

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Hauptartikel aus Jahrgang
Dezember 2004 bis November 2005

Jahresthema:
„Zeichen der Gottesherrschaft“

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Dezember 2004

Seine Herrschaft ist groß, und der Friede hat kein Ende.
Auf dem Thron Davids herrscht er über sein Reich;
er festigt und schützt es durch Recht und Gerechtigkeit,
jetzt und für alle Zeiten.

Buch Jesaja – Kapitel 9, Vers 6

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Nun beginnt sie wieder, die Zeit der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest, das vielen Menschen noch immer Höhepunkt des Jahres ist – auch solchen, denen sein Ursprung nicht mehr viel bedeutet. Was werden diese Wochen für uns gewesen sein, wenn wir Weihnachten darauf zurückblicken? Eine Zeit geprägt von Hektik, von Geschäftigkeit? Oder Zeit der Besinnung, des Durchatmens, der Neuausrichtung?

Wir haben uns zumeist daran gewöhnt, den Advent als Wartezeit auf Weihnachten, Weihnachten selbst jedoch als Gedächtnis an etwas längst Vergangenes zu sehen. Advent, *adventus Domini*, heißt es aber nun einmal – „Ankunft des Herrn“, so als ob diese Ankunft je neu geschehe, als gelte es, diese Ankunft als noch bevorstehende zu erwarten. Ist denn nicht Jesus nach unserem Bekenntnis der Herr, der vor zweitausend Jahren erschienen ist und uns das Heil gebracht hat?

Vergegenwärtigen wir uns, um was es Jesus ging, um möglichst von ihm selbst her zu antworten. Sein Wirken entfaltete die Botschaft, daß die Königsherrschaft Jahwes in seinem, Jesu, Auftreten begonnen hat und sich unaufhaltsam Bahn bricht (siehe S. 358–361). Was seinen Zeitgenossen daran wohl am schwersten einging, war, daß Jesus keine weltliche Form des Königtums mit entsprechenden militärischen Machtdemonstrationen ankündigte. Im Gegenteil: Jesus teilt die Überzeugung Johannes des Täufers, daß Gottes endzeitliches Zorngericht über die ethisch wie politisch heillose Welt nahe bevorsteht. Wie Johannes setzt er nicht bei den politischen Gegebenheiten, sondern beim Gottesverhältnis an. Weil die Menschen Gottes Willen fortwährend mißachten, mit alttestamentlichen Worten: seine Weisung nicht befolgen und so den Bund brechen, muß es zur Katastrophe kommen. Allerdings sehen beide die Situation nicht als ausweglos an. Johannes bietet allen, die sich durch seine Predigt zur Umkehr bewegen lassen, die Taufe im Jordan als Vorwegnahme der kommenden Feuertaufe des Ge-

richts an (vgl. Mt 3, 11 f., siehe S. 57 f.; vom Heiligen Geist hat Johannes wohl nicht gesprochen). Wer sich von ihm taufen läßt, anerkennt sein Versagen, unterstellt sich zeichenhaft dem reinigenden Gericht Gottes und darf so hoffen, durch Gottes Gnade vor dem Gericht bewahrt zu werden. Johannes sagt den Umkehrenden zu, was sein Name – hebräisch Jochanan – bekennt: Jahwe begnadet.

Jesus, der sich in die Schar der Büßenden eingereiht hat, geht entscheidend darüber hinaus. Gott verzichtet nicht nur auf die Bestrafung des reuigen Sünders, er kommt ihm – gut möglich, daß Jesus dies bei der Taufe im Jordan aufgegangen ist – wie ein liebender Vater entgegen! (Vgl. Mk 1, 9–11 und Lk 15, 11–32) Gott selbst setzt seinen Bund neu in Kraft, indem er sich an jede und jeden bindet, der/die sich an ihn wendet – in der Sehnsucht nach Geborgenheit und Erfüllung, mit der Bereitschaft, sich an Gottes Willen auszurichten, im Bewußtsein des eigenen Versagens. Jesu Botschaft ist also im Kern, daß Gottes Herrschaft dort beginnt, wo sich Menschen auf sein bleibendes Angebot einlassen und sich seine Weisung zu Herzen nehmen.

Ihre volle Kraft entfaltet Jesu Verkündigung nun – wieder im Unterschied zu Johannes – darin, daß es für ihn gerade der Gott des *Bundes* ist, der den Sünder beruft. Den Bund am Sinai hat Jahwe mit ganz Israel geschlossen; er ist ein Gott der Gemeinschaft. Darum kommt der Verantwortung der einzelnen füreinander schon in den alttestamentlichen Geboten so große Bedeutung zu. Für Jesus ist klar: Der Gott, der den Schuldigen nicht aufgibt, nimmt niemanden von seiner Sorge aus. Darum geht Jesus zuerst zu den Armen und Außenseitern und verkündet ihnen Gottes Treue. Und Jesus tut dies, indem er ihre Situation spürbar verändert. Auch er nimmt seinen Namen – hebräisch Jehoschua – beim Wort: Jahwe rettet. Für Jesus beginnt Gottes Herrschaft – der Neue Bund (vgl. Jer 31, 31–34!) – dort, wo sich Menschen von Gottes unbedingter Liebe ergreifen lassen; wo sie aus dieser Liebe für ihre Mitmenschen leben, entsteht Gottes Reich.

Inwiefern können wir also sagen, Jesus sei der Herr? Er ist es zuerst als der Christus, der Messias, als der endzeitliche König, der auf Erden Gottes Herrschaft errichtet. Ganz anders, als Menschen sie sich vorstellen – er ist kein „Übermensch“, kein „Superman“, der über Kräfte verfügt, die andere niemals erlangen können. Er ist Mensch wie wir – und erweist sich doch in seinem unbedingten Hören auf den Vater ganz als dessen Sohn. Indem er das schlechthin Menschlichste tut – Kranke heilt, Trauernde tröstet, Sünder in die Gemeinschaft zurückholt –, ist er Jahwes Wort an uns, wird in ihm der Gott offenbar, der sich Israel als der „Ich bin da“ zu erkennen gegeben und es aus Ägypten befreit hat.

Wenn uns der Advent in unsere Novemberstimmung hinein zusagt: Ja, der Herr kommt! – worin kommt Jesus zu uns, woran erkennen wir ihn? Weihnachten sagt uns: im Kind, dem Schutzbedürftigen, dem Flüchtling. Letztlich in jedem Menschen, der uns begegnet und unsere Hilfe braucht (vgl. Mt 25, 35–40). Ebenso aber in der Liturgie, die wir als Jesu Geschwister miteinander feiern. Aus diesem Grund haben wir für das kommende Jahr das Thema „Sakramente und Sakramentalien – Zeichen der Gottesherrschaft“ gewählt und möchten diese Orte der Begegnung mit Jesus, dem „Quellsakrament“, dem Heilszeichen Gottes schlechthin, in den Monatsthemen neu erschließen. Zugleich nehmen wir das Jubiläumsjahr 2005 zum Anlaß, in einzelnen Beiträgen an das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Würzburger Synode (1971–1975) zu erinnern. Den Anfang macht Tobias Licht mit einem Artikel über die Sakramentalität der Kirche (siehe S. 361–364). Er führt damit zugleich eine neue Kategorie ein, die den bisherigen „Steckbrief“ ersetzt und einen besonderen Aspekt des Monatsthemas „unter die Lupe nehmen“ wird.

Mit adventlichen Grüßen

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Geburt Christi

Perikopenbuch aus St. Erentrud in Salzburg, um 1140
Clm 15903, fol. 9r

© Bayerische Staatsbibliothek, München

Die uns erhaltenen wertvollen Schätze der Buchmalerei des Mittelalters sind zumeist in den Mal- und Schreibstuben der großen Klöster entstanden. Hierbei entwickelten sich sehr unterschiedliche Kunststile. Das Perikopenbuch aus St. Erentrud in Salzburg läßt deutlich den Einfluß der italo-byzantinischen Kunst erkennen.

Die Buchmalerei im süddeutschen Raum ist klar von der Salzburger Schule geprägt. Typisch für diese Malerei – das Perikopenbuch von St. Erentrud kann hierfür als Beispiel gelten – ist die Gestaltung des Kopfes mit den auffallend großen Augen. Die natürliche, gefühlsbetonte Haltung der Figuren spiegelt sich sowohl in der Anordnung der Gewänder als auch in den sehr kräftigen Farben wider, die allerdings nicht immer der natürlichen, sondern eher der symbolischen Aussage des Bildes entsprechen. Diese Malerei des 12. Jahrhunderts unterscheidet sich deutlich von der sehr vergeistigten Darstellung der ottonischen Zeit und der späteren Hochromanik.

Im Zeichen der Menschwerdung

Die Anordnung der Figuren auf unserem Titelbild aus dem 12. Jahrhundert könnte den Titel des Bildes „Geburt Christi“ fast verdecken; denn die beiden großen Gestalten im Vordergrund, Maria und Josef, nehmen den Hauptteil des Bildes ein. Im oberen Drittel wird die Geburt Christi wie in einem eigenen, abgegrenzten Raum dargestellt. Doch beides ist umschlossen von einem liebevoll verzierten Rahmen aus Ranken in verschiedenen Farbschattierungen.

Der Maler des Salzburger Perikopenbuches hebt sowohl die Begegnung zwischen Maria und Josef als auch die Krippendarstellung von einem Goldgrund ab, der damit die ganze Szene aus dem Bereich des rein irdisch Verstehbaren herausnimmt. Was in Bethlehem geschehen ist, übersteigt das Menschenmögliche, entzieht sich damit auch menschlicher Vorstellungskraft. Der mittelalterliche Maler unterstreicht durch die von ihm bevorzugten Farben Gold, Purpur und Blau, daß die Geburt dieses Kindes in ihrer Bedeutung für die Menschen nur in der Perspektive des Glaubens zugänglich ist.

Die Krippe Jesu ist alles andere als ein Futtertrog in einem Stall, wie wir es von vielen Darstellungen gewohnt sind. Sie ähnelt hier mehr einer Schlafstätte auf dem Dach eines vornehmen Hauses. Das ganze Ambiente ist eher königlich als armselig. Das Kind liegt, in Windeln gewickelt, auf einer purpurnen Decke. Sein Heiligenschein ist bereits durch das Kreuz gezeichnet. Damit deutet der Maler den Weg Jesu von der Krippe bis zum Kreuz an.

Das Kind schaut auf Ochs und Esel, die ihm sehr nahe sind, deren Atem es wärmt. Vielleicht hat der Maler die Vision des Propheten Jesaja vor Augen, in der er das treulose Volk mahnt, seinen Gott zu erkennen und zu ihm umzukehren:

*„Der Ochse kennt seinen Besitzer
und der Esel die Krippe seines Herrn;
Israel aber hat keine Erkenntnis,
mein Volk hat keine Einsicht.“ (Jes 1, 3)*

Mit den unrealistischen Farben der Tiere, Gold und Purpur, unterstreicht der Maler die symbolische Bedeutung von Ochs und Esel an der Krippe. Er stellt damit zugleich dem Volk des Neuen Bundes die Frage: Erkennst du, was hier für dich geschieht, daß in diesem Kind Gott selbst dir nahe ist?

Der Blick Jesu kann auch dem Stern gelten, der, wie aus weiter Ferne kommend, zwischen den Tieren sichtbar ist, dessen Glanz die Magier aus fernen Ländern zur Krippe leitet. Die Anwesenheit der beiden Engel an der Krippe Jesu verstärkt den Eindruck, daß sich hier der Himmel der Erde naht. Aufmerksam, zu Diensten bereit und zugleich wachsam, schauen die Engel auf das Kind.

Als wollte das Kind sich einmischen in die Gedanken, Fragen und Sorgen, die Maria und Josef bewegen, fällt ein Teil seiner Windel von der Krippe herab zwischen die beiden. Maria ruht auf einer weißen, mit einem Lilienmuster geschmückten Decke. Alles an ihr ist kostbar: die roten Schuhe, das blaue Untergewand und das purpurfarbene, verzierte Obergewand. Auch ihre Haltung entspricht eher einer Königin als einer jungen Frau aus einfachen Verhältnissen, die sich nach der Geburt des Kindes erholt. Ihr Blick gilt Josef, der seinen Kopf sorgenvoll in die Hand gestützt hat. Seine großen Augen blicken fragend: Was soll werden? Wie wird es weitergehen? Wie soll ich verstehen, was Gott hier vorhat – mit dem Kind, mit Maria, mit mir? Vielleicht versteht er Marias Handbewegung als Hinweis auf das Kind. Vielleicht deutet ihr Blick aber auch an, daß sie nicht erklären kann, was hier geschieht.

Während das Untergewand Josefs und auch sein Nimbus vom Blau des Glaubens bestimmt sind und er nur etwas teilhat am

königlichen Purpur, ist es bei Maria umgekehrt. Das Gold ihres Heiligenscheins paßt zu dem des Kindes. Für den Maler gehört Maria zwar zu den Glaubenden, ist aber durch ihr Kind schon stärker hineingenommen in den Bereich Gottes. Josef dagegen sucht noch ganz im Glauben, die Wege Gottes zu verstehen.

Durch die stumme Zwiesprache der beiden will der Maler womöglich die Betrachter des Bildes teilnehmen lassen an ihren Fragen und Überlegungen. Deshalb stellt er Maria und Josef in den Vordergrund des Bildes, wenngleich ihre Gedanken sicher ganz um das Kind kreisen. So kann er auch heute noch Menschen bewegen, Fragen und Überlegungen zuzulassen, die das Geschehen der Menschwerdung des Sohnes Gottes betreffen. Sicher, der Maler hat in Farben und Formen seine Deutung der Geburt Christi dargestellt. In Worten ausgedrückt, lautet sie: Hier handelt Gott. Nur wer mit den Augen des Glaubens schaut, wird „verstehen“! Doch für viele Menschen heute ist der Goldgrund des Glaubens nicht mehr im Blick. Deshalb ist es schwer für sie, dieses unüberbietbare Zeichen der Liebe Gottes zu verstehen: Gott wird Mensch, einer von uns!

Vielleicht will der Maler ihnen und uns Josef an die Seite stellen und sagen: Er hat nicht verstanden; aber er hat im entscheidenden Augenblick gehandelt, wie er glaubte, handeln zu müssen. Und so hat er im Fragen nach Gottes Plan und im Hören auf seine Weisung den jeweils nächsten Schritt tun können. Könnte das nicht auch unser Weg sein, dem Geheimnis von Weihnachten auf die Spur zu kommen: Fragen stellen, anhören und in die Tat umsetzen, was wir begriffen haben?

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Zeichen der Gottesherrschaft

Unterwegs zu einer Befreiungstheologie der Sakramente

Nichts treibt den Mann aus Nazaret so um wie die Erwartung der Gottesherrschaft. Von den 162 Belegen, die das Neue Testament für das griechische Wort „basileia“ – „Königreich“, „Königsherrschaft“ – ausweist, finden sich 121 bei Matthäus, Markus und Lukas. Fast immer ist es Jesus, der das Wort verwendet. Gottesherrschaft ist das Thema Jesu – doch was ist das, die Gottesherrschaft? Hat Jesus auf den Einbruch, den Anbruch einer neuen Welt gewartet, der von kosmischen Katastrophen begleitet wird? Ist das von ihm verkündigte Gotteskönigtum eine zukünftige oder eine gegenwärtige Größe; oder ist es beides zugleich? Müssen wir uns die von Jesus gedachte Gottesherrschaft flächendeckend denken, oder kann sie nur punktuell, nur hier und da, wirklich werden? Gott ist König – hat das handfeste politische Folgen? Ist Gottes Herrschaft subversiv? Oder dürfen sich Machthaber als Vollstrecker der verkündigten Gottesherrschaft fühlen und wohlfühlen? Ist der Gott Jesu vor allem ein König der Herzen? Und welchen Anteil hat Jesus am Kommen des Gottesreiches? Welchen Anteil haben wir? – Antworten auf diese Fragen kommen wir näher, wenn wir uns auf das besinnen, was Jesus von Gottes Königsherrschaft nach biblischem Zeugnis zum Ausdruck bringt.

Das Thema hat Jesus nicht erfunden. Es ist nicht vom Himmel gefallen. „Gottesherrschaft“ ist die große Erfahrung und die große Hoffnung der Bibel. „Gottesherrschaft“ ist ein gesamt-biblisches Wort. Es verbindet das Neue mit dem Alten Testament. Gott ist König über Himmel und Erde: Das ist die tragende Gewißheit Israels. Zugleich atmet das Alte Testament die Sehnsucht, Gott möge sich als Israels Herrscher und als König der ganzen Erde erweisen, damit Recht und Gerechtigkeit zur Welt kommen und Gottes Schalom.

Wie kommt Jesus dazu, die Königsherrschaft Gottes zu verkünden? Das Lukasevangelium gibt uns einen Hinweis: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ (Lk 10, 18) Ein Fragment der Berufungsvision Jesu, sagen die Fachleute: In einer Schlüsselvision schaut Jesus den Sturz Satans aus dem Himmel. Das schnelle Herabstürzen und der Vergleich mit dem Blitz zeigen an: Was Jesus gesehen hat, ist unumkehrbar. Die Macht Satans ist ein für alle Mal gebrochen. Wenn Gott im Himmel die Macht Satans beendet und seine Herrschaft aufgerichtet hat, ruft dies nach einer Fortsetzung auf Erden. Jesus hört diesen Ruf. Das von Lukas und Matthäus überlieferte Wort: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11, 20 par Mt 12, 28), bringt die Korrespondenz prägnant zum Ausdruck.

Die Rede vom „Finger Gottes“ weist in das Buch Exodus. Dort wird die von Gott über die Ägypter verhängte Stechmückenplage als „Finger Gottes“ bezeichnet (Ex 8, 15). Sie ist ein Fingerzeig Gottes. Sie zeigt den Weg, der das Sklavenvolk Israel in die Freiheit führt. Das Handeln Jesu, die Austreibung der Dämonen, ist ein positives Gegenstück zu der von Mose mit Aarons Stab gewirkten Plage. Gottes Macht über die Supermacht Ägypten deutet sich an in der Stechmückenplage: Gottes Macht über die Mächte des Todes und der Zerstörung zeigt sich neu in den Krankenheilungen und Befreiungstaten, die Jesus wirkt. In den Dämonenaustreibungen Jesu kommt zum Vorschein, daß die Gottesherrschaft eine neue Ausdehnung bekommen hat. Gottes Reich reicht ins Hier und Jetzt. Lassen wir uns von ihm erreichen: Jesu Handeln lädt dazu ein.

Der „Finger Gottes“ versetzte einst dem gepanzerten Riesen einen Stich. Die hochgerüstete Staatsmacht wird gereizt; im Mark getroffen ist sie nicht. Ein Nadelstich, kein Dolchstoß. Und doch! Der „Finger Gottes“ bringt Israel auf den wichtigsten Weg seiner Geschichte. Das Volk ruft Gott wieder und wieder

als den an, der es mit starkem Arm aus Ägypten herausgeführt hat. Wieder und wieder bringt sich Jahwe als Befreier aus bedrückender Herrschaft in Erinnerung: „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, so daß ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch wieder aufrecht gehen lassen.“ (Lev 26, 13) Gott ist kein Sklavenhalter. Seine Herrschaft befreit.

Mit seinen Heilungen und Exorzismen hilft Jesus gequälten und unterdrückten Menschen in seiner Umgebung. Er befreit nicht die Menschheit. Und doch: Wenn Jesus voller Erbarmen Männer und Frauen von ihren Dämonen erlöst, ist Gottes Finger am Werk. Was Jesus tut, hat Folgen für alle Welt.

Die himmlische Entmachtung Satans stellt für Jesus einen Einschnitt dar. Sie ist eine Zeitenwende. Sie macht Epoche. Die Menschen, die in dieser Wendezeit leben dürfen, dürfen sich freuen. Jesus beglückwünscht sie: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht, und die Ohren, die hören, was ihr hört.“ (Mt 13, 16 par Lk 10, 23) Gottes Herrschaft ist nicht von gestern und nicht bloß von morgen: Sie ist von heute!

Wenn Jesus bei Matthäus und Lukas auf die ihm übermittelte Frage nach seiner eigenen Identität antwortet: „Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11, 4f.), dann ist diese Auskunft deutlich: Es gibt etwas Neues. Es gibt etwas zu sehen und zu hören! Wo Blinde sehen und wo Taube zu hören beginnen, wo Leben den Tod durchkreuzt und Arme das Hoffnungswort hören, da ist Gottes Finger am Werk, da kommt Gottes befreiende Herrschaft zur Welt.

