hat, ist unklar.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Meine Seele preist die Größe des Herrn

Ein schmales Goldband umrahmt das Bild der Begegnung zwischen Maria und Elisabet, von dem der Evangelist Lukas im 1. Kapitel seines Evangeliums spricht. Der Maler des französischen Stundenbuchs aus dem 15. Jahrhundert stellt die Begegnung der beiden Frauen in die Landschaft des judäischen Berglandes. Er zeigt mit dieser Spiegelrahmung einen kleinen, aber wichtigen Ausschnitt in der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Dem Evangelisten Lukas zufolge eilte Maria, nachdem der Engel ihr in der Verkündigungsstunde mitgeteilt hatte, daß auch ihre Verwandte, Elisabet, ein Kind erwarte, „in eine Stadt im Bergland von Judäa. Sie ging in das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabet“ (Lk 1, 39 f.). Dadurch, daß der Maler das Geschehen ins Freie verlegt, will er vielleicht andeuten, daß es sich hier nicht um ein rein privates Treffen der beiden Frauen handelt, sondern um ein Ereignis, in das die gesamte Schöpfung einbezogen ist. Ebenso wollen die vielen grünen Bäume zwischen den Felsen nicht natürlich wirken, sondern eher von einem neuen Leben sprechen, das sich hier ankündigt.

Im oberen Bildteil sind große Gebäude mit mächtigen Türen zu sehen. Sie verweisen auf die Stadt Jerusalem, wo Zacharias, Elisabets Mann, als Priester am Tempel Dienst tut (vgl. Lk 1, 5 ff.). Doch die Natur und die Gebäude sind nur Hintergrund für die Begegnung der beiden Frauen, die im Vordergrund entsprechend groß gestaltet sind.

Die jugendlich wirkende Maria, mit langem, blondem Haar, ist ganz Elisabet zugewandt. Beide reichen einander die Hand und umarmen sich. Maria trägt ein langes, kräftig-blaues, mit Gold verziertes Gewand. Das kostbare Kleid unterstreicht ihre Würde, die Elisabet mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes.“ (Lk 1, 42) Im Blau des Kleides ver-

deutlicht der Maler den Ruf Elisabets: „Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ.“ (Lk 1,45)

Elisabet als die ältere von beiden Frauen trägt einen weißen Schleier und ein langes, rosafarbenes Kleid, das verhaltener als das Gewand Marias mit Gold besetzt ist. Sie ist etwas kleiner dargestellt als ihre jüngere Verwandte. Der Maler greift darin ihre von Gott gewirkte Stellung im gesamten Heilsgeschehen auf. Elisabet wird Johannes, den Vorläufer Jesu, zur Welt bringen. Maria wird Mutter des Gottessohnes.

Elisabets Blick erwidert nicht den liebevollen Blick der Jüngeren, sondern geht eher in die Ferne (oder nach innen), als sinne sie nach über das unbegreifliche Wunder, das hier geschieht: Beim Gruß Marias hüpfte das Kind in ihrem Schoß. Sie, die Kinderlose, darf in hohem Alter noch Mutter werden. Ihr langgehegter Kinderwunsch geht – wider Erwarten – doch noch in Erfüllung. Vielleicht denkt sie an die Schmach, die sie lange ertrug, weil sie als kinderlose Frau aus der Genealogie des Messias ausgeschlossen war. Nun darf sie am eigenen Leib erfahren, was der Vater ihres Kindes bei der Geburt singen wird: Gott hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen (vgl. Lk 1,68).

Angesichts dieses wunderbaren Geschehens scheint Elisabet vor Maria, die den Sohn Gottes trägt, in die Knie gehen zu wollen: „Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1,43) Doch Marias Hand hält sie aufrecht. Beide Frauen tragen einen goldenen Nimbus. Beide sind voll Staunen über Gottes Eingreifen in ihr Leben – zum Heil der Menschen.

Am oberen Bildrand über den Stadttürmen wird ein Stück blauer Himmel sichtbar, aus dem goldene Strahlen auf die Begegnung der beiden Frauen herabkommen. Es handelt sich um Strahlen aus der Gnadensonne Gottes, die das Wunder der Menschwerdung des Gottessohnes in Maria bewirkt und auch die Mutterschaft der betagten Elisabet.

Maria drückt im Jubel des Magnificat aus, wem sie das Glück ihrer Mutterschaft verdankt: „Meine Seele preist die Größe des

Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“ (Lk 1, 47) Sie versteht sich als die kleine, unbedeutende Magd des Herrn und weiß, daß alles Lob Gott allein gebührt: „Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut.“ (Lk 1, 48) Auch da, wo man sie selbst preisen wird, liegt der Grund dafür nicht in ihr selbst, sondern einzig in Gott, der Großes wirkt: „Denn der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig.“ (Lk 1, 49)

Der Begegnung zwischen Maria und Elisabet verdanken wir den Lobgesang des Magnificat, der im Abendlob der Kirche täglich angestimmt wird. Dabei ist Maria sicher nicht zu ihrer Verwandten aufgebrochen, um jubelnd Gott zu preisen, sondern um der Älteren beizustehen, wenn die Stunde ihrer Niederkunft naht. Sehr nüchtern heißt es: „Und Maria blieb etwa drei Monate bei ihr; dann kehrte sie nach Hause zurück.“ (Lk 1, 56)

Was der Maler im Bild nicht mehr zeigt, dürfen wir aber als Botschaft durchaus mit aufnehmen: Maria und Elisabet teilen miteinander die Freude über das Große, das Gott an ihnen gewirkt hat; aber sie teilen auch die täglichen Pflichten, die daraus erwachsen. Wenn wir in das Loblied Marias einstimmen, kann uns das immer wieder daran erinnern, daß auch für uns frohes Gotteslob und schlicht geübte Nächstenliebe zusammengehören.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in der Freizeit?

Von der Freizeit zur befreiten Zeit

Ins Fitneßcenter oder zum Klettern in die Halle gehen, gemeinsam kochen und essen, mit Freunden einen neuen Film auf DVD anschauen, im Internet „chatten“, einen gemütlichen Spieleabend veranstalten – all das sind heute gängige Freizeitaktivitäten. Das Angebot ist unüberschaubar, dem Konsumenten wird immer wieder Neues oder jedenfalls Neugier und Sensationslust Reizendes angeboten. Besonders beliebt sind sportliche Betätigungen, bei denen jedoch das Konkurrenz- und Leistungsprinzip („Extremsportarten“) und das Schielen auf einen bestimmten Zweck („body-shaping“, „fit for fun“) die Freude an der freien Bewegung und den Reiz des geselligen Spiels nicht selten zu dominieren scheinen. Auch die Nutzung neuer Unterhaltungstechnologien wie Computerspiele, Musik- und Film-DVDs und die verschiedensten Formen der Internetkommunikation stehen hoch im Kurs, zudem werden sogenannte Wellness-Angebote stark nachgefragt. Immer wieder werden prestigeträchtige Sportarten kreiert und propagiert, für die kostspielige Equipments unerlässlich sind, die das eigene Image mindestens ebenso verbessern wie die Ausübung des Sports selbst. Und will einem einmal gar nicht einfallen, wie die Freizeit zu nutzen sei, dann bleibt noch immer die Möglichkeit, einen Freizeitpark anzusteuern ...

Zwischen frey zeyt und Freizeitpark

Der Begriff der Freizeit bezeichnete im späten Mittelalter eine zeitliche Spanne rechtlicher Immunität und Sicherheit vor Gewalt. Als „frey zeyt“ galt jener Zeitraum, für den Marktbesuchern und -besuchern Sicherheit vor, nicht zuletzt obrigkeitlichen, gewalttätigen Übergriffen garantiert wurde. Im Be-

reich des pietistischen Protestantismus verstand man unter einer Freizeit Tage religiöser Einkehr. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch wird Freizeit wesentlich an Arbeitszeit gekoppelt. Dabei wird der Freizeit zumeist eine Funktion im Blick auf die Arbeit zugeschrieben, nämlich eine regenerative: In der Freizeit erholt man sich *für* die Arbeit, man nutzt die Freizeit, um wieder arbeitsfähig zu werden; eine suspensive: Freizeit entspannt, man erholt sich *von* der Arbeit; oder eine kompensatorische Funktion: Freizeit ist Ausgleich für Arbeitszeit, entschädigt für deren Härten, Auflagen und Einschränkungen.

Rest-Zeit oder Sinn-Zeit?

Freizeit wird einerseits eingeschätzt als die „Restzeit, die übrig bleibt, wenn man die Arbeit (...) erledigt hat“, so der Erziehungswissenschaftler Hermann Giesecke, andererseits stellt sie sich als die eigentliche „Sinn-Zeit“ des Lebens dar, wie der katholische Theologe Roman Bleistein formuliert. Freizeit ist die Zeit jenseits der beruflichen Erwerbsarbeit. Auf der „Haben-Seite“ sind Feierabend, langes Wochenende, Feiertage und Jahresurlaub im Blick, positiv, manchmal auch ambivalent, wird die freie Zeit des Ruhestands betrachtet, materiell bedrohlich und seelisch zumeist schwer belastend ist jene der Arbeitslosigkeit.

Die moderne Bedeutung von Freizeit zeigt einerseits, daß die Einheit des Lebens in Freizeit und Arbeitszeit auseinanderbricht. Wie könnte es gelingen, diese verlorene Einheit des Lebens, zu der auch so etwas wie „Sozialzeit“ gehört, d. h. Zeit, die man anderen bzw. der Gemeinschaft widmet, wiederzugewinnen? Wäre dies nicht eine Aufgabe, die das christliche, das biblische Menschenbild nahelegt?

Wie frei ist unsere Freizeit?

Andererseits legt die oben skizzierte Bindung der Freizeit an die und ihre eigentliche Sinngebung durch die Arbeitszeit, vor

allem im Modus der Erholung von ihr und für sie, den Gedanken nahe, daß Freizeit gleichsam infiziert ist von den Zwängen und Beschränkungen der Arbeitszeit. Wie frei ist also die Freizeit? Die Begriffe und Attribute, die oben verwandt wurden, um zeitgenössisches Freizeitverhalten zu beschreiben (wie Angebot, Konsum, Nutzung, Prestige, Zweck, Leistung, kostspielig), zeigen zudem an, daß die Freizeitwelt nicht einfach als Gegenwelt zu der durch Angebot und Nachfrage, Kaufen und Verkaufen, Konkurrenz- und Leistungsprinzip geprägten Geschäfts- und Arbeitswelt aufgefaßt werden kann. Ebenso sollte deutlich geworden sein, daß es nicht darum geht, gegenwärtige Freizeitfreuden über einen Kamm zu scheren oder gar pauschal zu verdammen. Kann man sich nicht auch freuen und staunen über die gegenwärtige Renaissance des Singens in Gemeinschaft bei jungen Leuten (auch wenn es elektronische Hilfestellungen dazu braucht), über den Boom von vergleichsweise unspektakulären, aber verbindenden Gesellschaftsspielen oder gemächlichen gemeinschaftlichen Kochens und Essens? Von „Freizeitgestaltungen“ wie dem „Freiwilligen Sozialen Jahr“ und in den unterschiedlichsten anderen Ehrenämtern ganz zu schweigen.

Vom Glück der Muße

Das alte Wort „Muße“ ist nicht mehr sehr gebräuchlich. Muße ist bei dem griechischen Philosophen Platon Freiheit von privaten und öffentlichen Geschäften. Nur die Polis, das freie Gemeinwesen, das Muße und das Lebensnotwendige gewährt, schenkt auch Glück. Vergessen wir aber nicht, daß die Muße in der griechisch-römischen Antike das Privileg der durch Sklaven entlasteten Freien war. In der Muße, dem zweckenthobenen Leben, übersteigt der Mensch sich selbst und rührt an etwas Übermenschliches, Göttliches, so der Philosoph weiter. Achtet die Erziehung, dies betont Platon, nicht auf die Ermöglichung und Einübung von Muße, so führt sie den Menschen in die

Knechtschaft. Darum sorgt der Tyrann dafür, daß niemand Muße hat. – Legt Platon hier nicht den Gedanken an die überlebensgroßen Freizeitprogramme und die gigantischen Beschäftigungstherapien moderner Totalitarismen, man denke an die „Kraft durch Freude“-Offensive des Nationalsozialismus, aber auch an entsprechende Großprojekte auf kommunistischer Seite, nahe? Und was bedeutet der platonische Gedanke für unsere eigene umtriebige, kommerzialisierte „Freizeitgesellschaft“ einerseits, den aktuellen Bildungsaktionismus, den gegenwärtigen bildungspolitischen Fetisch des „nur-keine-Zeit-Verlierens“ andererseits? Ist die überbordende Masse der heutigen Freizeitaktivitäten nicht ein Zeichen dafür, daß die freie Zeit oft weniger ein Gegen- denn ein Spiegelbild unserer Arbeitszeit, der effizient genutzten, der verzweckten, der durchökonomisierten Zeit ist?

Der Mensch ist unteilbar

Die Philosophen Josef Pieper und Helmut Kuhn haben im Rückgriff auf griechische Antike und Mittelalter im 20. Jahrhundert versucht, die Muße als empfangendes Offensein, als hörendes Schweigen, als kontemplative Berührung mit dem Herzen der Welt, als Hinweg zum Bereich der ewigen Urbilder, für den heutigen Menschen mit seiner angewachsenen freien und doch so oft unfreien Zeit wiederzugewinnen. Das sind wertvolle Ansätze. Doch vermutlich sind Arbeitszeit und Freizeit, Arbeits- und Freizeitverhalten so eng verschwistert, daß man der einen nicht aufhelfen kann, ohne auch die andere Größe zu verändern. Solange wir Arbeit (und Bildung!) stets als zweckgebunden, interessen- und ichfixiert (was bringt es mir, was kann ich mir dafür kaufen, wie stehe ich da?) und in diesem Sinne fremdbestimmt, instrumentell verstehen (müssen), im Grunde als Gegenpol zu freier, d. h. selbstbewußt-selbstloser Hingabe, solange wird nicht nur unsere Arbeit letztlich unschöpferisch sein, sondern auch unsere Freizeit unfrei, steril, leer und ein-

sam bleiben, ganz gleich, womit wir sie bis zum Bersten anfüllen. Der Mensch ist letztlich doch unteilbar.

Befreite Zeit. Sabbat und Sonntag

Gott begegnen in der Freizeit: Dieser Gedanke kann einem leicht wegrutschen, wenn man beständig mit Stichworten wie „Freizeitpark“, „Freizeitkleidung“ und „Freizeitsportarten“ konfrontiert wird. Immerhin, sagt man, besuchen hierzulande noch immer mehr Menschen sonntags eine Kirche als ein Fußballstadion. Gott begegnen in der Freizeit? In der Tat, der Hinweis auf den Sonntag legt eine wichtige Spur. Beginnen wir mit dem ersten biblischen Tag der Arbeitsruhe, dem Sabbat, der dem zweckfreien Tun und dem Kult vorbehalten ist (Gen 2, 2 f.). Der Sabbat ist als Tag der Vollendung der Schöpfung heilig zu halten (vgl. auch Ex 20, 8–11). Das Urbild der Sabbatruhe ist ja die Schöpfungsruhe Gottes nach Vollendung seines Werkes am siebten Schöpfungstag. In diese Freude Gottes über die gute Frucht seines freien, selbstlosen Gebens stimmen nach jüdischem Verständnis die Gläubigen ein, wenn sie den Sabbat halten. In diesem Sinne ist die Muße des Sabbat, sind sabbatische Ruhe, Freiheit und Glück genuiner Ort der Gottesbegegnung. Wenn sich die christliche Gemeinde am Sonntag, dem Tag des Herrn, zur Eucharistiefeier versammelt, dann erhält sie Anteil an seiner Lebenshingabe, am neuen Leben Jesu Christi. Gott begegnen in der Freizeit? Gewiß, der Sonntag ist in unserer Welt vielfältig bedroht, und gegen diese äußeren Bedrohungen müssen wir uns wenden. Doch müssen wir den Sonntag nicht auch von innen befreien, als Tag der Freude und Muße, der unsere Zeit befreit?

Susanne Sandherr

„Homo ludens“

Vom Ernst des Spiels

Denn um es endlich einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“, so lautet eine berühmte Sentenz aus der Feder Friedrich Schillers. Doch warum spielt der Mensch? Daß das Menschenjunge spielt, läßt sich ja noch begreifen; das Stichwort wäre hier zweifellos: spielend lernen. Doch warum spielt der Erwachsene, der reife Mensch? In Schillers philosophischen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ von 1795 ist das Spiel, zumal das Spiel der Imagination, der Einbildungskraft, jene menschliche Tätigkeit, die allein in der Lage ist, dem zu Schillers Zeiten sich abzeichnenden Sog der Spezialisierung und Mechanisierung aller Tätigkeiten und Lebensvollzüge zu widerstehen. Die bedrohte Ganzheitlichkeit menschlicher Fähigkeiten und Tätigkeiten trage und erhalte allein das Spiel.

Spiel und Struktur

„Homo ludens“: wer kennt ihn nicht, den Titel des 1938 erschienenen anthropologisch-kulturphilosophischen Werks des Niederländers Johan Huizinga. All unsere kulturellen Einrichtungen und Systeme, Politik und Wissenschaft, Recht und Religion, hätten sich einst aus spielerischen Verhaltensmustern auskristallisiert, ritualisiert und schließlich institutionell gepanzert und verfestigt, so der Leitgedanke in Huizingas „Homo ludens“. Was sich „eingespielt hat“, verliert seinen spielerischen Charakter, wird starr, ja gewaltförmig. Aus Spiel wird Ernst. Bitterer Ernst? Blutiger Ernst? Heiliger Ernst? Doch ist das Spiel tatsächlich bloß oberflächlich, uneigentlich, unernst?

Gegen die Eindimensionalität des Menschen

Auch Herbert Marcuse, Heideggerschüler, dissidenter Freudianer, eigenwilliger Kulturphilosoph der Frankfurter Schule, wendet sich in seinem bekannten Buch „Der eindimensionale Mensch“ (1964), niedergeschrieben auch auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen im nordamerikanischen Exil, gegen eine instrumentell verengte Vernunft, die in den Industriegesellschaften mehr und mehr die Lebenswelten durchdringe und den Menschen zum findigen Tier zu degradieren drohe. Ähnlich dem Dichter und Denker Friedrich Schiller setzt Herbert Marcuse auf das Ästhetische und das Spiel, um einem, so Marcuses These, universal werdenden Zweckdenken und dessen Tendenzen zur Zurichtung und Abrichtung von Menschen zu widerstehen. Das Spiel ermögliche es dem Menschen, inmitten von Zwängen einen Freiraum zu schaffen und nach selbst gewählten Regeln in zweckfreier Hingabe tätig zu sein.

Schöpferisches Spiel

Warum spielen Menschen? Folgt man den Kulturanthropologen, so haben Menschen schon immer gespielt. Selbstvergessen allein, kooperativ miteinander, im Wettkampf gegeneinander. Zum Spiel gehören Regeln, aber ganz besonders Spontaneität und Innovation. Es charakterisiert das Spiel, verfestigte Strukturen zu durchbrechen oder zu verflüssigen, Neues zu sehen, sichtbar zu machen, ja hervorzubringen. Spielerisches Handeln steht dem Schöpferischen nahe, auch Spiel und Verwandlung sind Geschwister.

Heiliges Spiel

Im katholischen Raum gab und gibt es traditionell eine größere Unbefangenheit gegenüber dem Spiel als in den Kirchen der

Reformation. Die Liturgie als Symbolfeier in sinnlich erfahrbaren Zeichen besitzt zweifellos eine innere Nähe zum darstellenden Spiel, ist geistliches Spiel, das früh schon vor allem im Umkreis der Osterfeier gepflegt wurde, ja „heiliges Spiel“. Liturgie ist im emphatischen Sinne Vergegenwärtigung des Dargestellten im „Drama ‚Gottesdienst‘“, so der Titel eines neueren theologischen Sammelbands. Romano Guardini und Hugo Rahner seien stellvertretend genannt als zwei namhafte katholische Theologen des 20. Jahrhunderts, die der theologisch-anthropologischen Bedeutung des Spiels nachgespürt haben.

Wo alles aus ist ...

Der große dänische Philosoph Søren Kierkegaard hat im 19. Jahrhundert die Kritik des ästhetischen Spiels aus einem radikalen religiösen Ernst heraus beschrieben. Doch diese Kritik, deren Wirkungsgeschichte gerade im protestantischen Raum zu einer eher mißtrauischen Distanz gegenüber dem Spiel führte, sollte nicht aus ihrem größeren gedanklichen Zusammenhang gerissen werden. Eine gewisse Abkehr von einem spielerischen Selbst- und Weltverhältnis charakterisiert für Kierkegaard wohl den Weg ins Christentum, nicht aber das Leben der Erlösten. Im Gegenteil. Oder um es mit den Worten des Schweizer Autors Adolf Muschg über Mozarts „Zauberflöte“ zu sagen: „Wo alles aus ist, beginnt das Spiel.“

Susanne Sandherr

„In Gottes Namen fahren wir“

Miteinander unterwegs „zu der Heiligen Schar“

Die Liturgie des Mittelalters war lateinisch. Das Volk besuchte zwar den Gottesdienst, doch Möglichkeiten, sich betend und singend an dem von Klerikern und Mönchen getragenen liturgischen Geschehen zu beteiligen, waren kaum vorgesehen. Die Akklamationen bildeten die Ausnahme, die diese Regel bestätigte. Feierliche gottesdienstliche Rufe wie das Halleluja oder das Kyrie eleison mit ihrer hohen liturgischen Bedeutung waren darum im Volk beliebt und geschätzt. Die Rufe verbanden sich mit volkssprachlichen Texten zu den ersten Gemeindeliedern, die man von ihrer Schlußakklamation „Kyrieleis“ her „Leisen“ nannte. Verwendung fanden sie zunächst eher am Rande des gottesdienstlichen Lebens, auf Prozessionen, Wallfahrten und bei Predigtgottesdiensten. Das mittelalterliche „In Gottes Namen fahren wir“ ist eine solche Leise, die zunächst auf Wallfahrten und Pilgerreisen gesungen wurde und mittlerweile zum Liedschatz des katholischen Gotteslobs (Nr. 303) wie – in einer alternativen Fassung – des Evangelischen Gesangbuchs (Nr. 498, *siehe Seite 111*) gehört.

1. In Gottes Namen fahren wir,
nach seiner Gnad begehren wir.
Verleih uns die aus Gütigkeit,
o heilige Dreifaltigkeit.
Kyrieleison.

2. In Gottes Namen fahren wir,
zu Gott dem Vater rufen wir.
Behüt uns, Herr, vorm ewgen Tod
und sei uns Hilf in aller Not.
Kyrieleison.

3. In Gottes Namen fahren wir,
zu Jesus Christus flehen wir,
daß er durch all die Marter sein
uns mache von der Sünde rein.
Kyrieleison.

4. In Gottes Namen fahren wir,
vom Heiligen Geist begehren wir,
daß er mit seiner Gnade Schein
uns allzeit woll im Herzen sein.
Kyrieleison.

5. In Gottes Namen fahren wir,
zu dir, Maria, kommen wir.
Bitt du für uns am Himmelsthron,
erlang uns Gnad bei deinem Sohn.
Kyrieleison.

6. In Gottes Namen fahren wir,
die lieben Heiligen bitten wir,
daß sie durch Christus, unsern Herrn,
des Vaters Huld für uns begehren.
Kyrieleison.

7. In Gottes Namen fahren wir,
an dich allein, Herr, glauben wir.
Behüt uns vor des Teufels List,
der uns allzeit entgegen ist.
Kyrieleison.

8. In Gottes Namen fahren wir,
auf seine Tröstung hoffen wir.
Gib Frieden uns in dieser Zeit,
wend von uns alles Herzeleid.
Kyrieleison.

9. In Gottes Namen fahren wir,
auf seine Hilfe harren wir.
Die Frucht der Erde uns bewahr
und schenk uns ein gesegnet Jahr.
Kyrieleison.

10. In Gottes Namen fahren wir,
kein andern Helfer wissen wir.
Vor Krankheit, Krieg und Hungersnot
behüt uns, lieber Herre Gott.
Kyrieleison.

11. In Gottes Namen fahren wir,
dein Reich, o Herr, begehren wir.
Bewahr dein Kirch vor falscher Lehr
und unser Herz zur Wahrheit kehr.
Kyrieleison.

12. In Gottes Namen fahren wir,
dich, Herr, allein anbeten wir.
Vor allem Übel uns bewahr
und hilf uns zu der Heiligen Schar.
Kyrieleison.

15. Jh. / bei Michael Vehe, 1537
GL 303

Reisen ohne Reiseversicherung

Heute sind Reisen in ferne Länder alltäglich geworden. Reisen zählt gegenwärtig zu den beliebtesten Freizeitvergnügen. Ob wir individuell oder in der Gruppe reisen, ob wir als Pauschal-touristen oder mit dem Rucksack unterwegs sind, ob zu Wasser, zu Lande oder in der Luft: Wenn wir uns nicht gerade in Landstriche verirren, für die das Auswärtige Amt eine Reisewarnung ausgesprochen hat, dann dürfen wir mit Zuversicht annehmen, heil an Leib und Seele von der Reise zurückzukehren. Und wegen unbequemer Hotelbetten und nachlässigen Personals

oder weil der im Reisekatalog verheißene Seeblick durch eine Bettenburg verstellt war, kann man hierzulande nach dem Urlaub vor Gericht ziehen. Nur für unseren Sonnenbrand sind wir noch selbst verantwortlich.

Das war im Mittelalter anders. Enorme Mühen und Strapazen, nicht selten auch Gefahren bis hin zur Lebensgefahr, waren mit großen Pilgerreisen und Wallfahrten verbunden. Und doch fehlte ihnen nicht, was heute eine Urlaubsreise kennzeichnet: weder die Freude, aus der Enge des alten Lebens aufzubrechen und den Alltag zu unterbrechen, noch der Drang, das Dorf hinter sich zu lassen, das zu verlassen man sonst kaum Gelegenheit hatte, noch die Lust am Abenteuer, die Lust, Neues – neue Regionen, neue Städte und Marktflecken, neue Menschen, neue Lebensweisen – kennenzulernen.

Die lieben Heiligen bitten wir

Die mittelalterlichen Wallfahrten waren, läßt man die hochmittelalterlichen Heilig-Land-Fahrten außer acht, zumeist innereuropäische Fahrten zu den Gräbern und Verehrungsorten der Heiligen. Von der räumlichen, körperlichen Nähe zu diesen Orten der Heiligen und heiligen Orten versprach man sich den besonders wirksamen Beistand der hier Verehrten. Dies macht auch „In Gottes Namen fahren wir“ deutlich. Die ersten vier Strophen sind der heiligen Dreifaltigkeit gewidmet, die fünfte Maria. In der Marienstrophe ist – anders als in den Trinitätsstrophen, die einzig mit dem in allen zwölf Liedstrophen identisch lautenden ersten Vers „In Gottes Namen fahren wir“ die Situation des Unterwegsseins aufgreifen – ein weiterer, konkreterer Bezug zum Wallfahrtsgeschehen hergestellt: „zu dir, Maria, kommen wir“. Das Reiseziel ist also wohl ein Marienwallfahrtsort, ein Marienheiligtum. In der sechsten Strophe werden dann die Heiligen insgesamt als Adressaten der Bittfahrer genannt: „die lieben Heiligen bitten wir“.

Die Heiligen und der Heilige

Bestand im Mittelalter tatsächlich die Gefahr, daß die Heiligenverehrung die eigentliche Theozentrik und Christozentrik des christlichen Glaubens verdunkelte, so läßt sich dies von dem Wallfahrtslied „In Gottes Namen fahren wir“ gewiß nicht behaupten. Die elfte Strophe formuliert unüberbietbar klar: „In Gottes Namen fahren wir, / kein andern Helfer wissen wir.“ Die erste bis vierte Strophe des Liedes sprechen die „heilige Dreifaltigkeit“ (erste Strophe) an und entfalten diese (zweite bis vierte Strophe) als Vater, Sohn und Geist; alle folgenden Bitten sind an „Gott“ schlechthin, an Gott den Vater, gewandt. Ihm gelten das Glauben (siebte Strophe), Hoffen (achte Strophe), Harren (neunte Strophe), als-Helfer-Wissen (zehnte Strophe), Begehren (elfte Strophe) und schließlich das Anbeten (zwölfte Strophe) der Reisenden.