Jesus hat offene Augen für die himmelschreiende Not und Ungerechtigkeit der Welt. Er trägt keine rosarote Brille. Allen Widrigkeiten und Schrecken zum Trotz ist der Zustand der Welt für Jesus aber nicht heillos. Schon jetzt scheint Heil auf: in Jesu

Exorzismen und Heilungen, in seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit Außenseitern, im Zuspruch der Sündenvergebung, in der Verkündigung der Frohen Botschaft an die Armen. Auch Jesus weiß, daß das Reich Gottes erhofft und erbetet werden will. Denken wir an die Vaterunserbitte „Dein Reich komme“. Doch in seiner Person sind Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft so eng verbunden, daß Jesus verkünden kann: Gottes Herrschaft ist schon „mitten unter euch“ (Lk 17,21). Ihr könnt sie erfahren. Sie steht euch zur Verfügung. Es kommt nur darauf an, sich auf Gottes Königsherrschaft einzulassen, sie einzulassen in das eigene Leben. Jesu ganzes Leben sagt: Die Herrschaft Gottes steht uns zur Verfügung. Wir sind eingeladen, sie zu spüren – sie zu schmecken, sie zu hören, sie zu sehen, sie in Gemeinschaft zu feiern.

Wir möchten im kommenden Jahr die Sakramente, die heiligen Zeichen der Kirche, als Lebens-Zeichen vorstellen: als sinnliche Erfahrungen der befreienden Gottesherrschaft, die uns in Jesus von Nazaret eröffnet ist.

Susanne Sandherr

Kirche als Sakrament

Im Jahr 2005 werden es 40 Jahre sein, daß in Rom das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen ist. Zehn Jahre später endete in Würzburg die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Unter dem Leitbegriff des ‚Aggiornamento‘ hatte Papst Johannes XXIII. dem Konzil die Aufgabe gestellt, es solle „furchtlos das verwirklichen, was die Gegenwart erfordert“. „Plötzlich konnte man Möglichkeiten der Kooperation und des Gesprächs mit Gruppen und Einzelnen ahnen, die bis vor kurzem noch völlig verschlossen schie-

nen: mit der modernen Kultur, mit den getrennten Christen, ja sogar mit Atheisten.“ (Karl Kardinal Lehmann)

Heute denken viele mit Wehmut an jene Zeiten des Aufbruchs und an die Dynamik von damals zurück. Dabei sind die Anstöße, die das Konzil und die Synode gegeben haben, noch bei weitem nicht umfassend aufgenommen, sondern bleiben noch auf lange Zeit Aufgabe und Herausforderung.

Kennzeichnend für den geistlichen Stil und die theologische Methodik des Konzils war die Hinwendung zur Tradition der Kirche als ganzer, d. h. zu allen ihren Quellen, vor allem auch zur Heiligen Schrift und den Kirchenvätern. Zugleich wird durchgängig das Bestreben deutlich, Einzelfragen in den größeren Zusammenhang zu stellen, aus der Sicht des Glaubensganzen in den Blick zu nehmen. So erschließen sich aus der Tradition immer wieder überraschende, weiterführende Perspektiven, die in der oft als verengt empfundenen Schultheologie der Vorkonzilszeit nicht zum Tragen kommen konnten.

Eines der zentralen Themen der Konzilstexte ist die Besinnung auf die Kirche selbst. Sie hat vor allem in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ *Lumen Gentium* (LG) und in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ *Gaudium et Spes* (GS) ihren Niederschlag gefunden. Mit der Enzyklika *Mystici Corporis* Papst Pius XII. (1943) fand die Entwicklung der amtlichen Lehre über die Kirche im 20. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt. Die Kirche wird hier in Orientierung an dem paulinischen Bild vom Leib Christi als organische Einheit und Ganzheit des Leibes mit seinen vielen Gliedern vorgestellt.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums nimmt das Bild vom Leib Christi wieder auf (vgl. LG 7 u. a.). Die zentrale Leitidee ist jedoch das Bild von der Kirche als Volk Gottes, die vor allem das zweite Kapitel von *Lumen Gentium* entfaltet: Gott hat es „gefallen, die Menschen nicht einzeln (...) zu heili-

gen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“ (LG 9). Das Bild vom Volk Gottes nimmt die Kirche auch als gesellschaftliche Größe in den Blick; es unterstreicht ihre innere Einheit, mit allen Untergliederungen, mit geistlichen Amtsträgern und Laien, und zugleich die Verbundenheit des altbundlichen und des neubundlichen Gottesvolkes. In der Zeit nach dem Konzil wurde dieser Ansatz unter dem Leitgedanken der „Communio“ weiterentwickelt. Nach der Interpretation der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 ist „die ‚Communio‘-Ekklesiology die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ (Schlußdokument, C. 1.).

Ein weiterer Schlüsselbegriff ist die Bezeichnung der Kirche als ‚Sakrament‘. Sie geht auf Beiträge deutscher Konzilstheologen zurück und ist gegenwärtig neu ins Blickfeld theologischer Forschung getreten. Gleich im ersten Artikel der Kirchenkonstitution wird die Kirche als Sakrament bezeichnet: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1)

Im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch meint man, wenn von ‚Sakrament‘ die Rede ist, in der Regel die sieben einzelnen Sakramente. Bei den Kirchenvätern hingegen werden nicht nur die sakramentalen gottesdienstlichen Feiern, sondern auch Christus selbst, die Heilige Schrift und die Kirche Sakrament (bzw. griechisch ‚Mysterium‘) genannt. Indem das Konzil diesen Sprachgebrauch aufnimmt, kann es das geheimnishafte Wesen der Kirche auf den Begriff bringen, jene „Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem, Erkennbarem und Verborgenem, die für die Kirche charakteristisch ist“ (Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 106). Als Sakrament ist die Kirche „wirksames Zeichen der Gnade, das diese Gnade nicht selbst ist, sondern sie nur anzeigt und bewirkt“ und so „zugleich der innigsten Vereinigung der Menschen mit

Gott und der Einheit der Menschheit“ dient (ebd.). Darin, so meinen Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, dürfe man „wohl das Generalthema des Konzils sehen“.

Die Redeweise von der Kirche als Sakrament stellt sowohl die Lehre von der Kirche als auch die Sakramentenlehre in den großen Zusammenhang der Heilsgeschichte als ganzer. Die immer neue Zuwendung Gottes zu seinem Volk findet in der Menschwerdung in Jesus Christus ihren Höhepunkt. Die Kirche setzt „die Sendung Christi selbst fort ... und entfaltet sie die Geschichte hindurch“ (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* 5). In den einzelnen Sakramenten als Selbstvollzügen der Kirche (vgl. LG 11) vermittelt sich das von Gott geschenkte Heil in die konkreten Lebenssituationen hinein.

Für die oben dargestellte theologische Methode des Konzils, sich der gesamten kirchlichen Überlieferung zu vergewissern, ist dieser Ansatz ein Paradebeispiel. Sein theologisches Potential, seine Erschließungskraft in zahlreichen Einzelfragen ist allerdings noch bei weitem nicht ausgeschöpft. Dieser Ansatz ermöglicht es, ein isoliertes Verständnis der Sakramente gegenüber dem Ganzen des liturgischen und pastoralen Handelns der Kirche zu vermeiden. Es eröffnen sich Perspektiven zu einer neuen Sicht des gesamten „außersakramentalen“ Handelns der Kirche, von größter Relevanz auch für das ökumenische Gespräch. So erweist sich auch hier, daß zahlreiche Aussagen des Konzils „eher einen Anfang, eine Anregung und Aufforderung zu weiterer dogmatischer Überlegung und Arbeit darstellen“ (Karl Rahner).

Tobias Licht

Vom Lichtatem der Nacht

Der weihnachtliche Hymnus „O höre, König Israels“

Den Text des Hymnus finden Sie auf Seite 47.

Martin Luthers „Nun komm, der Heiden Heiland“ (EG 4), das Adventslied „Komm, du Heiland aller Welt“ (GL 108) und der Hymnus „Du Heiland aller Völker, komm“ (Stundenbuch 1,4.133) gehen auf einen umfangreicheren Hymnus des Theologen, Kirchenvaters und Bischofs von Mailand Ambrosius (ca. 339–397) zurück: „Intende, qui regis Israel“. Friedrich Wolters hat diesen lateinischen Hymnus recht getreu ins Deutsche übertragen: „O höre, König Israels“ (1922). Der ambrosianische Hymnus wurde ursprünglich in der Vesper oder Laudes des Weihnachtsfestes gesungen.

Die gedanklich dichten, theologisch profilierten und präzisen Hymnen des Bischofs von Mailand zeichnen sich durch klare und zugleich variantenreiche metrische Gestaltung aus. In Verbindung mit einprägsamen und gut singbaren Melodien dienten sie der geistlichen Unterweisung. Sie stärkten den Glauben und die Verbundenheit der Gläubigen untereinander. Die geistlichen Gesänge des Kirchenvaters haben das Fundament für die sich neu herausbildende Literaturgattung des christlichen Kirchenliedes gelegt.

„O höre, König Israels“ weist die typische Struktur ambrosianischer Hymnen auf. Er besteht aus acht Strophen, wobei jeweils zwei Strophen gedanklich enger aufeinander bezogen sind. Die ersten beiden Strophen bitten um das Erscheinen des Erlösers vor Juden und Heiden. Dritte und vierte Strophe entfalten die wunderbare Menschwerdung des göttlichen Wortes, die in der zweiten Strophe anklingt. In der fünften und sechsten Strophe wird der Weg des göttlichen Helden nachgezeichnet. Die beiden letzten Strophen nehmen die anfängliche Bitte

um das Kommen des Heilands auf und erweitern sie um den Wunsch, das Licht der Weihnacht möge bleiben. Die letzte Strophe mit der üblichen trinitarischen Doxologie (Lobpreis) entstammt späterer Zeit.

In Mittelalter und Neuzeit wurde das Lied zumeist ohne die erste Strophe überliefert; möglicherweise trugen gewisse Freiheiten in ihrem Versmaß dazu bei, daß sie entfiel. In Anlehnung an Ps 80,2 wird hier der Retter Israels angerufen, bevor sich der Blick in der zweiten Strophe auf die Völker richtet, nach biblischem Sprachgebrauch auf die Nationen, die nicht den Gott Israels verehren. Daß die biblische Anknüpfungstrophe eines Hymnus' verlorengelassen ist, ist keine Seltenheit. Ein überzeugender Grund scheint mir in diesem Fall darin zu liegen, daß das „Veni“ bzw. „Komm“, das die zweite Strophe eröffnet, theologisch und sprachlich besonders knapp und kraftvoll der Sehnsucht nach dem Nahen des Erlösers Ausdruck gibt. So beginnen auch der Pfingsthymnus „Veni Creator Spiritus“ und die Pfingstsequenz „Veni Sancte Spiritus“ mit dem Schlüsselwort des frühchristlichen Gebetsrufs (vgl. Offb 22,20). Daß mit der Streichung der ersten Strophe Israel als Erstadressat des göttlichen Heilswillens und Heilshandelns unsichtbar gemacht und die heilsgeschichtliche Struktur des Liedes zerstört wurde, wurde offenbar nicht mehr gespürt. Erst in den letzten Jahrzehnten bemühen sich Kirche und Theologie, die eigene Israelvergessenheit zu überwinden.

In sechs Imperativen rufen die ersten sechs Verse Gott in die Nähe der Menschen. Das Erscheinen seiner rettenden Macht gipfelt im Zeichen der Jungfrauengeburt (Mt 1,23; Jes 7,14), das, so die in der achten Zeile ausgedrückte Hoffnung, allorten und zu jeder Zeit Staunen und Bewunderung erregen möge. Die dritte und vierte Strophe beschreiben die Menschwerdung. Die besondere Empfängnisweise wird herausgestellt und in Bildern mit biblischem (V. 11/12) und kaiserlich-höfischem Hintergrund gedeutet (V. 15/16). Die Schwangerschaft Marias wird sachlich beschrieben, zugleich wird die Jungfrau-

lichkeit der werdenden Mutter betont (V. 13/14). Von den adventlichen Bittrufen führt der Weg bis an das weihnachtliche Offenbarungsgeschehen heran (erste bis vierte Strophe). Das Hervortreten des Gottmenschen aus dem Mutterleib eröffnet dann den Weg des königlichen Helden, der vom Vater zum Vater führt. Nicht das neugeborene Krippenkind, sondern der vor den Palast tretende Herrscher versinnbildlicht hier das Geheimnis der Weihnacht: „Hervor tritt aus der Ruhestatt, / dem königlichen Schloß der Scham, / des Doppelwesens Riesenkraft, / um eilend seinen Weg zu gehn.“ (5. Strophe) In Bildern der heidnischen Mythologie (Riese, Doppelwesen) unterstreicht Ambrosius, daß der Messias Gott und Mensch zugleich ist: Die mutige Mischung von weltlich-imperialer, biblischer, mythologischer und theologisch-philosophischer Sprache fällt ins Auge; sie dient der Verdeutlichung des Geheimnisses der Weihnacht in der spätantiken Lebenswelt.

Der Tiefpunkt dieses Lebens und die Erhöhung des Sohnes entsprechen sich wie in Phil 2, 8 f.: „Von seinem Vater geht er aus, / in seinen Vater geht er ein, / bis in die Hölle dringt er ein, / zum Throne Gottes dringt er heim.“ (6. Strophe) Wesensgleichheit und Gleichewigkeit mit dem Vater („Dem ewigen Vater wesensgleich“, V. 25) werden in einer dem Glaubensbekenntnis von Nizäa (325) nahen Sprache in der siebten Strophe noch einmal herausgestellt. Der dem Vater Wesensgleiche soll „des Fleisches Siegerschmuck“ (V. 26) anlegen, damit „unsres Körpers schwache Kraft / gestärkt wird durch die ewige Kraft.“ (V. 27/28) Das Ziel der Menschwerdung kommt hier zur Sprache: unsere Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi. Das Fleisch ist das Siegeszeichen und zugleich die Waffenrüstung, in der Christus den Sieg über unsere Vergänglichkeit und Verstrickung in den menschlichen Schuldzusammenhang erringt.

Erst in der achten Strophe leuchtet das Motiv der Krippe auf (Lk 2, 7). Die Lichtsymbolik der Weihnacht wird von Ambrosius erneuert. „Schon schimmert deine Krippe auf, / die

Nacht durchhaucht ihr neues Licht, / das keine Nacht je trüben soll, / das hell im Glauben leuchten soll.“ In einem kühnen Bild, das sowohl auf das Licht der Krippe als auch auf den Lichtglanz der liturgischen Feier anspielt, ist es die Nacht selbst, die neues Licht haucht: Das Licht und Leben spendende Atmen (spirat, V. 30) der Geburtsnacht antwortet dem geheimnisvollen Wehen (mystico spiramine, V. 10) des in Jesu Empfängnis wirkenden Geistes. Die paradoxe Formulierung vom Lichtatem der Nacht ähnelt einer auf Ps 139 anspielenden Passage im „Exsultet“ der Osternacht: „Dies ist die Nacht, von der geschrieben steht: ‚Die Nacht wird hell wie der Tag, wie strahlendes Licht wird die Nacht mich umgeben.‘“

Die Erinnerung an den theologisch-symbolisch dichten Weihnachtshymnus des Mailänder Bischofs will und kann nicht die eingeführten schönen Liedfassungen – etwa Luthers prägnantes „Nun komm, der Heiden Heiland“ – verdrängen. Und doch könnte es guttun, sich einmal bewußt auf die ganze ambrosianische Meditation über den Advent des mächtigen Hüters Israels und Retters der Heiden einzulassen.

Susanne Sandherr

Sakramentale Begegnung im Wort Gottes

Ist es nicht unangebracht, eine Artikel-Reihe über „Sakramentale Zeichen und Riten“, die in den nächsten Monaten unter der Rubrik „Die Mitte erschließen“ präsentiert werden soll, mit einem Beitrag über das „Wort Gottes“ zu beginnen? Seit der Reformationszeit galt doch als landläufiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Evangelischen und Katholiken, daß die evangelische eine Kirche des Wortes und die katholische eine der Sakramente sei.

Dem entsprach, daß im evangelischen Gottesdienst der Schwerpunkt auf der biblischen Lesung, vor allem aber auf der

Auslegung des Wortes Gottes lag, während z. B. das Abendmahl eher als Anhang zum Wortgottesdienst angesehen wurde, vor dem ein Teil der Gemeinde die Kirche verließ. In der katholischen Kirche hingegen schien lange der sakramentale Vollzug das Eigentliche des Gottesdienstes darzustellen. Lesung und Evangelium waren zwar auf Latein im Meßbuch verzeichnet und wurden vom Priester auch gelesen. Die Gläubigen aber vernahmen erst ab der liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts die Lesungstexte in einer für sie verständlichen Sprache – zunächst noch parallel zum lateinischen Vollzug der Lesungen durch den Priester. Predigten hingegen fanden lange Zeit außerhalb der Messe statt und hatten dann eher Heiligenlegenden und moralische Normen zum Inhalt denn die Schriftlesungen des Tages.

Entsprechend war auch die Frömmigkeit der einfachen Gläubigen geprägt: Auf evangelischer Seite bestand sie in einer Bibelfrömmigkeit, die ihren Ausdruck im regelmäßigen Lesen in der Heiligen Schrift fand, die als Buch in vielen Familien vorhanden war und weiter vererbt wurde. Auf der katholischen Seite stand neben dem von der kirchlichen Obrigkeit geforderten regelmäßigen Empfang der Sakramente und mindestens sonntäglichem Besuch der Heiligen Messe eine ausgeprägte Volksfrömmigkeit, die sich in Brauchtum, Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen ausdrückte. Eine Bibel hingegen suchte man in vielen katholischen Haushalten vergeblich.

Inzwischen hat sich auf beiden Seiten die Situation grundlegend geändert, wenn auch weiterhin unterschiedliche Schwerpunkte in der Frömmigkeit zu erkennen sind. In der evangelischen Theologie hat man die fundamentale Bedeutung der Sakramente und damit des symbolisch-verdichteten Handelns für das Leben der Kirche wiederentdeckt. Parallel hat der gottesdienstliche Vollzug in den evangelischen Landeskirchen eine erhebliche Aufwertung erfahren, die in überarbeiteten liturgischen Büchern ihren Ausdruck findet. Die

katholische Theologie hat durch die mit der liturgischen Bewegung parallel gehende Bibelbewegung die grundlegende Orientierung des Glaubens an der Heiligen Schrift wiederentdeckt.

Gerade die liturgischen Reformen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zeigen sich in erheblichem Maße als Wiederherstellung der konstitutiven Stellung der Heiligen Schrift im Gottesdienst: Es gibt keinerlei sakramentale Vollzüge mehr, in denen nicht zunächst aus der Heiligen Schrift gelesen und durch eine Art Hochgebet die biblische Heilsverkündigung für die konkrete Feier aktualisiert wird. Es gibt keine liturgische Handlung mehr, die nicht durch das – verstehbare – Wort geendet wird.

So bestimmt Karl Rahner das Verhältnis von Wort und Sakrament mit der bislang undenkbaren Formel: „Das Grundwesen des Sakramentes ist das Wort.“ Er meint damit, daß das Sakrament nichts anderes darstellen kann als die absolute Heilszusage Gottes im Leben der Gläubigen. Nicht das Bewirkte, nicht die Gnade unterscheidet sich bei Wort und Sakrament, sondern die Art der Aufnahme durch den Menschen. Der Inhalt von Wort wie Sakrament kann aber nur Jesus Christus selbst sein, den der Prolog des Johannesevangeliums als „Wort Gottes“ bekennt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ (Joh 1, 14)

Diese Fleischwerdung des Wortes ist das grundlegende Sakrament, aus dem alle anderen sakramentalen Vollzüge der Kirche erst resultieren. Das Hören des Wortes Gottes wie die Feier und der Empfang der Sakramente sind Begegnungen mit Jesus Christus selbst, der die Gläubigen, denen er begegnet, nicht unverändert zurückläßt, sondern an ihnen wirksam handelt. Deshalb besitzen die Lesungen aus der Heiligen Schrift nicht nur einen Informationsgehalt über vergangene Ereignisse aus dem Leben Israels und dem Wirken Jesu. Sie besitzen vielmehr eine Wirkbarkeit, die aus der Begegnung mit Jesus Christus als *dem* Wort Gottes resultiert.