Und hilf uns zu der Heiligen Schar

Auf den einen, heiligen, dreifaltigen Gott ist in diesem mittelalterlichen Wallfahrtslied also auch die bittende Zuwendung der Wallfahrer zu Maria und den Heiligen klar bezogen. In der Schlußstrophe nun wird das eigentliche Ziel dieser Reise, ja der Lebensreise, benannt: Gott, in dessen Namen sie unterwegs sind, möge den Fahrenden „zu der Heiligen Schar“ helfen. Die Heiligen, die von den Wallfahrern aufgesucht und vor Ort verehrt werden, sind wie Brüder und Schwestern, die in der Ferne auf die Pilger warten. Ihnen, die ihre Lebensreise ganz auf den heiligen Gott ausgerichtet haben, wirklich geschwisterlich nahe zu kommen, das ist im Verständnis unseres Liedes Ziel dieser Reisenden und jeder Reise: „In Gottes Namen fahren wir“.

Susanne Sandherr

Die eucharistischen Gaben

Bisher haben wir in unserem Durchgang zum Eucharistischen Hochgebet allein auf die Seite des Textes geschaut. Dennoch ist die eucharistische Handlung nicht nur eine Sprechhandlung. Sie ist ein Beten *über* den Gaben von Brot und Wein, die wir als konsekrierte Gaben in der Kommunion essen und trinken. Diese Mahlhandlung gehört seit den Anfängen konstitutiv zur Eucharistiefeier hinzu, so daß der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer († 2002) das Eucharistische Hochgebet als Ausdruck der formalen Sinngestalt und die Mahlhandlung als materiale Sinngestalt der Feier bezeichnet, von denen her eine Theologie der Feier zu entwickeln sei.

In Antike und frühem Mittelalter bringen die Gläubigen als Ausdruck ihrer Selbsthingabe an Gott und die Nächsten Naturalgaben zur Feier der Eucharistie mit. Aus diesen Gaben werden Brot und Wein für die Eucharistie ausgesondert, während der Rest für karitative Zwecke der Gemeinde verwendet wird. Dieser Akt entwickelt sich mit dem Vordringen unserer Geldwirtschaft zur heute üblichen Geldkollekte.

Beim Brot handelt es sich zunächst um gesäuertes Brot, wie die Gläubigen es auch im normalen Leben verwenden. Während sich in der Antike nur die Vornehmen Weizenbrot leisten können, verwenden die meisten Menschen aus Gerstenmehl hergestellte Brote. Da die Eucharistie zunächst nur sonntags, dann aber auch an einzelnen Wochentagen gefeiert wird, nehmen die Gläubigen konsekriertes Brot nach der Feier mit, um an den eucharistiefreien Tagen morgens zuhause kommunizieren zu können.

Aus Ehrfurcht vor den eucharistischen Gaben kommen im Laufe der Zeit Stempel in Gebrauch, mit denen das Brot geprägt

wird, bis man schließlich nur noch helles Brot verwendet, das gesondert (z. T. durch den Klerus) angefertigt wird. Der Wechsel vom gesäuerten zum ungesäuerten Brot für die Eucharistie erfolgt im Westen mit dem Übergang von der Hand- zur Mundkommunion (ca. 8./9. Jh.), geleitet von der Vorstellung, möglichst ‚reines‘ Brot verwenden zu sollen, während der Osten beim gesäuerten Brot bleibt. Außerdem bröckelt ungesäuertes Brot bei der zunächst noch notwendigen Brechung des Brotes vor der Gläubigenkommunion weniger. Solche Sorgen um einen ehrfürchtigen Umgang mit der Eucharistie führen um die Jahrtausendwende dazu, das Brot schon in vorgefertigten Teilen herzustellen. Etwa ab dem 12. Jahrhundert formt man die Hostie für den Priester, bald auch die Hostien für die Gläubigen in der noch heute üblichen runden Gestalt, die mit Bildprägungen verziert sein kann. Die Teilung von Brotlaiben als Zeichen der „Communio“, die im Empfang der Eucharistie sakramental erneuert wird, entfällt. Die Kommunion wird so zu einem stärker individuellen Geschehen. Beim Gesang des Agnus Dei wird nur noch die Hostie des Priesters geteilt, um einen Partikel in den Kelch geben zu können.

Die heutigen Bestimmungen fordern die Verwendung von ungesäuertem Weizenbrot für die Eucharistie, das aber durch seine Gestalt als Brot erkennbar und teilbar sein muß (AEM 282 f.). Der Gebrauch von Hostien, der in den AEM nicht ausgeschlossen wird, ist in vielen Gemeinden weiterhin in Übung. Auch der Wunsch des Meßbuches, daß die Gläubigen das in der jeweiligen Messe konsekrierte Brot empfangen sollen (AEM 56h), harrt noch immer der durchgängigen Umsetzung.

Als Wein kommt nach antiker Sitte lange nur Rotwein in Betracht, der zugleich durch seine Farbe besser geeignet ist, das Blut Christi zu symbolisieren. Ab dem ausgehenden Mittelalter setzt sich im Westen der Gebrauch von Weißwein bei der Messe durch – auch dies wieder begründet in der Ehrfurcht.

Außer in der Armenischen Liturgie wird in allen alten Liturgiefamilien dem Wein schon vor dem Eucharistiegebet Wasser zugefügt, da man den relativ schweren Wein der Antike nicht unverdünnt genoß. Auch wenn eine solche Mischung nicht vom Letzten Abendmahl berichtet wird, kennen jüdische Mähler den gemischten Wein. Auch für die christliche Eucharistiefeier ist er schon früh bezeugt. Theologisch wird die Mischung mit den zwei Naturen Christi und dem biblischen Bericht vom Fließen von Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten (Joh 19,34) gedeutet und begründet. Während aber jüdische Mähler nie das Trinken aus einem einzigen Kelch kennen, ist dieses für die christliche Eucharistiefeier konstitutiv.

Heute stellt das Meßbuch frei, welche Farbe der Wein hat, besteht aber darauf, daß der Wein aus Trauben gewonnen sein muß und keine naturfremden Zusatzstoffe enthält; außerdem darf er noch nicht zu Essig geworden sein (AEM 284 f.).

Mit dem Bestehen auf Brot aus Weizenmehl und Wein aus Weintrauben wertet das Meßbuch den Bezug zur antik-jüdischen Feierform, in der auch das Letzte Abendmahl vollzogen wurde, als Grundlage der Feiergestalt unserer Eucharistiefeiern so hoch, daß von ihr nicht abgewichen werden soll. Dies gilt auch für Länder, in denen üblicherweise Brot aus anderen Naturalien (etwa Reis) hergestellt wird oder in denen man keinen Wein aus Trauben keltert.

Die Gabenbereitung ist nicht ein rein sachlicher Akt, sondern erfährt eine spirituelle Deutung und Vertiefung: Brot, entscheidendes Grundnahrungsmittel des Menschen, und Wein, Ausdruck der Festfreude, sind Zeichen der Hingabe der Gemeinde an Gott. Das erbetene Geschehen wird mit einem alten Terminus als „Heiliger Tausch“ („sacrum commercium“) bezeichnet, wie wir ihn etwa im Gabengebet vom 20. Sonntag im Jahreskreis finden:

„Herr, wir bringen unsere Gaben dar für die Feier, in der sich ein heiliger Tausch vollzieht. Nimm sie in Gnaden an und schenke uns dich selbst in deinem Sohn Jesus Christus, der mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit.“

Die Gemeinde bringt mit den Gaben sich selbst dar in der Erwartung, sie gewandelt zurückzuerhalten und durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi selbst verwandelt zu werden. Die zermahlenen, zu Brot verarbeiteten Körner und die zu Wein gekelterten Trauben sollen zu Instrumenten unserer Vereinigung mit Christus und untereinander werden.

Friedrich Lurz

Johannes Calvin – der Genfer Reformator

Durch eine plötzliche Bekehrung änderte und unterwarf er sein Herz. Dies sei für ihn der Beginn der Reformation gewesen: eine persönliche Erfahrung und keine theoretische wissenschaftliche Spekulation. So beschreibt der Schweizer Reformator Johannes Calvin den Ursprung der reformatorischen Bewegung. Der Reformator war von Gott in einem unmittelbaren Erleben ergriffen worden. „Ich bringe mein Herz Gott zum Opfer dar“, berichtet er von seinem reformatorischen „Urerlebnis“. Er gab sich von Stund an selber auf, um Christus nachzufolgen. Jetzt wollte er nicht mehr seinen Willen, sondern den eines anderen tun: „Die Ehre Gottes und das, was zu seinem Reich gehört, muß immer zuerst kommen.“

Calvin wurde vor 500 Jahren, im Juli 1509, in Noyon, Frankreich, geboren. Sein Vater, Notar des Domkapitels und Vermögensverwalter des Bischofs von Noyon, bestimmte seinen Sohn früh zum Studium der Theologie und versorgte ihn mit zwei

Pfründen der Diözese. 1523 begann der junge und begabte Jean, wie er von Hause aus hieß, sein Studium in Paris. Schon damals beschloß er für sich eine ausgesprochen asketische Lebensführung, die seine Gesundheit schließlich deutlich gefährdete. 1528 schloß er sein Studium ab und ging anschließend nach Orléans, um dort – ebenfalls auf Wunsch seines Vaters – ein Jurastudium aufzunehmen. 1531 starb der Vater, und Calvin ging zurück nach Paris, um seine humanistischen Studien fortzuführen.

Wann Calvin seine reformatorische Bekehrung hatte, ist historisch nicht mehr eindeutig festzumachen, vermutlich aber in den Jahren 1533 oder 1534. Die Reformation hatte sich schon in zahlreichen Gebieten ausgebreitet. So setzte sich Calvin in Paris intensiv mit Luthers Thesen auseinander und mischte sich in den Streit des Wittenberger Mönchs mit der Kirche ein. Calvin rieb sich sehr an den Thesen Luthers, teilte aber sein Anliegen und gewann ähnliche Einsichten. Außer der Tatsache seiner Bekehrung gewährt der Schweizer Reformator allerdings kaum einen Einblick in sein Privatleben, ein Zug, der den ganzen calvinistischen Zweig der Reformation prägen sollte. Jedenfalls hatte er sich in diesen Jahren den reformatorischen Ansichten verschrieben und betrachtete sich als „Protestanten“. 1534 verließ er Paris, weil der König den Protestanten drohte, sie zu verhaften und in die Kerker zu stecken. Calvin verzichtete auf seine Pfründe und damit auf ein Einkommen und ging nach Basel, wo er sich unter einem Decknamen dem Studium der Bibel und der Kirchenväter sowie der Schriften Luthers widmete. Dort schrieb er auch schon die ersten Teile seines theologischen Hauptwerkes, den „Unterricht in christlicher Religion“ (Institutio Christianae Religionis), der 1536 mit einer Vorrede an den französischen König Franz I. in Paris publiziert wurde. Calvin rief den König dazu auf, die neue Sicht des Evangeliums anzunehmen oder zumindest zu tolerieren. Diese erste Fassung war noch ganz an der Form des klassischen lutheri-

schen Katechismus orientiert. Zeit seines Lebens schrieb Calvin an diesem Werk weiter, ergänzte und korrigierte es.

Über Ferrara, wo Calvin bei der Herzogin Renata Unterschlupf fand, über Frankreich und Straßburg gelangte der Reformator schließlich nach Genf, wo er abgesehen von drei Jahren Wirken in Straßburg bis zu seinem Tode bleiben sollte. Calvin traf dort mit Wilhelm Farel zusammen, der als Evangelist tätig war und in Calvin einen Verbündeten suchte, um die Reformation in Genf einzuführen. Calvin ließ sich überreden und sah darin seine künftige Lebensaufgabe.

So lehrte Calvin in Genf die Heilige Schrift und unterrichtete Kinder und Erwachsene ohne Bezahlung, weitgehend anonym; der Stadtrat nannte ihn einfach „den Franzosen“. Mit den Stadtoberen hatte Calvin auch viel Ärger, schließlich wies man ihn aus. Calvin reiste zunächst nach Basel und fand dann in Straßburg Zuflucht. Drei Jahre mußte Calvin gleichsam im Exil verbringen. In dieser Zeit nahm Calvin an zahlreichen Disputationen und den sogenannten Religionsgesprächen teil. Auf diesen Treffen, an denen führende reformatorische Theologen teilnahmen, lernte Calvin die unterschiedlichen kirchlichen Verhältnisse kennen, mit Philipp Melanchthon verband ihn anschließend eine enge Freundschaft. Allerdings konnte auch diese Freundschaft nicht verhindern, daß sich Calvin insbesondere von Luther und dessen Lehren distanzierte. Calvin entwickelte seine eigene Theologie weiter und suchte dabei weiterhin die Einheit der Kirche. Sogar mit den Katholiken verhandelte er weiter, aber für Luther und seine Theologie hatte er meist nur Polemik übrig.

Calvin blieb sein ganzes Leben ein streitbarer Mann. Auch mit den Stadtoberen der Stadt Genf sowie den altkirchlichen Autoritäten geriet Calvin zeitlebens in Konflikt, auch wenn er 1541 auf Wunsch der Genfer Bürgerschaft wieder zurückkehrte. Genf wurde nun Ausgangspunkt der calvinistischen Bewegung, die bald ganz Westeuropa und später sogar Amerika

erfaßte. Neben der organisatorischen und seelsorglichen Arbeit hielt Calvin unermüdlich Vorlesungen und legte die Bibel aus. Für Calvin ist die ganze Bibel Offenbarung Gottes in seiner souveränen Majestät. Dabei band er seine Auslegungen immer an die kirchliche Praxis und verfiel niemals einem blinden Bibli-zismus. Reformation ist für Calvin eine Erneuerung der Kirche und eine Neuordnung der Gesellschaft. Calvin wandte das Evangelium auf alle Bereiche des Lebens an – Sexualität, Familienleben, Erziehung, Fürsorge – und machte es so zur Grundlage einer neuen Ordnung menschlichen Zusammenlebens. 1564 starb Calvin in Genf.

Marc Witzenbacher

Kirche zwischen Karussell und Wildwasserbahn

Eine ungewöhnliche Kooperation

Anfangs waren alle Beteiligten noch etwas skeptisch. Seelsorge in einem der größten Freizeitparks Europas? Wo ist Platz für die Kirchen zwischen den zahlreichen Attraktionen, Angeboten und Ausstellungen? Zwischen den Achterbahnen „Eurosat“ und „Poseidon“ schien Kirche auf verlorenem Posten zu stehen. Doch wollte man das Wagnis eingehen. Aus der erfolgreichen Arbeit des Ostergartens in Linkenheim bei Karlsruhe entstand im Jahr 2004 die Idee, in der Passionszeit auch im Europa-Park einen „Treffpunkt Jerusalem“ einzurichten. Das heißt, dorthin zu gehen, wo jährlich rund 3,7 Millionen Besucherinnen und Besucher Zerstreuung und Vergnügen suchen, in Deutschlands größten Freizeitpark. Und die Idee schien nicht abwegig. Der Ostergarten ist ein Erlebnisweg, in

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

August 2009

„Gott begegnen in der Natur“

Er erbaut seine Hallen im Himmel und gründet sein
Gewölbe auf die Erde; er ruft das Wasser des Meeres
und gießt es aus über die Erde – Jahwe ist sein Name.

Buch Amos – Kapitel 9, Vers 6

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wenn ich Ihnen zum Monatsthema „Gott begegnen ... in der Natur“ von Sonnenauf- und untergängen, vom Meer und den Bergen schreibe – ich wüßte nicht, was ich Ihnen Neues mitteilen könnte. Die Bilder, die diese Stichworte in uns hervorrufen, sprechen für sich. Lassen Sie mich also vom Fest des Regens schreiben.

Wahrscheinlich wundern Sie sich jetzt ähnlich wie ich damals. Zu Beginn eines Aufsatzes von Thomas Merton las ich über Leute, „die keinen Sinn dafür haben, daß der Regen ein Fest ist“. Mir war sofort klar, daß ich zu ihnen gehöre. Der Regen ein Fest? Aber nein.

Heute bin ich froh, daß ich weitergelesen habe. Nach Merton hat die Angewohnheit, uns über Regen zu ärgern und von „schlechtem“ Wetter zu sprechen, mit dem zweckgerichteten und verplanten Leben in unseren Städten zu tun. Für die Arbeit ziehen wir uns ordentlich an und möchten ungerne durchnäßt im Büro ankommen. Bücher und Unterlagen verwischen und weichen auf, genau so wie beim Einkaufen die Tragetaschen oder gar die Einkäufe selbst. Da hat der Regen leichtes Spiel, uns zu ärgern. Thomas Merton berichtet demgegenüber von dem Naturerlebnis, wenn der Regen in den Wäldern rauscht, die Luft reinigt und überall murmelnde Rinnsale und Bäche bildet. Geheimnisvolle Geräuschvielfalt breite sich da aus, Rhythmen der Natur, die wir Stadtmenschen zu hören verlernt hätten.

Auch wenn es unangenehm bleibt, bei herrlichem Sommerwetter zu wandern und von einem Wolkenbruch überrascht zu werden, auch wenn tagelang grauer Himmel und Dauerregen sich weiterhin aufs Gemüt legen: Darf ich Sie einladen, den Regen einmal bewußt wahrzunehmen, seine Feuchte zu fühlen, das Rauschen zu hören? „Regen bringt Segen“, sagte ein muslimischer Freund einmal. Ich wünsche Ihnen, daß Sie diesen Segen spüren.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Tod der Maria

Perikopenbuch Heinrichs II.,
Reichenau, zwischen 1007 und 1014,
Clm 4452, fol. 161v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Aus Anlaß der Gründung des Bistums Bamberg (1007) stiftete Heinrich II. mit seiner Gemahlin Kunigunde das kostbare Perikopenbuch, das er in der damals wohl berühmtesten Malschule, im Kloster auf der Reichenau, erstellen ließ. Vermutlich wurde die Handschrift bei der Einweihung des Doms (1012) erstmals verwendet.

Der Codex enthält neben 184 Initialen, zwei Textzierseiten und zehn Initialzierseiten auch 28 ganzseitige Miniaturen, von denen die meisten auf zwei gegenüberliegenden Seiten plaziert sind. Das Titelbild aus dem christologischen Zyklus gehört zu den einseitigen Miniaturen, die das biblische Geschehen in zwei Zonen übereinander darbieten.

Die großen, zur Monumentalität neigenden Figuren wirken flächig, wie schwebend. Alles wird auf das Wesentliche beschränkt. Der große goldene Hintergrund vermittelt kein Raumgefühl. Klarheit und Einfachheit in der Malerei heben die Bedeutung der Größe Jesu hervor. Die Handschrift verrät einen genialen Künstler.

Die Miniaturen gehören stilistisch zur Liuthar-Gruppe der Reichenauer Malwerkstatt. Vom Liuthar-Evangeliar aus zeigt sich eine Entwicklung über das Evangeliar Ottos III. bis zum Perikopenbuch Heinrichs II., das wiederum als Vorbild diente für weitere Codices.

Die Handschrift, die als Höhepunkt Ottonischer Buchmalerei gilt, gelangte in der Säkularisation von Bamberg nach München.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Zeichen der Hoffnung

Wie in einem engen Raum zusammengedrängt, umstehen die zwölf Apostel das Sterbelager der Gottesmutter Maria. Der Malermönch von der Insel Reichenau hält um das Jahr 1010 in einem leuchtenden Bild das Sterben Marias und zugleich ihre himmlische Vollendung fest.

Immer wieder hat sich die Kunst mit dem Tod oder der „Entschlafung“ Marias beschäftigt. Viele Legenden ranken sich um dieses Ereignis, von dem zwar die Bibel nicht berichtet, das aber in der Volksfrömmigkeit seit dem 4. Jahrhundert fest verankert ist. In Jerusalem wurde eine Marienkirche erbaut und ein eigenes Fest, die „Dormitio Mariae“, die „Entschlafung Mariens“ eingeführt. Der Westen begann zweihundert Jahre später, das Fest der „Aufnahme Mariens in den Himmel“ zu feiern.

Im unteren Bildteil, der mit seinem grünen Grund das Geschehen auf der Erde darstellt, schildert der Maler den Tod der Gottesmutter. Im Zentrum steht das von einem gelben Tuch umgebene, etwas erhöhte Sterbebett, auf dem der Leichnam Marias ruht. Daß eine rote Decke darüber gelegt ist, symbolisiert ihre treue Liebe zu Christus, ihrem Sohn. Die blaß-grünen Tücher, in die sie gehüllt ist, geben nur ihren von einem goldenen Nimbus umgebenen Kopf frei. Ihr Gesicht strahlt Frieden aus, als schaue sie nun voll Freude, was sie in ihrem Erdenleben geglaubt hat.

Um zu verdeutlichen, daß der Tod nicht die Endstation ist, zeigt der Maler im oberen Teil des Bildes, wie zwei Engel die Verstorbene in den Himmel erheben, wo Jesus Christus sie aufnimmt. Auf vielen Darstellungen dieses Geschehens wird die Seele Marias als kleines Kind zu Gott emporgetragen. Vielleicht will der Maler an solche Darstellungen anknüpfen, wenn er das Bild Marias auf einem gelben Tuch in die Mandorla, die die Christusgestalt umgibt, hineintragen läßt. Die weit ausgreifenden Flügel der Engel vermitteln den Eindruck, daß sie die Heim-

gegangene unverzüglich in den Himmel tragen. Beide Engel schauen auf Maria, die ihre Hände in betender Haltung emporhebt. Der grüne Kranz des Medaillons, das die Gottesmutter umgibt, und der Goldgrund im Inneren deuten auf die Verbindung zwischen irdischem Leben und dem Leben in der Herrlichkeit des Himmels. Damit folgt der Maler dem Sinngehalt des Festes „Mariä Himmelfahrt“: Maria ist mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen.

Es entspricht dem griechisch-lateinischen Typus solcher Darstellungen, daß die zwölf Apostel das Sterbelager der Gottesmutter umstehen. Je sechs stehen zu beiden Seiten. Die Legende berichtet, daß die Apostel, die zum Zeitpunkt des Todes Marias längst in aller Welt missionierten, sich bei ihrem Tod an ihrem Sterbebett versammelten. Traurig und ratlos blicken sie auf die Verstorbene. Mit ihr ist ihnen jemand genommen, der in enger Verbindung zu Jesus stand, mehr als sie alle. Wie soll es nun weitergehen?

Gleichzeitig vollziehen sie als Kirche den liturgischen Dienst beim Tod eines Menschen. Der erste Apostel links schwenkt ein Weihrauchfaß und erhebt zugleich die geöffnete Bibel über das Haupt der Verstorbenen. Der letzte Apostel rechts hält einen Weihwasserkessel in der Hand. Zwei Kerzen sowie zwei Kreuze (Vortragekreuze?) stehen hinter dem Totenbett. Liebevoll streicht der erste Apostel rechts über die Bettdecke, während neben ihm einer sorgenvoll den Kopf in die Hand stützt.

Die Apostel tragen keinen Nimbus, womit der Maler verdeutlicht, daß ihr Lebensweg noch nicht vollendet ist. Sie werden ihren Weg auf Erden weitergehen, bis sie im Martyrium ihr Leben in die Hand Gottes zurückgeben werden.

Christus, Maria und die Apostel, sie symbolisieren die Kirche. Wie die Apostel nach der Himmelfahrt Jesu in Jerusalem zusammen mit Maria das Kommen des Gottesgeistes betend erwarteten, so sind sie hier beim Tod der Gottesmutter zugegen – und der Sohn nimmt die Mutter zu sich in die Herrlichkeit des Himmels.

Diese Darstellung entspricht sicherlich dem frommen Wunsch, so in der Gemeinschaft betender Menschen sterben zu können wie Maria, uns von glaubenden Menschen bis an die Schwelle des Todes begleitet zu wissen.

Das leuchtende Gold des Bildgrundes verweist auf den göttlichen Bereich. Majestätisch thront die Christusgestalt in der Mandorla. Das Kreuz im Nimbus ragt oben in den Strahlenkranz hinein, ist nicht zu übersehen. Die Herrlichkeit des Himmels, in die Jesus seine Mutter erhebt, ist nicht losgelöst zu sehen von dem Leiden, das er für uns auf sich genommen hat. Im dem Buch des Lebens, das Jesus geöffnet auf dem Knie hält, ist auch unser Leben verzeichnet. Segnend erhebt Christus seine Rechte. Damit bestätigt er, daß der Weg Marias nun vollendet ist. Weil das Leben der Gottesmutter – entsprechend ihrem „Fiat“, „Es geschehe“ in der Verkündigungsstunde – ganz auf den Willen Gottes ausgerichtet war, wird sie nun ganz in die göttliche Wirklichkeit hinein erhoben.

Trotz der Trauer der Apostel überwiegt auf diesem Bild die Freude über die Vollendung Marias. Damit will der Maler sicherlich alle Glaubenden zum einen auf das Ziel des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus verweisen, zum anderen aber auch ermutigen, den Glaubensweg unbeirrbar bis zum Ende zu gehen. Wie Jesus Christus durch Leiden und Tod in die Glorie des Himmels heimgekehrt ist und wie Maria durch den Schmerz des Leidens mit ihm nun zur Vollendung gelangt, wird auch unser Weg zuerst das Dunkel erfahren, bevor das Licht des Himmels uns aufnehmen kann.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in der Schöpfung

Am Anfang war Beziehung

Auch wenn wir es dem Wort vielleicht nicht mehr anhören: Das Wort „Schöpfung“ ist keine Selbstverständlichkeit, sondern äußerst voraussetzungsreich. „Schöpfung“ impliziert, daß Welt und Mensch nicht von einem aberwitzigen Zufall generiert worden sind. Wer von Schöpfung spricht, meint: Welt und Mensch verdanken sich Gott. Das Wort ist also alles andere als banal. Es versteht sich nicht von selbst.

Gott in der Geschichte, Herr der Welt

Auch in der Gottesgeschichte Israels stand die Gewißheit, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, nicht am Anfang. Die Erfahrung, daß Israels Gott sich als starker Helfer seines Volkes in der Geschichte zeigte, und die Einsicht, daß die ganze Welt sein Bereich ist, sind weder identisch noch auch nur spannungslos zu vereinbaren, doch die geschichtliche Gotteserfahrung bedingte und bestärkte faktisch Israels Erkenntnis Gottes, des Schöpfers: Wenn Gott der Starke Israels ist, dann muß er auch der Herr der Welt sein.

Urgeschichten

Die beiden großen biblischen Schöpfungserzählungen, Genesis 1 und 2, erzählen „Urgeschichte“, sie erzählen, wie die Welt, wie der Mensch, wie das Zusammenleben von Gott und Mensch, Frau und Mann, Bruder und Bruder, Mensch und Tier ursprünglich von Gott gemeint ist, und sie verschweigen nicht, was der Mensch, so bald in Schuld und Gewalt verstrickt, daraus gemacht hat. Die biblischen Schöpfungsgeschichten sind keine Berichte im historiographischen Sinne, sondern lehrhaft-

narrative Inszenierungen bedeutsamer menschheitlicher Ursituationen.

Woher und wohin

Woher die Welt? Woher der Mensch? Und wohin? Darauf antworten Schöpfungsaussagen. Sie antworten nicht auf die Frage nach dem Wie. Das Alte Testament gebraucht unterschiedliche Bilder und Vorstellungen, um Gottes schöpferische Tätigkeit zu fassen. Gott töpft (Gen 2,7), er schafft durch das Wort (Gen 1,3 ff.), er macht (Gen 2,4) und schafft neu (hebräisch: bara; Gen 1,1 ff.). Von einer Schöpfung „aus dem Nichts“ ist in der Bibel nicht bzw. erst in einer späten Schrift ansatzweise (2 Makk 7,28) die Rede. Theologisch wurde sie früh gebräuchlich, und insbesondere im Blick auf das biblische Zeugnis von der Einzigkeit und Ursprungslosigkeit Gottes und auf die biblische Vergeistigung des Schöpfungsaktes in der Schöpfung durch das Wort ist sie legitim und sinnvoll.

Creatio continua

Die ersten Worte des Alten Testaments lauten: „Am Anfang“. Doch die Rede von der Welt als Schöpfung zielt nicht nur auf ein anfängliches Handeln Gottes, auf die Erschaffung der Welt in einem tiefen Einst. Gottes schöpferisches Wirken ist keine Frage der Chronologie. Der Weltenschöpfer ist zugleich ihr Erhalter (vgl. Ps 104,29 f.), und Schöpfung sein bedeutet geschaffen sein und je und je neu geschaffen werden. Gott hält und erhält die Welt und jedes ihrer Geschöpfe, und ohne diesen Halt fiel ein jedes Geschöpf und fiel die Welt als ganze ins Nichts zurück. Neben der „creatio ex nihilo“, der Schöpfung aus dem Nichts, kennt die Theologie darum auch die „creatio continua“, die kontinuierliche, andauernde Schöpfung.