Entsprechend bietet MAGNIFICAT ja die Lesungen des Tages nicht allein, damit man die Texte mit- oder noch einmal nachlesen kann, weil es uns schwerfällt, alles allein durch das Hören aufzunehmen. MAGNIFICAT bietet die Texte auch, damit man sie meditieren, sie sich entfalten, ja sie zur Wirkung kommen lassen kann. Und der Impuls zum Evangelium oder zur Lesung will genau diesem Wirksamwerden dienen, damit wir neue Aspekte an bekannten Texten entdecken oder aber auch größere Zusammenhänge erkennen, die über einen einzelnen Text hinausragen. Immer aber will der ganze Christus selbst, das fleischgewordene Wort Gottes, uns begegnen, uns seine befreiende Botschaft verkünden und unser Leben wandeln.

In Orientierung an der Praxis der antiken Kirche ist somit neben die Wiederbelebung der regelmäßigen eucharistischen Kommunion der Gläubigen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine intensive „Kommunion des Wortes Gottes“ in der zweiten Jahrhunderthälfte getreten, die viele Christinnen und Christen als wichtige Bereicherung ihres Glaubenslebens erfahren und nicht mehr missen möchten. Gerade in Zeiten, in denen die sakramentalen Feiern aufgrund des Priestermangels immer seltener werden, erhält die Christusbegegnung im Wortgottesdienst noch stärkere Bedeutung für die Zukunft unseres Glaubens und unserer Gemeinden.

Friedrich Lurz

„Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit!“

Ökumenische Herausforderungen der Barmer Erklärung

Mit einer starken Tasse Kaffee und 1–2 Zigarren versehen“, erinnert sich Karl Barth, „machte ich mich an die Arbeit, während die anderen ihre Mittagsruhe hielten“. 1934, im

Hotel „Basler Hof“ in Frankfurt, entstand auf einem Treffen der Theologen Barth, Thomas Breit und Hans Asmussen die Vorlage zur „Barmer Theologischen Erklärung“, die am 31. Mai 1934 von der ersten Generalsynode der Bekennenden Kirche verabschiedet wurde. Seine Handschrift war deutlich erkennbar: Der Schweizer Theologe Barth (1886–1968) hat als geistiger Vater diesem Zeugnis engagierten Christseins, das neben den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen die Grundlage protestantischen Glaubens bildet, seinen Stempel aufgedrückt. Doch er hat mit der Barmer Erklärung ein Dokument zeitlosen Anspruchs geschaffen. Ursprünglich als Zeichen gegen die Diktatur des Nationalsozialismus und den Mißbrauch der biblischen Botschaft durch die „Glaubensbewegung Deutscher Christen“ verfaßt, hat die Barmer Theologische Erklärung bis heute nichts von ihrer Sprengkraft und Klarheit eingebüßt. In sechs Thesen betont sie immer wieder: Nichts und niemand, keine Machthaber und keine Ideologien können und dürfen die Wahrheit des Evangeliums verschleiern oder für ihre Zwecke vereinnahmen.

In ihren Grundzügen kann man die Barmer Theologische Erklärung als ein ökumenisches Dokument begreifen. Nicht von ungefähr sind zwischen den Barmer Thesen und der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937, in der Papst Pius XI. deutliche Worte zur Situation der römisch-katholischen Kirche in Deutschland sprach, inhaltliche Parallelen und Bezüge zu finden. Jesus Christus, das eine Wort Gottes, die Befreiung der Kirche aus den gottlosen Bindungen der Welt und die Verantwortung der Regierenden: Trotz der spezifischen theologischen Unterschiede teilen beide Erklärungen im Kern ihre Grundaussagen.

Dem Anspruch Jesu Christi, das eine Wort Gottes zu sein, „das wir hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“ (Barmen 1) begegnet heute eine religiöse Vielfalt, in der Ansätze unterschiedlichster Traditionen ver-

mischt werden. Aber an dem Anspruch Jesu Christi kommt niemand vorbei. Das Fundament der Kirche ist kein Prinzip und keine Formel zur Erklärung der Welt, sondern die Person Jesus Christus. Diesen konsequenten Christusglauben betont die päpstliche Enzyklika von 1937 ebenso wie später Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es war dieses unmißverständliche Bekenntnis zu Christus als dem von Gott offenbarten Wort Gottes, das auch den Theologen Karl Barth bewog, sich eindeutig und klar gegen Ansprüche zu wehren, „in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“, wie es in der zweiten These weiter heißt. Wer sich an Christus, der Mitte des christlichen Glaubens, vorbeischieben will, raubt diesem seinen Lebensnerv, seine Substanz. Diese Konzentration auf Christus heißt nicht, sich gegen eine Weite der religiösen Erfahrung zu sperren, aber sie muß sich an dem Maßstab der göttlichen Offenbarung durch Christus messen lassen. Christen sollten sich ihres eigenen Glaubens sicher sein. Sonst kann kein Dialog gelingen, nicht der Dialog zwischen den Konfessionen, und erst recht nicht der Dialog mit anderen Religionen. Vielleicht scheitern manche interkonfessionelle und interreligiöse Gespräche gerade daran, daß man sich seines eigenen Rückgrates zu unsicher geworden ist, weil Begriffe wie Christusbekenntnis und Mission als störend empfunden werden. Christliche Identität und Toleranz sind kein Widerspruch, daran will auch die Forderung der Barmer Erklärung, die freie Gnade Gottes allen Menschen mitzuteilen, nichts ändern. Im Gegenteil: Die weiteren Thesen der Erklärung sind ein engagiertes Zeugnis für einen säkularen Staat, der „für Recht und Frieden sorgt“ (Barmen 5). Dazu gehört, sich für einen Staat einzusetzen, in dem Religionsfreiheit selbstverständlich ist. War es damals der Angriff einer verblendeten, auch den christlichen Glauben vereinnahmenden Ideologie, steht die Kirche heute vor der Herausforderung des Laizismus, der immer stärker an die deutschen Türen pocht.

Wie sichern die Christen die Religionsfreiheit, in der Schule und generell in der Öffentlichkeit? Das wird die Frage der nächsten Jahre sein. Auf gesellschaftliche Anforderungen können die Kirchen nur in ökumenischem Geist antworten. In Fragen des Lebensschutzes, der Bioethik, der Umweltpolitik und in Sachen Europa paßt zwischen Katholiken und Protestanten kaum mehr ein Stück Papier. Daß sich kein Staat zum Selbstzweck erheben darf, auch Prinzipien der Wirtschaft nicht, darin sind sich die Kirchen – ganz im Geiste der Barmer Erklärung – einig. Sich auf solche gemeinsamen Grundlagen und Bekenntnisse zu berufen, wird den ökumenischen Prozeß mehr befördern, als auf theologische Unterschiede zu starren. Daß selbst 70 Jahre alte Bekenntnisse die für alle Kirchen aktuell anstehenden Aufgaben beschreiben, zeigt, wie nahe wir uns schon immer waren.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Januar 2005

Ich habe meinen Bund mit euch geschlossen:
Nie wieder soll eine Flut kommen
und die Erde verderben.

Buch Genesis – Kapitel 9, Vers 11

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

„The supreme vice is shallowness“ – der schlimmste Fehler sei Oberflächlichkeit, schreibt Oscar Wilde aus dem Gefängnis. Oberflächlichkeit – ein Bildwort, das anscheinend mit dem Wasser zu tun hat. Wer nicht hinabtaucht, bekommt die Korallen am Meeresboden nicht zu sehen. Eine Nußschale verkräftet den Seegang wesentlich schlechter als ein Ozeanriese, dessen Kiellinie meterweit unter die Wasserlinie reicht. Ein Netz, das an der Oberfläche treibt, wird andere Fische fangen als eines, das tief unten durchs Wasser gezogen wird.

„Taufe“ hat zwar mit „Tiefe“ zu tun. Aber – haben wir Christen Tiefgang? So mancher möchte dies verneinen, wenn er auf unsere heute noch weit verbreitete Praxis des Übergießens blickt, wo allenfalls der Kopf leicht benetzt wird. Da galt für die frühe Kirche schon anderes, in der der Täufling wirklich untergetaucht wurde: Hier kam deutlicher zum Ausdruck, daß wir auf den Tod Christi Jesu getauft sind (vgl. Röm 6, 4). Andererseits – bliebe solche Kritik nicht selbst äußerlich? Gewiß, die symbolträchtige Handlung des Untertauchens spricht eine sehr eindringliche Sprache; doch möchte das Sakrament unser Leben verwandeln, und es kommt – gleich, in welcher Form getauft wird – darauf an, wie das Sakrament für und in uns wirksam wird. Was aber geschieht bei der Taufe? Was passiert mit uns dabei?

Gehen wir der Frage nach, inwiefern die Taufe und ihr zentrales Geschehen, das Untertauchen, mit Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft in Verbindung stehen.

Als zeichenhafte Vorwegnahme des drohenden Gerichts hatte Johannes, wie im Dezemberheft gesehen, seine Taufe verkündet. Wer sich von ihm taufen ließ, besiegelte dadurch die eigene Umkehr zu Gott: In der Gesinnung von Ps 51 ließ man in der Taufe Gottes Gericht an sich geschehen, um darin seiner vergebenden Gnade zu begegnen und fortan in erneuerter Gemeinschaft mit ihm zu leben. Die Taufe bringt schon bei Johan-

nes die Abkehr von der eigenen Gottlosigkeit und die Neuausrichtung an Gott und seinem Willen zum Ausdruck. Paulus scheint mir an der erwähnten Römerbriefstelle diesen Gedanken mit Jesu Tod zu verknüpfen: Wer sich zu Jesus bekennt, läßt sich auf seinen Tod taufen. Daran erscheint uns die Rede von der „Taufe auf Jesu Tod“ zunächst schwer verständlich. Im griechischen Urtext jedoch wird *baptízein*, das sich von *báptein* „eintauchen“ ableitet, mit „eis“ – „in – hinein“ – verbunden: Wir werden „in“ Jesu Tod „hineingetaucht“, wir gehen zeichenhaft seinen Weg des Vertrauens und Gehorsams gegenüber dem Vater mit, den Weg, von dem er selbst am Kreuz nicht wich, den er vielmehr in seinem Sterben vollendete. Dieses vertrauende Sich-Einlassen auf das „Untergehen“ im Taufwasser kommt meines Erachtens sehr schön in dem von Hippolyt überlieferten (vgl. S. 344 f.) Taufritus heraus. Dort fragt der Diakon den Täufling dreimal: „Glaubst du an...“, worauf dieser jedesmal: „Ich glaube“ antwortet und daraufhin vom Diakon untergetaucht wird. Das Untertauchen erscheint so als der im Zeichen vorweggenommene Ernstfall, in dem sich das zuvor ausgesprochene Bekenntnis bewähren muß.

Wenn wir uns nun an Mt 28, 19 erinnern, jene Stelle, die der dreiteiligen Struktur des altkirchlichen Taufritus zugrunde liegt, tritt ein weiteres hinzu. Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes lautet griechisch genau so wie die Taufe auf den Tod Jesu bei Paulus: „Tauft“ alle Menschen „in den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Hier mutet es an, als sei es die Gottheit selbst, in die der Täufling eintaucht – eine auf den ersten Blick befremdende Vorstellung. Sieht man aber, daß das „glauben an“ in der Frage des Diakons (und zu Beginn des Credo) lateinisch „credere *in*“ und griechisch „pisteúein *eis*“ heißt, dann treten Bekenntnis und Taufakt in ein paralleles Verhältnis: Der Glaube „in“ Gott, oder weniger sperrig: das Zutrauen zu Gott drückt sich aus im Eintauchen ins Wasser. Das mehrdeutige Ursymbol Wasser steht hier also nicht nur für Bedrohlichkeit und Lebendigkeit schlechthin, sondern für das

überwältigende Geheimnis, das wir Gott nennen (man erinnere sich an das Zusammenstürzen der Wogen Ps 42, 8; 88, 8, andererseits an die Quelle lebendigen Wassers Ps 36, 9 f.; Jer 2, 13). Wer in der Taufe seinen Glauben bekennt und im Wasser untertaucht, gibt sich ganz jener Wirklichkeit anheim, die uns in ihrer Unbegreiflichkeit ängstigt, von der wir uns aber zugleich ins Leben gerufen und immer neu belebt fühlen.

Schließlich mag ein dritter Aspekt dazu beitragen, den Sinn von Taufe zu erschließen. In der griechischen Antike erscheint das Wort *báptein* sehr oft für „färben“ im Zusammenhang der Textilherstellung. Auf den ersten Blick klingt die Verbindung mit der Taufe abwegig, aber der Bildgehalt spricht für sich: Wer in etwas hineingetaucht wird, wird davon durchtränkt, ja nimmt dessen Farbe an. Macht man sich die Stellen bewußt, an denen vom Anziehen Jesu bzw. des neuen Menschen die Rede ist (vgl. Röm 13, 14; Gal 3, 27; Eph 4, 24), wird plausibel: Christen sind von Jesu Hingabe erfüllte, man könnte sogar sagen: in der Wolle gefärbte Gotteskinder.

Ob wir das Untertauchen als Erwachsene bewußt erfahren oder uns das Widerfahrnis der Kindheit vergegenwärtigen, indem wir Taufen anderer mitfeiern und in der Osternacht unser Taufversprechen erneuern: Die Taufe ist der Anfang eines Weges, auf dem wir uns immer mehr auf Gott „verlassen“ lernen. Auf dem wir, Petrus gleich, dem Herrn voll Glauben über das Wasser entgegengehen und doch immer wieder von unseren Sorgen überwältigt werden. Sie ist der Anfang *unseres* Weges, auf dem wir uns an Jesu Hand in ein Vertrauen einleben, das uns in den Untergängen des Alltags auf Gottes Treue hoffen läßt, ein Vertrauen, das uns die Zuversicht schenkt, in unserem letzten Untergang dem unergründlichen Geheimnis, der Lebensfülle selbst zu begegnen.

Ihr
Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Taufe Jesu im Jordan

Landgrafensalter, Anfang 13. Jahrhundert

HB II 24, fol. 31v

© Württembergische Landesbibliothek Stuttgart

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4389) erhältlich.

Der Landgrafensalter, eine Prachthandschrift des frühen 13. Jahrhunderts, umfaßt 362 Seiten. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden im Zuge einer neuen Frömmigkeitsbewegung immer mehr Handschriften, sowohl für das private Gebet als auch solche, die z. B. von Fürstenhäusern in Auftrag gegeben wurden. Besonders beliebt waren Psalterhandschriften, deren Anlage einem bestimmten Schema folgte: Der eigentliche Psalter war umgeben von einem Kalendarium, den Cantica, der Allerheiligenlitanei und dem Offizium für Verstorbene.

Der Landgrafensalter ist einer der schönsten Codices der frühgotischen Buchmalerei. Die Miniaturen und auch die Initialen – keine gleicht der anderen – sind äußerst kunstvoll gestaltet. Die sorgfältige Zeichnung der Figuren, die farbliche Ausstattung – wobei die Verwendung von Gold hervorsticht – und die Übernahme des sogenannten „Zackenstils“ der französischen Gotik machen diese Handschrift so wertvoll.

Als Auftraggeber gilt Landgraf Hermann I. von Thüringen und Hessen, der ein großer Förderer der Kunst war. Bestimmt war die Handschrift für das thüringische Landgrafenhaus, zu dem auch die heilige Elisabeth gehörte.

Der Himmel öffnet sich

Im Mittelpunkt des Bildes steht die Gestalt Jesu. Sein Körper wird umspült von den Wellen des Jordan, sein Kopf ist umgeben von einem geschmückten Nimbus. Von oben, aus dem geöffneten Himmel, sendet die Hand Gottes den Geist in Gestalt einer Taube auf Jesus herab. Der Maler des 13. Jahrhunderts hat diese Bewegung von unten nach oben und von oben nach unten ins Zentrum des Bildes gestellt. Himmel und Erde begegnen sich in der Taufe Jesu am Jordan. Begleitet wird dieses Geschehen – auf der Erde – von Johannes dem Täufer und drei Männern, die wohl zu den Johannesjüngern gehören. Ganz symmetrisch angeordnet, stehen jeweils zwei Personen rechts und links am Ufer des Jordan. Das himmlische Geschehen wird begleitet von zwei Engeln. Beide tragen ein Tuch, um dem Getauften zu dienen, wenn er aus dem Wasser steigt.

Was hier geschieht, ist für den Maler nur zu verstehen in der Perspektive des Glaubens. Deshalb umgibt er diese Miniatur mit einem kräftigen blauen und goldenen Rahmen und zwei zarten roten Linien. Diese Farben sprechen für sich: Der Goldgrund läßt den Raum Gottes aufleuchten, Blau und Rot symbolisieren die entsprechende Antwort des Menschen, wo der Himmel sich öffnet.

Während zwei Jünger vom Bildrand halb verdeckt sind – ihre Augen sind auf Jesus gerichtet und eine Hand unterstreicht diese Richtung – ist der andere Jünger wie ein Priester gekleidet. Er trägt ein Tuch, mit dem er Johannes dem Täufer bei der Taufe assistiert. Der Täufer selbst trägt über seinem roten Untergewand einen blauen, rauhen Umhang, der an ein Tierfell erinnert. Sein Blick ist ganz konzentriert bei diesem Ereignis am Jordan, das er, dem Evangelisten Matthäus zufolge, zunächst nicht zulassen will: „Ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?“ (Mt 3, 14) Die Farben seiner Kleidung weisen ihn als glaubenden und liebenden Menschen aus. Seine rechte

Hand über dem Kopf Jesu verdeutlicht die Geste des Untertauchens.

Als wenn ein Vorhang zur Seite geschoben wäre, der die beiden Engel zum Teil noch verbirgt, ist der Blick freigegeben für die Hand Gottes, die in einem Strahlenbündel den Geist herabsendet. Aus der Liebe Gottes kommt der Geist, die Person gewordene Liebe zwischen Vater und Sohn.

Während die Synoptiker die Taufszene direkt schildern, wird sie bei Johannes nur indirekt im Zeugnis des Täufers über Jesus erwähnt: „Ich sah, daß der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb.“ (Joh 1, 2) Mit dem Bleiben der Taube über Jesus erinnert der Maler an die Schöpfung, als der Geist Gottes über der Urflut schwebte, und charakterisiert so die Taufe Jesu als den Beginn einer neuen Schöpfung.

Aus dem offenen Himmel vernehmen nach Matthäus die Umstehenden eine Stimme: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe ...“ (Mt 3, 17). Damit wird Jesus als Messias proklamiert. Nach Markus und Lukas gilt die Stimme *Jesus*: „Du bist mein geliebter Sohn ...“ (Mk 1, 11; Lk 3, 22). Sie vergewissert ihn der Zusage und Nähe Gottes.

Mit den stilisierten Fluten des Jordan, in denen Jesus ganz ruhig und gesammelt steht, mag der Maler auch auf andere Fluten im Leben der Menschen hinweisen, Fluten, die zerstörerisch wirken. Durch Jesus ist ihnen ihre zerstörerische Macht genommen. In der Sicht der Kirchenväter heiligt Jesus die Wasser des Jordan durch sein Hinabsteigen. Anteil an diesem „heiligen Wasser“ erhält der Mensch durch die Taufe. Daß der Maler hier sowohl die Taufpraxis der Urkirche als auch in den Gemeinden vor Augen hat, zeigt er an der Geste des Untertauchens durch den Täufer und an dem priesterlichen Gewand des Jüngers links im Bild.

Mittelpunkt des Bildes ist die Gestalt Jesu; aber die „Mitte der Mitte“ bildet seine segnende Hand. Hier treffen sich die zentralen Linien waagrecht und senkrecht und auch die Diagonalen. Vielleicht will der Maler diese Botschaft aus der Taufe

Jesu vermitteln: Der Segen Jesu geht weiter. Er gilt uns. Wir sind eingeladen, uns zu ihm „in das Wasser des Jordan“ zu stellen – in der Taufe, im Glauben, an seinem Leben Anteil zu erhalten. Auch uns gilt die Zusage Gottes: Du bist mein geliebter Sohn, meine geliebte Tochter.