Auf Vollendung hin angelegt

Der christliche Schöpfungsbegriff bezieht sich so auf die Dimensionen der Vergangenheit und der Gegenwart. Doch Schöpfung verweist im jüdisch-christlichen Raum zugleich auf Zukunft. Das Gutsein, die Güte der Schöpfung, die Gott im ersten Schöpfungsbericht ausdrücklich macht, ist auch eine Verheißung: Diese gute Schöpfung ist auf Vollendung angelegt.

Alle menschlich-unmenschlichen Schuld-, Gewalt- und Schamgeschichten können diese Verheißung nicht vernichten. Was Gott geschaffen und gutgeheißen hat, wird nicht ins Leere laufen, wird nicht zugrunde gehen. Gottes Schöpfung mündet nicht in eine kosmische Katastrophe, sondern in die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65, 17).

Am Anfang war Liebe

Die Welt ist Schöpfung, das bedeutet: Die Welt kommt von Gott. Die Welt ist Schöpfung, das meint aber auch: Sie ist nicht schon Gott. Der Schöpfergott, der die Welt und den Menschen ins Sein ruft und im Sein hält, läßt sie zugleich frei. Gott schenkt Mensch und Welt Freiheit, Selbstand, Eigengesetzlichkeit, Eigendynamik.

Gott begegnen in der Schöpfung? Der Gott der Bibel ist weder Teil noch Ursache der Schöpfung. Die Wasser und Gestirne etwa, die in den Israel umgebenden Kulturen als Götter verstanden wurden, werden in Genesis 1, 6 f. 14–16 zu Gegenständen ohne eigenen Willen. Gott ist biblisch der ganz Andere, der Welttranszendente, aber er ist auch nicht einfach außerhalb oder oberhalb seiner Schöpfung. Die Schöpfung ist Tat der reinen Liebe, das göttliche „Es werde“ ist ein Liebeswort. Gott steht nicht beziehungslos neben seiner Schöpfung, Schöpfung ist vielmehr von Gott selbstlos gesetzte Ur-Beziehung, Ur-Be-

gegnung, Schöpfung ist tragender Grund aller Beziehung, aller Begegnung. Der Schöpfergott ist der Bundesgott, der Gott, der mit der ganzen Schöpfung im Bunde ist, der im Schöpfungsakt Unterscheidung und Nähe ermöglicht, der in der „creatio continua“ seiner Schöpfung die Treue hält und ihr ihre Vollendung verheißt.

Mit nichts und niemandem innerhalb der Schöpfung läßt sich Gott identifizieren, aber die ganze Schöpfung spricht von ihm. Gott begegnen in der Schöpfung, das bedeutet, Antwort geben, Antwort leben auf sein schöpferisches Liebeswort.

Susanne Sandherr

Hortus conclusus und Paradiesgärtlein

Der Garten als religiöses Symbol

Ein Garten ist ein Garten ist ein Garten ... Aber ein Garten ist auch ein Symbol, wie die katholische Dogmatikerin Margit Eckholt unlängst an zahlreichen Beispielen aus der Heiligen Schrift, der schönen Literatur und den bildenden Künsten aufgezeigt hat. Der Garten ist ein Symbol für das Paradies, für einen von Gott den Menschen geschaffenen Ort, an dem diese mit Tieren, Pflanzen und unbelebter Natur friedlich, glücklich zusammenleben können. Zumal die orientalischen Kulturen verknüpfen das Motiv des Gartens mit der Verheißung eines solchen paradiesischen Ortes. Das Wort selbst ist altiranischen Ursprungs („pairideza“), seine Grundbedeutung ist „Umzäunung“. Ebenso meint das entsprechende indogermanische Wort „chortos“ (vgl. lat. „hortus“, dt. „Hort“) den „eingefriedeten Raum“. In einem solchen „Gehege“ wird Natur nicht gebrochen, sie wird weder eingesperrt noch ausgesperrt, viel-

mehr gehegt und gepflegt. Dieser besondere, abgesonderte Ort, an dem Natur kultiviert wird, grenzt jedoch das Chaos aus und ermöglicht so eine Ordnung, die dem Leben hilft.

„Aller Frühling tut sich auf; Blumen beten Rosenkranz“, heißt es in einem Paradiesgedicht des Bagdader islamischen Dichters Ibn ar-Rumi (geb. 1179, gest. 1229). Das Paradies ist, wie es dem Befund in Bibel und Koran entspricht, ein Garten, in dem, so der Dichter, jede Blume den Schöpfer lobt und sich mit den anderen vereinigt zum sinnlich-geistlichen Rosenkranz.

„Dann legte Gott, der Herr, in Eden, im Osten, einen Garten an und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte.“ Das biblische Israel und das Judentum haben dem Christentum das Gartenmotiv mit auf den Weg gegeben; die christlichen literarischen Gartenzeugnisse und die christlichen Gartenmotive der bildenden Kunst wurzeln letztlich in einer Erzählung des Alten oder Ersten Testaments (Gen 2,4b ff.). In der Gartenerzählung des in der Bibel an zweiter Stelle stehenden, historisch jedoch älteren Schöpfungsberichts, eines um 900 v. Chr. entstandenen Textes, ist der von Gott unwiderruflich gesetzte gute Anfang allen Lebens auf Erden im Blick, aber auch dessen innere Bedrohtheit. Das Paradies, das der Schöpfer für seine Geschöpfe gestaltet, wird von der Bibel dargestellt als ein blühender Garten mit Bäumen, Früchten und Wasser in Fülle. Dieser Garten Eden symbolisiert Gottes universales und konkretes Wohlwollen für den Menschen, für alle Geschöpfe. In diesem Garten können sie leben und nicht nur vegetieren; er gewährt ihnen allen Leben in Fülle.

Auch die Evangelien bergen theologisch bedeutsame Gartenszenen und Gartengeschichten. Der Leidensweg Jesu wird den Evangelisten Lukas und Johannes zufolge in einem Garten vorbereitet. „Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus, auf die andere Seite des Baches Kidron. Dort war ein Garten; in den ging er mit seinen Jüngern hinein.“ (Joh 18, 1)

In einem Garten wird Jesus schließlich auch beigesetzt: „An dem Ort, wo man ihn gekreuzigt hatte, war ein Garten, und in dem Garten war ein neues Grab, in dem noch niemand bestattet worden war.“ (Joh 19, 41) In diesem Garten begegnet Maria von Magdala dem Auferstandenen, von dem sie zunächst meint, es sei der Gärtner (Joh 20, 11–18).

Nicht zufällig ist es der biblisch hoch besetzte geschützte Raum des Gartens, den Johannes für die bewegende Szene des Wiedererkennens und somit für den Ursprung der Kirche wählt. Erinnert wird durch das Gartenmotiv an Gottes paradiesische Ursprungsverheißung der guten Schöpfung: Heute erfüllt Gottes liebende, dem gebrochenen Leben auf helfende Macht diese Verheißung, eine Macht, die die Macht des Todes-Chaos unwiderruflich bricht.

„Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, / ein verschlossener Garten, / ein versiegelter Quell.“ (Hld 4, 12) Das Hohelied des Alten Testaments ist ein erotisches Lied, das gegenseitiges Begehren und Anziehung, Verfehlen und Liebesbegegnung zwischen zwei Menschen besingt, und zugleich ein Lied von der Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen, zum Volk Israel und zur Kirche, so die jüdische und christliche Auslegungstradition. In der Marienfrömmigkeit des Mittelalters wird die Braut des Hohenliedes mehr und mehr mit Maria, der Mutter Jesu, gleichgesetzt. Maria ist der „verschlossene Garten“ des Hohenliedes, sie selbst ist das „Paradiesgärtlein“. In der bildenden Kunst wird Maria als junge Frau „im Garten“, „im Rosenhag“, „in den Erdbeeren“ dargestellt. Die Blumen, Kräuter, Bäume und Früchte dieser Gärten sollten dabei nicht als dekorative Kulisse unterbestimmt bzw. mißverstanden werden; sie verweisen vielmehr allegorisch auf die Heilsereignisse und wollen die Betrachtenden zu einem Leben in Gottesnähe, in der Nachfolge Christi anregen. Dies geschieht jedoch nicht leiblos-abstrakt, sondern mit der Überzeugungskraft eines

kunstvoll und einfühlsam angelegten, kraftvoll grünenden, farbenprächtig blühenden, in vielen Stimmen flüsternden, singenden, summenden, sprechenden, rauschenden, köstlich, verwirrend, betäubend duftenden, mit glänzenden, schmackhaften Früchten gesegneten und so alle Sinne anregenden und erfüllenden Gartens.

Maria im Garten – Maria, der Garten, jener Garten, in dem der Lebensbaum, Jesus Christus, gepflanzt ist. Im Angesicht von Verkehrung, Schuld und Sünde verkörpert Maria, der hortus conclusus, die Verheißung, daß Gottes Schöpfung gut und auf Vollendung angelegt ist. Nicht zufällig greift die christliche Tradition auf die Liebenden im Hohelied zurück, auf ihre von den Spuren von „Adams Fall“ verschonte Liebe, um Maria zu rühmen: Die Liebe, die sie lebt, rückt die Kraft der ursprünglichen göttlichen Schöpfungsverheißung ins rechte Licht.

Ein Garten ist ein Garten ist ein Garten ... Aber ein Garten ist auch mehr als ein Garten. Ein Garten ist ein Symbol, und jede Kultur und jede Geschichtsepoche hat ihr eigenes Gartensymbol. Das religiöse Symbol des Gartens ist nicht in erster Linie nostalgische Erinnerung an ein verlorenes Paradies, Einladung zur individuellen oder kollektiven Regression, sondern zuerst und zuletzt inspirierende und konkrete Erinnerung an Gottes freigiebige und behutsame Schöpfermacht und an die eigentliche mitschöpferische Bestimmung des Menschen. Diese Erinnerung befähigt zur Kritik – im ursprünglichen Sinne des Wortes: Das griechische Verb „krinein“ bedeutet „scheiden, unterscheiden“ – und, wenn es notwendig ist, zur Veränderung des Bestehenden, das nun erst als lebensfeindlich und schöpfungswidrig erkannt werden kann; sie befähigt zu einer neuen „Kultur“.

Das Symbol des Gartens ist somit eine nicht zu unterschätzende, eine wunderbare Kraft, die Visionen eines neuen Mit-einanders der Geschöpfe wecken kann und Energien zu ihrer

Verwirklichung freizusetzen vermag. Die Erinnerung und Verheißung des wasserreichen Schöpfungsgartens, des Paradiesgartens, verbindet die drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Läßt das nicht hoffen?

Susanne Sandherr

„Wir pflügen und wir streuen“

Die hohe Kunst des Wandsbecker Boten

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 107.

Aus Matthias Claudius' (1740–1815) Feder stammen einige der beliebtesten geistlichen Lieder wie „Der Mond ist aufgegangen“ (EG 482) oder „Wir pflügen und wir streuen“ (EG 508). Diese Lieder haben einen wunderbar einfachen, volksliedhaften Ton. Dabei hatte der „Wandsbecker Bote“ einen durchaus schwierigen Weg. Der Pfarrerssohn brach das Theologiestudium ab und ließ sich bald in der Nähe von Hamburg nieder, wo er mit seiner Familie bescheiden und zurückgezogen lebte. Von 1771 bis 1775 gab Claudius den „Wandsbecker Boten“ heraus, eine volkstümlich geschriebene Dorfzeitung, in der aber auch Größen der Zeit wie Goethe, Herder und Lessing mit Beiträgen vertreten waren. Nach dem wirtschaftlichen Aus für die ungewöhnliche Zeitung lebte der Dichter mehr schlecht als recht von Übersetzungsarbeiten und den Einkünften aus seinen Gesammelten Werken, in denen er Literatur und Alltag, Tiefgründiges und Scherzhaftes, Poesie und Diskurs bewußt aufs engste verknüpft hatte. Letztlich konnte es Claudius keinem recht machen: Den Aufklärern war er ein Dunkelmann, den Frommen zu aufklärerisch. Erst Spätromantikern wie Ei-

chendorff kam er wie gelegen, und auch der Philosoph Schopenhauer setzte sich für den umstrittenen Dichter ein.

„Wir pflügen und wir streuen“ erschien erstmals 1783 als Bestandteil eines in Claudius' Gesammelten Werken veröffentlichten fiktionalen Textes. Unter dem Titel „Paul Erdmanns Fest“ wird ein ländliches Erntedankfest geschildert, wobei den menschlich eher fragwürdigen adeligen Herrschaften der menschliche Adel der Landarbeiter („Erdmann“) gegenübergestellt wird. Als das Fest auf seinem Höhepunkt ist, singen die Bauern ihr „Bauernlied“, einen Wechselgesang zwischen einem Vorsänger und dem bauerlichen Chor. Das „Bauernlied“ ist mit 16 vierzeiligen Strophen länger als das strophisch auch anders geordnete „Wir pflügen und wir streuen“. Der ersten Strophe der heute geläufigen Fassung war in der Fassung von 1783 eine auf den Beginn des Buches Genesis anspielende Strophe vorgeschaltet, die mit den schönen Worten beginnt: „Im Anfang war's auf Erden / Nur finster, wüst und leer; / Und sollt was sein und werden, / Mußt es woanders her.“

„Wir pflügen und wir streuen“ erfreut sich besonderer Beliebtheit als Lied zum Erntedanktag. Das Motiv des Dankes und der Dankbarkeit steht deutlich im Vordergrund; der jeder Strophe folgende Kehrsvers lautet: „Alle gute Gabe kommt her von Gott dem Herrn, / drum dankt ihm, dankt, / drum dankt ihm, dankt / und hofft auf ihn!“ Die erste Strophe mahnt den tätigen Menschen, den Macher, den „homo faber“, zu Bescheidenheit. „Wir pflügen, und wir streuen / den Samen auf das Land, / doch Wachstum und Gedeihen / steht in des Himmels Hand.“ Menschliches Tun ist unabdingbar, doch „Wachstum und Gedeihen“ sind nicht in Menschenhand. Weder der Pflüger noch der Sämann haben es in der Hand, daß ihr Tun fruchtet. Fast wie eine zärtlich-ironische Mahnung zur Mäßigung menschlichen Werkstolzes – denkbar unzeitgemäß in der Epoche der Aufklärung – klingt die Beobachtung, daß der Himmel sein alles entscheidendes Werk gerade dann beginnt, wenn der

Mensch zusammenpackt und nach Hause geht: „... und träuft, wenn heim wir gehen, / Wuchs und Gedeihen drauf“.

Daß Gott „seinen Segen / gar zart und künstlich [ein altes Wort für „kunstvoll“] ein[wickelt]“, weiß die zweite Strophe. Was ist damit gemeint? Gott, so deutet das Lied an, beschenkt uns reich, doch er erschlägt uns nicht mit seinen Gaben. Der Geber zwingt uns nicht zur Dankbarkeit. Wir mü s s e n ihm nicht dankbar sein. Das Brot, das wir essen, „es geht durch unsre Hände“. Und doch bleibt wahr, was der Dichter nun hinzufügt: Es „kommt aber her von Gott“.

Von Gott kommt alles her, sagt die dritte Strophe, alles in der Nähe, alles in der Ferne. Diese Strophe hilft uns, unseren Blick an Gottes Blick zu schulen, unsere Dankbarkeit zu kultivieren, weder dem verhaftet zu bleiben, was unmittelbar vor Augen liegt, noch ins Ungefähre, Globale auszuweichen. Der „Strohalm und die Sterne, / der Sperling und das Meer“, sie kommen gleichermaßen von Gott, dem Herrn. In diesem Bekenntnis öffnet und schärft sich unser Blick für die Schöpfung, und unsere oft routinierten, versteiften und verhärteten Gewißheiten über groß und klein, wichtig und unwichtig, werden durch Freude erschüttert.

„Das schöne Frühlingswetter“ als Gottes gute Gabe zu loben, fällt nicht schwer, doch auch „Schnee und Ungestüm“ sind es. Nicht der persönliche Nutzen oder Lustgewinn sind der Dreh- und Angelpunkt der Wirklichkeit, ihr letzter Maßstab, sondern das Ja des Schöpfers zu seiner ganzen Schöpfung, in das das Ja des Geschöpfes einstimmt.

Die vom Schöpfer geschenkte und gesicherte kosmische Ordnung – der Weg der Sonne, der Lauf des Mondes, die Bewegungen von Wind und Wolken – wird in der Schlußstrophe ebenso gerühmt wie Gottes Walten in der Lebensfreude der Sänger, in ihrer Frische und Gesundheit, im Wohlergehen des Viehs und der Kinder. „Er schenkt uns so viel Freude, / er

macht uns frisch und rot; / er gibt den Kühen Weide / und unsern Kindern Brot.“

Wie naive (Wort-)Malerei endet Matthias Claudius' Danklied, und doch ist es so wenig naiv wie nur möglich. Denn der Gott, den dieses Lied besingt, „wickelt seinen Segen / gar zart und künstlich ein“.

Hier hat der Dichter Gottes Segen so „zart und künstlich“ ausgewickelt, daß wir gar nichts davon bemerkt haben – und vor allem: daß uns beim Singen dieses Liedes Dankbarkeit ganz selbstverständlich wird. Das ist die hohe Kunst des Wandsbeker Boten.

Susanne Sandherr

Eucharistisches Beten in der lutherischen Tradition

Bisher fiel unser Blick auf die Eucharistiegebete der römisch-katholischen Kirche, wobei wir immer wieder durch Verweise die Gebete der alten Liturgiefamilien des Ostens einbezogen haben. Gegenüber diesen Traditionen erscheint die Reformation des 16. Jahrhunderts zunächst als großer Ein- und Umbruch. Ohne den Intentionen, theologischen Differenzen und Gemeinsamkeiten auf knappem Raum auch nur annähernd gerecht werden zu können, wollen wir dennoch in den nächsten Heften exemplarische Blicke auf das eucharistische Beten in den Hauptströmungen der Reformationskirchen werfen, hier beginnend mit der lutherischen Tradition.

Martin Luther selbst stellt mit der „Formula missae et communionis“ von 1523 ein eigenes Abendmahlsformular vor, das an die bisherige Messe anknüpft und – die lateinische Sprache

beibehaltend – den Canon Romanus radikal kürzt. Um alle Opferaussagen vermeiden zu können, sind nur noch Reste des Eucharistiegebets vorhanden, die in Form von Präfation mit vorausgehendem Dialog, gefolgt von den Einsetzungsworten sowie Sanctus und Benedictus anders angeordnet sind als bisher. Alle gedenkenden wie auch bittenden Teile sind gestrichen, während die Einsetzungsworte als Konsekrationsworte und Zentrum um so mehr herausgestellt werden. Die zweite Ordnung Luthers, die „Deutsche Messe“ von 1526, geht nochmals einen Schritt weiter, indem sie das Vaterunser aus dem Kommunionkreis herausnimmt und in einer Paraphrase den Einsetzungsworten voranstellt, die als Konsekrations- und Spendeworte zugleich Zuspruch der Vergebung sind. Nach dem Brotwort soll sofort die Austeilung des Brotes geschehen, während das Sanctus gesungen wird. Erst danach leitet das Kelchwort die Kelchkommunion ein, für die das Agnus Dei als Begleitgesang dient. Das Eucharistiegebet ist auf die Einsetzungsworte zusammengestrichen – zentrale Motive werden aber in den Abendmahlsliedern wiederaufgenommen.

An diesem Vorbild Luthers orientieren sich auch andere Ordnungen dieser konfessionellen Ausrichtung, ohne sie einfach zu kopieren. Die in Norddeutschland weitverbreitete und von Johannes Bugenhagen stammende Braunschweiger Ordnung von 1528 läßt wieder stärker Elemente des Eucharistiegebets erkennen. Dem Vaterunser und den mit der Kommunion verschränkten Einsetzungsworten gehen Präfation und Sanctus voraus, so daß zumindest die Dimensionen des Lobpreises und des Gedenkens im Gebet erhalten sind. Zusätzlich wird vor diesen Gebetsteil eine auf das Abendmahl bezogene „Vermahnung“ gestellt.

Es handelt sich dabei um eine Textform, die sich in vielen Ordnungen (später auch in katholischen liturgischen Büchern) findet, nicht aber wie ein Gebet Gott anredet, sondern wie eine Predigt die Gemeinde. Entsprechend der damaligen Wortbe-

deutungen haben Vermahnungen nicht nur appellative Funktion (etwa sich der eigenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bewußt zu sein), sondern erinnern z. B. in bezug auf das Abendmahl an entscheidende Dimensionen, die sich in Eucharistiegebeten in gedenkenden und bittenden Teilen artikuliert finden: die Heilstaten Christi und die Wirkung des Abendmahls für die Kommunikanten. Während das Eucharistiegebet massiv zusammengestrichen ist, sind dennoch viele seiner Inhalte in solchen Vermahnungen erhalten geblieben – allerdings in „kerygmatischer“, verkündender Sprachform.

Daß diese Vermahnungen vermutlich aus der für das Spätmittelalter bezeugten Möglichkeit zur Kommunionansprache des Priesters vor einer (ansonsten ja nicht mehr regelmäßig üblichen) Gemeindekommunion entstanden ist, wird am ältesten evangelischen Zeugnis deutlich, der Nürnberger Vermahnung von 1524, die ihren Ort ursprünglich vor der Kommunion hat, in späteren Ordnungen aber im Sinne einer „Vorrede“ die Präfation vor den Einsetzungsworten ersetzt.

Wenn wir diese Vermahnung in der Fassung von 1533 für Brandenburg-Nürnberg betrachten, dann ist ihre Besonderheit, daß im Zentrum wieder die Einsetzungsworte stehen (die später im Verlauf der Feier als Konsekrationsworte noch einmal wiederholt werden). Sie werden jedoch so erweitert, daß Christus selbst quasi die Heilswirksamkeit seines Kreuzestodes erläutert:

„Und daß wir das fest glauben und durch den Glauben fröhlich in seinem Willen leben mögen, nahm er nach dem Abendmahl das Brot, sagte Dank, brach es und sprach: Nehmet hin und esset! Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Das ist: Daß ich Mensch geworden bin und alles, was ich tue und leide, ist euer eigen, für euch und euch zugute geschehen. Dies zu einem gewissen Anzeigen und Zeugnis gebe ich euch meinen Leib zur Speise.“ (alle Übertragungen ins Hochdeutsche: F. L.)

Ähnlich ist das Kelchwort ausformuliert. Der Abschluß dieser Vermahnung nimmt dann in beachtlicher Weise Motive der speziellen Anamnese und der Kommunionepiklese auf:

„Wer nun also von diesem Brot ißt und von diesem Kelch trinkt, auch diesen Worten, die er von Christus hört, und diesen Zeichen, die er von Christus empfängt, feste glaubt, der bleibt im Herrn Christus und Christus in ihm und wird ewig leben. Dabei sollen wir nun seiner gedenken und seinen Tod verkünden, nämlich daß er für unsere Sünden gestorben sei und zu unserer Rechtfertigung wieder auferstanden, und ihm darum dank sagen, ein jeder sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen und nach seinen Geboten einander lieben, wie er uns geliebt hat: Denn wir alle sind ein Brot und ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind und aus einem Kelch trinken.“

Das Motiv der Einswerdung mit Christus und untereinander in der Kommunion, das wir ansonsten in der Epiklese finden, wird in einer Weise formuliert, die ungewöhnlich ist, sich aber auf zahlreiche biblische, v. a. johanneische und paulinische Stellen zurückführen läßt. Der letzte Satz etwa rekurriert eindeutig auf 1 Kor 10, 16 f. Vielleicht typisch für die Zeit wird aus dieser Wirkung des Abendmahls eine ethische Verpflichtung der Gemeinde abgeleitet, die als die eigentliche „Danksagung“ verstanden werden kann.

Wenn also das Eucharistiegebet in der lutherischen Tradition auch oftmals nur noch in Rudimenten erhalten bleibt, so sind dennoch in vielen Ordnungen zentrale Motive erhalten geblieben, wenn sie in die Sprachform der Vermahnung verlagert werden. Nachdem diese Gattung spätestens im 20. Jh. aus den lutherischen Agenden verschwindet, finden sich heute in vielen wieder vollständige Eucharistiegebete.

Friedrich Lurz

Himmelwärts und erdverbunden: Hildegard von Bingen

Bereits zu Lebzeiten sprach man davon, daß sie eine Heilige war. Hildegard von Bingen – eine Frau, an der sich die Geister scheiden, bis heute. Prophetin und Mystikerin nennen sie die einen, die anderen machen sich mit esoterischem Interesse an ihrem Werk zu schaffen und verbannen sie in das Reich der „Kräuterhexen“: Hildegard-Tee, Hildegard-Seife, Hildegard-Kräuterlikör – mit dem Namen der Nonne aus Rheinhessen lassen sich selbst die obskursten Kräutermixturen verkaufen. Die Heilkundige, die Mystikerin, die Köchin und Autorin von Rezepten, die esoterische Gesundheitsratgeberin: Diese rein naturverbundene Sicht auf Hildegard von Bingen wird dieser außergewöhnlich begabten Frau nicht gerecht. Sie komponierte, dichtete und betrieb Kirchenpolitik. Es waren Visionen, aus denen Hildegard von Bingen ihre Kraft zum schöpferischen Denken und Handeln gewann. Hildegard war eine starke Frau, eine selbstbewußte Persönlichkeit, die den Mächtigen durchaus auch ins Gewissen redete.

Vieles aus dem Werk und auch dem Leben der Hildegard mutet heute erstaunlich modern an und fasziniert gerade deswegen viele, eben auch der Kirche fernstehende, Menschen. Ihre Rede von der „Harmonie und Symphonie der Schöpfung“, ihr Wissen über die heilende Wirkung von Pflanzen, Speisen und Steinen, ihre ganzheitliche Sicht von Mensch und Kosmos lassen den zeitlichen Abstand fast vergessen, der uns von der mittelalterlichen Frau trennt.

Hildegard wurde 1098 geboren. Zur Zeit ihrer Geburt kämpften Kaiser und Papst um die Investitur, die Einsetzung von Bischöfen und Äbten, und damit zugleich um die politische Macht im Abendland. Ein Kreuzfahrerheer eroberte Jerusalem, innerhalb des Klerus herrschten teilweise unmoralische Sitten. Zur gleichen Zeit brach mit der Entstehung neuer Orden eine Blü-

tezeit der Frömmigkeit an. Hildegard stammte aus einer adligen Landfamilie, ihre Eltern und fast alle ihrer neun Geschwister bekleideten wichtige und einflußreiche Ämter in Staat und Kirche. Hildegard, die jüngste, sollte Gott geweiht werden. Die Eltern übergaben sie in die Obhut einer Frauenklausur, die dem Mönchskloster auf dem rheinhessischen Disibodenberg angebaut worden war. Dort lernte Hildegard lesen und schreiben, sie übte in lateinischer Sprache die Psalmen und den Gesang des Stundengebetes ein. Obwohl Frauen zu jener Zeit nicht die „*artes liberales*“, die freien Künste, gelehrt wurden, also Fächer wie Geometrie, Rhetorik und Musik, eignete sich Hildegard mit ungeheurem Wissensdurst ein fundiertes Wissen über die Heilige Schrift, Texte der Kirchenväter und weltliche Wissenschaften an. So verlebte sie zunächst ein ruhiges Klosterleben, auch wenn sie zu dieser Zeit einige innere Schauungen hatte. Nach dem Tod ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim wurde die mittlerweile achtunddreißigjährige Hildegard 1136 von ihren Mitschwestern zur neuen Meisterin gewählt. Von nun an war Hildegard mit der Erziehung ihrer Mitschwestern betraut und unterwies sie auch in weltlichen Dingen. Ihr Ruf drang immer mehr nach außen.