Leicht ist es nicht, diese Botschaft des Bildes heute zu vermitteln, da vielen Menschen der Abstand zwischen Himmel und Erde unüberbrückbar erscheint. Sie erfahren den Himmel eher als verschlossen. Und Gott schweigt oder ist ohnmächtig, für diese Welt zu sorgen. Unsere Sehnsucht nach einem offenen Himmel steht da in starkem Kontrast zu gegenteiligen Erfahrungen. Wir können bei solchen Erfahrungen stehen bleiben – gleichsam am Ufer verharren. Das Grün steht für das Verhaftetsein im Nur-Greifbaren. Wir können aber auch den „Sprung ins Wasser“, den „Sprung in den Glauben“ wagen – und damit beginnen, unsere Taufe zu leben.

Die Taufe Jesu zeigt uns:

*Wo der Himmel sich öffnet,
wird Gott zugänglich.
Wo der Himmel sich öffnet,
finden Einsame Gemeinschaft.
Wo der Himmel sich öffnet,
hat Sinnlosigkeit ein Ende.*

*Wo der Himmel sich öffnet,
kann die Erde neu werden.
Wo der Himmel sich öffnet,
erhalten Menschen neue Chancen.
Wo der Himmel sich öffnet,
geschieht Wandlung,
wenn der Mensch sich öffnet.*

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir“

Die christliche Taufe als Ruf in die Freiheit

Erinnern Sie sich noch an Ihre Taufe? Vermutlich nicht. Auch wenn die Zahl der Erwachsenentaufen in den letzten Jahren angestiegen ist – in Europa und Nordamerika empfängt die überwältigende Mehrzahl der Menschen die Taufe im Säuglingsalter. Die Taufe steht bei uns zumeist am Anfang eines Menschenlebens, und dafür gibt es gute Gründe. Die Taufe ist ein Anfang. Und doch ist es keine Frage, daß die Taufe auch eine Lebenswende ist.

Im ersten Kapitel des Markusevangeliums heißt es: „Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1, 14f.) Jesus, der die Nähe Gottes verkündet, qualifiziert die Jetztzeit, unsere Lebenszeit, als Entscheidungszeit. Er fordert uns auf, dem nahenden Gott nicht den Rücken zuzukehren, sondern das Gesicht. Jesus ruft uns in ein Leben vor Gottes Angesicht.

Ruf in die Freiheit: Die Taufe ist eine Lebenswende, und sie ist ein Anfang. Doch die Entscheidung eines Menschen, im Leben neu zu beginnen, steht nicht am Anfang. Auch der erwachsene Täufling spendet sich die Taufe nicht selbst. Unsere Hingabe antwortet auf eine Vorgabe: Gott hat das erste Wort. „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, / ich habe dich beim Namen gerufen, / du gehörst mir.“ (Jes 43, 1) Gott selber richtet im Jesajabuch diese tröstenden Worte an sein Volk Israel, ein Volk unter Fremdherrschaft und im fremden Land. Bringen diese Verheißungsworte nicht zum Ausdruck, was jedem einzelnen Menschen in der Taufe zugesagt wird und widerfährt?

In der Taufe werden wir beim Namen gerufen. Diese Namensgebung bedeutet: Dieses Menschenkind muß sich nicht erst einen Namen machen. Es braucht sich um seinen Ruf nicht zu sorgen. Bei Gott hat es schon einen Namen. Es hat einen guten Ruf. Dieser Ruf löst uns aus. Er löst uns aus drückenden Abhängigkeiten und eröffnet uns jenen Freiraum, in dem wir wieder handlungsfähig werden, in dem wir ein eigener Mensch werden. Gott ruft Menschen nicht kollektiv, sondern jeden und jede besonders. Was macht uns so besonders? Für Karl Rahner bewirkt das *„je neue, unableitbare und immer wieder einmalige Wunder einer allerpersönlichsten Liebe von göttlicher Radikalität und Einmaligkeit“*, daß *„der Geliebte selber durch diese Liebe ein absolut Einmaliger“* ist. Oder ganz einfach, aber immer noch mit Karl Rahner gesagt: „Es ist wirklich wahr, daß Gott jeden bei seinem Namen gerufen hat.“

Wendung des Ich zu sich: In seinen „Confessiones“ schreibt der Kirchenvater Augustinus: „Du aber, Herr, wandtest mich zu mir selbst.“ (Conf. VIII,7,16) Ein wichtiges Wort. Die von Gott eingeleitete Lebenswende, die Wende zu Gott, ist zugleich eine Wende des Ich zu sich. Gott will, daß der Mensch zu sich kommt, Gott will unsere Zuwendung sogar zu den eigenen Schwächen und Dunkelheiten. Weil uns Gott entgegenkommt, brauchen wir der Begegnung mit dem eigenen Selbst nicht mehr auszuweichen. Sie wird nun möglich in einer Tiefe, in die wir ohne das tröstliche Geleitwort Gottes nicht hinabzusteigen wagen: In dieser Tiefe hat der Mensch den Ruf Gottes vernommen.

Gewebe aus Wort und Antwort: Um das Jahr 215 beschreibt der Presbyter Hippolyt aus Rom den Vorgang der Taufspendung folgendermaßen: Vom Diakon geleitet, steigt der nackte Täufling ins Wasserbecken, an dessen Rand der taufende Bischof oder Priester steht. Nun werden vom Täufer drei Fragen über seinen Glauben an Vater, Sohn und Geist an den Täufling gerichtet.

Dreimal, jeweils nach seiner Antwort „Ich glaube“, wird der Täufling untergetaucht.

Das dreifache Eintauchen wird also von der dreifachen Frage und einer dreifachen bekennenden Antwort begleitet. Das Wort, das im Sakrament der Taufe zum Zeichen hinzutritt, ist ein Zwiegespräch. Die Taufe ist so ein deutlicher Ausdruck der personalen und dialogischen Struktur unseres Glaubens: Gottes Heil erschließt mir etwas, „was ich mir selbst nicht geben kann, das ich nur empfangen kann mit aller Zustimmungskraft meiner mir von Gott geschenkten Freiheit.“ (Josef Ratzinger)

In der Taufe geben wir unvertretbar Antwort. Wer als Kind getauft wurde, geht diesen Schritt bei der Firmung im Alter der Mündigkeit. Dieser Schritt ist unabdingbar. Darum heißt auch unser Glaubensbekenntnis, das aus dem Frage-Antwort-Geflecht der Taufe entstanden ist, noch heute „Credo“: „Ich glaube“.

Die Taufe ist eine Lebenswende. Gottes Zuwendung befreit uns von alten Abhängigkeiten. Sie bedeutet und bewirkt unsere Zuwendung zu Gott und zum eigenen Ich. Und sie öffnet den Menschen für die Beziehung zu anderen Menschen. Unser „Credo“ ist auch ein „Credimus“, ein „Wir glauben“. In Wort und Tat gibt die Glaubengemeinschaft Kirche ihren Glauben weiter. Im Sakrament der Taufe öffnet sie sich feierlich dem Menschen, der sich dem Ruf in das neue Leben und in den neuen Lebensraum, in die Gemeinschaft der Glaubenden, öffnet.

Quellort gleicher Würde für alle: In der Taufe beginnt für jeden Menschen etwas Neues, und dieses Neue ist zugleich das bei Gott Ursprüngliche. Im Galaterbrief schreibt Paulus: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ (Gal 3,26–28)

Dieses alte Taufbekenntnis gibt die Richtung vor: Alle Unterschiede in Rang und Geltung werden hinfällig angesichts der neuen, gemeinsamen Würde der Gotteskindschaft, deren Geschenk wir in der Taufe feierlich annehmen. Mit der Nennung des Taufnamens, des Namens eines Christenmenschen, wird jeder und jede einzelne unwiderruflich in die Würde als Sohn und Tochter Gottes eingesetzt. Wer die Würde dieses Menschen antastet, tastet Gottes Würde an! Die Taufe begründet die Christenrechte in der Kirche und vertieft die Menschenrechte in der Gesellschaft. Wo Menschen nach ihrer ethnischen Herkunft, ihrem Marktwert, ihrem Geschlecht sortiert werden, entsteht ein skandalöser Widerspruch zu dem, was ihnen in der Taufe öffentlich und unauslöschlich zuteil wurde.

Jesu Weg – unser Weg: Im Römerbrief deutet der Apostel Paulus die Taufe als Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus (Röm 6, 4–5). Das liturgisch-sakramentale Untertauchen in das Wasser der Taufe ist ein Eintauchen in die Wasser des Todes in Gemeinschaft mit Christus. Doch der Tod hat nicht das letzte Wort, sondern Gottes rettende Liebe. Der Auftrieb der Gnade führt den Täufling mit Christus zu neuem Leben. Ein Leben, das uns ein für alle Mal gewährt ist und das es zugleich zu bewahren, zu bewähren und zu bewahrheiten gilt.

Sklavenmal und Kreuzeszeichen: Mindestens dreimal wird im Taufritual das Kreuzeszeichen über dem Täufling gemacht: am Ende des Wortgottesdienstes, beim dreimaligen Übergießen mit Wasser und bei der Salbung mit Chrisam.

In der Antike war es üblich, Sklaven und Sklavinnen durch ein Brandmal als Eigentum ihres neuen Herrn zu kennzeichnen. Auf dem Hintergrund dieser Alltagserfahrung betont Paulus, daß der Mensch einem Sklaven gleiche, dessen Herr die Sünde ist. Durch die Taufe wird der Mensch aus dieser Sklaverei losgekauft und einem neuen Herrn übereignet (Röm 6, 22 f.). Für Paulus ist die Taufe das öffentliche Siegel, das

den Übertritt des Menschen aus der Sklavenherrschaft der Sünde in die neue und befreiende Bindung an Gott anzeigt und bewirkt.

Das Kreuzeszeichen der Taufe sagt Nein zu jedem Sklavenszeichen, das Menschen und Mächte dem Täufling einbrennen wollen – und einbrennen werden. Unter diesem Zeichen gehört er oder sie nichts und niemandem, auch nicht den Eltern, auch nicht der Gemeinde. Das Kreuzeszeichen ist das Nein Gottes zu jeder Beschlagnehmung und Vereinnahmung dieses Menschen: Er ist frei. Wer getauft ist, ist frei, sich auf das Leben und die Liebe einzulassen: in Christus.

Ob wir nun als Kinder getauft wurden oder als Erwachsene – sich an diese Taufe zu erinnern, tut gut und tut not.

Susanne Sandherr

Als Erwachsener Christ werden

Eine der hoffnungsvollen Entwicklungen, die es im kirchlichen Leben in Deutschland auch heute gibt, ist die Neuentdeckung des Erwachsenenkatechumenats, der Vorbereitung Erwachsener und Jugendlicher auf die Sakramente des Christwerdens. Während die Zahl der Taufen in der katholischen Kirche in Deutschland zwischen 1991 und 2002 insgesamt von 299 504 auf 213 432 zurückgegangen ist – 1965 waren es allein in Westdeutschland noch über eine halbe Million – hat die Zahl der Taufen von Erwachsenen, Jugendlichen und älteren Kindern über sieben Jahren merklich zugenommen. Waren es 1972 noch 1 349, so stieg die Zahl bereits in den 80er Jahren auf über 5 000. Ein deutlicher Schub ergab sich nach der Öffnung der Grenzen des ehemaligen Ostblocks. 1990 wurden 6 940 Personen über sieben Jahren getauft, im Jahr darauf

waren es bereits 8 451, 1996 wurden die 10 000 überschritten. Nach einem Höchststand von 10 470 im Jahr 1997 hat sich die Zahl inzwischen bei ca. 10 300 pro Jahr stabilisiert.

Die lebensgeschichtlichen Hintergründe, aus denen heraus Erwachsene um die Taufe bitten, sind unterschiedlich. Nach 1990 stammte eine nicht geringe Zahl erwachsener Taufbewerber aus der ehemaligen DDR oder aus anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks, wo ihnen die frühere kommunistische Religionspolitik das Kennenlernen des christlichen Glaubens bzw. das öffentliche Bekenntnis zu ihm unmöglich gemacht hatte. Andere stammen aus einem fremden Kulturkreis, gehören ggf. auch einer anderen Religion an. Vor allem aber begegnen immer wieder Taufbewerber, die in einem westlichen Milieu aufgewachsen sind, von ihren Eltern aber nicht als Kinder getauft wurden. Der Anlaß zur Bitte um die Taufe ist oft biographisch bestimmt – so führen immer wieder die Verbindung bzw. Heirat mit einem gläubigen Partner oder die Taufe bzw. Erstkommunion eines Kindes zu einer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Glauben. Sicher gibt es auch Fälle, in denen die Bitte um die Taufe nicht so sehr aus inneren Gründen, als Frucht eines persönlichen Suchens und Fragens, als vielmehr auf Grund eher pragmatischer Motive geäußert wird. Doch auch diese Bitten sind ernst zu nehmen. Kann doch auch hier der Katechumenat für die Betroffenen Anlaß sein, ein echtes Interesse am Glauben zu entdecken und einen persönlichen Weg mit der Kirche zu beginnen.

Seit einigen Jahren werden nun in den katholischen Bistümern Deutschlands systematisch Strukturen eines Erwachsenen Katechumenats aufgebaut. Das entspricht der Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Ein mehrstufiger Katechumenat für Erwachsene soll wiederhergestellt und nach dem Urteil des Ortsordinarius eingeführt werden.“ (Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, Artikel 64) Da der Katechumenat „nicht in einer bloßen Erläuterung von Lehren und Geboten, sondern in der Einführung und genügend langen Einübung im

ganzen christlichen Leben“ bestehen soll (Missionsdekret *Ad Gentes*, Artikel 14), ist in der Regel ein längerer Weg von etwa einem Jahr in der Gemeinschaft einer Katechumenatsgruppe vorgesehen, der im Empfang der Sakramente des Christwerdens – Taufe, Firmung und Eucharistie – in der Osternacht seinen Höhepunkt findet. Für die Gemeinden bedeutet die Begleitung von Taufbewerbern zunächst liturgisch eine außerordentliche Bereicherung: Die bisher meist unbekanntesten Stufenfeiern, die den Katechumenatsweg begleiten (Feier der Aufnahme in den Katechumenat, Feier der Zulassung zur Taufe u. a.), machen das Wachsen im Glauben und in der Verbindlichkeit für die Katechumenen wie für die Gemeinde als geistlichen, von der liturgischen Gemeinschaft getragenen Prozeß vor dem Angesicht Gottes erfahrbar. Bei der Spendung von Taufe, Firmung und Erstkommunion in einer einzigen Feier werden diese Sakramente in ihrer ursprünglichen Einheit vollzogen.

Pastoral bedeutet der Katechumenat eine Chance zur Erneuerung, eröffnet er doch die Möglichkeit, die einzelnen Schritte des Zum-Glauben-Findens noch einmal neu und bewußt nachzuvollziehen und einzuüben. Immer deutlicher wird darüber hinaus angesichts des schwindenden Glaubenswissens und der zurückgehenden Glaubenspraxis in der Gesellschaft, daß sich auch zahlreiche Menschen, die als Kinder getauft wurden, die vielleicht auch eine Zeit ihres Lebens in Glaube und Gemeinde heimisch waren, heute in einer quasi-katechumenalen Situation befinden.

Hier vollzieht sich gegenwärtig ein Paradigmenwechsel in der Pastoral überhaupt. Im Sommer 2004 haben die deutschen Bischöfe unter dem Titel „Katechese in veränderter Zeit“ eine Schrift veröffentlicht, in der „der Katechumenat als Grundmuster für die Katechese“ als ganze verstanden wird: „Die Erfahrungen mit dem Katechumenat Erwachsener haben paradigmatische Bedeutung, weil hier das Christwerden unter den Vorzeichen einer Situation steht, in der das Christsein seine ge-

sellschaftliche Selbstverständlichkeit verloren hat.“ So wird der Katechumenat zur Leitfigur für eine insgesamt missionsarische, evangelisierende Pastoral. Auch wenn, wie die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland seinerzeit formuliert hat, „die katechetische Tätigkeit der Kirche (...) grundsätzlich den Menschen aller Lebensalter zugeordnet“ ist, sind jetzt doch „die Erwachsenen neu im Blick“.

Tobias Licht

„wenn das rote meer grüne welle hat“

Von den Wassern der Befreiung singen

Den Text des Liedes finden Sie auf den Seiten 111 f.

Zeitlebens war Wilhelm Willms (1930–2002) ein Freund des Wortes und zweifellos auch der Freiheit. Ein engagierter Lehrer erschloß dem nach der Dürreperiode des Dritten Reiches geistig ausgehungerten Gymnasiasten die Welt der zeitgenössischen Literatur. Nach ersten Semestern an der Düsseldorfer Kunstakademie entschied sich Willms für das Studium der katholischen Theologie. Dreißig Jahre lang stand er als Pfarrer im Dienste des Bistums Aachen.

Willms' lyrisches Werk, zuerst ein Geheimtip, traf in den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts auf starke Resonanz. Einige seiner oft biblisch inspirierten Gedichte wurden vertont und fanden als „Neue Geistliche Lieder“ weiteste Verbreitung.

Als Theologe, Seelsorger und Dichter war Wilhelm Willms ein Freund nicht nur des freien, sondern des befreienden Wortes. Denn das biblische Wort für Freiheit ist „Befreiung“. Israels Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten ist die biblische Urszene

der Befreiung. Das eingedenkende Bekenntnis zu Jahwe als dem Gott, „der dich aus Ägypten herausgeführt hat“, findet sich an mehr als 200 Stellen des Alten Testaments. Das zwölfte Kapitel des Buches Exodus flicht die Erzählung dieser Befreiung und liturgische Anweisungen zur Feier ihres Gedächtnisses, des „Pessach“ oder „Pascha“, ineinander.

Israel erinnert sich an seine Befreiung aber nicht allein in Erzählung und Fest. Eine Ethik Israels ohne die ständige Erinnerung an die Befreiungstat Jahwes ist undenkbar. So werden die beiden Fassungen der Zehn Gebote mit einem Hinweis auf das Exoduseignis eingeleitet, und die biblischen Sozialgesetze, die die Würde der anderen sichern – der Fremden, der Landlosen, der Sklaven – appellieren an die eigene Erfahrung als befreiter Sklave oder befreite Sklavin.

Im Neuen Testament wird das letzte Mahl Jesu als Paschamahl gedeutet: Das befreiende und Leben schaffende Handeln Gottes im Exodus wird in der Hingabe Jesu als Befreiung von Schuld, als Beginn der Gottesherrschaft und als Neuschöpfung weitergeführt. Das neutestamentliche Bekenntnis, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, weist formal und inhaltlich zurück auf Israels Bekenntnis seiner Befreiung aus Ägypten.

„wenn das rote meer grüne welle hat“ gehört zu den bekanntesten Gedichten aus Willms' Feder. Es besteht aus elf teils drei-, teils vierzeiligen Strophen. Die erste Strophe: „wenn das rote meer grüne welle hat / dann ziehen wir frei heim aus dem land / der sklaverei“, wird in der dritten, fünften und elften Strophe wiederholt. Die siebte Strophe begegnet wieder in der neunten Strophe: „wenn das land für uns eine bleibe hat / dann bleiben wir hier / weil das land sich gewandelt hat“; die beiden letzten Verse begegnen ebenfalls in der zweiten, vierten, achten und zehnten Strophe. Durch die zahlreichen Wiederholungen, Parallelbildungen, Überlappungen und Verschränkungen von Strophen und Strophenteilen wird kunstvoll der Eindruck einer unruhigen, rhythmisch bewegten Meeresoberfläche mit

auf- und absteigenden, heranrollenden, sich immer neu anreichernden und immer neu brechenden Wogen erzeugt.

„wenn das rote meer grüne welle hat“ ist ein Gedicht der harten Gegensätze und zugleich ein Lied von der Macht der Wandlung. Rot und grün sind klare Komplementärfarben. Im Straßenverkehr bedeutet „grüne Welle“ ein ungehindertes Durchkommen. Die „grüne welle“ des Roten Meeres ermöglicht es den hebräischen Sklaven, Ausbeuter und Ausbeutung hinter sich zu lassen. Sie kommen unbeschadet, ja trockenen Fußes, hindurch. Die „grüne welle“ ist zugleich die tödliche Flutwelle, die die verfolgende Militärmacht in den Untergang zieht.

Durchgängig leitend ist in diesem in vielen Einzelzügen und im Ganzen biblisch geprägten Gedicht die Spannung zwischen Verlassen und Bleiben, Sklavenhaus und Gelobtem Land, Auszug und innerer Wandlung. Der harte Kontrast von Freiheit und Sklaverei ist am Ende nicht aufgeweicht, er wird vielmehr, wie es vielleicht nur das Meer vermag, verwandelt. Die Gegensätze werden nicht weichgespült, die Unterschiede nicht nivelliert, aus ihnen wird vielmehr eine paradoxe Lösung herausgetrieben. Von dieser Art ist der aufwärtsfließende Tränenfluß (zweite Strophe), das Rosenwunder im Stacheldraht (vierte Strophe), das Fruchten der Träume (sechste Strophe; vgl. Num 13,26 f.), der Wandel, der das Bleiben erlaubt (zweite, vierte, sechste, siebte, achte und neunte Strophe), die entwaffnende Kraft des Schwachen (siebte Strophe) und endlich die Zeitansage, die die Zeit der Uhren zum Zerspringen bringt (zehnte Strophe).

Ist Wilhelm Willms' Lied nicht auch ein Tauflied? Es erinnert an Gottes befreiendes Handeln, das neue Lebensmöglichkeiten schenkt und aus dem Tod Leben schafft. Im fließenden Wasser der Taufe, das nicht dem Täufling, sondern den Todesmächten den Tod, dem Getauften aber das Leben bringt, hat die Christenheit – man denke nur an das „Exsultet“ – immer auch das Wasser des Meeres erkannt, dessen „grüne welle“ Israels Befreiung wider alle Wahrscheinlichkeit glücken ließ.

Dieses etwas andere Tauflied ruft die Hoffnung wach, daß Gottes Gnade auch unser Leben aus seinen Verstrickungen und Knechtungen befreie. Und es erinnert uns daran, daß diese Befreiung mutig, geduldig und einfallsreich im eigenen Leben eingeholt werden will: in einem Lebenswandel, der das Ungetröstete und Unfruchtbare, das Schmerzhaftes und Schneidende und sogar die Starre unseres Lebens wandelt.

Susanne Sandherr

Wasser der Sintflut – Wasser des Lebens

Werden bei einer heutigen Säuglingstaufe aus einem kleinen Kännchen geringe Mengen Wasser über den Kopf des Kindes gegossen und mit einer Schale aufgefangen, so wird nur wenig von der Dramatik erkennbar, die der Taufvollzug in der Liturgiegeschichte haben konnte und auch heute haben könnte. Dabei war und ist die mögliche Dramatik kein Selbstzweck, sondern unterstreicht die biblischen und allgemeinmenschlichen Bezüge des Wassermotivs und macht für alle erfahrbar, was nach christlichem Glauben in der Taufe geschieht: die Hineinnahme in Tod und Auferstehung Jesu Christi!

Wasser spielt in der Bibel eine wichtige Rolle. Zunächst einmal ist es grundlegendes Nahrungsmittel des Menschen, ohne das niemand leben kann. Diese positive Eigenschaft des Wassers wird immer im Gegensatz zur Gefährdung durch Trockenheit, Durst und Dürre gesehen. Deshalb bringen die Gläubigen ihren Dank für und ihre Bitte um Wasser vor Gott, ja selbst ihr Streben nach Gott kann mit dem Durst verglichen werden: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir.“ (Ps 42, 2) Wie Wasser zum Stillen des Durstes, so ist Gott für die Lebenssehnsucht der Menschen unersetzlich.

Daneben steht die reinigende Kraft des Wassers, die in vielen Psalmen mit der Vorstellung verbunden wird, daß Sünde und Schuld wie Schmutz an einem Menschen haften, aber eben auch durch Gott abgewaschen werden können: „Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein; wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee.“ (Ps 51, 9) Entsprechend der Schwere der Schuld kann diese Vorstellung bis zu einem Ertränken entfaltet werden, wie dies in der Sintflutgeschichte geschieht (vgl. Gen 6–7). Hier wird die sündige Welt vernichtet, um die Sündlosen zu retten. Diese vernichtende Kraft des Wassers steht der Bibel ständig vor Augen. So erweist sich die grundlegende Erwählungs- und Gottese Erfahrung Israels in der Herausführung aus der Sklavenherrschaft Ägyptens und dem Durchzug durch das Rote Meer. Diese wundersame Errettung vor den Wasserfluten kennzeichnet den fundamentalen „Herrschaftswechsel“, der an Israel geschieht und durch den es Eigentum Gottes wird. Die Glaubenden wissen: An diesem Gott entscheidet sich wie bei der Errettung Israels aus den drohenden Fluten für den einzelnen Tod und Leben.

All diese Aspekte reichen in die christliche Taufe hinein. Sehr schön werden sie in den verschiedenen Formen des Gebets zur Taufwasserweihe „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ deutlich, die das heutige Taufformular anbietet. In einer Reihe heilsgeschichtlicher Motive wird z. B. im ersten Formular an die Wasser der Urflut, die Sintflut, den Durchzug durch das Rote Meer, die Taufe Jesu im Jordan und das Fließen von Blut und Wasser aus der Seite Jesu bei der Kreuzigung angeknüpft, bevor um die Heiligung des Taufwassers zum Wasser der Wiedergeburt gebeten wird.

All diese Motive wollen den radikalen Existenzwechsel deutlich machen, der mit der Taufe verbunden ist, die bei den von uns praktizierten Säuglingstauen aber nur schwer erfahrbar wird. Es geht um das Ablegen des alten, sündigen Menschen und eine Wiedergeburt zu einer neuen Existenz. Sehr schön wird dieser Aspekt im sogenannten „Sintflutgebet“ Luthers –

einem Äquivalent zum Taufwasserweihegebet – deutlich, wenn es für den Täufling bittet, „daß durch diese heilsame Sintflut an ihm ersaue und untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und er selbst dazugetan hat“. Das Motiv der Sintflut wird dann weiter fortgeführt und positiv gewendet, indem man für den Täufling bittet, daß „er aus der Ungläubigen Zahl gesondert in der heiligen Arche der Christenheit trocken und sicher“ erhalten werde.

Der Apostel Paulus bringt diesen Existenzwechsel in unüberbietbarer Weise im Römerbrief zum Ausdruck (Röm 6 ist deshalb auch die Epistellesung der Osternacht), wenn er die Taufe als Begräbnis versteht: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.“ (Röm 6,4) Taufe ist Hineinnahme in Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Diese Dramatik des Geschehens konnte solange im Taufakt erfahren werden, als die Erwachsenentaufe praktiziert wurde: Die Taufbecken hatten teilweise Treppen, durch die ein Durchzug durch das „Rote Meer“ vollzogen wurde. Der Täufling konnte im Wasser stehend mit Wasser übergossen werden (viele antike Darstellungen der Taufe Jesu legen dies nahe), um so das Abwaschen der Sünden anzudeuten. Er konnte aber auch ganz in das Wasser eingetaucht – d. h. gelegt – werden, um so eine Bestattung zu simulieren, der eine „Auferweckung“ folgte.

Als dann die Kinder- und Säuglingstaufe üblich wurde, wurden zwar keine großen Taufbecken mehr in die Kirchen gebaut, sie behielten aber immer noch eine Größe, die ein Untertauchen des Kindes ermöglichte, wie es die Ostkirchen heute noch praktizieren. Sprachlich bleibt diese Bewegung auch im Deutschen präsent, wenn als Aufgabe der Paten beschrieben wird, „das Kind aus der Taufe zu heben“. Zu einem Übergießen des Täuflings fordern die liturgischen Bücher vielfach erst seit dem 16. Jahrhundert auf – ohne daß man genau festmachen könnte,

wann der Wechsel vom Untertauchen zum Übergießen stattgefunden hat.

Heute erhalten diese Fragen neue Bedeutung, weil Erwachsene vermehrt nach der Taufe fragen. Obwohl bereits das Rituale für die Kindertaufe nach der Liturgiereform das Untertauchen als mögliche und bessere Taufform festhält, erlangt sie erst im Rahmen der Erwachseneninitiation wirkliche Relevanz. Nun werden in Gemeinden, die sich in besonderer Weise der Begleitung von Katechumenen widmen, große Taufbecken gebaut, die ein Stehen im Wasser oder ein Untertauchen Erwachsener ermöglichen und so die Taufe als wirkliches „Bad der Wiedergeburt“ erfahrbar werden lassen.

Friedrich Lurz

Congregatio Jesu – die Schwestern der Jesuiten

Es ist nun ein Jahr vergangen, seit meine Ordensgemeinschaft am 30. Januar 2004, dem 359. Todestag ihrer Gründerin Mary Ward, einen neuen Namen angenommen hat: „Congregatio Jesu“. Selbst die, die uns nahe stehen, mag dies verwirren, ist es doch schon die zweite Namensänderung in wenigen Jahrzehnten. Unser alteingebürgerter, aber antiquiert klingender Name „Englische Fräulein“ wich ab den 70er Jahren immer mehr der Bezeichnung „Maria-Ward-Schwwestern“. Gerade der Wunsch jedoch, dem Charisma Mary Wards konsequenter zu entsprechen, führte nun zur Entscheidung der letzten Generalkongregation, unserem Orden weltweit den Namen „Congregatio Jesu“ zu geben.

Dankbar sehe ich darin einen Prozeß zum Abschluß kommen, in dem unsere Identität Schritt für Schritt klarer hervor-

getreten ist. Das Zweite Vatikanische Konzil ermutigte die Orden, sich neu an ihren Ursprüngen zu orientieren. Dies war für uns besonders dramatisch, weil wir als Gemeinschaft nur durch weitgehende Anpassungen überleben konnten. Die ursprüngliche Inspiration Mary Wards, als Frau das Charisma des Jesuitengründers Ignatius von Loyola zu leben, konnte jahrhundertlang nur sehr eingeschränkt verwirklicht werden. Ihre Vision der Frau – nicht als Objekt pastoraler Sorge, sondern als verantwortliche Trägerin der Verkündigung – sprengte den kirchlichen Horizont ihrer Zeit. Mary Wards Gründung wurde gegen Ende ihres Lebens durch eine päpstliche Bulle als „Unkrautpflanze ausgerottet“ und sie selbst von der Inquisition in Haft gesetzt. Erst 50 Jahre nach ihrem Tod kam es zur kirchlichen Anerkennung der Gemeinschaft, der viele Zugeständnisse an die traditionelle klösterliche Lebensform abverlangt wurden. Bis 1909 durfte Mary Ward nicht als Gründerin genannt werden, und erst 1978 konnten wir die ignatianischen Konstitutionen als Grundgesetz unseres Ordens übernehmen.

Je mehr wir uns diese als Gemeinschaft jedoch aneigneten, um so mehr erkannten wir, daß bei der Übernahme 1978 zwei wesentliche Elemente noch immer ausgeklammert blieben: erstens die Bezeichnung der Gemeinschaft „mit dem Namen Jesu“ – und zweitens das „Vierte Gelübde“: „das Gelübde des Gehorsams gegenüber dem Papst bezüglich der Sendungen“. Beides mag eher „akzidentiell“ erscheinen – oder man könnte es klugerweise sogar für geraten halten, diese Elemente diskret als durch die Geschichte überholt beiseite zu lassen. Es wurde uns jedoch immer klarer, daß das ignatianische Charisma ohne sie unvollständig und die Gründung Mary Wards unvollendet bleiben würde.

Zum ersten: „The denomination of these must be Jesus“, ist klarer göttlicher Auftrag für Mary Ward. Im Namen kommt das Wesentliche und das Programm des Ordens zum Ausdruck: Als „Congregatio Jesu“ sind wir Frauen, die zu Jesus gehören. Er sammelt uns, um uns zum Dienst auszusenden. Wenn Mary

Ward selbst das Siegel „Matres Societatis Jesu“ – in Analogie zu den Patres der Gesellschaft Jesu – führte, so war dies alles andere als billige Anmaßung. Es war allerdings Ausdruck einer sich ihrer Würde bewußten Frau, die davon durchdrungen war, wie Ignatius „vom Vater dem Sohn zugesellt zu sein“. Klar steht sie zu ihrer Berufung, sich als „Gefährtin Jesu“ um das Heil der Menschen zu mühen.

Mary Ward hatte nie daran gedacht, die „Matres Societatis Jesu“ sollten zum weiblichen Zweig der Jesuiten werden. „Wir sind so weit davon entfernt, einen Leib mit der Gesellschaft zu bilden oder ihnen auf irgend eine Weise untergeordnet sein zu wollen, daß wir eine solche Abhängigkeit nie zugestehen würden, selbst wenn sie uns angeboten würde.“ Eine Zeit, die die Frauenorden als „tamquam accessorium“, als „irgendwelche Anhängsel“ der Männerorden erachtete (Suarez in seiner Ordenstheologie), war auf eine solche Haltung nicht vorbereitet. Mary Ward steht für ein partnerschaftliches und gleichwertiges Miteinander von Mann und Frau in der Kirche, als Jünger und Jüngerinnen Jesu. Dies hat wohl auch heute noch Sprengkraft – auch für unser Selbstverständnis als Ordensgemeinschaft.

Zum zweiten, zum „Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst bezüglich der Sendungen“: Mary Ward war kühn genug, die „Formula Instituti“ des Ignatius auch zur Grundskizze ihrer Gemeinschaft zu machen. In einer Zeit, in der die Klausurbestimmungen für Frauenklöster vom Tridentinum gerade neu eingeschärft wurden, bot sie sich und die Ihren allen Ernstes dem Papst an, sie „zu den Türken oder zu welchen Ungläubigen auch immer, auch in die Gegenden, die man Indien nennt, sei es zu irgendwelchen Häretikern, Schismatikern, sei es auch zu Gläubigen zu schicken“.

Die Moralthologen ihrer Zeit waren von der „moralischen Unterlegenheit“ der Frau überzeugt. Ihr öffentliches Auftreten sei „höchste Gefährdung“ und das einzige Heilmittel sei die rigorose Klausurierung. Wenn Mary Ward den Mut hatte, im Horchen auf den Willen Gottes die ihr vorgegebenen Grenzen

zu transzendieren, so ist dies ein Vermächtnis an uns. Es ist uns Auftrag, nicht auf den kirchlichen Binnenraum fixiert zu bleiben, sondern die Frohe Botschaft gerade an den Grenzen und jenseits der Grenzen zu verkünden: bei den sozial und ökonomisch Marginalisierten; unter den Menschen, die längst in „anderen Welten“ als unserer kirchlichen leben; als mutige Brückenbauerinnen zu fremden Kulturen und Religionen. Nicht besonders devote Ergebenheit meint das „Gelübde des Gehorsams gegenüber dem Papst bezüglich der Sendungen“, wohl aber die Bereitschaft, uns – ohne selbst gesteckte Grenzen zu ziehen – dorthin senden zu lassen, wo es die konkrete Not von Menschen erfordert.

Prof. Dr. Martha Zechmeister CJ

Internationales Jahr der Kleinstkredite

Einer der Umstände, der zahlreiche Menschen in den armen Gebieten der Erde daran hindert, den Teufelskreis der Armut zu verlassen, ist – angesichts mangelnder Sicherheiten – das Fehlen einer Möglichkeit, auch nur kleinste wirtschaftliche Aktivitäten auf dem kommerziellen Finanzmarkt durch Kredite zu finanzieren. Die Vereinten Nationen haben das neue Jahr 2005 zum „Internationalen Jahr der Kleinstkredite“ erklärt, um damit „die Rolle von Kleinstkrediten bei der Armutsbeseitigung (...) hervorzuheben“.

Eine Einrichtung, die faire Kredite an sogenannte „nicht-bankfähige“ Unternehmungen und Mikrofinanzinstitute in armen Gebieten der Erde vergibt, ist die 1975 vom Ökumenischen Rat der Kirchen gegründete und von zahlreichen kirchlichen Institutionen verschiedener Konfessionen getragene *Ökumenische Entwicklungsgenossenschaft Oikocredit*. Mit

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Februar 2005

Beim Herrn ist die Huld,
bei ihm ist Erlösung in Fülle.

Psalm 130, Vers 7

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Würden Sie Vergebung nennen, wenn Sie auf wesentliche Elemente Ihrer christlichen Lebenshaltung angesprochen würden? Ich habe diese Frage noch nicht vielen gestellt; rechnen würde ich indes damit, daß Gottes- und Nächstenliebe, Einsatz für die Benachteiligten und Bewahrung der Schöpfung eher genannt werden. Vergebung steht demgegenüber weniger im Mittelpunkt unseres Selbstbewußtseins als Christen. Manch eine(r) wird damit möglicherweise bedrückende Erfahrungen mit der persönlichen Beichte verbinden und aus diesem Grund ungern damit konfrontiert werden.

Auch für mich hat die Vergebung lange ein Schattendasein geführt. Zu sehr schien sie mir mit düsteren Vorstellungen von Sünde und Gericht verknüpft; mit Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft hatte sie hingegen wenig zu tun. Mehr und mehr jedoch kam mir bedenkenswert vor, daß Jesus der Vergebung nicht nur eine Bitte im Vaterunser einräumt, sondern insbesondere mehrfach Kranke, die er geheilt hat, mit der Zusage entläßt, daß ihre Sünden vergeben sind.

Heilung und Vergebung gehören für Jesus zusammen. Allerdings tritt als Voraussetzung zu beiden der Glaube hinzu: Ohne die aufrichtige Hinwendung des Betroffenen zu Gott wird Jesus nicht tätig. Dies liegt an dem Vorrang, den die Gottesbeziehung für ihn beansprucht: Wer umkehrt zu Gott und sich an ihn hält, dem wird Gottes Heil als ganzem Menschen zuteil, dem wendet Jesus Gottes heilende Kraft zu.

Ist uns bewußt, wie oft wir betend diesem Zusammenhang von Heil und Vergebung begegnen? Ich möchte nur an das erinnern, was Zacharias seinem Sohn im Benedictus prophezeit, oder an Psalm 51 (siehe Seite 202 f.), jenen klassischen Bußpsalm, der im Stundengebet jeden Freitag als erster Psalm der Laudes erscheint.

Wer diesen Psalm spricht, wendet sich im Bewußtsein seiner als Krankheit erfahrenen Schuld an Gott, den gerechten Rich-

ter. Im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit anerkennt er dessen Urteil und bittet ihn um Reinigung von seiner Sünde. Dabei ist zwar in V. 9 ausdrücklich nur von Reinigungsriten die Rede (wie sie etwa bei Aussätzigen angewendet werden, vgl. Lev 14), aber im Zusammenhang mit der Anrede Gottes als Richter (V. 6) klingt die Rede von den durch Gott zerschlagenen Gliedern (V. 10) fast wie eine Umschreibung seines strafenden Gerichts. Dann ginge die Anerkennung von Gottes Position so weit, daß sein richtendes Handeln selbst vom Betenden als Heilsgeschehen verstanden würde. So drastisch und für unsere Ohren schwer erträglich die Konsequenz dieser Vorstellung wäre – für den Beter ließe sich die Krankheit der Sünde nur durch Zerschlagen seines Leibes beseitigen –, so sehr wird diese Stelle andererseits von hoffnungsfrohen Elementen aufgefangen, die ihre Härte nicht nur mildern, sondern bewußt überbieten. Neben der Sättigung mit Freude und der Ausstattung mit einem neuen Geist ist dies vor allem die Neuschaffung des Herzens, in der an die Heilsverheißung Ez 36,24–27 und – hebräisch durch das Wort *bara'*, dem Ausdruck für Gottes Schöpferhandeln – an die Erschaffung der Welt Gen 1, 1 erinnert wird. Gott ist für den Psalmisten der gute Schöpfer, der um des Wohles seiner Geschöpfe willen Gerechtigkeit will – und sie selber schafft, indem er das Herz von Stein durch ein Herz von Fleisch ersetzt und durch seinen Geist die Befolgung seiner Gebote bewirkt (vgl. Ez 36, 26 f.).

Der Vergebungsbitte in Ps 51 geht es also um den heilvollen Neuanfang, der von Gott her erhofft wird. Bereits im Dezember- und Januarheft war die Rede davon, daß Jesus – ebenso wie Johannes der Täufer – von der neuschaffenden Gnade Gottes, die dem zu Gott umkehrenden Sünder zuteil wird, einen solchen Neuanfang erwartete. Mehr noch: Jesus sah sich selbst als den Verkünder dieses Neuanfangs. Dies wird nicht zuletzt am Gleichnis vom barmherzigen Vater deutlich. Ist es Zufall, daß die Worte, die der verlorene Sohn an ihn richtet (bzw. richten will), an den Psalm erinnern (vgl. Lk 15, 18 f. 21 mit Ps 51, 6)?