1141 erhielt Hildegard nach ihren eigenen Aussagen von Gott den Auftrag, ihre Visionen schriftlich festzuhalten. Sie zögerte zunächst aus Angst vor ihren Mitschwestern und dem Gerede der Leute. Doch schrieb sie letztlich doch auf, was sie aus den Visionen erfuhr. Zehn Jahre arbeitete sie an ihrer ersten Schrift mit dem Titel „*scivias*“ – zu deutsch „Wisse die Wege“. Hildegard entfaltet darin das Bild einer Welt, in der der Mensch und der Kosmos untrennbar mit Gott verbunden sind. In 26 Visionen stellt sie das gesamte Schöpfungs- und Erlösungswerk dar. Nach wie vor zerrissen sie aber Zweifel, ob ihre Visionen tatsächlich echt waren. So schrieb sie an Bernhard von Clairvaux, der ihr freundlich und zustimmend antwortete und sie in ihrer Arbeit bestärkte. Hildegard wagte sich darauf erstmals mit ihrem Werk an die Öffentlichkeit. Auf der Trierer Synode 1147 las

Papst Eugen III. sogar aus ihrem Werk vor und ermutigte sie in einem Brief zur Fortsetzung ihres Werkes. Aus der Seherin wurde eine beglaubigte Prophetin. Die Anerkennung von Papst und Synode veränderten das Leben der Hildegard nachhaltig. Sie geriet in das öffentliche Interesse. Zahlreiche Menschen pilgerten auf den Disibodenberg, um sich Rat bei Hildegard zu holen. Mehrere adlige Frauen schlossen sich der Frauenklausen an. Der Platz wurde eng, und so faßte Hildegard den Entschluß, das Disibodenberger Kloster zu verlassen und ein eigenes Kloster auf dem Rupertsberg zu gründen, einem unbesiedelten Hügel an der Mündung der Nahe in den Rhein bei Bingen, etwa 30 Kilometer vom Disibodenberg entfernt. Es begannen die Jahre der Selbstentfaltung Hildegards, das Kloster blühte auf. Hildegard begann, weiter zu schreiben, und verfaßte ein Buch über den Widerstreit zwischen Tugenden und Lastern. Im Zentrum stehen die Auseinandersetzung des gläubigen Menschen mit Gut und Böse und seine Verantwortung für die Weltordnung. Und Hildegard schrieb Briefe. Über 300 sind erhalten, darunter Briefe an die Mächtigsten ihrer Zeit, wie den Kaiser Friedrich I. Barbarossa. Von ihm erhielt das Kloster Schutz, doch hinderte dies Hildegard nicht, den Kaiser für törichtes Handeln zu tadeln und sich in seine Politik einzumischen.

Hildegard unternahm Predigtreisen nach Köln, Trier und Würzburg. Sie wurde regelrecht berühmt. Und sie neigte zu unkonventionellem Handeln: 1178 brach ein schwerer Konflikt mit dem Mainzer Erzbischof aus, weil Hildegard einen exkommunizierten, jedoch kurz vor dem Tod vom Kirchenbann befreiten Edelmann auf dem Klosterfriedhof beerdigen ließ. Auch wenn sich der Konflikt schließlich löste, zehrte diese schwere Auseinandersetzung an den Kräften der mittlerweile über 80 Jahre alten Nonne. Am 17. September 1179 starb sie auf dem Rupertsberg.

Offiziell wurde Hildegard niemals heiliggesprochen. Mehrere Versuche kurz nach ihrem Tod scheiterten an der Kirchenpolitik. Zum einen sperrte sich das Mainzer Domkapitel, zum

anderen konnte man sich nicht einigen, wer für den Kanonisierungsprozeß zuständig war. Aufgrund ihrer Verehrung und der großen Bedeutung ihres Lebens und Werkes wurde Hildegard aber in den 1584 erstmals erschienenen offiziellen Katalog der Heiliggesprochenen aufgenommen.

Marc Witzenbacher

Der Bischof der Armen

Dom Helder Camara (1909–1999)

Er war eine der großen Symbolfiguren für die Erneuerung der Kirche auf dem Konzil und in der unmittelbaren Zeit danach: Dom Helder Camara. Durch persönliche Präsenz und sein literarisches Wirken auch im deutschen Sprachraum einer breiten Öffentlichkeit bekannt, ist der Erzbischof von Olinda und Recife im Nordosten Brasiliens (1964–1985) bis heute einer der bekanntesten Vertreter der Kirche der Armen in Lateinamerika und der „Theologie der Befreiung“. In diesem Monat jährt sich sein Todestag (27.8.) zum zehnten Mal, und auch sein 100. Geburtstag wurde in diesem Jahr schon gefeiert (7.2.). Camaras Dienst, der sich zunächst auf Bildungsfragen konzentrierte, führte den 1952 zum Bischof Geweihten dazu, sich zu den Armen zu bekehren. Fortan verbanden sich der politische und pastorale Einsatz für die Armen exemplarisch mit einem tiefen, intensiven Gebetsleben. Besonders seine in langen Nachtwachen entstandene geistliche Lyrik gibt Zeugnis davon. Die Erinnerung an Dom Helder Camara weist nachdrücklich darauf hin, daß die Kirche das Evangelium nur mit einer „primären Option für die Armen“ authentisch verkündet.

Tobias Licht

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

September 2009

„Gott begegnen in der Partnerschaft“

Gott schuf also den Menschen als sein Abbild;
als Abbild Gottes schuf er ihn.
Als Mann und Frau schuf er sie.

Buch Genesis – Kapitel 1, Vers 27

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wer Liebe – wie in der Tat viele unserer Zeitgenossen – mit Schwäche oder Mangel an Durchsetzungskraft in Verbindung bringt, erliegt für mein Empfinden einem gravierenden Irrtum. Zwar wird jemand, der aufrichtig liebt, seinen eigenen Kopf nicht gegen seine Mitmenschen durchsetzen, doch gerade aus Liebe wird er, wird sie nicht alles mittragen.

Wirkliche Liebe hat mit Gottes Liebe zu tun. Er hat uns mit diesen und jenen Fähigkeiten begabt, die wir entdecken und entfalten sollen. Doch er läßt uns die Freiheit, unseren Weg zu wählen. Wir können unserem eigenen Kopf folgen oder unser Leben in der Zwiesprache mit ihm gestalten. Andererseits fallen wir – gleich, wie wir uns entscheiden – nie aus seiner Sorge heraus. Mit dem Buch Jona sind wir überzeugt: Gott hält an seinen Plänen mit uns fest, auch wenn wir uns nicht dafür interessieren, er leitet uns durch die Erlebnisse, die uns beugen. Wie uns Widerstände helfen können, unser Verhalten zu überdenken, so ermutigen uns frohe Ereignisse, den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Viele sehen das nicht; für sie ist alles, was sie nicht selbst in die Hand nehmen, Zufall oder Schicksal. Wir Christen aber sagen: Gott wirkt in unserem Leben, geduldig und gütig – und gerade darum nicht kraftlos und schwach.

Können wir andere lieben, wie Gott uns liebt? Das setzt voraus, daß wir uns von Gott lieben lassen, auf seine Stimme hören und seine Fingerzeige wahrnehmen lernen. Je näher wir Gott kommen, umso mehr werden wir in unserem Gegenüber den Menschen entdecken, den Gott in ihm sieht. Unsere Gelassenheit wird wachsen und unsere Gewißheit, daß nicht das Laute und Lärmende, sondern das Leise und Beständige unser Leben, unsere Umgebung und damit ein Stück unserer Welt nachhaltig zum Besseren verändert.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Jesus und die Ehebrecherin

Hitda-Codex, Evangeliar mit Capitulare,
Köln für Meschede, um 1020,
Hs 1640, fol. 171r,
© Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt

Der Hitda-Codex aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts gilt in der Buchmalerei dieser Zeit als Hauptwerk der Kölner Malschulen. Anfangs waren die Maler der ottonischen Zeit noch stark vom karolingischen Erbe und dadurch von der antiken Malerei geprägt. Doch allmählich gestalten sie die Figuren lebendiger, und ihre Bilder zeigen eine größere Themenvielfalt.

Der Hitda-Codex enthält 22 ganzseitige Illustrationen zu Themen des Neuen Testaments, in vier Gruppen unterteilt nach den vier Evangelien.

Die Äbtissin Hitda aus Meschede hat das nach ihr benannte Evangeliar in den Kölner Werkstätten in Auftrag gegeben. Als Hauptwerk dieser Skriptorien spiegelt es besonders gut die Kunstrichtung dieser Schule. Typisch ist für viele Bilder die Verwendung von Primärfarben neben verschiedenen Brauntönen und Weiß, das Kontraste miteinander verbindet. Vielfach wird die Nähe zur byzantinischen Ikonographie sehr deutlich. Der Hitda-Codex ist ein gelungenes Beispiel für die Ausdrucksfähigkeit mittelalterlicher Buchmalerei, die in ottonischer Zeit zu einem ersten Höhepunkt findet.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Freispruch zu neuem Leben

Als öffentliche Gerichtsverhandlung, bei der Jesus als Richter herausgefordert wird, stellt der Maler des Hitda-Codex (um 1020) die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin dar, von der Johannes im achten Kapitel seines Evangeliums spricht. Das ist kein farbenfrohes Bild, was auch zur Szene nicht passen würde.

Während im oberen Bildteil einige Häuser eine Stadt andeuten, wird der Rest des Bildes von einer dicht zusammenge-drängten Menschengruppe am rechten Bildrand und der großen Gestalt Jesu auf der linken Seite bestimmt. Unterschiedliche Blautöne, durch ein weißes Band verbunden, bestimmen den Hintergrund. Ein helleres Blau, das von der Menschengruppe ausgeht, zieht wie eine Wolke über die gebeugte Gestalt Jesu hinweg, als wolle sie alles einhüllen und bestimmen, was hier zu geschehen hat.

Jesus sitzt auf einem Schemel und schreibt mit dem Finger auf die Erde. Der große goldene Nimbus trennt ihn von der Gruppe, wirkt aber zugleich wie ein verbindendes Band zu der Frau, die, in ein helles, kostbares Gewand gehüllt, vor ihm steht. Mit beiden Händen zeigt der erste Mann, der als einziger ganz sichtbar ist, auf die Frau. Die Geste seiner Hände verdeutlicht, daß er die Frau vorführt: „Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt. Mose hat uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu steinigen. Nun, was sagst du?“ (Joh 8, 4f.)

Die Männer hinter ihr wirken auf die Frau bedrohlich. Sie umklammert ihren Mantel, der sie ganz einhüllt und nur ihr Gesicht freigibt. Hilfe kann für sie nur von Jesus kommen. Unsicher und doch auch erwartungsvoll richtet sie ihren Blick auf Jesus. Was wird er sagen? Wird er das Gesetz des Mose bestätigen?

Gemeinsam fühlen die Männer sich stark. Sie haben die Frau in die Mitte gestellt, um sie anzuklagen, und dabei sind sie sich sicher, im Recht zu sein. Einige von ihnen schauen gebannt auf Jesus, andere schauen weg, als sähen sie noch weitere Leute hinzukommen, die dem Schauspiel beiwohnen wollen.

Mit den unebenen Bodenschollen könnte der Maler die Unsicherheit in diesem „Prozeß“ verdeutlichen. Für den Evangelisten Johannes ist klar, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesus in eine Falle locken wollen: „Mit dieser Frage wollten sie ihn auf die Probe stellen, um einen Grund zu haben, ihn zu verklagen.“ (Joh 8, 6) Das war sicher klug von ihnen eingefädelt, denn Jesus würde sich gegen das mosaische Gesetz stellen, wenn er für die Frau Partei ergriffe und sie begnadigte. Ließe er aber die Steinigung vollziehen, stellte er sich gegen die Römer, denen es zustand, Todesurteile zu verhängen und zu vollstrecken.

Doch der Rabbi Jesus (die Schriftrolle in der Hand weist ihn als solchen aus) läßt sich so nicht herausfordern. „Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde“, sagt Johannes (8, 6). Vielleicht will er damit den Anklägern Zeit geben, sich zu besinnen. Sein Blick ist ernst. Er bewahrt Ruhe in diesem Prozeß. Als er sich schließlich aufrichtet und Antwort gibt, fällt diese völlig anders aus, als es die Männer erwartet hatten: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.“ (Joh 8, 7) Und Jesus bückt sich wieder und schreibt auf die Erde. Will er auch die Männer nicht bloßstellen? Sein Urteil bestätigt das Gesetz des Mose. Gleichzeitig „erlaubt“ er die Verurteilung unter einer Bedingung, die niemand erfüllen kann. Die Ankläger verstehen ihn: „Als sie seine Antwort gehört hatten, ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten.“ (Joh 8, 9)

Der Maler hat das Schreiben Jesu auf die Erde inhaltlich gefüllt, anders als es in der Bibel steht: „TERRA TERRAM ACCUSAT“ – „Die Erde klagt die Erde an.“ Gemeint ist damit wohl, daß der Mensch, der aus Erde geschaffen ist, kein Recht

hat, seinesgleichen zur verklagen und zu verurteilen, sich also über seine Mitmenschen zu erheben. Es könnte aber auch ein Hinweis auf Jer 17, 13 sein: „Alle, die dich verlassen, (Herr), werden zuschanden, ... werden in den Staub geschrieben.“ Deutlich wird, daß im tiefsten das Richten allein Gott zukommt, nicht den Menschen.

Jesus verharmlost die Sünde nicht, aber es ist klar für ihn, daß hier nicht Verurteilung hilft, sondern Freispruch als Ermutigung zu einem neuen Leben: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (Joh 8, 11)

Durch die Anordnung der Menschengruppe drückt der Maler aus, daß die Kläger sich über die Frau und ihr Tun erheben. Jesus dagegen bückt sich und ist so der Frau näher, weil er sie aus dem Teufelskreis, in den sie sich verstrickt hat, befreien will. Er legt nicht den Finger auf die Sünde. Er verurteilt zwar die Sünde, aber er hilft dem Sünder. Für seine Gegner gilt, daß sie jemanden in die Mitte stellen, um ihn bloßzustellen oder anzuklagen. Für Jesus gilt, daß er einen Menschen in die Mitte stellt, um ihm sein Erbarmen, seine Liebe zu schenken.

Der Maler unterstreicht mit seiner Darstellung das „Urteil“ Jesu. Jesu Warten hätte Nachdenklichkeit bewirken können. Als das offensichtlich nicht erreicht wird, spricht er sein Urteil: „Wer von euch ohne Sünde ist...“ „TERRA TERRAM ACCUSAT“ – Der Maler gestaltet das Bild an den vier Ecken so, als wollte er das Bild wie einen Denkkzettel an die Wand heften als bleibende Warnung davor, andere zu verurteilen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in der Partnerschaft

Das schöne Wagnis

Der Begriff der Partnerschaft bezeichnete ursprünglich das Prinzip der mit Kompromißbereitschaft und Bereitschaft zur institutionalisierten Konfliktregelung einhergehenden, zweckdienlichen Zusammenarbeit gleichberechtigter und gleichverpflichteter Individuen und Organisationen. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam der Begriff verstärkt in Gebrauch, vorrangig im Bereich des Sports und der Wirtschaft. Erst von hier aus fand er seinen Weg zu dem Anwendungsfeld, das auch im folgenden vor allem in den Blick genommen werden soll, die Beziehung von Mann und Frau.

Der Mensch wird am Du zum Ich

Seit den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde Partnerschaft zu einem Leitbild ehelichen Zusammenlebens. Die Wandlungen und Neuorientierungen der Rolle der Frau und die Ablehnung eines patriarchalischen Gefälles innerhalb der Institution Ehe spielten hierbei eine bedeutsame Rolle. Gesamtgesellschaftliche, politische, bildungspolitische und wirtschaftliche Verschiebungen, die zu einer neuen rechtlichen, intellektuellen und ökonomischen Selbständigkeit der Frau führten, begünstigten die Karriere des Schlüsselworts Partnerschaft. Aber auch ideelle Faktoren wie das dialogische Denken Martin Bubers und Franz Rosenzweigs, der großen jüdischen Religionsphilosophen, sind zu nennen. Daß der Mensch am Du zum Ich wird, daß ich mich nicht mir selbst verdanke, sondern der berührenden und bestürzenden Begegnung mit dem anderen, daß das Ich immer wieder Gefahr läuft, zu einem Gefängnis zu werden, und daß die Türen dieses Gefängnisses nur von einem Du geöffnet werden können, einem wahren Gegenüber,

das mir gewachsen ist, das mich hinauslockt, mich hinauszieht, hinaustreibt, mich über mich hinaustreibt, ins Weite – diese wesentlichen Einsichten fanden wohl auch in der wachsenden Bedeutung des Begriffs Partnerschaft als Leitwort für tiefe zwischenmenschlich-freundschaftliche Beziehungen und für die Lebensbeziehung von Mann und Frau einen Niederschlag.

Heilige Nüchternheit ...

In gewisser Weise ist Partnerschaft ein zugleich um Realismus bemühtes und doch höchst anspruchsvolles Wort, um diese Wirklichkeit zwischen Menschen zu bezeichnen. Unter dem Leitbild Partnerschaft läßt sich Ehe als ein auf Dauer angelegter, durch den institutionellen Rahmen geschützter Prozeß des wechselseitig gebenden und verpflichtenden Miteinanders zweier gleichwertiger Personen verstehen, der die Achtung der Würde und die Entfaltung der Anlagen, Fähigkeiten und Bedürfnisse eines jeden Partners im Dialog mit der Wirklichkeit des anderen und in der Bereitschaft zur Bewältigung gemeinsamer Lebensaufgaben, -konflikte und -krisen ermöglicht. Ein in der Tat nüchternes und zugleich forderndes Verständnis von Partnerschaft, das mit den belebenden, ja berauschenden Erfahrungen und der beschwingten, bezauberten Sprache des Verlangens, der Hingabe und der Freude etwa des Hohenliedes nichts gemein zu haben scheint.

Die Grammatik, mit der Gottes Liebe zur Sprache kommt

Mit dem Faktum, daß das Hohelied in den Kanon der biblischen Schriften aufgenommen wurde, seien wir noch immer nicht fertig geworden, urteilt Joseph Ratzinger. „Es umschließt aber von Anfang an die beiden Seiten des Eros: Eros als die unendliche Sehnsucht des Menschen, der nach Gott ruft; Eros als die Verwiesenheit von Mann und Frau aufeinander.“ Die Liebe zwischen Mann und Frau mit ihrer erotischen Faszination wird

im Hohenlied in leuchtenden Farben besungen. Im Alten Testament, vor allem in den prophetischen Büchern, kann die gegenseitige Anziehung und Anteilnahme und die Schicksalsgemeinschaft von Mann und Frau zum Bild des Bundes Gottes mit den Menschen werden (Hos 1 und 3; Jer 2 und 3; Ez 16 und 23; Jes 54 und 62). „Die Ehe ist also gleichsam die Grammatik, mit deren Hilfe Gottes Liebe und Treue zur Sprache kommt“, kommentiert Walter Kasper.

Füreinander geschaffen

Angesichts der Tatsache, daß die kirchliche Lehre zu Sexualität und Ehe lange Zeit von Mißtrauen überschattet war, verdient die biblische Würdigung der Partnerschaft der Geschlechter besondere Aufmerksamkeit. So nennt es die Bibel „sehr gut“, daß der Mensch als Mann und Frau erschaffen ist (Gen 1, 26–31). Gottebenbildlichkeit wird Mann und Frau gemeinsam zugesprochen (Gen 1, 27). Mann und Frau sind füreinander geschaffen. Nur ein einziges Gottesgeschöpf erkennt der Mensch als „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2, 23), nur ein anderer Mensch ist dem Menschen „eine Hilfe, ihm gegenüber“ (Gen 2, 20). Menschsein erfüllt sich biblisch als Nacheinander-Verlangen und Zueinander-Finden, als vertrauensvolles Gegenübersein und Mitsein.

Erotische Liebe als Spiegel der Sehnsucht nach Gott

In der Angewiesenheit des einen auf den anderen Menschen, in der erotischen Sehnsucht von Mann und Frau, von Ich und Du, spiegelt sich die grundlegende Verwiesenheit des Menschen auf das große Du Gottes. Gewiß, jede lebenstragende Gemeinschaft zweier Menschen wird von Mißtrauen und Enttäuschungen verdunkelt, keine ist eine Insel der Seligen; von der nicht zu leugnenden Rissigkeit und Brüchigkeit menschlicher Existenz ist keine einzige ausgenommen. Dennoch ist die ehe-

liche Partnerschaft Zeichen für den Bund Gottes mit den Menschen. Die sakramentale Grundstruktur der Ehe gründet in Gottes unendlichem Vertrauen, in seinem unverbrüchlichen Ja zum Menschen, das sich in der vertrauensvollen Lebensgemeinschaft zweier Menschen andeutet und realisiert. Mitten im Menschenleben soll so Gottes lebendig machende, wirksame, heilsame Gegenwart spürbar werden. Doch gerade heute kennen viele Menschen die zerreißende Spannung zwischen der Sehnsucht nach vertrauensvoller Partnerschaft und der bitteren Erfahrung des Abstürzens und Scheiterns. Es ist also vielleicht gar nicht falsch, von einem Begriff von Partnerschaft auszugehen, der sich durch eine gewisse Nüchternheit auszeichnet. Doch Nüchternheit ist nicht Banalität. Gott hat uns Menschen so geschaffen, daß der eine nur am anderen Mensch werden kann. Welch schönes Wagnis! Welch liebender Überschwang!

Susanne Sandherr

Religion und Glaube in der Ehe- und Familienberatung

Glaube und Religion sind Ausdruck für Gefühle im Innersten jedes Menschen, für die tiefsten Sehnsüchte, Hoffnungen und Ängste der Menschen. Aus ihnen heraus entwickeln Menschen ihre Werte und ihren Lebenssinn – das, wofür sie letztlich leben wollen. Solche Gefühle finden sich in jedem Menschen, auch in dem, der keine Beziehung zum christlichen Glauben oder zur Kirche hat, sich vielleicht sogar als Atheist bezeichnet. Ich erinnere mich gut an ein junges Paar, das beim Erstgespräch in der Beratung gleich selbstbewußt und herausfordernd erklärte: „Wir sind praktizierende Atheisten, wir glauben nicht an die Religion und an die Kirche, wir sind ungläu-

big.“ Ich antwortete: „Ja gut, Sie glauben nicht an die Religion und an die Kirche, Sie glauben ganz fest, daß Sie nicht glauben. Das ist sehr spannend.“ Mit dieser Antwort hatte ich sie so verwirrt und nachdenklich gemacht, daß sie ihr eigentliches Anliegen für eine Eheberatung zurückstellten und wir zunächst über das Thema Glauben sprachen.

Für viele Menschen hat Partnerliebe heute eine Bedeutung, die früher der Religion vorbehalten war. Die gesamte Glückserwartung hängt am Partner, so daß die Partnerliebe heute manchmal eine Art Religionsersatz geworden ist. Der Partner, die Partnerin ist für mein Glück und Heil in großem Maße zuständig. Doch kein Mensch kann solche Erwartungen erfüllen. Da kann es befreiend wirken anzuerkennen, daß jeder, auch als Partner, Mensch bleibt. Paul Michael Zulehner aus Wien hat es sehr schön formuliert: „Ich vergebe dir, daß du für mich mein Gott nicht sein kannst.“

Als Pastoralreferent und Eheberater arbeite ich in einer Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstelle, die sich in kirchlicher Trägerschaft befindet. Für mich persönlich bedeutet das, daß ich bei meiner Arbeit die Bereiche Theologie, Psychologie und Spiritualität verbinden kann. Um die vielschichtigen Probleme der Klienten gut verstehen zu können, ist es hilfreich, aus mehreren Blickwinkeln die geschilderten Situationen und Probleme zu betrachten. Auf der Basis meines christlichen Menschenbildes begegne ich den Menschen mit einer Grundhaltung des Respekts und der Wertschätzung. Im Erstgespräch frage ich im Rahmen eines Statistikbogens nach der Religion und erwähne, daß die Beratungsstelle sich in kirchlicher Trägerschaft befindet. Den meisten Ratsuchenden ist das egal, sie wollen fachliche Hilfe in einer Notsituation. Es wirkt für die Klienten spannend, wenn ich erkläre, daß ich grundsätzlich mit allen Menschen arbeite, egal, was sie glauben und wie sie zur Kirche stehen.

In der Beratungsarbeit habe ich es in der Regel mit Menschen zu tun, die zunehmend weniger auf religiöse Ausgangsbedin-

gungen und Entwicklungswege zurückgreifen können. Viele bekennen, daß sie keine praktizierenden Kirchenmitglieder sind, aber doch ihren „eigenen“ Glauben haben. Oft kann ich die Situation so zusammenfassen: Viele alte Traditionen und Rituale der Kirche haben keine Bedeutung mehr, etwas hat aufgehört und gleichzeitig ist nichts Neues hinzugekommen. Viele sind auf der Suche und probieren Verschiedenes aus im Grenzbereich von Spiritualität und Esoterik.

Die Frage, wie und wo Glaube heute für einen Menschen Bedeutung hat, kann nicht mehr einfach beantwortet werden. Vielleicht gibt es verschiedene Dimensionen, die zu berücksichtigen sind: Gottesdienstbesuch, Glaubenswissen, Glaubenserfahrungen, Nächstenliebe, Zugehörigkeitsgefühl zu einer Kirche, Bedeutung von Ritualen bei existentiellen Lebensereignissen, Spiritualität ohne Kirchlichkeit. Ihr Verhältnis zur Kirche beschreiben die meisten Klienten als eher distanziert. Konkrete religiöse Probleme werden nur sehr selten angesprochen. Am ehesten wird die Religion oder die Mitarbeit in einer kirchlichen Gemeinde angesprochen, wenn ich nach den Ressourcen eines Klienten frage. Die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gruppe, das Beten oder auch das Lesen in der Bibel werden als Kraftquelle erlebt, die in der Krise hilft. Die große Mehrheit meiner Klienten vertraut jedoch der Familie, Freunden und Freundinnen.

Relativ selten spreche ich das Thema Kirche und Religion direkt an. Zunächst achte ich auf die von den Klienten geäußerten Themen und bringe sie nur dann in einen religiösen Kontext, wenn mir das hilfreich und sinnvoll erscheint. Im Einzelfall ist das schwierig und hat manchmal den Charakter einer Gratwanderung. Die Deutung der geschilderten Situationen mit einem religiösen Sinnhorizont gelingt dann, wenn ich die Lebenswelt der Klienten mit religiösen und christlichen Grundaussagen verknüpfen kann. Meine sprachliche Ausdrucksweise, geeignete Bilder und Geschichten sind die Grundlage. Die biblische Exodusgeschichte ist für mich z.B. eine große

Hilfe. Sie beschreibt, wie Menschen aus einer Situation der Ohnmacht, der Unterdrückung und Unfreiheit herauskommen, um ein Leben mit echter Freiheit und Würde zu führen. Und genau das ist die Grundsituation vieler Klienten. Sie fühlen sich seit vielen Jahren aus unterschiedlichen Gründen abhängig, unterdrückt, ohnmächtig, ausgebeutet, von zahlreichen Anforderungen und Erwartungen umzingelt. Ein liebevoller Umgang mit sich selbst wurde nie gelernt oder ist verlorengegangen. Weil eine echte Selbstliebe im Sinne des christlichen Liebesgebotes nicht gelingt, kämpft man mit sich selbst und anderen Menschen immer wieder um den eigenen Selbstwert. Die Krise, die Menschen in die Eheberatung führt, zeigt ihnen, daß äußere und materielle Werte allein nicht genügen. Der Raum des Lebens kann sich öffnen. Wie in der Emmausgeschichte Jesus die traurigen Jünger begleitet hat, so versuche ich ein Stück Weg mit den Klienten zu gehen, ohne vorgefertigte Antworten zu geben.

Die Autonomie des Menschen hat in den letzten Jahrzehnten so an Bedeutung zugenommen, daß sie in der Werteskala ganz oben steht. „Ich schaffe es allein, ich will mich nicht wirklich binden lassen, nicht von Menschen und auch nicht von Traditionen und Institutionen“, so könnte ein modernes Glaubensbekenntnis beginnen. Doch wie sieht das Lebensthema Autonomie und Bindung in der Realität aus? Den meisten Menschen fällt es im Beratungsgespräch schwer zuzugeben, daß sie es allein nicht mehr schaffen. Auch das Erkennen, wie sehr sie mit ihren Lebensmustern von den Herkunftsfamilien geprägt sind, fällt nicht leicht. Das Zusammenbrechen der gewohnten Ordnung ist ein leidvoller Weg, und doch kann er den Blick öffnen für größere Zusammenhänge im Leben. Wer durch eine Krise ins Chaos gerutscht ist, spürt auch wieder die Sehnsucht nach Ordnung und Bindungen. Und genau hier erlebe ich manchmal eine Offenheit der Klienten für die religiöse Dimension.