Gut möglich, daß er ein Strafgericht bei seiner Rückkehr erwartet. Aber das Gegenteil geschieht: Der Vater läuft ihm entgegen und läßt ein Fest ausrichten vor lauter Freude über den Sohn, der wieder bei ihm ist. Jesus sagt uns: So anders als menschliche Richter handelt Gott! Weil er uns von Schuld befreit, können wir über seine Gerechtigkeit jubeln; weil er uns die Lippen öffnet, verkünden wir täglich sein Lob (vgl. Ps 51, 16 f.).

Ein weiteres machen Psalm und Gleichnis deutlich: Wo in der Umkehr zu und der Vergebung durch Gott ein Neuanfang geschieht, führt er in die Gemeinschaft hinein. Wen Gott mit seiner Gnade beschenkt, der tritt neu und uneingeschränkt in Gottes „Familie“ ein, ja, er wird für andere zum Wegbereiter dorthin (vgl. Ps 51, 15). In unfaßlicher Tiefe wird uns dies am Karfreitag offenbar. Wo gnadenlos hassende Menschen sich durch die Ablehnung Jesu, der uns das Evangelium von Gottes liebender Gnade gebracht hat, selbst das Urteil sprechen, da bittet Jesus um Vergebung (vgl. Lk 23, 34), da hält er fest am Willen zur Gemeinschaft mit ihnen, die ihn martern. Jesus tut selbst, was er von Gott verkündet: Dem Verbrecher, der seine Schuld anerkennt, sagt er die Gemeinschaft im Paradies zu (Lk 23, 40–43).

Vergabung reicht in die Mitte des Evangeliums von der Gotesherrschaft; sie ist der Neuanfang, den Gott immer wieder setzt mit dem, der zu ihm zurückkehrt. Sie nimmt dem Schuldigen seine Last und macht sein Herz frei, sich immer mehr an Gottes liebendem Willen auszurichten. Sie nimmt ihn in die Gemeinschaft derer auf, die sich je und je von Gott begnadet wissen und seine Vergabungsbereitschaft einander weiter-schenken. Nehmen wir diesen Gedanken mit in die kommende Fastenzeit, vielleicht so, wie ihn Jochen Klepper formuliert hat: „Als wollte er belohnen, so richtet er die Welt.“

*Ihr
Johannes Bernhard Uphus*

TITELBILD

Verlorener Sohn

Goslarer Evangeliar, f. 71r

Stadt Goslar, Goslarer Museum

© Stadt Goslar / Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz

Diese Prachthandschrift, die zwischen 1240 und 1250 entstand, war für den Frauenkonvent Kloster Neuwerk in Goslar bestimmt. Im städtischen Besitz ist sie seit 1775 nachweisbar und wird im Rathaus aufbewahrt. Auch die Herstellung ist im Goslarer Raum anzusiedeln. Die Bedeutung der Handschrift liegt im unverwechselbaren Stil der Miniaturen und Initialen, in der ungewöhnlich subtilen Machart, sowohl in der Form, als auch im Kolorit. (Das Evangeliar ist in gutem Erhaltungszustand und läßt auch heute noch kleinste Feinheiten der Formgebung, Zeichnung und Farbgestaltung erkennen.) Müheles gelingt es dem Maler, unterschiedlichste Vorbilder – Östliches aus Byzanz mit Westlichem aus Sachsen, Frankreich oder England – zu verschmelzen und in ein kompliziertes, elegant verschlüsseltes theologisches Programm umzusetzen.

Die Schmuckseite der Hauptinitialen F leitet das Lukasevangelium ein. Sie ist geteilt in ein Bild- und in ein Schriftfeld. Der Buchstabe F wird durch ein aufwendiges, mehrfarbiges Rankenmotiv gefüllt.

In den beiden Bildern zum Gleichnis des Verlorenen Sohnes, der Heimkehr und dem Festmahl, sind mehrere Episoden verdichtet. Die Darstellungen können als einzigartig bezeichnet werden.

Die abendländischen Züge erkennt man an der erstaunlichen Fähigkeit des Malers zu lebendigen Situationsschilderungen, besonders im Festmahl. Geradezu westlich modisch für seine Zeit ist der Trommler rechts unten im quergestreiften rot-grünen Gewand mit neuester französischer Haartracht; seine Körperhaltung ist in S-Kurve gegeben, die schwarzen Faltenlinien sind zügig skizziert. Sie ist die modernste Figur im ganzen Evangeliar.

Regine C. Hrosch

Vom Tod zum Leben

In einem sehr schmalen Bildfeld gestaltet der Maler des Goslarer Evangeliars aus dem 13. Jahrhundert die Parabel vom „Verlorenen Sohn“ oder vom „Barmherzigen Vater“. Die aufgrund der Rankenfüllung nur scheinbar nachrangige Initiale „F“ gibt ihm die Aufteilung des Geschehens in zwei Bilder vor: im unteren die Heimkehr des Verlorenen Sohnes, im oberen das Festmahl für ihn.

Er scheint so gar nicht in dieses vornehme Haus zu passen, der junge Mann, der halbnackt, barfuß einer Gruppe von Menschen gegenübersteht, deren Blicke auf ihn gerichtet sind. Schmuckvolle Säulen, Bögen und Türme deuten die Eingangshalle eines herrschaftlichen Hauses an. Der junge Mann steht links allein unter einem Bogen. Alles scheint sich um ihn zu drehen, der – wohl wissend, daß er eigentlich hier keine Rechte mehr hat – sich gewiß lieber ganz im Hintergrund halten möchte. Doch die bestimmende Gestalt ist der Vater rechts. Seine Größe, die vornehme Kleidung, Schuhe und Kopfbedeckung lassen ihn als Herrn des Hauses erkennen. Daß der Sohn seine Abseitsposition verlassen darf, liegt ganz in seinem Verhalten begründet. Voll Liebe und Güte schaut er seinen Sohn an, streckt die Hände nach dem aus, auf den er so lange gewartet hat. Immer hat er nach ihm Ausschau gehalten, ob er zurückkäme. Was ihn jetzt bewegt, drückt der Maler in dem Spruchband aus, das gleichsam die Brücke vom Herzen des Vaters zum Sohn baut: „Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand, und zieht ihm die Schuhe an.“ (Lk 15, 22)

Das Dienstpersonal führt unmittelbar aus, was der Vater anordnet. Ein Diener kniet am Boden, um ihm die Schuhe anzuziehen. Ein anderer trägt ein kostbares Gewand herbei und steckt dem Heimgekehrten einen Ring an den Finger. Mit leeren Händen steht der junge Mann da, hält mit der rechten Hand

seine dürftige Kleidung zusammen und streckt dem Diener die linke entgegen. Er begreift die Gesten seines Vaters: Das *Gewand* gebührt dem Ehrengast, der *Ring* ist Zeichen seiner Vollmacht und die *Schuhe* kommen dem freien Mann zu. Der Vater erwartet keine Zerknirschung, fordert nicht erst eine Bewährungsfrist, sondern nimmt ihn bedingungslos wieder auf, gibt ihm alle Sohnesrechte zurück.

Auf kleinstem Raum hält der Maler mehrere Szenen der Parabel fest und macht damit die starke Bewegung im Herzen des Vaters deutlich: Seine ganze Liebe möchte er dem Sohn schenken – das rote Festgewand zeigt die Nähe zwischen beiden, durch den Vater ermöglicht. Wer den Text des Lukasevangeliums liest, fragt sich: Wo bleibt der ältere Bruder des Heimkehrten? Er könnte sich in der Gestalt verbergen, die, nur mit dem Kopf sichtbar, dem Vater über die Schulter schaut. Er sieht nicht böse oder eifersüchtig aus. Er schaut einfach zu. Jeder von uns könnte das sein. Vielleicht möchte der Maler uns fragen: Wie würdest du dich verhalten? Könntest du dich mitfreuen, wenn andere – so offensichtlich unverdient – beschenkt werden? Vielleicht würde auch uns soviel Großzügigkeit des Vaters ärgern. Es bleibt wohl – wie im Evangelium – offen, ob wir die Einladung zum Fest annähmen.

Die Aufforderung des Vaters an seine Diener: „Bringt das Mastkalb her, und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein“ (Lk 15, 23), setzt der Maler im oberen Bild um. Beide Bilder vermitteln den Eindruck: Alles geschieht gleichzeitig. Während die Festgesellschaft zu Tisch sitzt, tragen drei Männer ein Mastkalb herbei, das sie für die Mahlzeit zubereiten. Noch sind sie mit dem Zerteilen des Tieres beschäftigt – einer trägt ein Beil im Gürtel, einer wetzt sein Messer, ein Hund lauert zwischen den Beinen eines Mannes, ob auch für ihn ein Bissen abfällt –, und zugleich stehen Teile des Bratens schon auf dem Tisch. Links und rechts heben sich vor dem minuziös gezeichneten blau-weißen Tischtuch zwei Musiker ab, einer bläst ein Horn, einer schlägt eine Trommel. Musik und Fest gehören zu-

sammen. Die modische Gestalt des Trommlers läßt erkennen: Der Maler versucht, das Geschehen so darzustellen, wie er Feste erlebt. Das Horn kann Unterschiedliches bedeuten: ein Jagdhorn, ein Horn, das zum Auftakt des Festes ertönt, oder das Schofarhorn, das am Versöhnungstag bei den Juden geblasen wird. Hier geschieht Versöhnung!

Der Vater sitzt in der Mitte auf einem vornehmen Stuhl, einem Thron ähnlich. Er strahlt Würde aus. Seine rechte Hand streckt er vor, als wollte er um Ruhe bitten, um zum Festbeginn etwas zu sagen. Bei aller Fröhlichkeit bleibt für ihn der Ernst des Ereignisses bewußt: „Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.“ (Lk 15, 24) Der Sohn (links), im Festgewand der Freude, wendet sich dem Vater zu. Auch für ihn ist es unbegreiflich, was hier geschieht. Das Wissen um die Güte des Vaters hat ihn bewogen, sein Lotterleben aufzugeben in der Hoffnung, vielleicht als Knecht, zu Hause leben zu dürfen. Jetzt versteht er seinen Vater tiefer, nun kann er auch *innerlich* heimkehren.

Es ist auffallend, daß der Maler diese Parabel an den Anfang des Lukasevangeliums stellt. Der Schrifttext neben dem Bild lautet: „Fuit in diebus Herodis...“, „Zur Zeit des Herodes...“ (Lk 1, 5). Damit zeigt er, daß die theologische Aussage dieses Textes im Kern die ganze Botschaft des dritten Evangeliums enthält. Man hat die Parabel vom „Barmherzigen Vater“ das „Evangelium im Evangelium“ genannt. Sie enthält die frohe Botschaft: Wo immer der Mensch sich verloren oder bewußt von Gott abgewendet hat, gilt: Gott wartet wie dieser Vater auf seine Heimkehr. Er ermöglicht einen völligen Neubeginn – aus Barmherzigkeit. Hier hört alles Rechnen auf. Die Liebe ist tonangebend, darauf weist das leuchtende Rot, verbunden mit unterschiedlichen Blautönen. So betont der Maler: Der Glaube führt zum Vater; der Glaube ermöglicht, am Festmahl der Freude teilzunehmen. Die Einladung dazu gilt auch uns heute.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gott sucht den Menschen

Das Sakrament des Neubeginns

Das Bußsakrament, so hört man heute, ist in der Krise: Die Praxis der Einzelbeichte ist zurückgegangen; immer häufiger sind die Beichtstühle in unseren Kirchen verwaist. Doch in Lebenskrisen, in Situationen der Desorientierung und Neuorientierung, bei Erfahrungen von Schuld und Scheitern, suchen Menschen noch immer oder mehr denn je das lösende und heilende Gespräch. Sie suchen es immer seltener in der Beichte und immer häufiger in psychologischer Beratung und Therapie. Etwa nur, weil hier ihre Schuld wegerklärt wird, wie manche meinen? Mit einer solchen Auskunft machen wir uns die Sache wohl zu einfach. Oder ist heute schlicht ein Schwund von Versagenserfahrungen und Schuldbewußtsein zu diagnostizieren? Auch das scheint zweifelhaft. Unbestreitbar ist, daß es zu Umschichtungen gekommen ist. So hat die Sensibilität für strukturelles Unrecht, „strukturelle Sünde“, zugenommen, etwa im Blick auf ökologische Zusammenhänge und auf Fragen sozialer Gerechtigkeit weltweit.

Doch auch das Bußsakrament ist nicht statisch. Wie der Baseler Bischof Kurt Koch bemerkt, ist geschichtlich gesehen „das Bußsakrament geradezu das Sakrament mit der größten Variationsbreite hinsichtlich seines äußeren Vollzuges“. In der Geschichte des Christentums erfuhr es vielfältige Wandlungen. Vor 40 Jahren hat Karl Rahner auf die Tatsache hingewiesen, daß es viele christliche Jahrhunderte ohne Andachtsbeichte gab. „Ein Augustinus hat nie gebeichtet. Es gab Jahrhunderte, wo die heiligen Bischöfe Galliens predigten, Buße zu tun, aber erst auf dem Sterbebett zu beichten.“ Und Rahner fügt hinzu: „Alle diese Tatsachen sollten nur eines beweisen: das Sakrament ist lebendig. Was lebendig ist, hat seinen Wandel, auch wenn seine innerste Wesenselechie [das ihm innewoh-

nende, ihm wesentliche Ziel] gleich bleibt“. Die Krise der gegenwärtigen Gestalt des Bußsakramentes, der Einzelbeichte, sollte uns nicht lähmen. Christinnen und Christen sind auch heute in unserer Kirche auf der Suche nach Orten, Wegen und wirksamen Zeichen der Umkehr, der Versöhnung und der göttlichen Zusage neuen Lebens. So wird etwa gegen ein verbreitetes privatistisches Mißverständnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Sakrament der Buße wieder als Werk der ganzen Kirche und als Versöhnung auch mit der Kirche hervorgehoben. Der *Ordo Paenitentiae* (Ordnung der Buße) von 1973 unterstreicht dies und hebt überdies den Feiercharakter des Sakraments eigens hervor. Und eine Besinnung auf die vor allem in den Ostkirchen lebendig gebliebene therapeutische Dimension dieses Sakramentes scheint auch hierzulande im Gange.

Im folgenden soll das Sakrament der Buße grundlegend als Sakrament des österlichen Neubeginns gedeutet werden. Dazu wird zunächst das Bild eines Gottes vergegenwärtigt, der das Verlorene sucht. In einem zweiten Schritt geht es um den Umgang der Gemeinde Christi mit der Erfahrung von Versagen und Schuld. Abschließend wird das Bußsakrament als Revitalisierung der Taufe in den Blick genommen.

Gott sucht den Menschen

Umkehr und Neuanfang sind menschenmöglich, weil Gott uns nahe gekommen ist: Diese Erfahrung steht im Mittelpunkt der Botschaft Jesu. Umkehr und tatkräftige Versöhnungsbereitschaft sollen und können darum auch das Leben einer christlichen Kirche prägen. Im kirchlichen Bußsakrament verdichtet sich die der Gemeinde Christi – der Gemeinschaft aller Christinnen und Christen – geschenkte Kraft zum Neubeginn zeichenhaft.

Vergebung gehört zum Kern biblischer Verkündigung wie die Liebe. Gott ist der barmherzige Vater, der dem zurückkommenden Sohn entgegenläuft und für ihn ein Fest ausrichtet. Er

sucht das Verlorene und trägt es voll Freude wieder zurück: das Schaf, die Drachme, den Menschen. Darin, daß er mit Zöllnern und Sündern ißt und ihnen zeigt, daß sie dazugehören, gleicht Jesus Gott. Jesus vergibt dem Gelähmten, der Sünderin, der Ehebrecherin. Dem Schächer neben ihm am Kreuz sagt er das Paradies zu. Einzig die fehlende Bereitschaft, von der Sünde zu lassen oder die empfangene Vergebung weiterzugeben, wo sie nötig ist, kann Gottes Vergebung behindern.

Im Namen Jesu versammelt

Gemeinde ist biblisch der Ort der Vergebung und der Versöhnung. Im Namen Jesu versammelt sein (vgl. Mt 18, 20) heißt bereit sein zu gegenseitiger Vergebung, „nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal“ (Mt 18, 22). Die Christlichkeit einer Gemeinde kann man daran ablesen, wie sie auf die Schuld ihrer Mitglieder antwortet, wie sie auf das Scheitern von Menschen reagiert: Die Gemeinde Christi ist ein Ort vergebenden und heilenden Miteinanderumgehens. Wenn wir aus der Gewißheit leben, daß Gott uns nicht in unsere Schuld einschließen, sondern sie öffnen will für die Liebe und das Leben, dann brauchen wir nicht vor den Schatten zu fliehen, die jeder und jede mit sich herumträgt. Wir können zu unseren Grenzen stehen, zu unseren Enttäuschungen, unseren Niederlagen und unserer Schuld. Es geht nicht um ängstlich-akribische Buchführung, die säuberlichst unterscheidet zwischen eigenen Schuldanteilen und den Umständen, die zu einem Scheitern geführt haben – ein verwickeltes Knäuel! Viel wichtiger ist die Frage nach der Sünde vor den Sünden, nach den persönlichen und überpersönlichen Weichenstellungen, die mich und uns wieder und wieder lebensfeindliche Wege einschlagen lassen.

Wo der Mensch eine Gemeinschaft erlebt, die als Gemeinde Christi Schuld vergeben will, da wird der einzelne frei, zur eigenen Schuld zu stehen; da kann er oder sie, erleichtert, einen neuen Anfang wagen.

Verlebensdingung der einen Taufe

Was in jedem Christenleben einmal in der Taufe grundlegend geschehen ist, die von Gottes Gnade getragene Hinkehr und Umkehr zu Gott, das soll ein Leben lang halten und das Leben tragen. Die christliche Buße ist als lebenslange Aneignung der einen und einmaligen Taufe zu verstehen. In der heutigen pastoralen Situation erweist sich dies als höchst bedeutsam. Wenn Paulus die Taufe als befreiende Übereignung des Menschen aus der Sklavenherrschaft der Sünde an Gott begreift, dann muß christliche Buße heute als Hilfe zur Befreiung aus Strukturen der Sünde und bedrückender Abhängigkeit, als wirksame Begleiterin bei der Entfaltung der Taufwirklichkeit im alltäglichen Leben erfahrbar sein. Diese österliche Struktur und Färbung des Bußsakramentes gilt es freizulegen: Es ist ein Sakrament der Hoffnung und nicht der Angst!

Bischof Koch sagt es so: „Nur wenn es der heutigen Pastoral gelingt, der Melodie der christlichen Buße den Notenschlüssel der österlichen Tauffreude zurückzugeben, besteht berechtigte Hoffnung, daß sich die gegenwärtige Not und Krise des kirchlichen Bußsakramentes in künftigen Segen verwandeln können.“

Susanne Sandherr

Geistliche Begleitung

Was bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil noch als weitgehend selbstverständlich galt, nämlich die regelmäßige Beichte, ist heute eher zu einer Seltenheit geworden. Der saloppe Spruch: „Die Beichtstühle sind leer, die Couchen der Psychiater finden regen Zuspruch“, spiegelt etwas von diesem Wandel wider. Während früher das Bußsakrament für viele Menschen nicht nur der Ort der Sündenvergebung war, son-

dern auch der persönlichen Aussprache und des Ratsuchens, hat sich die Erörterung persönlicher Schwierigkeiten heute zum Teil in die Öffentlichkeit des Fernsehens verlagert. Hier werden angebliche und auch echte Probleme ausgepackt, man outet sich und erntet dafür zwar den johlenden Applaus der Menge und manchmal fragwürdige Ratschläge, nicht selten aber auch anschließend neue psychische Probleme, weil ganz persönliche Schwierigkeiten sich nicht in der Fernsehöffentlichkeit lösen lassen. Darüber hinaus steht außer Frage, daß Sündenvergebung im Namen Gottes, wie sie im Bußsakrament geschieht, von einer „Fernsehbeichte“ nicht geleistet werden kann, ja, dort nicht einmal in den Blick kommt.

Der Rückgang der persönlichen Beichte hat indes eine andere Form der Hilfe auf dem Weg des Glaubens neu belebt bzw. wieder stärker ins Bewußtsein gehoben: die geistliche Begleitung. Bekannt ist religionsübergreifend die Suche nach geistlicher Führung oder einem „Meister“ im geistlichen Leben. Hier ist z. B. an die Weisungen der Wüstenväter zu denken, die vielen suchenden Menschen Orientierung im Glauben brachten.

In der geistlichen Begleitung als Hilfe zu einem vertieften christlichen Leben sind immer drei beteiligt: der/die Suchende, der/die Begleitende und Gott. Geistliche Begleitung will suchenden Menschen helfen, ihre Beziehung zu Gott zu klären, sie gegebenenfalls zu ändern oder zu verstärken, und dadurch geistliches Wachstum zu fördern. „Guter Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ (Mk 10, 17), wird Jesus unterwegs von einem Mann gefragt, der mehr sucht als das, was er bisher religiös praktiziert. Im Zentrum geistlicher Begleitung steht Gott, steht Jesus Christus. Der Geist Gottes, der uns „in die ganze Wahrheit“ führen will, bewirkt, daß wir dabei einander Wegbegleiter im Glauben sein dürfen.

Die Motivation für geistliche Begleitung kann sehr unterschiedlich sein, was im Gespräch abzuklären ist. Da kann es u. a. um neuen Schwung im Glauben, im Beten gehen, auch um religiöses Leistungsdenken (Perfektion) oder darum, daß be-

stimmte Berufe eine geistliche Begleitung fordern. Nicht immer sind dem Suchenden die tieferen Beweggründe klar. Im Johannesevangelium fragt Jesus die ersten Jünger: „Was sucht ihr?“ – und er nimmt sie mit auf seinen Weg: „Kommt und seht!“ (1, 38 f.)

Voraussetzung für die geistliche Begleitung ist auf der Seite des Suchenden, daß es um seine Beziehung zu Gott geht, daß er Gott tiefer kennenlernen will: „Was muß ich tun?“

Wer Menschen begleiten will, muß natürlich selbst im Glauben verwurzelt sein. Über einen solchen „Erfahrungsvorsprung“ hinaus aber braucht er/sie bestimmte Fähigkeiten im Umgang mit Menschen, für die es entsprechende Ausbildungen gibt. Nur wer selbst Wüstensituationen kennt, darum weiß, daß Biographien nicht einfach glatt und problemlos verlaufen, kann andere verstehen und ihnen beistehen. Wer um heilende, aber auch um krankmachende Gottesbilder weiß, erkennt auch ihre aufbauende oder zerstörerische Wirkung.

Wenn klar ist und bleibt: Der Begleiter, die Begleiterin steht dafür, daß die Beziehung zwischen dem Begleiteten und Gott im Zentrum der Gespräche steht, dann ist wirklich Hilfe möglich. Dabei geht es nicht um ein Frage- und Antwortspiel. Der Begleiter muß nicht auf alles eine klärende Antwort geben können. Entscheidend in der Begegnung ist, daß er/sie zuhören kann in einem doppelten Sinne: Was bewegt diesen *Menschen* jetzt ganz konkret (Mimik und Gestik sind dabei oft sehr aufschlußreich, spiegeln Gefühle wider)? Und zugleich gilt es zu hören: Wie will *Gott* ihn begleiten, wohin ihn führen? Wichtig ist, daß der Begleiter hilft, die verschiedenen Bewegungen im Suchenden zu unterscheiden (Unterscheidung der Geister). Achtung voreinander, Vertrauen und Offenheit auf beiden Seiten können helfen, die Spuren Gottes zu entdecken und der Führung des Geistes bewußter Raum zu geben.

Es liegt auf der Hand, daß geistliche Begleitung da, wo sie gelingt, zu einem geschwisterlichen Miteinander im Glauben führt, was beide bereichert. Da können Fragen der persön-

lichen Berufung genauso thematisiert werden wie Fragen der Bewältigung von Schuld, Glaubenszweifel ebenso wie Probleme im Umgang mit der Freiheit. Alles, was Leben fördert oder blockiert, ist auch förderlich oder hinderlich im Glauben.

Wenngleich in der geistlichen Begleitung kaum etwas von vornherein aus den Gesprächen ausgeklammert werden kann, ist doch eine klare Abgrenzung zu anderen Begleitgesprächen nötig. Der geistliche Begleiter ist z. B. – ohne besondere Ausbildung – kein Psychotherapeut. Deshalb wird er bei entsprechenden Problemen unbedingt weiterverweisen. Im Unterschied zu seelsorglichen Gesprächen (inhaltliche Gemeinsamkeiten sind gegeben; aber meistens geht es da um einzelne Gespräche) geht es in der geistlichen Begleitung um klare Vereinbarungen und Gespräche über einen längeren Zeitraum. Beide, Begleiter/in und Begleitete/r, werden von Zeit zu Zeit überprüfen, ob die Zielsetzung noch stimmt und der gemeinsame Weg ein geistlicher ist.

Der Apostel Paulus schreibt den auf ihre Freiheit so sehr bedachten Korinthern: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.“ (2 Kor 3, 17) Geistliche Begleitung, die diesen Namen verdient, will Menschen in die größere Freiheit des Geistes führen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Ich glaube, Herr, was stehst du mir dagegen“

Vom Gottesatem des Gebets

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 112.

Der 1933 geborene niederländische Jesuit und ehemalige Amsterdamer Studentenpfarrer Huub Oosterhuis SJ ist einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit durch seine dichter-

schen Impulse zur Erneuerung von Liturgie und Gemeindegesang bekannt geworden. Nicht wenige seiner Texte sind ökumenisches Liedgut; Lieder wie „So lang es Menschen gibt auf Erden“ und „Wer leben will wie Gott auf dieser Erde“ haben sowohl den Weg in das katholische „Gotteslob“ und das katholische Gesangbuch der Schweiz als auch in das „Evangelische Gesangbuch“ gefunden (GL 300, KG 579, EGB 427; GL 183, KG 202, EGB 634). Dies gilt auch für Oosterhuis' 1964 für eine Totenliturgie vorgesehene Gedicht „Ik staa vor U in leegte en gemis“ in Lothar Zenettis Übertragung aus dem Jahre 1974 und der Vertonung von Bernard Huijbers: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr“ (GL 621, KG 544, EG 382). – Die Auslegung folgt der neueren Übertragung von Alex Stock, die poetische Kraft mit großer Treue zum Original verbindet.

Das Gedicht umfaßt drei Strophen mit jeweils sechs Zeilen. Im Original wie in der Übersetzung trägt jeder Vers fünf jambische Hebungen. Mit der Vorgabe eines durchgängigen, zumeist reinen Reims – ein von Strophe zu Strophe variierender, dreifacher Kreuzreim – geht die Übertragung frei um; neben reinen und unreinen Reimen finden sich reimlose Zeilen.

Sprache und Bildwelt sind theologisch-biblich geprägt, zugleich kommen menschliche Grunderfahrungen und Grundhoffnungen zur Sprache, die nicht notwendig als religiös zu qualifizieren sind. Die biblischen und anthropologischen Leitworte und Leitbilder des Gedichts benennen einerseits starke Negativerfahrungen: Leere, Fremdheit und Entzogenheit Gottes, das eigene Todesgeschick, Glaubensohnmacht und die Macht des Zweifels. Ihnen stehen reiche göttliche Verheißungen von Bergung, Erbarmen und neuem Leben und die ihnen korrespondierende menschliche Hoffnung auf Trost, Frieden, Erneuerung des Lebens, Liebe und Stärkung gegenüber. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß positive, lebensförderliche Inhalte ausschließlich als Frage (erste und zweite Strophe) bzw. imperativische Bitte (dritte Strophe) formuliert sind, nie als Aussage. In Aussagesätzen findet sich hingegen all das Negative

und Ängstigende ausgesprochen, das unter das Leitwort „Todeslos“ fällt. Die auffällige Ausnahme von dieser Regel bildet der Schlußsatz des Gedichts: „Du bist doch selbst die Seele meines Betens.“

Ein Ich, das sich in einem Zustand der Dürftigkeit und Bedürftigkeit befindet, steht vor einem Du, dem Du Gottes. Die Spannung zwischen der Erfahrung des Mangels, der Leere und des Todes einerseits, die das Ich durch und durch zu bestimmen scheint, und der von Gott, dem angesprochenen Du, verheißenen Zukunft der Lebensfülle, des Erbarmens und Trostes andererseits scheint unlösbar. Zwei Welten stehen sich fremd und unversöhnlich gegenüber: Die Erfahrungswirklichkeit des Ich hat mit der Glaubensverheißung nichts zu tun; jene scheint diese vielmehr als Illusion zu entlarven.

Die im Eingangsvers des Gedichts benannte Sprechsituation ist die klassische Szene des Gebets. Doch das Gedicht bringt Gott weder Dank noch Lobpreis dar, sondern führt zunächst verzweifelt Klage. Das angesprochene Du wird zwar als „mein Gott“ (1,3) bestätigt. Dieser Gott aber ist dem Ich fremd und unzugänglich geblieben. Die Erfahrung der unerbittlichen Lebenswirklichkeit Tod, „Tod ist mein Los“ (1,4), führt zu der paradoxen, fast bitteren Frage nach einem „andern Segen“ Gottes. Zwischen Desorientierung und Neuorientierung schwankend, möchte das Ich wissen: „Bist du der Gott, der meine Zukunft hält?“ (1,5). Das Ich bekennt seinen Glauben an diesen Gott – und kann doch im gleichen Atemzug nicht begreifen, warum Gott sich diesem Glauben entzieht (1,6). Glaube und Glaubensnot sind unlöslich ineinander verschränkt.

In der zweiten Strophe wird die beängstigende Erfahrung des Gottesentzugs als Überwältigung durch Zweifel (2,1) und als Gefangenschaft in der Unfähigkeit zu glauben bestimmt (2,2). In biblischen Bildern wird die Frage variiert, ob Gott seine Lebensverheißungen dem Ich gegenüber einlösen werde. Nur zögernd löst sich durch die konkrete Fülle der Fragen nach der Bewahrung des eigenen Namens bei Gott (2,3), nach Gottes Er-

barmen (2,4), nach einem Leben im verheißenen Land (2,5) und nach unmittelbarer Gottesschau die zweifelnd-verzweifelte Tönung der ersten Strophe auf; zaghaft erwacht Hoffnung.

In der dritten Strophe verändert sich der Sprachgestus merklich. Die Klagen und tastenden Fragen der ersten beiden Strophen werden nun durch klare und drängende Bitten abgelöst. Die vier auffälligen Imperative am Zeilenanfang, „Sprich“ (3,1), „Öffne“ (3,3), „verschwende“ (3,4), „Sei“ (3,5), verleihen dem Sprechenden des Ich eine bislang ungehörte Bestimmtheit. Ein innerer Umschwung hat sich vollzogen, während das Ich vor Gott stehend zu Gott spricht. Den Schlüssel zum Verständnis des Übergangs von verzweifelter Klage zu gottesgewisser Hoffnung hält die letzte Zeile des Gedichts bereit. „Du bist doch selbst die Seele meines Betens.“

Ein Ich trägt seine Glaubensklage vor Gott: Mein Leben steht unter dem Vorzeichen des Todes – Du bist doch der Gott des Lebens! Du bist mein Gott, dem ich glaube – aber ich kenne Dich nicht. Du entziehst Dich mir. – Das Gegenüber bleibt stumm. Doch indem der Beter seine Verzweiflung beharrlich auf den Gott des Lebens richtet, indem er sich mitten im Zweifel an Gottes Verheißung ausrichtet (zweite Strophe), geschieht etwas, das den Wunsch des Ich nicht – nur – erfüllt, sondern überholt und verwandelt. Das Ich erhält eine Antwort, die übertrifft, was es erbat: Das Gegenüber Gott ist nicht zu fassen, aber Gott erweist sich als innerstes Lebensprinzip des Ich: Gott selbst ist die Seele [niederländisch: „ziel“, „Seele“] seines Gebets. „Du bist doch selbst die Seele meines Betens.“ Die Seele aber ist in biblischem Verständnis die Kehle, der Ort der Atemaufnahme, und zugleich die Atmung, das Atmen selbst. Der Mensch ist von Anfang an von Gott erfüllt: Lebendig ist er als von Gott Belebter, er atmet als von Gott Beatmeter (vgl. Gen 2,7). Lothar Zenettis freiere Übertragung der Schlußzeile: „Du bist mein Atem, wenn ich zu dir bete“, hat vor diesem Hintergrund ebenfalls volles Recht.

Weil Gott als innerster Grund des Gebets erfahren wird, kann sich Klagen und Fragen in die Klarheit des Bittens wandeln: Der Schlußvers bringt die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Gottesnähe ins Wort. Damit sind die scharfen Kanten der Todes- und Vergeblichkeitserfahrung nicht abgeschliffen. Auch nach dem Schlußvers des Gedichts gilt das biblische Wort: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9, 24) Tod und Leben sind ineinander verschlungen. Der nahe Gott ist zugleich der Ferne, unnahbar und unzugänglich. Er bleibt dem Ich entzogen. Er bleibt unfaßlich und unbegreiflich. Doch der Mensch ist von Gott beseelt. Das Ich des Gedichts kann Gott trauen, weil es auf dem Grunde seiner Klage Gottes Atem gespürt hat. Alle Umkehr des Menschen, aller Neubeginn, alles Aufleben ist von diesem Atem getragen.

Susanne Sandherr

Gesten und Riten der Umkehr und der Versöhnung

Wenn wir uns die Beichtpraxis vor Augen führen, die nicht wenige von uns – selbst noch Jahre nach der Liturgiereform – erlebt haben, so fällt es auf den ersten Blick nicht leicht, ein sakramentales Zeichen und einen wirklichen Ritus zu beschreiben. Die in einem Beichtstuhl durch ein Gitter getrennten Personen des Priesters und der bzw. des Beichtenden waren scheinbar nur verbal miteinander verbunden. Auf das Sündenbekenntnis und gegebenenfalls die Zurechtweisung folgte die Lossprechung durch den Priester. Gebetet wurde vor und nach dieser Beichte – als Vorbereitung und als Ableistung einer auferlegten Buße. Nur das Kreuzzeichen des Priesters bei der Lossprechung barg so etwas wie ein Handlungsgeschehen.

Anders hingegen stellte sich das Bußverfahren der Spätantike dar, das ausführliche und vom Bischof geleitete Feiern der ganzen Gemeinde beinhaltete, dem sich allerdings nur Personen unterwerfen mußten, die sich schwerster Sünden (Mord, Ehebruch, Glaubensabfall) schuldig gemacht hatten. Diese Sünder galten bereits durch ihre Taten als von Gott getrennt und außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend. Indem sie im Geheimen vor dem Bischof ihre Schuld bekannten, gaben sie den Weg frei für das öffentliche Bußverfahren. In einer feierlichen Bußeröffnung am Aschermittwoch wurde ihnen als Zeichen des Büsserstandes Asche aufgelegt und ein Büssergewand angezogen. Dann wurden sie demonstrativ aus der Kirche ‚ausgestoßen‘, um ein zweites Katechumenat (= Taufvorbereitung) bis Ostern zu durchleben. Wurde dieser Büsserstand später oftmals als Strafe verstanden, so steht dahinter eigentlich das Bewußtsein, daß die Sünder des intensiven fürbittenden Gebets der Gemeinde bedürfen. Die alte Kirche kannte sogar regelmäßige Büssersegnungen während dieser Zeit. Wie Ostern der eigentliche Tauftermin des Jahres war, so fand zu diesem Fest – oftmals am Gründonnerstag – auch die Wiedereingliederung der Büsser statt. Sie wurden feierlich wieder in die Kirche geführt und aufgenommen, verbunden mit einer ausdrücklichen Absolution durch den Bischof.

An diesem Ritengefüge werden die entscheidenden Handlungen der Umkehr und der Versöhnung deutlich: Auf Seiten des Sünders ist dies das verbale und zeichenhafte Bekenntnis zur eigenen Schuld, das die Bereitschaft zur Umkehr beinhaltet. Von Seiten der Kirche ist dies das fürbittende Gebet für den Sünder und die Wiederaufnahme in die Kirche. Dahinter steht das Bewußtsein der Kirche, daß Gott einem Menschen, dem die Gemeinschaft der Glaubenden vergeben hat, ebenfalls vergeben hat.

Letztlich lassen sich diese Riten auf ganz allgemein-menschliche Verhaltensformen zurückführen: Versöhnung geschieht und neue Lebensgemeinschaft bildet sich überall dort, wo

Menschen zu ihren Schwächen, ihren Fehlern und ihrer Schuld stehen und wo andere dieses Bekenntnis annehmen und durch neue Aufnahme in die Gemeinschaft, durch neue Herstellung von Nähe bestätigen. Versöhnung geschieht so zwischen Liebenden, in der Familie, zwischen Freunden und Bekannten, aber auch zwischen Feinden.

So kennen wir auch in der Liturgie außerhalb des Bußsakraments viele solcher Gesten und Riten: Demutshaltungen (z. B. Knien), das Schlagen gegen die Brust bei einem Sündenbekenntnis und der Empfang des Aschenkreuzes am Aschermittwoch als Zeichen der Umkehrbereitschaft. Als Zeichen unserer Umkehr und Versöhnung können die vielfachen Segnungen mit Weihwasser gelten. Ein besonderes Versöhnungszeichen ist das Händereichen zum Friedensgruß, weil wir nur als untereinander Versöhnte würdig die Eucharistie empfangen können. Das römische Meßbuch für den Kongo nimmt deshalb sogar eine Umstellung im Ablauf der Messe vor: Der Bußakt steht dort erst hinter dem Hören und der Auslegung des Evangeliums und mündet bereits vor der Gabenbereitung in den Friedensgruß.

Indem die oben beschriebene ‚öffentliche Buße‘ im zweiten Jahrtausend von der aus dem Mönchtum stammenden Beichte abgelöst und auf alle Sünden bezogen wurde, verarmte mit der Zeit auch die Handlungsdimension des Bußsakraments. Bis zur Reformationszeit ist aber noch eine Handauflegung durch den Priester bei der Lossprechung möglich. Mit den in der Zeit der Gegenreformation eingeführten Beichtstühlen verkümmerte diese Handauflegung zu einer angedeuteten Handausstreckung, die vom Kreuzzeichen während der Absolution überdeckt zu sein schien.

Erst die Reformen nach dem Zweiten Vatikanum eröffnen den Weg, die Handlungsdimensionen des Bußsakraments wiederzuentdecken. Es geht dabei nicht um eine Revitalisierung der spätantiken Formen der öffentlichen Buße, die genauso eine zeit- und gesellschaftsgebundene Ausdrucksgestalt bilden dürften wie die traditionelle Beichte im Beichtstuhl.

Vielmehr geht es um die Revitalisierung des zutiefst menschlichen Geschehens und Ausdrückens wirklicher Versöhnung zwischen Menschen – von der wir uns die Versöhnung mit Gott nicht verschieden denken können. Oftmals lassen Bußgottesdienste etwas von einer zukünftigen Form erahnen, die noch herauszuarbeiten ist. Nicht ohne Grund sieht die Liturgiewissenschaft die Reform des Bußsakraments als unabgeschlossene Aufgabe nach dem Zweiten Vatikanum an.

Friedrich Lurz

Zeugin des Absoluten: Simone Weil

Für Simone Weils Frontkrankenschwesternprojekt hat General de Gaulle nicht viel übrig: „Sie ist verrückt.“ Leo Trotzki rät einem Freund, Simone Weil zu vergessen, da sie ja doch „allen Glauben an das Proletariat und den Marxismus verloren“ habe. Ingeborg Bachmann und Heinrich Böll, Erich Przywara und Dorothee Sölle, T. S. Eliot und Susan Sontag schreiben über das Phänomen Simone Weil. Sie würdigen das konsequent an der Wahrheit orientierte Leben der jung verstorbenen Französin und die helllichtige Kraft eines Denkens, das, wie Sontag sagt, von „ätzender Originalität“ ist, ohne jemals nach Originalität zu streben. Nicht nur unter ihren Zeitgenossen hat Simone Weil sowohl Bewunderung und Hochachtung als auch Irritation und Abwehr hervorgerufen. Auch auf heutige Leserinnen und Leser wirkt ihre kompromißlose Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, eine Suche nicht nur im Kopf, sondern in der Aktion und Passion des ganzen Lebens, verunsichernd und befreiend zugleich.