Zusammenfassend kann ich sagen, daß es nicht einfach ist, das Thema Glaube und Religion in einem Beratungsgespräch

anzusprechen. Viele Menschen reden in ihrem Alltag kaum darüber, es ist fast ein Tabu-Thema geworden. Und doch spüre ich bei allen Klienten die Sehnsucht nach Liebe und Geborgenheit. Manchmal gelingt es mir, diese Sehnsucht mit der religiösen Dimension des Lebens zu verknüpfen, aber oft auch nicht. Meine Aufgabe als christlicher Berater sehe ich darin, in jedem Gespräch für die religiöse Dimension des Lebens offen zu sein, zu deuten und zu verknüpfen. Was dann geschieht, liegt nicht nur in meiner Hand. Ich vertraue in jedem Gespräch stets neu darauf: Alles hat SEINE Zeit.

Adrian Dieterle

„... suchen, den meine Seele liebt“

Hinführung zu Hoheslied 3, 1–5

Den Text des Canticums finden Sie auf Seite 172f.

Ob Hoheslied, wie es Martin Luther genannt hat, oder, hebräisch, schir haschirim, Lied der Lieder – wir haben es jedenfalls mit einem ganz besonderen, einem unvergleichlichen, einem wunderschönen biblischen Buch, biblischen Lied, zu tun.

Kleiner Gang durch die Auslegungsgeschichte

Das Hohelied ist eine vermutlich zwischen dem 8. und 6. Jh. in Palästina entstandene, in persisch-hellenistischer Zeit (5.–3. Jh. v. Chr.) redigierte Sammlung von Liebesliedern: Frau und Mann besingen in tausend Bildern ihre Liebe zueinander.

Schon in der Antike wurden, zuerst im Judentum und dann im Christentum, Lesarten des Hohenlieds entwickelt, die die hier besungene Liebe allegorisch auf die Liebe zwischen Gott

und Mensch beziehen. In einer Zeit militärischen Aufruhrs, der römischen Eroberung des Landes, der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem, des Fehlschlagens antirömischer Aufstände und des Verlustes aller organisatorischen Strukturen für die jüdische Gemeinde, d. h. zu einem Zeitpunkt, da es schien, als habe Gott sein Volk völlig im Stich gelassen, erbrachte die allegorische Auslegung des Hohenlieds eine neue Bestätigung der unverbrüchlichen Liebe und Gnade Gottes für Israel. Die im ersten Jahrhundert v. Chr. begonnene Tradition allegorisch-symbolischer Interpretation wurde im Mittelalter einerseits durch jüdische, andererseits durch christliche Auslegungen – hier mit christologischen und mariologischen Akzenten – fortgeführt. Sie spiegelt sich, in Judentum und Christentum, in einer Fülle mystischer Schriften.

Seit dem 18. Jh. überwiegt ein wörtliches Verständnis, wobei man sich bemühte, im Hohenlied so etwas wie das Skript eines Dramas zu rekonstruieren. Im 20. Jh. wird es populär, im Hohenlied kultisches Material zu entdecken, das aus benachbarten altorientalischen Kulturen entlehnt sei. In der ersten Hälfte des 20. Jh. erkennt man im Hohenlied eine Sammlung von Hochzeitsliedern, die eine Festwoche strukturieren. Heute urteilen die meisten Fachleute, beim Hohenlied handele es sich um eine durch Refrain, Stichworte, Motive verknüpfte Sammlung von Liebesliedern.

Die Beziehung von Mann und Frau im Hohenlied

Zur Beziehung von Mann und Frau artikuliert das Hohelied eine ganz eigene Stimme, die innerbiblisch nur an wenigen Stellen vollen Widerhall findet. Mann und Frau sind hier in ähnlicher Weise Objekt und Subjekt des Begehrens, aktiv und passiv, liebend und geliebt, bewundert und bewundernd, suchend und gesucht, findend und gefunden. Es kommt zu Konflikten, nach innen und nach außen, aber die Liebenden und die Liebe setzen sich durch (1, 6; 3, 1–5; 5, 2–6; 8, 1–4;

8, 8–10). Die Redeformen und Handlungssequenzen sind harmonisch auf beide Partner verteilt, die Frau erscheint vielleicht sogar aktiver als der Mann. So hat die Liebende im Hohenlied das erste und das letztes Wort (8, 14), und eine Frauenstimme trägt die Spitzenaussage von der Liebe als einer dem Tod ebenbürtigen, ja ihn überwindenden Macht vor (8, 6–7). – „Meinem Geliebten gehöre ich, / und mir gehört der Geliebte“. Die liebende Frau spricht diesen Satz aus (6, 3; 7, 11), der wie eine Umkehrung von Gen 3, 16 erscheint, wo die Herrschaft des Mannes, im doppelten Sinne, ‚erklärt‘ wird.

Zum Aufbau

Ob sich im Hohenlied ein planvoller Aufbau erkennen läßt, ist noch immer umstritten. Offensichtlich verbinden und trennen Refrains, inhaltliche Motive, Sprecherwechsel und bestimmte Stichworte Liedteile. Es wäre aber wohl eine Überinterpretation, wollte man im Hohenlied eine in sich geschlossene Handlung erkennen. Dennoch gibt es Gliederungsvorschläge, die eine Lektüre erleichtern können. Formal oder inhaltlich ähnliche Szenen werden einander zugeordnet, so daß sich eine konzentrische Struktur ergibt. Als erster Teil wird Hld 1, 2–2, 7 identifiziert, gegenseitige Sehnsucht und Liebe kommen in diesem Part zum Ausdruck. Hld 2, 8–17 wird ebenfalls als Einheit gesehen; die Frau schildert hier ihre Erlebnisse bzw. Imaginationen, der Mann lädt zum Aufbruch ein, zur Liebe in der frühlinghaften Natur. In 3, 1–5 folgt ein Traum der Frau vom Suchen, Finden und Ergreifen des Geliebten. Hld 3, 6–5, 1 spricht von einer Hoch-Zeit der Liebe: „Freunde, eßt und trinkt, berauscht euch an der Liebe“ (5, 1). Korrespondierend zum ersten Traum in 3, 1–5 folgt in 5, 2–7, 11 ein zweiter Traum der Frau; der Ausdruck gegenseitiger Bewunderung und die Schilderung des Zusammenseins der Liebenden schließen sich an. In Entsprechung zu 2, 8–17 folgt in 7, 12–8, 4 nun eine Einladung der Frau zum Aufbruch, zur Liebe in der freien Natur. 8, 5–14 ver-

leiht der gegenseitigen Sehnsucht und Liebe Ausdruck und formuliert den berühmten Spitzensatz: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (8, 6).

Suchen und finden: Hld 3, 1–5

Die Einheit Hld 3, 1–5 wird häufig als Traumschilderung der Frau gedeutet. Doch ob Traumerzählung oder realistische Schilderung eines realen Vorgangs, die erzählte Handlungssequenz umfaßt Momente des Suchens, Findens und Ergreifens des Geliebten. Suchen und Finden, Verfehlen und überraschendes „Rendez-vous“ sind die klassischen Motive der Liebeslyrik.

Eine Frau vermißt ihren Geliebten und begibt sich auf die Suche nach ihm. Sie verharret nicht in der Sehnsucht, sie resigniert nicht, sie steht auf und macht sich auf den Weg. „Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, / die Gassen und Plätze, / ihn suchen, den meine Seele liebt.“ Doch die Liebende findet den Freund nicht, wird aber dafür selbst von den Stadtwächtern gefunden. Höchst verdächtig, eine Frau, nächtens alleine unterwegs! Doch die Suchende begegnet den Wachen selbstbewußt. Sie nimmt ihre Hilfe in Anspruch. „Habt ihr ihn gesehen, / den meine Seele liebt?“ Und kaum ist dieses Hindernis überwunden, findet sie den Geliebten. Die Verben „packen“ und „nicht loslassen“ bekräftigen das aktive Moment der Suche. Die Erwähnung des Hauses der Mutter, hier ist nicht vom Vaterhaus die Rede, und der Hinweis auf „die mich geboren hat“ fallen ins Auge. Der letzte Vers (vgl. 2, 7 und 8, 3f.) verpflichtet die Jerusalemerinnen auf die Unantastbarkeit der geglückten, der glücklichen Verbindung.

Biblisches Zwiegespräch: eine andere Suchgeschichte

Hoheslied 3, 1–5, eine schöne, bewegende biblische Kurz-Geschichte vom Glücken der Liebe, vom Wagnis der Liebe, vom Mut der Liebe. Neuerdings wird darauf hingewiesen, daß der

Autor des Johannesevangeliums in die Graberzählung (Joh 20, 11–18) Momente dieser dramatischen und traumhaften Erzählung vom Suchen und Finden des Geliebten eingespeist hat. Schmerzliches Vermissen, aktives Suchen und Nichtfinden, die Frage an den Gärtner, analog zur Frage an die Wachen, das plötzliche Erscheinen des Gesuchten, der Wunsch, zu ergreifen und festzuhalten, all das wird Maria von Magdala zugesprochen. Maria von Magdala ist im Mittelalter „Apostola apostolorum“ genannt worden. Und dieser Ehrentitel kommt ihr für alle Zeit zu, weil sie mit der Kraft der Liebenden des Hohenlieds den Verlorenen gesucht und den Auferstandenen gefunden hat.

Susanne Sandherr

Eucharistisches Beten in der reformierten Tradition

Ausgehend von der Schweiz und oberdeutschen Städten bildet sich als zweite evangelische Richtung das Reformiertentum aus, das bei der Abendmahlsfeier andere Wege geht, als in den bisherigen Heften dargestellt.

Abendmahlsformulare Zwinglis und Calvins

Zunächst hat Huldrych Zwingli mit seinen aus der Messe entwickelten Abendmahlsformularen „De canone missae epicheiresis“ von 1523 und „Action oder Bruch des Nachtmals“ von 1525 die liturgische Entwicklung der deutschschweizer Reformierten beeinflusst. Die Abendmahlsfeier wird als Wiedergedächtnis des Abendmahls Christi verstanden. Johannes Calvin, der in der Mitte des 16. Jh. in Genf und Straßburg wirkt, legt 1542 mit „La Forme des Prières“ eine Abendmahlsordnung vor, die international ausstrahlt. In vielen oberdeutschen Städten

werden die Abendmahlsfeiern nicht aus der Messe, sondern aus dem spätmittelalterlichen Predigtgottesdienst mit angehängter Kommunionfeier der Gläubigen entwickelt. Calvin baut auf eine solche Straßburger Ordnung auf. Theologisch gesehen ist Calvins Abendmahlstheologie wesentlich differenzierter als Zwinglis und berücksichtigt auch Kritik an dessen Formularen.

Das Formular der Kurpfalz

Von Calvins Abendmahlstheologie stark beeinflusst, wird 1563 in der Kurpfalz erstmals eine reformierte Kirchen- und Abendmahlsordnung von einem Landesfürsten des Reiches eingeführt. Diese Abendmahlsform ist am „oberdeutschen Typ“ orientiert, also in keiner Weise aus der Messe entwickelt, und hat bis ins 20. Jh. die niederländischen und die deutschsprachigen Reformierten außerhalb der Schweiz bestimmt. Für diese Abendmahlsform nehmen im 19. Jh. sogar viele Gemeinden im Agendenstreit den Konflikt mit dem preußischen König auf, bis die Agenden der jungen Unionskirchen mit reformierten Anhängen verbreitet werden.

Die Abendmahlsvermahnung

Für katholische Betrachterinnen und Betrachter erscheint die kurpfälzer Abendmahlsliturgie als äußerst nüchternes, zugleich wortreiches Geschehen. Nach der Lesung der Einsetzungsworte aus 1 Kor 11, 23–29, also mit der Warnung des Paulus, das Abendmahl nicht zum Gericht zu empfangen, schließt sich eine Abendmahlsvermahnung an, die zeitlich sicher 20 Minuten in Anspruch nimmt. Sie baut auf die im letzten Heft angesprochene Nürnberger Vermahnung auf, erweitert sie aber in erheblichem Maße. So ist etwa die erste Hälfte um umfangreiche appellative Passagen erweitert, die die Selbstprüfung, den Bann Unbußfertiger und die Tröstung Kleinmütiger beinhalten.

Die zweite, gedenkende Hälfte enthält wieder zahlreiche Motive, die wir in Eucharistiegebeten im anamnnetischen Teil finden. Wieder stehen die Einsetzungsworte im Mittelpunkt, aus denen die Wirkung des Abendmahls entwickelt wird.

Das Abendmahlsgebet

Obwohl man als Außenstehender erwartet, daß nach der Vermahnung die Kommunion erfolgen würde, werden ein Abendmahlsgebet und weitere Elemente eingeschoben. Dieses Gebet ist nicht vom Eucharistiegebet abgeleitet:

„Barmherziger Gott und Vater, wir bitten dich, daß du in diesem Abendmahl, in welchem wir begehen das herrliche Gedächtnis des bitteren Todes deines lieben Sohns Jesus Christus, durch deinen Heiligen Geist in unseren Herzen wollest wirken, daß wir uns mit wahren Vertrauen deinem Sohn Jesus Christus je länger je mehr ergeben, auf daß unsere mühseligen und zerschlagenen Herzen mit seinem wahren Leib und Blut, ja mit ihm, wahren Gott und Menschen, dem einzigen Himmelsbrot, durch die Kraft des Heiligen Geistes gespeist und erquicket werden.“ (Übertragungen: F.L.)

Allein aus abendmahlstheologischen Gründen wird ein rein epikletisches (bittendes) Gebet eingeschoben, das das Wirken des Heiligen Geistes erbittet. Für diese Ordnung ist selbstverständlich, daß Brot und Wein nicht zu Leib und Blut Christi werden können. Christus sitze mit seiner menschlichen wie göttlichen Natur im Himmel zur Rechten des Vaters und könne nicht auf der Erde präsent gemacht werden. Und dennoch bittet dieses Gebet darum, daß die Kommunikanten mit Leib und Blut Christi gespeist und getränkt werden.

Kommunion als geist-gewirktes Geschehen

Dies geschieht nach dieser Ordnung „durch die Kraft des Heiligen Geistes“, der die Herzen der Gläubigen in den Himmel er-

hebt, wo diese den Leib und das Blut Christi empfangen. Wie eine nachfolgende Paraphrase des „Erhebet die Herzen“ der alten Eucharistiegebete verdeutlicht, geschieht diese Kommunion der Herzen oder Seelen mit dem Herrn durch die Kraft des Heiligen Geistes „so gewiß, wie“ die Kommunikanten in der Kirche leiblich das Brot essen und den Wein trinken. Die irdisch-materielle Handlung mit Brot und Wein dient als Vergewisserung dessen, was „im Himmel“ geistig an den Seelen der Kommunizierenden geschieht. Daher trifft für diese Ordnung keineswegs die gerne über Reformierte kolportierte Meinung zu, diese würden das Abendmahl „nur symbolisch“ verstehen und feiern.

Wirkung des Abendmahls

Im nachfolgenden Passus wird um die Wirkung des Abendmahls gebeten, die vor allem in der Sündenvergebung gesehen wird. Zum Abschluß des Gebets findet sich aber noch die Bitte um ein Leben entsprechend dem Willen Christi als Wirkung des Abendmahls und um die leibliche Vollendung der schon sakramental erfahrenen Vereinigung am Ende der Tage:

„Verleihe uns auch deine Gnade, daß wir getröstet unser Kreuz auf uns nehmen, uns selbst verleugnen, unsern Heiland bekennen und in aller Trübsal mit aufgerichtetem Haupt unseren Herrn Jesus Christus aus dem Himmel erwarten, da er unsere sterblichen Leichname seinem verklärten herrlichen Leib gleichförmig machen und uns zu ihm nehmen wird in Ewigkeit.“

Annäherungen an das Eucharistiegebet

Damit wird in dieser Ordnung nicht das Eucharistiegebet, wohl aber mit der Geistepiklese eines seiner zentralen Elemente bereits im 16. Jh. wiederentdeckt, wenn auch aufgrund der spezifischen Abendmahlstheologie und unabhängig von einer Orientierung an der Tradition. Letztlich vermag bis auf Einzelpersonen wohl keine Seite der konfessionellen Auseinanderset-

zung die alten Eucharistiegebete, die im 16. Jh. sogar gesammelt und gedruckt werden, als textliche Einheit und Vorbild wahrzunehmen, sondern man konzentriert sich fast völlig auf die Einsetzungsworte.

Schließlich haben die deutschen Reformierten erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. Eucharistiegebete in ihre Agenden aufnehmen wollen, während dies bei den französisch- und dann englischsprachigen deutlich früher zu beobachten ist.

Friedrich Lurz

Praktisches Laboratorium der Einheit

Konfessionsverschiedene Ehen

Als „peinlich“ benannte Julius Kardinal Döpfner das Wort „Mischehen“, als er nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils im Deutschlandfunk zur Frage nach der Einordnung konfessionsverschiedener Ehen durch die katholische Kirche interviewt wurde. Auf dem Konzil war durch die Öffnung gegenüber anderen Kirchen auch die Frage nach den konfessionsverschiedenen Ehen diskutiert worden. Vor dem Konzil waren diese „Mischehen“ noch verboten. Doch schon kurze Zeit nach dem Konzil setzte Papst Paul VI. mit dem am 1. Oktober 1970 veröffentlichten päpstlichen Motuproprio „Matrimonia mixta“ („Mischehen“) die Kirchenstrafen für konfessionsverschiedene Ehen nach dem kanonischen Rechtstext (Codex Iuris Canonici) vom Jahre 1917 außer Kraft. Danach wurden katholische Christen noch exkommuniziert, wenn sie sich der Forderung nach der Bekehrung des nichtkatholischen Partners verweigerten und dennoch die Ehe eingingen. Auch evangelische Landeskirchen machten demzufolge den konfessionsverschiedenen Paaren schwere Auflagen und rieten grundsätzlich

von diesen Ehen ab. Die konfessionsübergreifenden Eheschließungen nahmen aber dennoch stetig zu. Bereits nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen von 10 Prozent in den 1920er Jahren auf rund ein Fünftel aller christlichen Eheschließungen an. Im Jahre 1985 war sogar bereits jede dritte christliche Ehe konfessionsverschieden. Heute ist ihr Anteil weiter gewachsen und beträgt in manchen Gegenden Deutschlands schon rund 50 Prozent.

Aber auch wenn das Verständnis gewachsen ist und konfessionsverschiedene Ehen heute alltäglich geworden sind, stellen sie immer noch eine Herausforderung dar. Die Auseinandersetzungen über die Form der Trauung und die Frage nach der Konfession der Kinder haben manche Paare schon an den Rand der Trennung geführt – oder sogar darüber hinaus. Zahlreiche Ehevorbereitungsseminare und seelsorgliche Angebote machen deutlich, vor welche Fragen konfessionsverschiedene Paare tagtäglich geführt werden.

„Es ist ein natürliches Recht des Menschen, eine Ehe zu schließen“, schrieb Paul VI. im Jahre 1970. Den Paaren kann es nicht angelastet werden, wenn die Konfessionen nach wie vor getrennt zum Tisch des Herrn gehen und an vielen Punkten Gemeinsamkeiten noch nicht möglich sind. Darin sind sich die großen Kirchen einig. Im Unterschied allerdings zu früheren Jahren werden sehr viel mehr die Chancen dieser ökumenischen Lebensform gesehen. Weil jede Ehe und Familie nach kirchlicher Überzeugung eine „Kirche im kleinen“ darstellt, kann man konfessionsverschiedene Ehen mit Papst Benedikt XVI. als ein „praktisches Laboratorium der Einheit“ verstehen und in diesem Sinne als wahrhaft konfessionsverbindend bezeichnen. Doch dafür sind „gegenseitiges Wohlwollen nötig, Verständnis und Reife im Glauben beider Partner, aber auch der Gemeinschaften, aus denen sie stammen“, wie Benedikt XVI. bei einer ökumenischen Begegnung in Warschau anmerkte.

Das Verständnis in den Gemeinschaften ist tatsächlich gewachsen. Trauungen, an denen auch der Geistliche der anderen

Konfession mitwirkt, sind Normalität geworden. Allerdings steht die Form einer ökumenischen Trauung offiziell immer noch aus. Allein im Bereich der Erzdiözese Freiburg haben mehrere Kirchen aus der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen bereits 1974 ein ökumenisches Trauformular entwickelt und verabschiedet. Nach diesem sogenannten „Formular C“ stellt der evangelische oder anderskonfessionelle Geistliche die Traufragen, der katholische nimmt dem Paar die Konsenserklärung ab.

Letztlich sind derlei Formalitäten nicht entscheidend für das Eheleben der beiden Partner, doch erleichtern solche Vereinbarungen den Start in das gemeinsame Leben. Wichtig ist, daß die Ehepartner in ihren Gemeinden willkommen sind und ihre jeweilige konfessionelle Prägung vor allem als Gewinn in die andere Konfession einbringen können. Indem konfessionsverschiedene Paare ihre Verschiedenheit gegenseitig achten, gewinnen sie „einen tieferen Zugang zum Glauben, entdecken sie im zunächst Fremden das Gemeinsame, gewinnen sie so Erfahrungen und schaffen Voraussetzungen, ohne die das Gespräch zwischen den Kirchen nicht weiterführt“, heißt es in einer gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur konfessionsverschiedenen Ehe aus dem Jahre 1985.

Im Sinne der geistlichen Ökumene sind diese Ehen Vorbilder und Keimzelle der Einheit im kleinen, wenn in ihnen das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Lektüre der Bibel und das gemeinsame Singen des zahlreich vorhandenen ökumenischen Liedgutes im Vordergrund stehen. Damit werden die durchaus noch bestehenden Probleme nicht ausgeblendet, aber sie werden in das Licht der gemeinsamen Hoffnung gestellt.

Noch immer warten konfessionsverschiedene Paare darauf, daß ihnen die Möglichkeit der gegenseitigen Teilnahme an der Kommunion ermöglicht wird. Das 1999 gegründete „Netz konfessionsverbindender Paare und Familien“ wird nicht müde, in diese Wunde den Finger zu legen. Doch darf dieses berechnete

Drängen nicht theologische Fragen überspielen. Es ist der prophetische Auftrag konfessionsverschiedener Ehen, im kleinen Einheit „vor“-zuleben, also alles das zu tun, was den Konfessionen gemeinsam möglich ist. Die Liebe ist langmütig (1 Kor 13,4) und nimmt dabei vor allem die vielen Schätze wahr, die der Partner in das gemeinsame geistliche Leben einzubringen vermag. Daß darin noch lange nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind, das können und sollten die Kirchen aus den Erfahrungen ihrer „praktischen Laboratorien der Einheit“ lernen und daraus weitere Konsequenzen ziehen.

Marc Witzenbacher

Der „Tag der Schöpfung“ im Kirchenjahr

In den biblischen Schriften wird vielfältig und vielstimmig Gott, der Schöpfer, gelobt. Die zahlreichen Werke des göttigen Schöpfers bekennen zahlreiche Hymnen, Lieder und Brieftexte der Heiligen Schrift.

Doch fällt bei einem Blick auf das Kirchenjahr auf, daß das Bekenntnis zum Schöpfer von keinem Fest zum direkten Gegenstand der Besinnung und des Feierns gemacht wird. Im ersten Glaubensartikel bekennen wir: „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“. Allerdings wird dies in den Kirchen nicht regelmäßig gefeiert und vergegenwärtigt. In manchen Traditionen ist das Erntedankfest der Ort für diesen Aspekt. Groß und Klein, meist in den Familiengottesdiensten, danken Gott für seine Gaben, die Früchte des Feldes, für Arbeit und Unterhalt. Das Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer und Erhalter, geht aber weit darüber hinaus. Es hat Ursprung und Ziel, Rhythmus der Zeit und Ordnung des Raumes, das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitgeschöpfen und das Staunen über den Mikro- und Makrokosmos zum Inhalt.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Oktober 2009

„Gott begegnen in Recht und Gerechtigkeit“

Für die Redlichen hält der Herr Hilfe bereit,
den Rechtschaffenen ist er ein Schild.

Buch der Sprichwörter – Kapitel 2, Vers 7

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Welche Rolle kommt uns Glaubenden in den weltanschaulich neutralen Staaten zu, deren Bürger wir sind? Mir scheint, dies läßt sich an der engen Zusammenarbeit zeigen, die das deutsche Grundgesetz zwischen Staat und Religionsgemeinschaften vorsieht.

Bei seiner Ausarbeitung spielte eine erhebliche Rolle, daß der Nationalsozialismus unter kirchlich gebundenen Menschen wenig Zuspruch, sondern vielmehr entschiedenen Widerstand erfahren hatte. Aufgrund dessen sollte das neu entstehende Staatsgebilde seinen Bürgerinnen und Bürgern zum einen freie weltanschauliche Orientierung ermöglichen, sich also in religiösen Fragen neutral verhalten, zum anderen aber für ihre ethische Bildung und Beständigkeit Sorge tragen. So wurden die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Partner in die Gestaltung eines stabilen freiheitlichen Staatswesens eingebunden, um den ethischen Rückhalt und die staatsbürgerliche Verantwortung der darin lebenden Menschen zu gewährleisten.

Dem deutschen Sonderweg des Verhältnisses von Kirche und Staat liegt die Überzeugung zugrunde, daß jede(r) einzelne kraft innerer Haltung und äußeren Engagements für das Gelingen des Ganzen wesentlich ist. Die Nähe zum Grundgedanken Jesu – daß mit jedem Menschen, der Gottes Willen tut, sich Gottes Reich zu verwirklichen beginnt – ist mit Händen zu greifen. Ein Anlaß zu christlicher Selbstbeweihräucherung? Gewiß nicht. Vielmehr ein Auftrag und Anspruch, uns für unser Gemeinwesen einzusetzen. Denn wir haben vom biblischen Ethos her die Möglichkeit, menschenwürdige Lebensverhältnisse in unserem konkreten Umfeld zu fördern, und wir können darauf vertrauen, daß Gott unsere Bemühungen, so klein sie uns scheinen mögen, mit denen anderer verbindet und wirksam werden läßt.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Heinrich II. und Kunigunde werden von Christus gekrönt

Perikopenbuch Heinrichs II.,
Reichenau, zwischen 1007 und 1012,
Clm 4452, fol. 2r (Widmungsblatt),
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Aus Anlaß der Gründung des Bistums Bamberg (1007) stiftete Heinrich II. mit seiner Gemahlin Kunigunde das kostbare Perikopenbuch, das er in der damals wohl berühmtesten Malschule, im Kloster auf der Reichenau, erstellen ließ. Vermutlich wurde die Handschrift bei der Einweihung des Doms (1012) erstmals verwendet.

Der Codex enthält neben 184 Initialen, zwei Textzierseiten und zehn Initialzierseiten auch 28 ganzseitige Miniaturen, von denen die meisten auf zwei gegenüberliegenden Seiten platziert sind. Das Titelbild aus dem christologischen Zyklus gehört zu den einseitigen Miniaturen, die das biblische Geschehen in zwei Zonen übereinander darbieten.

Die großen, zur Monumentalität neigenden Figuren wirken flächig, wie schwebend. Alles wird auf das Wesentliche beschränkt. Der große goldene Hintergrund vermittelt kein Raumgefühl. Klarheit und Einfachheit in der Malerei heben die Bedeutung der Größe Jesu hervor. Die Handschrift verrät einen genialen Künstler.

Die Miniaturen gehören stilistisch zur Liuthar-Gruppe der Reichenauer Malwerkstatt. Vom Liuthar-Evangeliar aus zeigt sich eine Entwicklung über das Evangeliar Ottos III. bis zum Perikopenbuch Heinrichs II., das wiederum als Vorbild diente für weitere Codices.

Die Handschrift, die als Höhepunkt Ottonischer Buchmalerei gilt, gelangte in der Säkularisation von Bamberg nach München.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Von Christus gekrönt

U nser Titelbild zeigt das Widmungsblatt des Perikopenbuchs Heinrichs II., das zwischen 1007 und 1012 in der Reichenauer Malschule entstanden ist. Es stellt die Krönung Heinrichs II. und seiner Gemahlin Kunigunde dar. Die historische Kaiserkrönung des Paares fand 1014 durch Papst Benedikt VIII. in Rom statt. Der Maler aber stellt nicht den Papst dar als denjenigen, der die Zeremonie der Krönung vollzieht, sondern läßt die Kaiserkrönung des Paares durch Christus selbst vornehmen. Damit betont er nicht nur die Aufgabe des Kaiserpaares als Regenten für das Volk, sondern hebt besonders auf die religiöse Bedeutung von Heinrich und Kunigunde ab.

Das Bild ist in ein Oben und Unten geteilt, wobei aber beide Teile deutlich aufeinander bezogen sind. Während in der oberen Bildhälfte das Krönungsritual vollzogen wird, huldigen in der unteren Hälfte personifizierte Gestalten dem Kaiserpaar.

Die große, in der Mitte thronende Christusgestalt breitet die Arme aus, um Heinrich und Kunigunde gleichzeitig die Krone aufs Haupt zu legen. Jesu Blick gilt nicht den Gekrönten, sondern er schaut in die Weite, als erblicke er all das, was auf das Ehepaar in seiner Regierungszeit zukommt.

Ähnlich groß wie die Christusgestalt werden auch die Apostelfürsten Petrus und Paulus gezeichnet, die das Kaiserpaar zu Christus führen. Petrus ist durch seinen Schlüssel erkennbar, wobei der Bart des Schlüssels aus Buchstaben gebildet ist, die im Namen Petrus enthalten sind: PER. Gleichzeitig weist der geteilte Schlüssel auf die dem Petrus durch Jesus verliehene Binde- und Lösegewalt hin: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16, 19) Die für Paulus sonst geläufigen Attribute, Schwert oder Buch, fehlen hier. Beide Apostel schauen auf Christus, der die Krönung vornimmt.

Sehr klein, aber in kostbare Gewänder gekleidet, erscheinen daneben Heinrich und Kunigunde, um die es doch bei dieser Zeremonie geht. Heinrich trägt Zepter und Krone in den Händen, und Kunigunde erhebt ihre Rechte zu Christus hin und trägt in der Linken ebenfalls ein Zepter. Sie schauen auf Christus, der die heilige Handlung an ihnen vollzieht. Vielleicht will der Maler in dem Größenunterschied zwischen den Aposteln und dem Herrscherpaar deutlich machen, daß wahre Größe nicht unbedingt mit hohen Positionen und Machtfülle zusammenfällt. Ihre Größe erhalten Heinrich und Kunigunde durch ihre Beziehung zu Jesus Christus, in dessen Kraft und Segen sie ihr Volk leiten sollen.

Über der Krönungsszene stehen die Worte:

„TRACTANDO IUSTUM
DISCERNITE SEMPER HONESTUM
UTILE CONUENIAT
CONSULTUM LEGIS UT OPTAT“ –

„Tut, was gerecht, erfaßt stets, was ehrenvoll ist. Das Nützliche möge sich einfinden in dem, was des Gesetzes Beschluß verlangt.“

Damit ist gleichsam der Maßstab genannt für die Regierung des Herrscherpaares: Gerechtigkeit, Ehre, Handeln zum Wohle des Volkes in Übereinstimmung mit den geltenden Gesetzen.

Ganz auf die Krönung ausgerichtet zeigt der Maler im unteren Bildteil drei große weibliche Gestalten und sechs weitere, die nur als Halbfiguren sichtbar sind. Alle schauen nach oben. Diese Gestalten sind im Bild nicht namentlich benannt. Ähnliche Darstellungen sowie vergleichbare historische Gegebenheiten lassen darauf schließen, daß es sich hier um Personifikationen der Provinzen handelt, die zum Reich Heinrichs gehören: Roma (Mitte) sowie Gallia und Germania (zu beiden Seiten). Sie präsentieren dem Herrscherpaar den „census“, die fälligen Steuern, was in Form unterschiedlicher Gaben geschehen konnte. In den Schalen und Füllhörnern werden dem Kaiser und seiner Gemahlin kostbare Gegenstände überreicht. Ebenso weisen Kranz

und Globus auf die Machtfülle der Regenten. Daß die mittlere Figur ihm einen Globus ohne Kreuz hält und die rechte einen mit Kreuz, deutet vielleicht auf die weltliche und religiöse Aufgabe des Kaisers. Sowohl Heinrich als auch Kunigunde waren sehr um das religiöse Wohlergehen der Menschen besorgt. Nicht nur die Gründung des Bistums Bamberg weist darauf hin, deren Stadtpatrone, Petrus und Paulus, hier das Paar zu Christus führen. Vielleicht verkörpern die sechs Frauen mit ihren Schalen und Füllhörnern die Hauptstämme in Deutschland oder die sechs Herzogtümer des Reiches.

Die dem unteren Bild zugeordneten Verse lauten:

„SOLUIMUS ECCE TIBI
 REX CENSUM IURE PERENNI
 CLEMENS ESTO TUIS
 NOS REDDIMUS ISTA QUOTANNIS“ –

„Siehe, König, wir bringen dir die Steuer nach beständigem Recht. Sei gnädig den Deinen; wir bringen dies Jahr für Jahr.“

Das Volk drückt darin seine Bereitschaft aus, dem Herrscherhaus jährlich die berechtigten Steuern zu entrichten. Gleichzeitig bittet es darum, der Herrscher möge den Seinen gnädig sein.

Durch den leuchtenden Goldgrund, vor dem der Maler beide Szenen als Einheit darstellt, verdeutlicht er, daß weltliche Herrschaft als von Gott verliehen zu verstehen ist, wenn sie denn dem Wohle des Volkes dienen und den Bestand der Herrschaft sichern soll.

Für Heinrich und Kunigunde lag ihre Regentschaft neben den materiellen Voraussetzungen wesentlich im Glauben begründet. Das wird auch in der Widmungsinschrift deutlich, die dieser Darstellung vorangestellt ist. Heinrich wird hier als „freudig und leuchtend im Glanz des Glaubens“ gepriesen. Ihn und seine Gemahlin möge die Fürbitte des Apostels Petrus zur Vollendung führen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen in Recht und Gerechtigkeit

Der Tendenz zur Machtausübung und -erweiterung, so urteilt die Philosophin Simone Weil (1909–1943), komme eine Art Naturgesetzmäßigkeit zu. Der Verzicht darauf, „überall zu befehlen, wo er die Macht dazu hatte“, sei hingegen Kennzeichen Gottes. Man müsse einen „natürlichen“ von einem „übernatürlichen“ Umgang mit der Macht unterscheiden. Bei den Menschen finde man beides, wobei der großzügige Verzicht auf Macht faktisch die Ausnahme von der Regel bilde, daß Macht vor Recht geht. Simone Weil illustriert dies mit einer Episode aus der griechischen Geschichte, der unendlich viele andere zur Seite gestellt werden könnten: Als die Athener im Krieg gegen Sparta die Bewohner der traditionell mit Sparta verbündeten kleinen Insel Melos zum Seitenwechsel zwingen wollen, so berichtet es der griechische Geschichtsschreiber Thukydides, beschwören die Melier sie im Namen der Gerechtigkeit, auf Gewalt zu verzichten. Doch die Athener sind nicht verhandlungsbereit: „Entweder ihr fügt euch, oder ...“ Am Ende wird die widersetzliche Stadt geschleift, die Männer werden getötet, die Frauen und Kinder versklavt.

Es erscheint dem hochgerüsteten Athen überflüssig, in Verhandlungen mit einem zahnlosen Städtchen einzusteigen. Wir haben ja, so die Logik der Athener Gesandtschaft, die Macht. Die so offensichtlich Überlegenen sehen keinen Grund, mit den unzweifelhaft Unterlegenen in Verhandlungen zu treten. Die Hoffnung der kleinen Stadt auf den Beistand der Götter, weil ihre Sache gerecht sei, zerstreuen die Athener rasch. „In Ansehung der Götter sind wir des Glaubens, und in Ansehung der Menschen haben wir die Gewißheit, daß, einer natürlichen Notwendigkeit zufolge, immer jeder überall dort gebietet, wo er die Macht dazu hat.“ Dieser Satz entspringe nicht etwa ihrer eigenen Logik, sondern sei ein von ihnen bereits vorgefundenes und gewiß auch nach ihnen in Kraft bleibendes Gesetz. – So-

weit die Auskunft der athenischen Gesandten, bevor das Vernichtungswerk beginnt.

Sind im Konfliktfall Partner etwa gleich stark, so verhandelt man. Bei der Konfrontation zwischen einem deutlich Mächtigeren und einem deutlich Schwächeren aber befiehlt der Mächtigere, was in seiner Macht steht, und der Schwächere muß sich fügen. Die Gerechtigkeit, die Simone Weil „übernatürliche Gerechtigkeit“ nennt, bestünde hingegen darin, angesichts ganz und gar ungleicher Kräfte als Überlegener so zu handeln, als seien die Kräfte gleich verteilt, und zwar in jeder Hinsicht, in allen Einzelheiten. In der Begegnung mit einem Menschen, der die Achtung vor sich selbst verloren hat, der erniedrigt wurde und sich erniedrigt fühlt, der verachtet wurde und sich nun selbst verachtet, könne schon ein wenig Herablassung und Verachtung in der Stimme oder in der Haltung genügen, um ihn von Neuem erstarren und zu einem leblosen Ding werden zu lassen, „wie die geringste Erschütterung das unter null Grad flüssig gebliebene Wasser gefrieren läßt“. Wenn von einem bestimmten Grad der Ungleichheit an der Schwache das Gefühl für seine Würde, seinen freien Willen, ja für sein Menschsein, verliert und gleichsam zu einer Sache wird, dann gibt derjenige, der wahre Gerechtigkeit übt, dem anderen das Menschsein, das dieser durch ein blindes Geschick oder durch die Gleichgültigkeit, die Härte oder den Haß anderer Menschen verloren hat, wieder. Soweit einem Geschöpf möglich, wiederholt derjenige, der einem Erniedrigten, Verachteten als Seinesgleichen begegnet, „die ursprüngliche Großzügigkeit des Schöpfers“.

Die Großmut des Schöpfers, die nachzuahmen der Mensch gerufen und begabt ist, eben dies ist Gottes Gerechtigkeit. Denn der biblische Gott unterscheidet sich radikal von den Göttern, auf die sich die Athener berufen. Wer einen Schwächeren, der ihm ausgeliefert ist, von Gleich zu Gleich behandelt, wer seine Macht nicht zur Unterdrückung des anderen ausspielt, sondern dazu gebraucht, ihn zu ermächtigen, ihn aufzurichten, ahmt

den gerechten Gott nach, tut recht, ist gerecht. Simone Weil zufolge ist aus biblischer Sicht die Trennung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe ein folgenschwerer Irrtum. In der großen Gerichtsrede in Matthäus 25 nennt Christus „seine Wohltäter weder Liebende noch Erbarmende. Er nennt sie die Gerechten. Das Evangelium macht keinerlei Unterschied zwischen der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit.“ Und Simone Weil fügt hinzu: „Wir haben die Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe erfunden.“ Sie diene unserer Entlastung, der Sicherung unseres guten Gewissens.

Die biblische Urerfahrung, daß der biblische Gott der Gott der Gerechtigkeit ist, drohte in der Geschichte des Christentums nicht selten zum Bild des unbarmherzigen und gnadenlosen oder des kleinlich aufrechnenden Richters entstellt zu werden. Bilder von Rache und Vergeltung überlagerten die ursprünglichen Dimensionen der göttlichen Gerechtigkeit. Schaut man in die entsprechenden biblischen Texte, so wird deutlich, daß Gottes Gerechtigkeit keinesfalls beziehungslos neben oder in verwirrendem Widerspruch zu seiner Großzügigkeit, zu seiner Großmut steht. Gott schmerzt das Unrecht, das Menschen Menschen antun und mit dem sie zugleich den Gottesbund brechen, und doch übertrifft Gottes Erbarmen, seine Bereitschaft, schlimme Schuld zu tilgen und dort zu gönnen und zu geben, wo gar kein Verdienst ist, seinen Schmerz und seinen Zorn über begangenes Unrecht. In den Prophetenbüchern, in der biblischen Weisheitsliteratur und in den Psalmen, in neuen Farben in den Evangelien und in den Briefen des Neuen Testaments, besonders denen des Apostels Paulus, wird deutlich, daß die Bibel eine Gotteserfahrung zur Sprache bringen will, die noch hinter die uns geläufige Spannung von Gerechtigkeit und Großmut zurückgeht oder sie übersteigt: Der innerste Kern von Gottes Gerechtigkeit ist Großmut, Liebe, Erbarmen. Die neuere alttestamentliche Forschung hat den erhellenden Begriff der „rettenden Gerechtigkeit“ geprägt, um diesem spezifisch biblischen Verständnis von Gottes Gerechtigkeit auf die Spur zu

kommen: Die hebräischen Begriffe *zedakah* und *zedek* – Gerechtigkeit und gerecht – zielen auf eine Haltung der Solidarität, der gebenden Güte und der Barmherzigkeit. Gottes Gerechtigkeit erweist sich biblisch als rettende, liebende, aufhellende, Abgründe überwindende Großmut. Gott hat diese Welt und ihre Geschöpfe aus selbstloser Liebe ins Sein gerufen. Der allmächtige und treue Gott verbündet sich, so erzählt die Bibel, wieder und wieder mit den ohnmächtigen und untreuen Menschen. Er geht mit ihnen um, als wären sie mit ihm auf Augenhöhe. Er lädt sie ein, er begabt sie, Seinesgleichen zu werden. Gott spricht „die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“, so sagt es das Zweite Vatikanische Konzil. Der Schöpfer läßt sein Geschöpf frei, er schenkt ihm einen freien Willen, Bewegungsfreiheit, Selbständigkeit. Der biblische Gott verzichtet um der Menschen willen darauf, überall dort Macht auszuüben, wo er bestimmen und befehlen könnte. Das ist Gottes Gerechtigkeit. Wo Menschen ihre eigene Macht begrenzen, wo sie Erniedrigte aufrichten und Machtlose ermächtigen, da handeln sie gerecht, und da treffen sie Gott.

Susanne Sandherr

Christentum im säkularen Staat

Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten für neue Ansätze der Glaubensverkündigung in unserer Gesellschaft wird immer wieder auf eine „Wiederkehr der Religion“ verwiesen, „ein neues, plural geprägtes Interesse für religiöse Fragen“, das „bewußt als ein besonderes Zeitfenster für neue kirchliche Initiativen genutzt werden“ müsse – so exemplarisch in dem Impulspapier der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche

im 21. Jahrhundert“ (2006), das für die Grundausrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland gegenwärtig insgesamt handlungsleitend ist. Wenn diese „Respiritualisierung“ nun auch geradezu als „gesellschaftliche(r) Megatrend“ bezeichnet wird (ebd.), so stellt sich doch die Frage, ob diese Entwicklung den christlichen Kirchen tatsächlich zugute kommt. Es gibt Grund zur Skepsis. Denn ganz offensichtlich gehen die genannten gesellschaftlichen Entwicklungen – sowohl auf der inhaltlichen als auch der institutionellen Ebene – weitestgehend an den christlichen Kirchen vorbei. Allzu sehr gehören zu solchem Wiedererwachen der Religion auch fundamentalistische Tendenzen – vor allem im Islam, aber auch im christlichen Kontext. Zugleich tritt gegenwärtig erneut, wenn auch mit alten Argumenten, ein kämpferischer Atheismus ebenso in Erscheinung, wie gerade in Ostdeutschland vielfach ganz umfassende „Atmosphären der Gottesvergessenheit“ (Wolf Krötke) zu beobachten sind, eine praktisch vollständige Unempfänglichkeit für den Glauben.

Demgegenüber ist in der säkularen Kultur der Gegenwart das reiche Erbe eines authentischen Christentums aufbewahrt, das in der Gesellschaft weiterwirkt und kirchlichem Handeln in oftmals überraschender Weise ganz unmittelbare Anknüpfungsmöglichkeiten bietet. Das gilt für bildende Kunst, Literatur und Theater ebenso wie für den Bereich des Rechts. Es ist offensichtlich, daß viele etwa der in der säkularen Rechtsordnung des deutschen Grundgesetzes (= GG) zu Rechtsgeltung gelangten Werte und gesellschaftlichen Leitbilder in sehr hohem Maß den Grundgedanken einer christlichen Anthropologie und einer christlichen Gesellschaftslehre entsprechen. Das gilt zuvörderst von der absoluten Unantastbarkeit der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) und dem Bekenntnis „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“ (Art. 1 Abs. 2 GG) wie von einzelnen zentralen Menschenrechten, etwa dem „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2 Abs.

2 GG), auf freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG), auf Gleichheit vor dem Gesetz und Gleichberechtigung von Männern und Frauen (Art. 3 Abs. 1 u. 2 GG). Das gilt aber auch für das Sozialstaatsprinzip (Art. 20 Abs. 1, Art. 28, Abs. 1 GG), das übrigens ebenso wie die Menschenwürdegarantie des Art. 1 GG nicht verändert werden kann (Art. 79 Abs. 3 GG). Darüber hinaus garantiert das deutsche Grundgesetz ausdrücklich die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) und die ungestörte Religionsausübung (Art. 4 Abs. 2 GG) und begründet bei grundsätzlicher Trennung von Kirche und Staat ein auf freundliche Kooperation angelegtes Verhältnis beider Partner. Mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts kommt den Kirchen eine Stellung zu, die ihrer Eigenständigkeit ebenso genügt wie ihrer Präsenz im öffentlichen Leben (Art. 140 GG / Art. 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung).

So klar und auch erkennbar nun der Einfluß der katholischen Soziallehre auf die Grundlegung der klassischen „sozialen Marktwirtschaft“ nach dem Zweiten Weltkrieg gewesen ist und so sehr die christliche Theologie „natürlich zur Genealogie der Menschenrechte“ gehört (Jürgen Habermas, 2005), so sehr bezieht der moderne Verfassungsstaat seine „Legitimationsgrundlagen“ zunächst doch „aus den profanen Quellen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts“ (ebd.). Doch damit ist über den Hintergrund dieser philosophischen Ansätze und ihr Verhältnis zum Christentum selbst noch gar nichts gesagt. Denn aller historischen Feindschaft der klassischen Aufklärung gegen Glaube und Kirche zum Trotz: Spätestens seit dem Auftreten dezidiert antidemokratischer Kräfte eines „religiös“ begründeten, fundamentalistischen Islam könnte deutlich werden, daß das säkular-aufklärerische Denken, das auch dem weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat zugrunde liegt, eben nicht der eigentliche Gegner des Christentums ist; daß die sachliche Nähe zwischen neuzeitlich-rationaler Säkularität und Christen-

tum deren Differenzen vielmehr bei weitem überwiegt und die Konfrontation zwischen beiden deshalb „einen unnötigen und tragischen historischen Irrweg darstellt“ (Erzbischof Robert Zollitsch, 2007).

Es ist auffällig, daß ein sich im übrigen nach wie vor als säkular und liberal verstehender Denker wie Jürgen Habermas in den vergangenen Jahren immer wieder das innere Aufeinander-Bezogenensein christlicher und säkularer Rationalität hervorhebt. Er spricht etwa von einer „Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie“, die sich „in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginn, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft niedergeschlagen“ habe. Die „Übersetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“ bezeichnet er als eine „rettende Übersetzung“, durch die der ursprünglich religiöse Sinn „zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt“ worden sei.

In der Debatte um die Grundlagen des modernen Verfassungsstaates ist die These von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1967) klassisch geworden: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Böckenfördes Paradoxon hat eine ungemein fruchtbare Wirkungsgeschichte gehabt und ist auch zur Zeit Gegenstand intensiver weiterführender Überlegungen, etwa in verschiedenen Veröffentlichungen von Georg Essen oder in den Veranstaltungen des *Karlsruher Foyers Kirche und Recht*, der Kontaktstelle der beiden großen Kirchen zu den obersten Bundesgerichten in Karlsruhe. Es ist an dieser Stelle nicht mehr möglich, den komplizierten Wegen der Diskussion weiter nachzugehen. Daß mit

diesem notwendigen Rückbezug auf die christlichen Grundlagen nicht im Entferntesten ein Zurück hinter die Säkularität des neuzeitlichen Verfassungsstaates verbunden ist, ergibt sich auch aus parallelen theologischen Überlegungen wie der Anerkennung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ auf dem II. Vatikanischen Konzil (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, Nr. 36), wonach „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß“. So sind die Christen, noch einmal mit Böckenförde gesprochen, eingeladen, den säkularen Staat „in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches“ wahrzunehmen, „sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist“.

Tobias Licht

Gott liebt diese Welt

Ein christlicher Grundakkord

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 193.

Gott liebt diese Welt“, ein Lied, das Vertrauen schenkt, das begeistert, das Mut macht. Die Melodie ist schlicht und eingängig wie der Text, „Gott liebt diese Welt“: ein Lied für Kinder, so könnte es scheinen. Ist es so?

Gott liebt diese Welt. Gott, der eine, der ganz andere, der Unnahbare, der Reine, Erhabene und Heilige, ausgerechnet er soll diese Welt lieben? Diese Menschenwelt mit ihren Irrungen und Wirrungen, ihren Brüchen und Umbrüchen, ihrer Schande und ihrem Scheitern?

Ja, es ist so. Der Gott, von dem das Lied singt, der biblische Gott, bindet sich an die Menschen, er verbindet und verbündet sich mit ihnen. Der große Gott liebt diese Welt, und darum leidet er an der Menschen Untreue, ihrer Halbherzigkeit und ihrem Wankelmut.

Es ist so, weil Gott liebt. Wer liebt, wird schwach. Wer liebt, macht sich abhängig. Wer liebt, hofft machtlos auf das Ja-Wort des oder der Geliebten.

„Gott liebt diese Welt, und wir sind sein Eigen.“ – Gottes Eigentum sind wir nicht einfach so, natürlich, als seine Geschöpfe, sondern als Getaufte, als die, die sich ihm übereignet haben. Denn der Schöpfer hat uns, seine Geschöpfe, freigelassen. Wir sind außerhalb seines Bereichs. Nicht, weil er uns nicht gewachsen wäre, sondern weil er uns auf Augenhöhe begegnen will; weil er unser freies Ja-Wort will. Gott gibt keinen Befehl, es gibt nur seine Bitte: in unserem eigenen Leben sichtbar zu machen, daß er – diese Welt – liebt.

Schauen wir in die zweite Strophe. Unser Lied ist in der DDR entstanden. Es ist ein Gegenprogramm zu jedem Totalitarismus, ein Lied gegen jegliche Form der Vereinnahmung und Einverleibung von Individuen durch und in ein Kollektiv. Daß Gott die Welt gehört, wie die zweite Strophe sagt, ist eine urbiblische Erkenntnis. Sie mindert gerade nicht die Verantwortung jedes einzelnen Menschen für diese Welt, sondern ermöglicht sie, bringt sie hervor. Daß Gott die Welt erhält, ist Grund unserer Hoffnung für diese Welt; es entlastet uns nicht von der Aufgabe, an unserem eigenen Ort an der Erhaltung der Schöpfung und für ein gerechtes Zusammenleben aller auf der Erde mitzuarbeiten, auf dieser Erde, die nicht einigen wenigen, sondern dem Gott aller Menschen gehört.

Große biblische Bilder stellt uns die dritte Strophe vor Augen. Die weglose Wüste, und doch ein Weg, weil Gott gegenwärtig

bleibt in Feuerschein und Wolke, weil er zu Mose spricht im Offenbarungszelt. Gott ist in der Welt: er, der Jenseitige, das Hier und Jetzt unendlich Übersteigende, will wegweisend, hilfreich, rettend mitten unter den Menschen sein, auf unseren wie auch immer verschlungenen Menschenpfaden, und bleiben.

Die vierte Strophe lebt wiederum von einem reichen biblischen Hintergrund, denken wir nur an den Prolog des Johannesevangeliums. Und doch findet sich auch hier ein eigener, einfacher, bezwingender Ton. Im Menschen Jesus von Nazaret kommt Gottes eigenes Wort zur Menschenwelt, ein Ereignis, das wir als Zeitenwende feiern. Ihre, unsere Dunkelheiten hat Gott selbst erhellt. Die Geburt von Betlehem ist kein Trostpflaster, kein Stimmungsaufheller, sondern ein Geschehen, das in der Mitte der Menschennacht, in der Mitternacht der Welt, Gottes Tag anbrechen läßt.

Fünfte und sechste Strophe vergegenwärtigen, wie der neue Welttag anbricht: „Durch des Sohnes Sterben“. Daß der Gottesbote und Gottessohn den Tod am Kreuz auf sich nimmt, weil er Gott und den Menschen treu ist, weil er den Menschen die Treue hält wie nur Gott, und daß der treue Gott durch den Tod hindurch diesem Treuen die Treue hält, das ist das Geheimnis unseres Glaubens. „Gott erneut die Welt“ und „Leben für die Welt“, so lauten die österlichen Jubelrufe, in die einzustimmen wir eingeladen sind, in der herausgehobenen gottesdienstlichen Feier und im Alltag unseres befreiten Lebens.

Das Kommen des Gottessohnes zum Weltgericht, von dem die Bibel spricht und das wir im Glaubensbekenntnis bestätigen, können wir nicht berechnen. Wir können es nicht ins Kalkül ziehen. Aber, und mit dieser Glaubensgewißheit entläßt uns die Schlußstrophe unseres Liedes, wir können die göttliche Zu-

kunft der Welt als Hoffnungskraft in unser Leben einlassen und unser eigenes Leben von ihr umbrechen lassen: „Wohin er uns stellt, sollen wir es zeigen: / Gott liebt diese Welt.“

Susanne Sandherr

Eucharistisches Beten in der anglikanischen Tradition

Die dritte große Richtung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen soll hier anhand der englischen Kirche, der Mutterkirche der anglikanischen Liturgiefamilie, in den Blick genommen werden. Dort erfolgen allgemein Reformen erst Mitte des 16. Jahrhunderts und stehen immer in der Spannung einer Anknüpfung an die Tradition und dem Eingehen auf reformatorische Tendenzen. Entsprechend bewegen sich auch die liturgischen Veränderungen in dieser Spannung.

Im Jahr 1548 wird erstmals mit dem *Order of Communion* ein englischsprachiger Kommunionritus veröffentlicht, der in die weiterbestehende lateinische Messe hinter die Kommunion des Priesters eingeschoben wird – ein Verfahren, das in den Anfängen der Reformation auch auf dem Festland zu beobachten ist. Mit dem *Book of Common Prayer* liegt bereits 1549 ein englisches Liturgiebuch vor, das alle wesentlichen Feiern in der Muttersprache enthält und schon weitreichende Veränderungen in Text und Struktur der Feiern vornimmt. Im Formular für die Eucharistiefeier ist beachtenswert, daß zumindest strukturell deutlich konservativer vorgegangen wird als auf dem Festland. Es enthält nämlich ein Eucharistiegebet, das mit seinen Elementen (Präfation, Sanctus/Benedictus, Interzessionen, Gedächtnis des Opfers Christi, Gabenepiklese, Einsetzungsworte, spezieller Anamnese, Darbringungsgebet mit Kommunionepi-

klese und abschließender Doxologie) eng an die Tradition angelehnt bleibt. Letztlich wird die reformatorische Ausrichtung nicht an der Struktur des Eucharistiegebets, sondern an einzelnen Formulierungen deutlich. So wird herausgestellt, daß es neben dem Kreuzestod Christi kein weiteres heilbringendes Opfer der Kirche geben könne. Die Kirche bringe ein Opfer des Lobes und des Dankes dar, das ohne weiteres auch Dimensionen der Selbstdarbringung beinhalte: „Und hier opfern wir und bringen dir uns selbst dar, unsere Seelen und Leiber, damit sie dir ein vernünftiges, heiliges und lebendiges Opfer seien.“ (Übertragung: F. L.). Typisch ist auch die Formulierung in der Bitte der Gabenepiklese, die Heiligung „mit deinem heiligen Geist und Wort“ zu bewirken.

Das *Book of Common Prayer* von 1552 führt demgegenüber weitreichende Änderungen durch, ist es doch bestrebt, ein stärkeres reformatorisches Profil erkennen zu lassen, das eine gewisse Nähe zu reformierten Positionen aufweist. Noch immer findet sich ein Eucharistiegebet, das aber konzentriert ist. Nach Präfation und Sanctus (das Benedictus wird gestrichen) folgen ein Gebet um würdigen Empfang (Prayer of Humble Access), das Gedächtnis des Kreuzesopfers Christi und eine Epiklese, die nicht mehr auf den Heiligen Geist rekurriert und ganz auf die Kommunion ausgerichtet ist. Es schließen sich die Einsetzungsworte an, nach denen die eucharistischen Gaben ausgeteilt werden. In die Spendeformeln sind Elemente des Gedächtnisses (Anamnese) integriert. Andere Elemente des Eucharistiegebets sind verschoben: Die Interzessionen werden in die Fürbitten zu Beginn der Abendmahlsteils integriert, das Darbringungsgebet mit der Doxologie wird gar hinter die Kommunion verlagert und als Ausdruck der dankbaren Selbsthingabe aufgrund der Kommunion gestaltet. Im Grunde kann man diesen Ritus als Versuch verstehen, die eucharistische Sprechhandlung und die Kommunion so miteinander zu verflechten, daß die Einsetzungsworte in der Mitte stehen, auf sie aber sofort die Austeilung erfolgt. Eine klare Aussage über die Identität

von Brot und Wein mit dem Leib und Blut Christi macht diese Feier nicht.

In der wechselvollen Geschichte der englischen Kirche bleibt diese Form von 1552 bis ins 20. Jahrhundert erhalten. Andere anglikanische Kirchen stellen entweder schon früh die Form von 1549 wieder her oder führen Eucharistiegebete in Orientierung an östlichen Vorbildern ein. Während die hochkirchliche Oxfordbewegung in England selbst eine an römisch-katholischen Vorbildern orientierte Liturgiereform 1928 nicht durchsetzen kann, öffnen sich anglikanische Provinzen in Übersee früh den ortskirchlichen und ökumenischen Impulsen und führen entsprechende Eucharistiegebete ein.

Erst mit dem *Alternative Service Book* von 1980 führt die englische Kirche eine Liturgiereform durch, ohne das bisherige *Book of Common Prayer* offiziell außer Kraft zu setzen. Während ein „Ritus B“ in Ablauf und Sprache die bisherige Abendmahlsform fortführt, ermöglicht der „Ritus A“ die Feier in heutigem Englisch nach der Meßform, die innerhalb der Ökumene im 20. Jahrhundert weitgehende Anerkennung gefunden hat und für die vier Eucharistiegebete zur Auswahl stehen. Das ab dem Jahr 2000 publizierte Agendenwerk *Common Worship* setzt diesen Weg der zwei Grundformen fort und bietet nun acht Eucharistiegebete für die Meßform zur Auswahl, sieben davon sogar mit der Möglichkeit der Kantillation. Auch wenn die Gebete aus unterschiedlichen Quellen der Tradition wie der Gegenwart stammen und verschiedenen Aufbau zeigen, kann man eine Grundstruktur von Präfation, Sanctus (wahlweise mit Benedictus), Epiklese(n), Einsetzungsworten, (spezieller) Anamnese und Darbringungsgebet, Gemeindeakklamation(en) und Doxologie erkennen. So wird versucht, den recht divergierenden Strömungen innerhalb der anglikanischen Kirche mit unterschiedlich ausformulierten Eucharistiegebeten gerecht zu werden.

Beachtlich ist auch der Wandel in der Abendmahlspraxis. Über Jahrhunderte stellte eine volle Abendmahlsfeier aus Man-

gel an Kommunikanten eine Seltenheit dar. Der Pfarrgottesdienst in den Gemeinden bestand oftmals aus Morgengebet und dem Wortteil der Abendmahlsfeier, während der eigentliche Eucharistieteil wegfiel. Im 20. Jahrhundert hat sich das Bild geändert: Nun ist auch in anglikanischen Pfarrgemeinden Englands der typische Gottesdienst am Sonntagmorgen eine Abendmahlsfeier mit Kommunion der Gläubigen, während Formen der Tagzeitenliturgie meist in den Hintergrund treten.

Friedrich Lurz

Ein Baumeister Europas: Robert Schuman

Ernst, aber nicht humorlos, unbestechlich, fleißig und tiefreligiös, nüchtern, hager und kahlköpfig – so haben Zeitgenossen den deutsch-französischen Politiker Robert Schuman beschrieben. Mit Sicherheit war Schuman nicht das Idealbild eines großen Staatsmanns. Kein Mann der großen Gesten und scharf geschliffenen Reden, sondern eher des Ausgleichs und der leisen, aber durchaus bestimmten Töne. Erst spät geriet der zurückhaltende Schuman in das politische Rampenlicht. Das war 1947. Viele der großen Figuren der französischen Politik waren von der Bildfläche verschwunden, ihre allzu blumig ausgefallenen Ausmalungen einer starken französischen Position in Europa wie Seifenblasen zerplatzt. Da trat Robert Schuman auf den Plan. Als 61jähriger wurde er Ministerpräsident der durch die Wirren der Nachkriegszeit schwer gebeutelten Republik. Bis dahin war Schuman ein Unbekannter, sprach sogar nicht einmal fließend Französisch, denn er stammte aus dem damals noch zu deutschem Gebiet gehörenden Lothringen. Dennoch fiel der unbestechliche Jurist auf. Vor allem durch seinen Fleiß, mit dem er wie ein Uhrwerk die schwierigsten Aufgaben meisterte. Ein Mann mit seinen Fähigkeiten war nun ge-

fragt. Sachlich und unpathetisch mußten die anstehenden Probleme gelöst werden.

Schumans Leben liest sich wie der frühe Entwurf des heutigen Weltbürgers. Die Mutter Luxemburgerin, der Vater Lothringer, ein Zollbeamter. Beide gaben sie ihm eine tiefreligiöse Prägung mit auf den Lebensweg. In Bonn, München und Berlin studierte Schuman Jura, wurde an der Pariser Sorbonne zum Doktor promoviert und ließ sich anschließend in Metz als Anwalt nieder. Dem Staat gegenüber loyal diente Schuman im ersten Weltkrieg als preußischer Reserveoffizier. Seine Treue galt aber vor allem seiner Kirche, der er in den politischen Wirren nicht nur eine wichtige Funktion zuschrieb. Er selbst wollte ihre Stimme auch in die Politik einbringen. Als er seine Mutter mit 24 Jahren durch einen Verkehrsunfall verlor, dachte Schuman sogar eine Zeit lang daran, Priester zu werden. Letztlich ließ er sich aber von seinem Freund Henri Eschbach davon überzeugen, daß diese Zeit vor allem dem Engagement der Laien gehören müsse: „Die Heiligen dieses Jahrhunderts tragen Straßenanzug!“

Als 1919 Lothringen wieder an Frankreich fiel, engagierte sich Schuman in der katholischen Gruppe „Démocrates Populaires“ und wurde Stadtrat in Metz. Sein Engagement sowie sein unerschütterlicher Glaube brachten ihn während des Zweiten Weltkrieges in große Schwierigkeiten. Er wurde von der Gestapo verhaftet und zur Kollaboration genötigt. Schuman widerstand den Angeboten und floh nach Südfrankreich. Dort pflegte er intensive Kontakte zur Widerstandsbewegung, versteckte sich in Klöstern und Kirchen, in denen oft nachts Versammlungen stattfanden. In einer dieser Zusammenkünfte, bei denen auch der Bischof von Metz teilnahm, verkündete Schuman fest entschlossen: „Hitler ist verloren! Dessen könnt ihr sicher sein!“ Da dies den Nazischergen nicht verborgen blieb, setzten sie eine hohe Prämie auf seinen Kopf aus.

Schuman entkam abermals und gründete nach Kriegsende mit Freunden die Katholische Volkspartei. 1946 wurde er fran-

zösischer Finanzminister mit der schwierigen Aufgabe, das finanzielle Chaos der Nachkriegszeit in einigermaßen geordnete Bahnen zu lenken. Um einer drohenden Inflation Einhalt zu gebieten, scheute er sich nicht vor unpopulären Maßnahmen. Das schadete seinem Ruf keineswegs, im Gegenteil: Aufgrund seiner Erfolge wurde er mit dem Amt des Außenministers betraut, und kurze Zeit später wurde er Ministerpräsident.

Seinen Einfluß nutzte er dafür, seiner großen europäischen Idee Gestalt zu geben und mit dem Bau des europäischen Hauses zu beginnen. Auf einer Konferenz der Präsidenten von christlich-demokratischen Parteien in Luxemburg 1948 gehörte Schuman zu den treibenden Kräften einer „Deklaration über die europäische Zusammenarbeit“. Es war eine Zeit des Umbruchs und des drohenden Unfriedens: der tschechische Staatsstreik, die Gründung des Staates Israel, die Berlinblockade, der Koreakrieg und der damit einhergehende Konflikt zwischen Ost und West sowie die Gründung der NATO. Schuman hielt in diesen Zeiten an der aus seinem Glauben genährten Idee eines friedlichen Europas fest und verfolgte sie konsequent.

Damit hatte er Erfolg: Die Konferenz der europäischen Außenminister betraute Schuman mit dem Auftrag, eine gemeinsame Deutschland- und Europapolitik vorzulegen, die schließlich in die „Europäische Verteidigungsgemeinschaft“ mündete. 1953 unterzeichneten 26 europäische Staaten die von Schuman maßgeblich gestaltete „Straßburger Konvention für Menschenrechte“. Mit der Annahme der Römischen Verträge im Jahr 1957 schließlich wurde der Grundstein für die Europäische Union gelegt. Wesentliche Impulse der Verträge stammen von Robert Schuman. Die Staaten wußten, wem sie dies zu verdanken hatten, und machten Schuman, den „Vater Europas“, 1958 zum ersten Präsidenten des Europäischen Parlaments. Sein Glaube hinterließ dabei bis heute Spuren: Die Zahl der Sterne auf der Flagge Europas bezieht sich nicht auf die ursprünglich zwölf Mitgliedsstaaten, sondern verdankt sich einem biblischen Bild. In der Offenbarung des Johannes heißt es: „Dann

erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt“ (Offb 12, 1). Sich so an einem Himmelszeichen zu orientieren, relativiert das menschliche Tun und Lassen, setzt dem menschlichen Streben nach Vollkommenheit eine Grenze. Das wohl wollte der Erbauer des zusammenwachsenden Europas vor Augen führen.

Robert Schuman steht bis heute für die Glaubwürdigkeit christlicher Werte in der Politik, und er bleibt dafür ein Vorbild. Um dies zu verdeutlichen, läuft seit 1990 das Seligsprechungsverfahren für Robert Schuman. Im Bistum Metz wurde es 2004 abgeschlossen und die Unterlagen nach Rom weitergeleitet. Einigen Meldungen zufolge steht der Prozeß für den „Heiligen im Straßenanzug“ wohl kurz vor dem Abschluß.

Marc Witzenbacher

Tragfähige Grundlage

Zehn Jahre gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Muß sich der Mensch sein Heil verdienen? Oder ist es vielmehr das unverdiente Geschenk Gottes? Jahrhundertlang war es diese zentrale Streiffrage, die evangelische und katholische Christen und Theologen entzweite. Für den Augustinermönch Martin Luther gab der Ablassmißbrauch zu seiner Zeit letztlich den Ausschlag, in dieser Frage auch keine Gemeinsamkeiten mehr zwischen der alten Kirche und der Bewegung der Reformation zu sehen. Lange waren Theologen der Ansicht, in dieser Frage niemals einen Konsens erzielen zu können. Nach rund dreißig Jahren mit teilweise erbittert und hart geführten Diskussionen erzielten evangelische und katholische Theologen die nicht für möglich gehaltene Sensation: Am

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

November 2009

„Gott begegnen in Vorbildern“

Sei den Gläubigen ein Vorbild
in deinen Worten, in deinem Lebenswandel,
in der Liebe, im Glauben, in der Lauterkeit.

Erster Brief an Timotheus – Kapitel 4, Vers 12

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Sicher kennen Sie den Satz: „Wir Christen müssen Vorbild sein!“ und bestimmt auch das Lob, wenn etwas „vorbildlich“ gelungen ist. In mir – und vielen anderen – weckt allerdings das Wort „Vorbild“ das Gefühl, hinter den Erwartungen zurückzubleiben, die es an uns richtet. An der Bedeutung von Vorbildern will ich nicht rütteln, aber geht es in erster Linie darum, sich zu bemühen, ein möglichst guter Mensch oder Christ zu sein?

Eine etwas andere Sicht hilft möglicherweise, Verkrampfungen zu lösen. Wir Menschen sind „zum Ebenbild Gottes erschaffen“ (Gen 1, 27) – das meint, daß Gott uns eine Würde und Kraft mitgegeben hat, die der seinen gleicht. Wenn der Kolosserbrief Jesus das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (1, 15) nennt, nimmt er darauf Bezug und bekennt, daß die Gottebenbildlichkeit in Jesus vollkommen verwirklicht ist. Dahinter steht die Einsicht, daß Jesus ganz von Gott erfüllt war (V. 19). Gut und schön, wendet man ein, aber bei mir sieht es anders aus. Ich fühl mich leer und weiß nicht, ob es mir gut täte, wenn Gott mich ganz ausfüllen würde. Außerdem sträubt sich in mir etwas dagegen, selbst wenn ich es wollte. Diese Einwände klingen erneut so, als gehe es um etwas, das uns fremd und äußerlich ist.

Um mich verständlich zu machen, möchte ich an die Ikonen erinnern. Sie werden gern auf Goldgrund gemalt, damit die Farben umso stärkere Leuchtkraft erhalten. Das Gold hat auch symbolische Bedeutung: Es steht für das Göttliche, das dem Menschen schon immer gegeben ist. Wahrhaft Ebenbild (d. h.: Ikone) Gottes zu werden, heißt dann bereit sein, die uns von Gott in der Schöpfung geschenkte Würde zur Entfaltung kommen zu lassen, oder anders gesagt: Vorbild werden wir, wenn wir Gott erlauben, in uns zu wirken und uns zu formen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Das Jüngste Gericht

Bamberger Apokalypse und Evangelistar
(UNESCO-Memory of the World / Weltdokumentenerbe),
Reichenau, um 1010,
Msc. Bibl. 140, fol. 53r,
© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Die Bilder der „Bamberger Apokalypse“ wurden von Mönchen auf der Insel Reichenau um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend gemalt. Die Handschrift gehört zu den bekanntesten Werken ottonischer Malerei.

Sie vereinigt die reich mit Bildern ausgeschmückte Geheime Offenbarung des Johannes und ein Evangelistar, das Texte zu den Fest- und Sonntagen im Kirchenjahr umfaßt.

Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde gaben den Codex in Auftrag und übergaben ihn dem Stift St. Stephan in Bamberg. Die Apokalypse umfaßt mehr als 50 ganzseitige Miniaturen.

Die Bildthemen gestalten sowohl Aspekte der Not und Auseinandersetzung der Christen mit widergöttlichen Mächten als auch in mehreren „Thronbildern“ die Visionen vom herrschenden Christus, wie sie in der Geheimen Offenbarung geschildert werden.

Die heute in der Bamberger Staatsbibliothek aufbewahrte Handschrift kam in den Wirren der Säkularisation in den Besitz des bayerischen Staates. Von der Bamberger Apokalypse, die 2004 in das Weltdokumentenerbe UNESCO aufgenommen wurde, gibt es seit 2000 eine sehr gute Faksimile-Ausgabe.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Das letzte Gericht

Mit einem schmalen, festen Rahmen umgibt der Maler der Bamberger Apokalypse (um 1010) die Gerichtsszene, von der in der Geheimen Offenbarung des Johannes die Rede ist. Er vermittelt damit den Eindruck eines geschlossenen Geschehens, das allen Menschen gilt. Niemand ist von diesem Gericht ausgenommen, keiner kann daran vorbeikommen.

Vier Posaunenengel (zwei oben rechts und links, zwei entsprechend in der Mitte) blasen ins Horn und rufen damit die Menschen zusammen. In einer bildhaften Rede vom Kommen des Menschensohnes heißt es beim Evangelisten Matthäus: „Er wird seine Engel unter lautem Posaunenschall aussenden, und sie werden die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, von einem Ende des Himmels bis zum andern.“ (24, 31)

In der Mitte entrollen zwei leuchtend gekleidete Engel jeder ein Schriftband, das den Gerufenen das Urteil des Richters verkündet. Vom Engel aus rechts gesehen sammeln sich diejenigen, denen das Wort Christi gilt: „Venite benedicti Patris mei...“ – „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist.“ (Mt 25, 34) Auf dem anderen Schriftband steht das Wort: „Discedite a me maledicti in ignem aeternum...“ – „Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!“ (Mt 25, 41)

Das erklärt, warum die Menschen auf der linken Seite (vom Betrachter aus gesehen) froh auf den Engel blicken, ihm die Arme entgegenstrecken, um der Einladung zu folgen, die anderen aber sich erschrocken, traurig und entsetzt abwenden. Der Aufwärtsbewegung auf der einen Seite entspricht eine deutliche Abwärtsbewegung auf der anderen Seite. Hier sitzt in der unteren Ecke des Bildes ein gefesselter Teufel, während ein zweiter einen Mann hinunterzieht, der durch seine Krone als

König gekennzeichnet ist. Auf beiden Seiten steht ein Priester unter dem Volk. Damit verdeutlicht der Maler, daß eine gehobene Position im Leben nicht automatisch dafür prädestiniert, am Ende zu den Gesegneten zu gehören.

Als Abschluß des Gerichtes, so heißt es in der Geheimen Offenbarung, wird Gott auch den Tod selbst zusammen mit dem Totenreich entmachten: „Der Tod und die Unterwelt aber wurden in den Feuersee geworfen.“ (20, 14) Für die Geretteten gilt, daß ihre Namen im Buch des Lebens stehen. Denn: „Wer nicht im Buch des Lebens verzeichnet war, wurde in den Feuersee geworfen.“ (20, 15)

Zwischen diesen beiden Gruppen stellt der Maler auf blaßgrünem Grund zehn Menschen dar, die sich aus ihren kistenförmigen Särgen erheben. Als habe sie gerade die Posaune zum jüngsten Gericht geweckt, recken sie sich staunend nach oben. Sie schauen nach allen Seiten, wie um sich zu orientieren, wo sie nun sind und was mit ihnen geschieht. In dieser Auferstehung der Toten unterstreicht der Maler noch einmal, daß alle Menschen vor dem Richter Christus erscheinen werden.

Das Kreuz Christi, das hier den Nimbus ersetzt, ragt in den Rahmen des Bildes hinein und überragt ihn. Die Christusgestalt nimmt die Mitte des oberen Bildes ein. Er sitzt auf einem schlichten Thron, hält mit der rechten Hand ein helles, schmuckloses Kreuz und macht mit der linken eine einladende Geste, die zu der Aussage paßt: „Kommt, ihr Gesegneten...!“ Sein Blick geht in die Ferne, er umschließt gleichsam alle Zeiten und Räume. Es ist nicht der Blick eines unbarmherzigen Richters, vor dem die Völker erzittern müßten. Sein Sinnbild ist das Kreuz. In seiner Passion hat er ein für allemal gezeigt, wie sehr wir Menschen ihm am Herzen liegen. Er will, daß wir leben. Darum ist das Gericht der Durchgang in ein ganz neues Leben, das er für uns bereithält. Allerdings löscht dieses Gericht nicht einfach aus, was wir im Leben getan oder nicht getan haben. Die Liebe zu Christus und zu seinen Brüdern und Schwestern ist bleibender Maßstab: Was ihr für einen meiner

geringsten Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan – oder nicht getan (vgl. Mt 25, 40 und 45).

Je vier Engel zu beiden Seiten umgeben den Thronenden, dessen pastellfarbiges Kleid ihn wie durchsichtig erscheinen läßt. Das zeigt – ebenso wie das helle Kreuz –, daß alle Erden-schwere für ihn überwunden ist. Mit ihm zum Gericht versammelt, sitzen die zwölf Apostel zu beiden Seiten. Sie tragen ein Buch oder eine Schriftrolle in der Hand, was sie als Lehrer der Kirche ausweist. Der erste links ist der Apostel Petrus, denn er hält als einziger ein anderes Attribut in der Hand, nämlich einen Schlüssel. Damit erinnert der Maler an die Szene bei Cäsarea Philippi, als Jesus dem Petrus zusagte: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16, 19) Nach dem Johannesevangelium schenkt der Auferstandene allen Aposteln den Heiligen Geist als Vollmacht zur Sündenvergebung im Namen Gottes (vgl. Joh 20, 22 f.).

Die zwölf Apostel als „Beisitzer“ beim Weltgericht, das entspricht auch der Aussage Jesu an seine Jünger: „Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“ (Mt 19, 28)

Links unten im Bild scheint der Maler Johannes, den Seher auf Patmos, darzustellen. Er erhebt seine Hände zu dem Geschehen, dessen Zeuge er in einer Vision ist. Sein ruhiger, stauender Blick gleicht denen, die nun der Vollendung ihres Lebens entgegengehen, voll Vertrauen, daß Gottes Liebe sie nicht enttäuschen wird.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott begegnen ... in Vorbildern

Warum und wie können wir die Heiligen verehren?

Christliche Heilige als Vorbilder – darüber läßt sich heute wohl Einvernehmen herstellen, auch zwischen den Konfessionen. Vorbilder eines glaubwürdigen Lebens aus dem Glauben: Wir brauchen sie, in der Gegenwart nicht weniger als in der Geschichte der Kirche. Dabei muß man nicht nur an die amtlich verehrten, kanonisierten Heiligen denken, es können auch Menschen aus dem persönlichen Nahbereich sein, die uns durch ihre Haltung, ihr Handeln, durch die Übereinstimmung von Glauben und Leben überzeugen. Es gibt sie ja, die Menschen, die uns zur Identifikation einladen und uns Wachstumsimpulse geben, die uns zu einer neuen Offenheit für die Wirklichkeit und, zuletzt und zuerst, für die Wirklichkeit Gottes verhelfen. Dabei ist es wichtig, darauf zu achten, daß alles „Vorbildlernen“, wie es in der Pädagogik genannt wird und für dessen tiefenpsychologische Grundlagen uns Sigmund Freud die Augen geöffnet hat, stets auf eine selbstverantwortete Ausgestaltung des eigenen Lebens ausgerichtet bleibt. Das u. a. durch Martin Buber überlieferte Wort von Rabbi Meir erinnert daran: Der Herr werde ihn einst nicht fragen, warum er nicht Mose oder David, sondern warum er nicht Rabbi Meir geworden sei.

Gott begegnen in (heiligen) Vorbildern – ist das möglich? Glaubensvorbilder sind uns Menschen notwendig, sie sind unverzichtbar für Kinder und Jugendliche, sie sind hilfreich für jedes Lebensalter. Doch Vorbilder im Glauben dürfen nicht zu starren Idealen, zu fordernden, aber nicht herausfordernden, sondern überfordernden und so letztlich fixierenden Idolen werden. Zum Leben mit religiösen Vorbildern gehört auch die Fähigkeit, sich dem Zerbrechen von Idealen auszusetzen, gehört die Bereitschaft, Grenzen und Schwächen der Vorbilder zu sehen, gehört der Verzicht auf innere Götter.

Heilige als Orientierung gebende Vorbilder eines Lebens aus dem Glauben, das ist plausibel, darauf können wir uns verständigen. Und wohl auch darüber, daß in dialektischer Einheit beides: die Orientierung an diesen Vorbildern und der Abschied von ihnen, einen Menschen für Gottes Nähe öffnen kann. Heilige sind Vorbilder, sind Lebens-Lehrerinnen und Lehrer; das ist eine wichtige Einsicht. Doch geht das Verständnis der Kirche nicht deutlich darüber hinaus, wenn sie die Gläubigen zur kultischen Heiligenverehrung ermutigt oder die Anrufung einzelner Heiliger als Fürbitter in konkreten Anliegen fördert? Müssen wir uns heute von diesen Lehren verabschieden?

„Warum und wie können wir die Heiligen verehren?“ So grundsätzlich hat Karl Rahner schon vor über 40 Jahren gefragt. Ausgangspunkt seiner Besinnung war die Beobachtung, daß das Zweite Vatikanische Konzil im VII. Kapitel der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche“ zwar Aussagen über die objektive Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen, ihre selige Existenz, ihre Verehrungswürdigkeit und ihre Fähigkeit, bei Gott fürbittend für uns einzutreten, getroffen hatte. So richtig und wichtig das hier Gesagte ist, etwas Wesentliches scheint nicht in den Blick gekommen zu sein: der heutige Mensch, von dem das Konzil nur weiß, daß er die Heiligen verehren soll. Rahner stellt dagegen die Frage nach unserer subjektiven Fähigkeit zur Heiligenverehrung: „‘Können‘ wir heute die Heiligen verehren, was muß in uns selbst da sein, freigelegt, aus seiner Verkümmerng erweckt werden, damit wir es wirklich fertigbringen, auf die Wirklichkeit zu antworten, die uns die Kirche vorstellt?“ Dabei ist es nicht so, daß es heute keine Aufmerksamkeit für die Heiligen mehr gäbe. Im Gegenteil. Auch in unseren Tagen ist ein religiöses Interesse „an Christen von eindrucklicher Vorbildlichkeit und erweckender Macht“ lebendig. Doch die Art dieses Interesses habe sich gewandelt. Man könne heute etwa Franz von Assisi bewundern und als herausragende Gestalt christlichen Lebens schätzen, „ohne jemals ‚zu ihm gebetet‘ zu haben.“

Eine grundlegende theologische Anfrage lautet: Warum und wie können wir die Heiligen verehren, wenn der eine und einzig Verehrungswürdige Gott ist? Karl Rahner weist in einem ersten großen Gedankengang darauf hin, daß es richtig und notwendig sei, aber nicht ausreiche, zwischen der Anbetung, die Gott allein zukommt (*latria*), und der Verehrung und Anrufung, die den Heiligen gebührt (*dulia*), zu unterscheiden. Neben der Differenz sei die Einheit des Unterschiedenen in den Blick zu nehmen. Es sollte also nicht allein herausgearbeitet werden, daß und wie sich der religiöse Akt der Heiligenverehrung von dem Akt der Anbetung Gottes abhebt, sondern vor allem, daß und wie die Heiligenverehrung innerlich umfaßt, ermöglicht und getragen ist von der Anbetung Gottes.

Warum ist es überhaupt möglich, und warum ist es, wie das Trienter Konzil sagt, wenn auch nicht heilsnotwendig, so doch „gut und nützlich“, die Heiligen zu verehren? Karl Rahners Antwort zielt in die Mitte des christlichen Glaubens; sie kommt und schöpft aus dieser Mitte. Christen sind wir, so Rahners Überlegung, weil für uns die Beziehung zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der Weg ist, der uns vor den einen und einzigen Gott der Gnade bringt. Rahner formuliert pointiert: „Indem ich Jesus liebe, vollziehe ich jenen Akt, der wirklich unmittelbar Gott findet.“ Damit zeichnet sich zugleich eine Art „Grundgesetz“ ab, wie Christen Gott selbst begegnen: gerade nicht im Ausblenden, Überspringen und Weglassen des Endlichen, sondern vermittelt durch das Endliche, durch die Welt; eine Welt, der sich Gott selbst – und Rahner fügt hinzu: mit Gewißheit können wir sagen: wenigstens einmal, nämlich in Jesus – „eingestiftet“ hat. Unvergleichlich klar zeigt sich dies in der bleibenden gott-menschlichen Wirklichkeit Jesu Christi. Die menschliche Geschichte Jesu erlischt ja nicht in seiner Auferstehung und Erhöhung, sie empfängt durch sie vielmehr „reine, vollendete Gültigkeit“. Wie das Konzil von Chalkedon (451) formuliert, ist Jesus Christus „vollkommen in der Gottheit“ und „vollkommen in der Menschheit“. Was aber von dem einen

Gott-Menschen Jesus Christus in unüberbietbarer Fülle ausgesagt wird, das gilt, so führt Rahner aus, wesentlich gestuft und abgewandelt, über Christus hinaus: daß Gott selbst in seiner Größe und Gnade zugleich der innerste Grund eines Geschöpfes wird.

In engstem Zusammenhang mit dem ersten, aus der bleibenden Bedeutung der Menschheit Jesu für unsere Gottesbeziehung entwickelten Gedanken skizziert Rahner einen zweiten Gedanken, um die Heiligenverehrung auf die Verehrung Gottes hin durchsichtig zu machen. Es ist der Gedanke der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Gottesliebe und Nächstenliebe sind in biblischer Sicht untrennbar, und ihre Einheit gewinnt in der Liebe zu Jesus Christus höchste Dichte: Nur wer dem unerkannten Christus im frierenden Bruder, in der hungernden Schwester begegnet ist, kann Christus einmal auch ausdrücklich begegnen. Und jede Christusbegegnung, sei sie implizit oder explizit, ist ja zugleich und unmittelbar Begegnung mit dem lebendigen Gott. In der wahren Liebe zu den Heiligen, dies ist die Spitze des Rahner'schen Gedankens, wird eben jene Unmittelbarkeit zu Gott erreicht, die der christlichen Nächstenliebe eigen ist. Wer den Menschen heute zum Verständnis und zur Wirklichkeit der Liebe zu den Heiligen hinführen will, müsse bei seiner ja letztlich ‚aufs Ganze gehenden‘ Liebe zu den Menschen seines eigenen Lebens einsetzen, die auch über die Todesgrenze hinaus bleibt und sich weiterentwickelt zu dem, was Heiligenverehrung im Kern ist – wenn diese Liebe, so fügt Rahner hinzu, mutig hofft, daß die geliebten Menschen durch Gottes Gnade gerettet sind.

Karl Rahner hat in der Besinnung auf die ewige gott-menschliche Wirklichkeit Jesu und in der Erinnerung an die unauflösliche innere Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eine Antwort auf die Frage skizziert, warum wir die Heiligen verehren können. Von ihr aus läßt sich auch das Wie der Heiligenverehrung erschließen, läßt sich verstehen, warum es gut und hilfreich ist, die Heiligen anzurufen. Ihre Anrufung ist, so Rahner,

im Kern „der Mut der Liebe, Du zu sagen über allen Tod hinaus, und der Glaube, daß keiner allein lebt, sondern jedes Leben in Christo für alle gültig ist vor Gott.“ Auch die Fürbitte der Heiligen wird nun durchsichtig. Als „Instanzenzug“ und „Vermittlungsbüro“ wäre sie mißverstanden. Sie beruht vielmehr darauf, daß jedes in Glaube und Liebe gelebte Leben von ewiger Gültigkeit ist und Bedeutung für alle hat, und daß der bei Gott vollendete Mensch dieses spezifische Gewicht seines Lebens annimmt und in Liebe trägt. Die Anrufung eines bestimmten geliebten Verstorbenen oder eines bestimmten heiligen Menschen schließlich ist möglich, weil sie zugleich die Anrufung aller Heiligen ist, „das gläubige Sichbergen in der umfassenden Gemeinschaft aller Erlösten.“

Warum und wie können wir die Heiligen verehren? Daß Heilige als Vorbilder zu betrachten, ja in einem weiten Sinne zu ‚verehren‘ sind, darauf kann man sich, wie oben angedeutet, auch heute einigen. Aber auch hier gräbt Rahner tiefer, indem er darauf hinweist, daß das Leben der Heiligen „nicht nur schöpferisches Vorbild, sondern auch ein gefährliches Abenteuer“ ist, das sich nicht einfach als Regel übernehmen läßt, einmal ganz abgesehen davon, daß immer auch persönliche Grenzen, Schwächen und Blindheiten das Bild, das Vorbild sein soll, mitbestimmen. Auch Heilige sind „Gerechte und Sünder zugleich“.

Für Rahner ist „die Lehre von der Heiligenverehrung nur die Aufforderung, das Christentum verstehen zu lernen“. Rechte Heiligenverehrung ist Einübung des Christentums. Das ist nicht wenig. Das klingt schwer. Doch wir sind nicht allein. Gerade zu solcher Einübung wollen uns ja die von der Kirche verehrten Heiligen helfen. Sie sind Vorbilder, und mehr als Vorbilder, sie sind unsere Geschwister in der Vollendung, „die den Gott der Lebendigen bitten, auch uns das Licht leuchten zu lassen, das das Antlitz seiner Liebe ist und die Ewigkeit des seligen Lebens“.

Susanne Sandherr

Heilige in der Ökumene

„... wie muß das erschallen!“

„Wenn die Heiligen dort und hier, / Große mit den Kleinen, / Engel, Menschen mit Begier / alle sich vereinen / und es geht ein Gebet / aus von ihnen allen: / wie muß das erschallen!“ (EKG 275)

Das Stichwort „Heiligenverehrung“ steht zwar nicht ganz oben auf der Agenda des ökumenischen Gesprächs. Doch es scheint gegenwärtig allgemein ein verstärktes Interesse nicht nur an den Engeln, sondern auch an den Heiligen zu geben, wie etwa der Blick auf den Buchmarkt zeigt. Sind in Zeiten des post-modernen „anything goes“ Vorbilder nicht besonders wichtig? Heilige Frauen und Männer als „Leitbilder des Glaubens“ – das Thema ist vielleicht gerade in seiner Unzeitgemäßheit an der Zeit.

Katholische und orthodoxe Christen sprechen von Heiligen und sprechen sie an. Daß evangelische Christen auch ein positives Verhältnis zu Heiligen haben können, ist weniger bekannt. Was interessiert sie an den Heiligen? Martin Luther hatte angesichts von Mirakelsucht, veräußerlichtem Reliquienkult und exzessiver und verdinglichter Ablasspraxis die Gefahr des Götzendienstes beschworen. Dennoch hat er ein positives Interesse an den Heiligen bewahrt. Die traditionelle evangelisch-lutherische Position in der Frage der Heiligen läßt sich knapp so umreißen: Heilige sind pädagogisch bedeutsame Vorbilder im Glauben, weil in ihrem Leben die Gnade Gottes exemplarisch sichtbar wird. Man verehrt sie, indem man sich ihrer erinnert und sie vor Gott lobt. Die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte wird abgelehnt, weil dies die alleinige Mittlerschaft Christi verdunkeln würde. Reserven gegen ein kirchenrechtlich geregeltes Heiligsprechungsverfahren kommen hinzu.

Hinsichtlich der Heiligenfeste vertraten die Reformatoren keine einheitliche Linie. Einerseits gibt es eine Empfehlung Luthers, sie abzuschaffen. Andererseits sah auch er die Notwendigkeit von Vorbildern und der Erinnerung an diejenigen, die für ihr Bekenntnis gestorben sind. So verfaßte der Reformator 1523 ein Lied anläßlich des Martyriums der Augustinermönche Heinrich Voes und Johan van Eschen, die in Brüssel als Anhänger der neuen Lehre verbrannt worden waren.

Im Bereich der Reformation schwankte man hinsichtlich der Heiligenfeste zwischen religionspädagogisch-pragmatischen Überlegungen und einer gewissen Radikalität der ‚reinen Lehre‘. Manche Feste wurden aus dem Kalender und aus der Gottesdienstordnung entfernt, andere theologisch ‚gereinigt‘, andere blieben ohne Abstriche erhalten. Neben den Tagen der Engel und biblischen Heiligen finden sich in verschiedenen Kirchenordnungen Gedenktage wie der Martinstag, der Laurentiustag oder das Katharinenfest. Die Aufklärung trocknete diese rudimentäre protestantische Heiligenverehrung weitgehend aus. Erst im 19. Jahrhundert setzte eine Renaissance der Aufmerksamkeit für die Heiligen ein; es entstanden protestantische Namenskalender. Das heute übliche Evangelische Gottesdienstbuch verweist auf Apostel- und Evangelistentage, kennt Formulare für Allerheiligen oder Mariä Heimsuchung und enthält Prästationstexte, in denen das Lob Gottes „mit allen Engeln und Heiligen“ angestimmt wird.

Zeitgenössische Überlegungen zu einem evangelischen Namenskalender betonen folgende Kriterien: Den innersten Kreis eines solchen Kalenders bilden die christlichen Märtyrer aller Zeiten; Zeugen aller Völker und Zeiten sind aufzunehmen; katholische und freikirchliche Glaubenszeugen sind zu berücksichtigen; die Namensliste muß grundsätzlich revidierbar sein; sie muß offen sein für die lebenden Heiligen; sie ist mit Blick auf das Jüngste Gericht stets und wesentlich unabgeschlossen.

Gegenwärtig wächst das Interesse an „ökumenischen Heiligen“, eine Bezeichnung, die von seiten der Kirchen der Refor-

mation ebenso wie von katholischer Seite verwendet und auf so unterschiedliche Glaubensvorbilder wie Elisabeth von Thüringen, Dietrich Bonhoeffer, Sophie Scholl oder Martin Luther King bezogen wird. Der entschlossene Mut dieser Heiligen, sich aus dem Glauben und in der Kraft des Glaubens den drängendsten Problemen ihrer Zeit zu stellen, wird ebenso hervorgehoben wie ihr Vermögen, unseren eigenen Glauben zu stärken.

Da die Geschichte der evangelischen Kirchen nicht erst mit der Reformation begann, sondern eine spezifische Weiterführung der Alten Kirche und der mittelalterlichen Kirche ist, gehört zu ihrer Tradition neben den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen auch die „dankbare Erinnerung an die Wort- und Tatzeugen der ersten anderthalb Jahrtausende“, so Landesbischof Christoph Kähler in einem „Elisabeth – eine evangelische Heilige?“ überschriebenen Beitrag zum 800. Geburtstag der ungarischen Prinzessin in Thüringen, von der Kardinal Walter Kasper sagt: „Elisabeth ist eine ökumenische Heilige“.

Ökumenische Heilige, Heilige in der Ökumene: nicht nur ein Phänomen des 20. Jahrhunderts, aber zweifellos ein Thema, eine Aufgabe, für unsere Zeit.

Susanne Sandherr

„Ihr Freunde Gottes allzugleich“

Von der Liebe aller Heiligen

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 20.

Wenn es so etwas gibt wie einen klassischen Gesang zum Allerheiligenfest, dann ist es wohl das dem Jesuitendichter Friedrich von Spee zugeschriebene Lied „Ihr Freunde Gottes allzugleich“. Im „Gotteslob“ findet es sich im Stammteil

(GL 608) und in verschiedenen Diözesananhängen. Keine der beiden Gotteslob-Fassungen ist mit der Textgestalt des Liedes identisch, die sich in den Gesangbüchern der zwanziger Jahre des 17. Jahrhunderts findet. Wir beziehen uns im Folgenden auf den Liedtext des Kölner Diözesananhangs (GL Köln 960).

Das Fest Allerheiligen gedenkt, wie es das Lied formuliert, der Heiligen „allzugleich“. Allerheiligen, so das Fachwort, ist ein „Sammelfest“. Die Einsicht in die Geeinheit, ja innere Einheit der Heiligen bedeutet aber nicht deren Einerleiheit. So führt unser Lied die Schar der bei Gott Vollendeten durchaus in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit vor Augen. Es nimmt beide Aspekte auf. Einerseits ruft es die „Freunde Gottes allzugleich“ an, nimmt es die Gottesfreunde also als eine einzige große, in der Gottes- und Nächstenliebe geeinte Schar in den Blick. Zum anderen gliedert Spees Lied das weite Feld der Formen heiligen Lebens, gibt es der Gemeinschaft der Heiligen eine innere Struktur, wie sie schon in der Allerheiligenlitanei vorgezeichnet ist.

Zu Hilfe gerufen werden neben den Großen des Ersten Bundes (3. Strophe) auch Apostel und Märtyrer der Christenheit (4. Strophe), Jungfrauen und tugendreiche heilige Frauen (5. Strophe). Anders als in der Allerheiligenlitanei ist Maria die einzige namentlich genannte Heilige (2. Strophe). In Übereinstimmung mit der Litanei ruft unser Lied mit den Heiligen auch die Engel an (2. Strophe).

Ausdrücklich angesprochen werden „Patriarchen“ und „Propheten“ (3. Strophe). Im Blickpunkt des Liedes sind in aller Deutlichkeit die alttestamentlichen Heiligen, wie es gut begründete kirchliche Tradition ist (vgl. Mt 8, 11 und Lk 13,28): Von den heiligen Gottesfreunden des Alten Bundes wird Beistand erbeten; von ihnen wird gläubig erfleht, die christliche Gemeinde „zur ewgen Seligkeit“ zu führen.

Die in der 4. Strophe genannten „Apostel“ werden mit dem biblischen Wort von den Glaubenden als Licht der Welt, das nicht unter den Scheffel, sondern gut sichtbar auf einen Leuchter gestellt werden soll (Mt 4, 14–16), als „hoch gestellt / zu leuchten durch die ganze Welt“ charakterisiert. Was bedeutet das für unsere Annäherung an die Heiligen? Heilige sind keine glamourösen Stars, stets bemüht, sich selbst ins rechte Licht zu setzen. Sie strahlen von Gottes eigenem Licht, sie geben Gottes leuchtende Liebe weiter und bieten so anderen Menschen, die auf der Suche sind, gute Orientierung.

Ins Herz der Sache führt auch die Ansprache der Märtyrer-Heiligen als jener, die dem „höchsten Gut“ schlechthin alles geschenkt haben – „selbst das Blut“. Blut steht biblisch für Leben. Was hat es auf sich mit den Heiligen, die man „Blutzeugen“ nennt? Und was ist nicht gemeint?

Zu allen Zeiten hat man Menschen irgendwelchen Gütern geopfert und opfert Menschen, von falschem Glanz verblendet oder von Ängsten getrieben, sich selbst Gütern und Zielen, die alles andere als absolut waren: dem Eroberungswillen eines Herrschers, vermeintlichen nationalen Interessen, den Verlockungen von Macht, Besitz oder Sicherheit, dem grenzenlosen Wunsch nach Vergeltung, einem anscheinend unstillbaren Hunger nach Größe, Prestige, Aufwertung, Geltung. Die Menschen aber, die das Lied in der vierten Strophe anspricht, haben – und zwar, wie das Lied immer wieder betont, „durch Gottes Gnad und Wahl“ – vermocht, sich nicht verführen und nicht zwingen lassen zu solchem Frondienst, der im vollen Sinne als Götzendienst bezeichnet werden muß. Sie haben Gott die Treue gehalten, Gott allein: dem einen Gott, der nicht die Menschenopfer, sondern die Menschen liebt.

Weibliche Heilige kommen in unserem Lied als Jungfrauen „licht und rein“ und als tugendreiche Frauen in den Blick. Erleuchtung, Helligkeit und Reinheit, Lauterkeit sind Kennzei-

chen der Heiligkeit schlechthin, sie zeigen ganzheitliche Offenheit und lebensprägende Empfänglichkeit für Gottes eigene Wirklichkeit an. Heilige Menschen sind, wie es hier zum Ausdruck kommt, nicht willenlose Jasager, sondern Menschen mit der Fähigkeit zum klaren Ja und Nein. Nur so konnten sie werden, was sie sind: transparent für Gott. Nur weil sie sich dem wahren Gott öffneten, konnten sie kraftvoll und tatkräftig Ja und Nein sagen. Solch tapfere Durchlässigkeit will immer neu gelebt werden im Helldunkel des Alltags: in den tausend Herausforderungen von Beruf und Familie, in der Verantwortung für Kirche und Gesellschaft, in so vielen zwischenmenschlichen Begegnungen – und dies nicht anders als unter den Bedingungen knapper Zeit und begrenzter Kräfte: „Ihr heiligen Frauen tugendreich“!

Die Heiligen unseres Liedes werden uns nicht nur nach Gruppen oder Klassen geordnet als Vorbilder des eigenen Lebens vor Augen geführt. In ihrer Einheit und in ihrer Unterschiedenheit werden die Heiligen, „allzugleich“, angesprochen, angerufen, angegangen, angefleht: „Helft uns in diesem Erdental“! Eine theologisch zulässige, eine heilsame Bitte?

Das Trienter Konzil hatte hinsichtlich der Heiligen ausdrücklich bestätigt, daß es gut und nützlich sei, „sie flehentlich anzurufen und zu ihren Gebeten, ihrem Beistand und ihrer Hilfe Zuflucht zu nehmen“. Im Hinblick auf die nicht immer aus der Luft gegriffenen Befürchtungen der Reformatoren, die Verehrung der Heiligen laufe faktisch nicht selten auf eine Wiederbelebung des heidnischen Götterkultes hinaus und verdunkele den biblischen Glauben an den einen Gott, hatte das Konzil aber zugleich deutlich gemacht, daß dem Rekurs auf die Heiligen das eine Ziel gesetzt ist, „von Gott und seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn, der allein unser Erlöser und Erretter ist, Wohltaten zu erwirken“. In Spees Allerheiligenlied steht das Gebet zu den Heiligen gewiß nicht im Widerspruch zur Anbetung und Anrufung des einen und einzigen dreifaltigen Got-

tes. Auch an Allerheiligen und im Gebet zu allen Heiligen ist und bleibt Gott der Urheber allen Heils und Christus der eine und einzige Heilsmittler.

„Ihr Freunde Gottes allzugleich ...“ Freundin und Freund unseres, des biblischen Gottes kann nur sein, wer den Menschen gut ist. Weil das so ist, auch darum dürfen wir uns mit unseren Ängsten, mit unseren Nöten, mit unserem freudigen Über-schwang und mit unserer ruhigen Dankbarkeit vertrauensvoll an alle Heiligen wenden und sie um ihre ganze Liebe bitten: „Ihr Freunde Gottes allzugleich“!

Susanne Sandherr

Eucharistisches Beten heute

Resümee und Ausblick

Die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat zu einer deutlichen Aufwertung des eucharistischen Betens in unseren Gemeinden geführt. Dazu diente nicht nur die Einführung der Muttersprache, sondern vor allem das Aufbrechen des Monopols des Canon Romanus als des einzig zulässigen Hochgebets der römisch-katholischen Kirche – auch wenn man diesen Text von seiten der Liturgiewissenschaft heute wesentlich positiver zu sehen vermag als noch vor Jahren.

Die Erweiterung auf zunächst vier zur Auswahl stehende Hochgebete hat nicht nur ermöglicht, den in Sprache und Struktur singulären Canon Romanus, der sich heutigem Sprachgefühl nur schwer erschließt, seltener zu verwenden. Ihm werden mit den drei neuen Hochgebeten auch leichter mitvollziehbare, in ihrer inhaltlichen Logik bereits beim Hören verstehbare Texte

an die Seite gestellt. Sie sind ein bedeutender Brückenschlag in die Geschichte des Eucharistiegebets hinein, wenn z. B. das zweite Hochgebet nach der *Traditio Apostolica* gebildet ist oder sich das vierte an die großen Hochgebete des Ostens anlehnt.

Die liturgiewissenschaftliche Erforschung der alten Eucharistiegebete hat in vielen Aspekten zu einem ökumenischen Konsens in der Sache geführt, der angesichts der polemischen Auseinandersetzung der vergangenen Jahrhunderte verwundern mag. Auch wenn etwa weiterhin um den Sinn und die Berechtigung von Darbringungs- und Opferaussagen gerungen wird, ist das zweite Hochgebet – mit gewissen Varianten – praktisch zum Standard in allen großen westlichen Traditionen geworden. So hat es auch seinen selbstverständlichen Platz im Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 gefunden, das zwar immer noch die traditionelle, auf die Einsetzungsworte reduzierte Form zulässt, zugleich aber mit einer Vielzahl von Eucharistiegebeten seine Präferenz deutlich macht.

Auch jüngere Texte wie das Hochgebet der sogenannten „Lima-Liturgie“ haben in der Ökumene weite Verbreitung gefunden. Es gab und gibt auf katholischer Seite das Plädoyer, sich dieses Hochgebet zu eigen zu machen.

Die genauere Kenntnis der Liturgiegeschichte hat ebenso die Neuschöpfung von Texten ermöglicht. Das Hochgebet zum Thema Versöhnung, die Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern oder das aus der Schweiz stammende Hochgebet für besondere Anliegen finden eine Sprachform, die sich den Menschen von heute leichter erschließt. In ihnen werden die als relevant erachteten Elemente in recht unterschiedlicher Weise gestaltet und gewichtet. Ein bedeutender Aspekt dabei war und ist die Ermöglichung der aktiven Teilnahme aller Gläubigen etwa durch vermehrte Akklamationen oder eine leicht verstehbare Sprache. Gerade die Hochgebete für Kindermessen sind hier

wegweisend, zeigen sie doch, daß Eucharistiegebete weder lang noch inhaltlich unverständlich sein müssen.

In Europa wurde oft übersehen, welches Maß an sogenannter „Inkulturation“ mit den nur für einzelne Länder genehmigten Texten erreicht wurde. Hochgebete für Australien oder für die Diözesen des Kongo haben die heimische Natur- und Tierwelterfahrung (z. B. Känguruhs) in den Schöpfungslobpreis der Hochgebete eingebunden. Ein australisches Hochgebet darf sogar das Sanctus auslassen. Auch wenn nicht immer solche Besonderheiten zu verzeichnen sind, haben zahlreiche Länder für ihre Diözesen eigene Hochgebete genehmigt bekommen, die in anderen Ländern unbekannt sind.

Es ist natürlich schwer vorauszusehen, wie die liturgische Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche weitergehen wird. In den letzten Jahren überwog der Eindruck, daß im Rahmen der Verabschiedung der dritten Ausgabe des nachkonziliaren lateinischen Missale Romanum eine Tendenz zur Vereinheitlichung bestimmter Formulierungen zu beobachten ist. Zum Beispiel wurden die Epiklese und die Darbringungsaussage des „Schweizer Hochgebets“ vor seiner Aufnahme in das Missale an die Formulierungen der anderen Hochgebete angeglichen. Dies geschah sicher mit dem Wunsch und dem Bestreben, die Einheit im Glauben – auch die Liturgie ist ja Ausdrucksgestalt des Glaubens der Kirche – zu wahren und Besonderheiten römisch-katholischer Eucharistietheologie zu erhalten. Dennoch wäre für die Zukunft zu wünschen, daß eine gewisse Offenheit der Formulierung auch an solchen Stellen nicht von vornherein ausgeschlossen wird.

Auf der anderen Seite bedeutete etwa die römische Anerkennung des nach den Vätern Addai und Mari benannten Hochgebets der syrischen Kirchen, das keine Einsetzungsworte beinhaltet und damit einen alten Status von Eucharistiegebeten

dokumentiert, einen Meilenstein in der Bewertung von eucharistietheologischer Besonderheiten durch den Heiligen Stuhl. Hier wurde ausdrücklich die Rechtgläubigkeit eines Hochgebets festgehalten, das einer explizit anderen eucharistietheologischen Tradition als der römischen folgt, für deren eigene Liturgie weiterhin ein Hochgebet ohne Einsetzungsbericht undenkbar bleibt. Dieser Schritt weckt Hoffnungen für den weiteren ökumenischen Dialog.

Es ist zu erwarten, daß die Liturgiewissenschaft auch in Zukunft intensiv zu Fragen des Hochgebets forschen und uns neue Erkenntnisse bescheren wird. Ebenso sollte nicht jegliche Neuschöpfung von Hochgebeten von vornherein ausgeschlossen werden. Zugleich darf bei Neuschöpfungen nicht unbeachtet bleiben, daß es nicht um Variante und Vielfalt um ihrer selbst willen gehen kann; diese stellen keinen liturgietheologischen Wert dar. Es muß vielmehr darum gehen, den Gläubigen heute, in ihrer Lebens- und Glaubenswelt, den zentralen Gebetsvollzug der Eucharistiefeyer zu ermöglichen und zu intensivieren. Denn Sinn des Eucharistiegebets ist, wie die „Allgemeine Einführung ins Römische Meßbuch“ in Nr. 54 ausdrücklich festhält, „die ganze Gemeinde der Gläubigen im Lobpreis der Machterweise Gottes und in der Darbringung des Opfers mit Christus zu vereinen“. Diesem Ziel haben alle unsere Eucharistiegebete, der traditionelle Canon Romanus wie jedes junge oder neugeschaffene Hochgebet, zu dienen.

Friedrich Lurz

Der Friedhof

Stätte des Gedenkens und der Verkündigung

Es macht den Menschen zum Menschen, daß er die Gestorbenen begräbt. Von Anfang an haben die Christen sich dadurch ausgezeichnet, sich in besonderer Weise um ihre Verstorbenen zu kümmern. Davon geben die antiken Katakomben ein beredtes Zeugnis. Die Bestattung und die besonderen Formen der Trauerbegleitung sowie des Totengedenkens sind wie eine sichtbare Folge der Spannung zwischen dem „Schon jetzt“ und dem „Noch nicht“. Schon jetzt sind wir erlöst und haben Anteil am Reich Gottes, und dennoch ist es noch nicht endgültig angebrochen (vgl. Röm 8, 24 f.).

Noch bis ins 18. Jahrhundert waren der Tod und die Toten in diesem Verständnis Teil der Gemeinschaft. Die Bestattung, eingebettet in das Miterleben und die Mithilfe der ganzen Familie, war grundsätzlich eine kirchliche Angelegenheit. Wie selbstverständlich war der Umgang mit dem Tod, gerade für Christen. In der Hoffnung auf die Auferstehung wurden die Toten in und an der Kirche beigesetzt. Sie war der Ort der Heiligen, und die Beisetzung „ad sanctos“ (zu den Heiligen) war das Zeichen, daß die Toten an den Gnadengaben der Heiligen teilhaben.

Für die Lebenden bestand die Gewißheit, auch als Gestorbene der Kirche überlassen zu bleiben. In ihrer Obhut befinden sich nicht nur die Lebenden, sondern eben auch die Toten – bis zum Tag der Auferstehung. Eigentlich war der Ort des Grabes dabei von geringer Bedeutung. Frisch ausgehobenen Gräbern beispielsweise hat man Knochen entnommen und diese in Beinkammern sorgfältig sortiert und aufbewahrt. Da jeder Gestorbene in die Gemeinschaft aller aufgenommen war in der Hoffnung auf die kommende Welt, hatte es keine Bedeutung, das Grab zu lokalisieren und zu kennzeichnen. Dies ist erst

eine Entwicklung seit dem 17. Jahrhundert. Ein anonymes Grab wirkte also zunächst nicht bedrohlich, weil es sich bei den Bestatteten eben nicht um isolierte Einzelpersonen handelte, sondern um Glieder einer bleibenden Gemeinschaft zwischen den Lebenden und den Toten, der *communio sanctorum*, der „Gemeinschaft der Heiligen“.

Sichtbarer Ausdruck dieser Gemeinschaft, die Tote und Lebende umfaßt, sind die Orte, wo bis heute der Friedhof rund um die Kirche angelegt ist. Auch denjenigen, der dort keine Gräber eigener Vorfahren hat, erreicht bei seinem Kirchgang die Mahnung: Wir ruhen, wie ihr ruhen werdet. Und schon hat er auf dem Weg zur Begegnung mit dem Heiligen in der Kirche eine Auslegung der Gebetszeile, die er mit den anderen gleich sprechen wird: Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen. Mit dieser Zeile verbinden wir uns mit denen, die vorausgegangen sind, denen wir uns verdanken, und mit denen, die uns nachfolgen. Alle gemeinsam warten wir auf das neue Jerusalem, eingebunden in die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen.

Doch diese selbstverständliche Gemeinschaft wurde im Lauf der Zeit empfindlich gestört. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts setzt sich kulturell ein Gefühl des Abscheus gegen die Nähe der Toten durch. Wissenschaftler der Aufklärungszeit meinten nachweisen zu können, daß von den Friedhöfen Ansteckung und Gefahr ausgehe. Friedhöfe wurden aus den Städten ausgesiedelt. Erst später sind sie durch die rasante Entwicklung der Städte wieder eingemeindet worden. Doch blieben die Friedhöfe ein „Störenfried“ des teilweise hochlebendigen Treibens rund um ihre Mauern. Zwischen 1870 und 1920 wurden manche Friedhöfe zu prächtigen Parkanlagen, die den Charakter des Friedhofs als Stätte der Toten und der Verwesung verbergen und statt dessen ein Erholungs- und Ruheplatz für die Lebenden darstellen sollten. Die beiden Weltkriege und die unvorstellbar vielen Opfer des Naziregimes haben den Tod zusätzlich anonymisiert.

Auch wenn sich in den letzten Jahren das Verhältnis zu Tod und Bestattung wieder leicht verändert hat, bleibt die Beziehung der Toten zu den Lebenden schwierig. Leichenwagen werden getarnt und gehen im Straßenbild unter. Ein Friedhof hat für viele etwas Beklemmendes. Doch ist und bleibt er aus christlicher Sicht ein wichtiger Ort – ein Ort der Trauer und der Hoffnung. Nehmen wir die beschriebene theologische Bedeutung des Friedhofes ernst, gehört er in die Mitte der Lebenden. Gegenüber der Trennung zwischen Toten und Lebenden in der Moderne hält die Kirche an der grundsätzlichen Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten in der *communio sanctorum* fest. Diese Gemeinschaft der Heiligen unterwandert und übersteigt familiäre oder andere soziale Grenzen. Diesen Glauben bezeugen die Bestattungspredigt ebenso wie die liturgischen Stücke der Bestattung.

Dietrich Bonhoeffer betonte die bleibende *communio* aus Lebenden und Toten. Der verstorbene Bruder und die entschlafene Schwester verlassen zwar die menschlich konstituierten Gemeinschaften, gehören jedoch weiterhin zur unaufgebbaren Gemeinschaft der Heiligen in Christus. Mit dem Tode habe sogar der Anspruch der Familie auf den Toten ein Ende, er gehöre jetzt ganz zur Gemeinde. Diese Gemeinschaft zwischen Gemeinde und verstorbenen Christen bestehe ewig. Von diesem Wissen aus bekomme eben auch das Zusammenleben der Christen hier und jetzt einen ganz anderen Ernst.

Auf diesem Hintergrund kann der Friedhof für die Lebenden ein Ort der Meditation sein, der Ermutigung zum bewußten Leben im Angesicht des Todes. Neben Stätten des Gedenkens und der Trauer sind Friedhöfe somit Orte christlicher Verkündigung: der glaubensvoll-zuversichtlichen Erwartung der kommenden Welt und der Hoffnung auf das Leben bei Gott.

Marc Witzenbacher