Simone Weil wird am 5. Februar 1909 in Paris geboren, sie stirbt am 24. August 1943 in Ashford/England. Die Eltern sind jüdischer Herkunft, erziehen ihre beiden Kinder jedoch agno-

stisch-liberal. Simone und der drei Jahre ältere Bruder André wachsen in einem intellektuell und ethisch ebenso anregenden wie anspruchsvollen familiären Umfeld auf. Schon als Kind läßt André, später ein berühmter Mathematiker, sein außergewöhnliches Talent erkennen. Die ebenfalls hochbegabte Simone ist nicht nur wissensdurstig, sondern von einem Bedürfnis nach Wahrheit und Gerechtigkeit erfüllt, das sie lebenslang zur produktiven Auseinandersetzung mit philosophischen, politischen und geschichtlichen, mit mathematischen und naturwissenschaftlichen und schließlich auch mit religiösen Fragen führen wird. Theorie und Praxis, Denken, Leben und Sterben gehören bei Simone Weil untrennbar zusammen.

Nach dem Philosophiestudium an der Pariser Elitehochschule École Normale Supérieure – Simone Weil ist hier eine von insgesamt vier Studentinnen, Frauen waren erst ein Jahr zuvor zum Wettbewerb um die raren Studienplätze dieser französischen Kaderschmiede zugelassen worden – und der anspruchsvollen Staatsprüfung unterrichtet die Zweundzwanzigjährige Philosophie. Sie engagiert sich zugleich in der Gewerkschaftsbewegung und gibt Kurse in einer Arbeiterstudiengemeinschaft. Nach einem Deutschlandaufenthalt analysiert sie in einer Artikelserie hellichtig die Situation der Arbeiterschaft vor der Machtergreifung Hitlers. 1933 erregt sie auf französischen Gewerkschaftskongressen Aufsehen durch ihre unbeirrte Kritik an der Deutschlandpolitik der Sowjetunion und der Kommunistischen Internationale. 1934 kümmert sie sich um politische Flüchtlinge aus Deutschland. Aus demselben Jahr datieren ihre prophetischen politisch-philosophischen „Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und der sozialen Unterdrückung“.

Eine Beurlaubung vom Schuldienst „für persönliche Studien“ nutzt die junge Philosophin, um von Dezember 1934 bis zur völligen psychischen und physischen Erschöpfung im August 1935 in verschiedenen französischen Fabriken unter härtesten Bedingungen als Hilfsarbeiterin und Fräserin zu arbeiten. Ihr

Ziel ist es, mit Haut und Haaren das entwürdigende Leben der Industriearbeiter ihrer Zeit zu teilen und zugleich substantielle Einsichten in das Fabrikssystem zu gewinnen. Notizen aus diesem Jahr liegen als „Fabrikstagebuch“ vor. Wenig später erlebt Weil auf einer Reise durch Portugal die erste von drei „Berührungen mit dem Katholizismus, die wahrhaft zählten“, wie sie in einem Brief an den befreundeten Dominikaner Jean-Marie Perrin schreiben wird. Im August 1935 engagiert sich die überzeugte Pazifistin schweren Herzens auf der Seite der Republikaner im Spanischen Bürgerkrieg; ein Unfall beendet diesen Einsatz nach wenigen Wochen.

Die Karwoche 1938 verbringt sie gemeinsam mit ihrer Mutter in der französischen Benediktinerabtei St. Pierre in Solesmes. Von einer mystischen Christusbegegnung Simone Weils während dieser Tage wissen wir durch einen Brief, den Weil dem Vertrauten Pater Perrin vor ihrem Abschied von Frankreich schrieb, einem Abschied, von dessen Endgültigkeit sie überzeugt war. Um ihre Eltern vor den deutschen Besatzern und ihren französischen Helfern in Sicherheit zu bringen, verläßt Simone Weil im Mai 1942 Europa; nach einem kurzen Aufenthalt in New York ist sie von November 1942 bis April 1943 in London als Redakteurin für de Gaulles Befreiungsbewegung „La France libre“ tätig. Entkräftet und unterernährt stirbt sie am 24. August 1943 in einem Sanatorium in der Grafschaft Kent an den Folgen einer Lungentuberkulose.

Universale Bereitschaft zum Mitleid und die Leidenschaft für Gerechtigkeit bestimmen den Weg der politischen Analytikerin und Aktivistin. Ihr Wille zum Einsatz für andere ist zugleich ein Wille zum Ausgesetztsein. Simone Weil zeigt sich in ihren letzten Lebensjahren einem leiderfahrenen und unbestechlichen Christentum nahe, das sich nicht auf die Seite der Macht schlägt, sondern bei den Ohnmächtigen steht. Sie bekennt sich zu einem wahrhaft universalen Katholizismus.

Wegen ihres lebenslänglichen Einsatzes für Gerechtigkeit und ihrer unbedingten Weigerung, den Herren dieser Welt zu

dienen, hat der Philosoph Gabriel Marcel Simone Weil eine „Zeugin des Absoluten“ genannt. Und er fügt hinzu: „Das ist es, wodurch sie uns, was immer sie selbst darüber denken mochte, vor allem als eine Tochter Israels erscheint.“

Susanne Sandherr

Die Feier der Zulassung zur Taufe

Die Wiedergewinnung des Katechumenats Erwachsener und Jugendlicher seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat der Kirche auch jene zahlreichen liturgischen Feiern wiedergeschenkt, die den Weg der Taufbewerber/innen begleiten und ihr Voranschreiten zum Empfang der Sakramente des Christwerdens in gemeinschaftlicher Feier bekräftigen.

Für den ersten Fastensonntag ist, wo die Eingliederung in die Kirche idealerweise in der Osternacht geschehen soll, die *Feier der Zulassung zur Taufe* vorgesehen. Mit ihr beginnt die *Zeit der näheren Vorbereitung*, die, nach dem Kennenlernen der christlichen Botschaft und der christlichen Lebensweise in der *Zeit der entfernteren Vorbereitung*, „mehr der geistlichen Übung als der Unterweisung dient“. In der Zulassungsfeier (früher *Feier der Einschreibung*) bekunden nun die Taufbewerber/innen ausdrücklich ihre Bereitschaft, sich taufen zu lassen, und werden zum Empfang von Taufe, Firmung und Eucharistie zugelassen.

In einigen deutschen Diözesen hat sich inzwischen die Praxis bewährt, die „Feier der Zulassung zur Taufe“ als diözesanen Gottesdienst unter der Leitung des Diözesanbischofs oder eines Weihbischofs in der Kathedrale zu begehen. Laut Kirchenrecht ist die Taufe von Menschen, „die dem Kindesalter entwachsen sind, mindestens aber derer, die das vierzehnte Lebensjahr

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

März 2005

Ach, daß doch mein Volk auf mich hörte,
daß Israel gehen wollte auf meinen Wegen!
Ich würde es nähren mit bestem Weizen
und mit Honig aus dem Felsen sättigen.

Psalm 81, Verse 14 und 17

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Um unser Monatsthema zu beleuchten, möchte ich den Weg über einige fremdsprachige Ausdrücke wählen, die damit zu tun haben. Mir scheint, sie können uns bereichern mit den Zusammenhängen, in die sie verweisen.

Wenn Griechen sich bedanken, sagen sie „efcharistö“. Das Substantiv Charis steckt darin, das mit dem Verb chaírein „sich freuen“ verwandt ist. Diese Charis hat, wie die lateinische gratia, mehrere konkrete Bedeutungen, die verschiedene Seiten *einer* Wirklichkeit bezeichnen. Lassen Sie mich versuchen, es mit Hilfe unseres „gefallen“ zu erläutern. Charis meint zum einen das, was Freude hervorruft, das, woran man Gefallen findet; nicht umsonst heißen in der Antike die Göttinnen der Anmut „Chariten“ bzw. lat. „Grazien“. Erweist man jemandem eine Charis (tut man jemandem einen Gefallen), so stellen sich bei ihm Wohlgefallen und Freude ein, die ebenfalls Charis heißen. Dieses Gefühl ist nun eines, das vom Empfangenden seinerseits „ausstrahlt“; ist jemand glücklich, sieht man es ihm an. Ja, wenn einem ein Gefallen getan wird, äußert man dies und gibt die Charis, die Freude, gleichsam zurück. Was wir als Dank (griechisch: Charis!) bezeichnen, ist für den Griechen nichts anderes als die an sein Gegenüber gerichtete Feststellung: „Efcharistö“ – „gute Charis ist in mir“, ich bin von Wohlgefallen erfüllt. Charis ist ein wechselseitiges Geschehen zwischen Menschen; wir erweisen sie anderen, und von ihnen kehrt sie zu uns zurück.

Das Alte Testament kennt zwei Ausdrücke für das, was mit Charis gemeint ist. Der eine, Chen, der uns in den Namen Channah (Anna) und Jo-chanan (Johannes) begegnet, steht für die Freude und das Wohlwollen, die sich v. a. in jemandes Gesicht äußern. Der Chen Jahwes konkretisiert sich für die Bibel im Leuchten seines Angesichts (vgl. den Aaronsegen Num 6, 25 sowie Ps 67, 2), das mehrfach mit Jahwes rettendem Handeln in Verbindung gebracht wird (vgl. Ps 31, 17; 80, 4.8.20). Während

Chen die Einzelperson und deren Haltung im Blick hat, hat der zweite Begriff, um den es hier gehen muß, Chäsäd, im zwischenmenschlichen Bereich seinen Ort. Chäsäd ist die lebensfördernde Gesinnung, aus der heraus Verwandte oder Freunde einander Gutes tun und die so die Dauerhaftigkeit einer Beziehung gewährleistet. Vor diesem Hintergrund fällt auf, daß es als Ausdruck für Gottes Güte und Huld häufig neben dem Bund erscheint: Jahwe läßt seinen Chäsäd insbesondere seinem Volk zuteil werden, das er erwählt, aus Ägypten befreit und durch die Wüste ins Gelobte Land geführt hat. Die gemeinschaftliche Dimension ist also auch hier umfaßt, wenn gleich Gottes Güte menschlichem Handeln immer vorausgeht und darum keine volle Wechselseitigkeit vorliegt. Zugleich wird ein bedeutender Unterschied zur griechischen Charis deutlich: Wenn Jahwe Chäsäd erweist, geht es nicht nur um Gefälligkeiten, sondern um seine rettende und Leben erhaltende Macht, wie vor allem die Psalmen 118 und 136 zeigen.

Blicken wir ins Neue Testament, so tritt uns die Charis bei Paulus als Kernbegriff des Evangeliums entgegen. Für ihn ist in diesem Wort verdichtet, wie Jahwe, Israels Gott, in Jesus an uns gehandelt hat. Seine Charis, seine Gnade befreit uns: In Jesus, dem Gekreuzigten, schenkt er uns die Vergebung alles dessen, was uns von ihm trennt; er holt uns heraus aus unserem In-unselbst-verschlossen-Sein und führt uns in neue Gemeinschaft, Communio, hinein. Welcher Art diese Communio ist, lassen Sie uns anhand der Feier bedenken, zu der das Gesagte hinführen soll.

Jesus hat allen, denen er in seinem Leben begegnete, den Chäsäd erwiesen, den er selbst vom Vater empfing. Diese seine Lebenshaltung verdichtet er am Abend vor seiner Kreuzigung, indem er den Lobpreis des Schöpfers für seine Gaben, wie er noch heute beim jüdischen Mahl üblich ist, mit einer Deutung dieser Gaben auf sein Schicksal hin verbindet. Brot und Wein, Gottes lebenerhaltende Geschenke, nimmt er zu Zeichen seiner bevorstehenden Lebenshingabe. Wie er sie jetzt den Getreuen

darreicht, so wird er sich tags darauf in die Hände derer geben, die ihn ablehnen und die ihn umbringen werden. Er erwidert so den lebensschaffenden Chäsäd des Vaters, indem er mit seinem Leben, seiner ganzen Existenz für dessen Güte Zeugnis gibt. Die Herrschaft des gnädigen Gottes *verkündet* er dadurch in letzter Konsequenz, daß er selbst so *handelt*, wie dieser Gott es nach seiner Überzeugung tut: Er „spricht“ den Menschen Gottes Vergebungsbereitschaft zu, indem er noch im Tod für seine Mörder um Vergebung bittet. Wie Jahwe trotz der Verfehlungen seines Volkes bedingungslos zum Bund, zu der Gemeinschaft mit ihm steht, so hält Jesus bis in den Tod an der Gemeinschaft mit allen Menschen und zumal mit seinen Peinigern fest.

Dieses Vermächtnis Jesu begehen wir in jeder Eucharistie. In den Gaben von Brot und Wein bringt Jesus zum Ausdruck: Ich bin ganz für dich da, will dich am Leben erhalten und deine Freude sein – und die einzige Bedingung dafür, daß er dies wirklich wird, ist unsere Bereitschaft, ihn anzunehmen. Jesus, die fleischgewordene Güte Gottes, annehmen bedeutet dann aber auch, getreu dem Gemeinderuf nach dem Einsetzungsbericht, dieses sein Vermächtnis selbst durch unser Leben zu bezeugen. „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir“ heißt nichts anderes, als daß nun wir selbst anderen Menschen dieses unbedingte Geschenk, diese Gnade weitergeben, ganz wie es Leo der Große in seinem berühmten Wort formuliert hat (vgl. Seite 265).

In der Eucharistie feiern wir Gottes Güte und Gnade. Dort, wo wir uns geben und einander annehmen, wie Jesus sich uns gegeben und uns angenommen hat, wo wir bei allen Rückschlägen immer wieder zum Neuanfang bereit sind, da entsteht dauerhafte Gemeinschaft und geschieht Gottes Wille, da werden Bund und Gottesherrschaft verwirklicht, da greift Gottes Reich unter uns Raum.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Abendmahl

Miniatur von Berthold Furtmeyr, Salzburger Missale Bd. 2, Regensburg, nach 1482, fol. 87v
Clm 15709

© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4402) erhältlich.

Das fünfbändige Salzburger Missale (Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15708–15712), von Erzbischof Bernhard von Rohr (1466–1482) in Auftrag gegeben und unter seinen Nachfolgern fertiggestellt, wurde wahrscheinlich in Salzburg selbst geschrieben. Illustriert wurde diese Handschrift von zwei Buchmalern, dem damals in Salzburg ansässigen Ulrich Schreier – er begann mit dem dritten Band – und dem Regensburger Berthold Furtmeyr, der die übrigen Bände unabhängig von ihrer Zählung ausstattete und Band drei abschließend überarbeitete. Das sehr umfangreiche Bildprogramm des Missale wurde im Ansatz von Schreier konzipiert und von Furtmeyr, vielleicht unter Mitarbeit eines theologischen Beraters, weiterentwickelt. Eine Besonderheit sind die runden Andachtsbilder zu den Einsetzungsworten und die teils interessante Auswahl typologischer bzw. symbolischer Motive zu den Texten.

Furtmeyr war bereits ein angesehener Künstler, als ihm die Vollendung des Missale übertragen wurde. Möglicherweise war er Erzbischof Bernhard aus dessen Aufenthalt in Regensburg persönlich bekannt. In seinen Miniaturen fließen recht gut unterscheidbar Einflüsse aus der Regensburger, Nürnberger, oberrheinischen und niederländischen Malerei zusammen. Vor allem die niederländischen Tendenzen in Architektur und Landschaftsausblick, aber auch die vielgestaltige und individuelle Formgebung sind bemerkenswert. Furtmeyr steht als mittelalterlich-handwerklich ausgerichteter Illuminist zum einen der bald einsetzenden Druckgraphik gegenüber, zum anderen jenen Malern, die in der Ära des Buchdrucks die wenigen verbleibenden bibliophilen Ausgaben mit Handzeichnungen oder Bildminiaturen in der Formensprache der Frührenaissance gestalteten.

„Einer, der mein Brot aß ...“

So sieht ein Maler gegen Ende des 15. Jahrhunderts das Abendmahls geschehen. Sein Abendmahlssaal in dieser Miniatur aus dem Salzburger Missale liegt im Innern eines hohen gotischen Gebäudes. Ein von schlanken Säulen getragenes Gewölbe, das einen sternensäten Himmel darstellt, wirkt wie ein Schutz für die Menschen, die sich um einen runden Tisch zum Mahl versammelt haben. Fenster geben den Blick frei in die Landschaft – wie es in der Renaissance üblich wird.

Der Maler folgt in seiner Darstellung weitgehend dem Johannevangelium, das nicht von der Einsetzung der Eucharistie, sondern von der Zeichenhandlung der Fußwaschung durch Jesus während eines Mahles berichtet. Daß die Apostel und Jesus im Abendmahlssaal bei Tisch bedient werden, davon spricht die Bibel nicht. Für den Maler aber mögen die drei Diener durchaus zu einem Festmahl – wie es zu seiner Zeit üblich war – dazugehören. An seine eigene Zeit mit ihren Herrschaftshäusern erinnert er wohl auch mit den beiden Wappen rechts und links oben unter dem Goldrand, der das ganze Bild umrahmt. Der Maler sieht das erste Abendmahl im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Paschamahl (darauf deutet das Lamm). In den beiden Figuren auf den Kapitellen der vorderen Säulen, die je eine Schriftrolle entrollen, könnte er symbolisch das Gesetz und die Propheten darstellen, die in Jesus ihre Erfüllung finden.

Die Gestalt Jesu im Zentrum des Bildes ist etwas größer dargestellt als die Jünger. Obwohl die Männer um einen runden Tisch versammelt sind, gelingt es dem Maler, die Gesichter der einzelnen Personen bei den meisten so zu zeichnen, daß der Betrachter erkennen kann, wie sie auf das Geschehen am Tisch reagieren. Bei fast allen Aposteln deuten Strahlen auf dem Kopf einen Nimbus an – bei Jesus in Form eines Kreuzes. Was sich auf den ersten Blick als eine harmonische Mahlgesellschaft

präsentiert, findet – bei näherem Hinsehen – keinen Niederschlag in den Gesichtern der Beteiligten.

Jesus schaut ernst, eher etwas traurig in die Ferne, als ahne er die Konsequenzen aus dem, was jetzt geschieht. Seine segnende Rechte erhoben, reicht er mit der linken Hand einem Jünger ein Stück Brot. Im Johannesevangelium spricht Jesus im Anschluß an die Fußwaschung davon, daß sich nun ein Schriftwort (Ps 41, 10) erfüllen müsse: „Einer, der mein Brot aß, hat mich hintergangen.“ (Joh 13, 18) Die Jünger spüren die Erschütterung ihres Herrn, als er bekräftigt: „Einer von euch wird mich verraten.“ (Joh 13, 21) Nur beim Evangelisten Johannes wenden sich die ratlosen Jünger über den Lieblingsjünger Johannes, der an der Brust Jesu ruht, an den Meister, um ihn zu fragen: „Herr, wer ist es?“ (Joh 13, 25) Der Maler hält in diesem Bild die Antwort Jesu, die Judas als Verräter kennzeichnet, fest: „Der ist es, dem ich den Bissen Brot, den ich eintauche, geben werde.“ (Joh 13, 26)

Als einziger von den Jüngern trägt Judas – vorn im Bild, wo sich der Kreis zum Betrachter hin öffnet – ein gelbes Obergewand. Das Rot teilt er mit einigen anderen Aposteln, die aber sonst blaue oder grüne Gewänder tragen. Mag das Rot der Kleidung auf seine ursprüngliche Liebe zu Jesus und seiner Aufgabe hinweisen, so deutet das Gelb doch weniger auf Erleuchtung oder Erwärmung als eher auf die negative Variante des Gelb, nämlich Verfälschung oder, wie der Volksmund sagt, Falschheit hin. Seine Hände hat Judas bittend erhoben, seine Augen schauen auf die Hand Jesu, die ihm ein Stück Brot reicht, sein Mund ist zum Empfangen geöffnet.

Warum hält der Maler gerade diesen Augenblick des Abendmahls im Bild fest? Zwar führt die Stellung seiner Füße Judas schon ein wenig aus dem Kreis der Mitapostel hinaus, dennoch wirkt seine Haltung nicht unbedingt negativ. Auf vielen anderen Abendmahlsdarstellungen wird Judas z. B. mit einem Geldbeutel dargestellt und so als habgierig abgestempelt. Vielleicht teilt der Maler die Erschütterung Jesu: Einer, den er selbst er-

wählt hat, wird zum Verräter an ihm. Vielleicht will er den Zwiespalt in Judas selbst darstellen, sein drängendes Warten auf die Verwirklichung des Reiches Gottes? Moderne Interpretationen sehen in Judas' Verrat u. a. eine Verzweiflungstat, mit der er Jesus herausfordern wollte, nun endlich zu handeln. Die Tat des Judas bleibt ein Rätsel, damals wie heute. Vielleicht ist das die Intention des Malers, dem Betrachter zu verdeutlichen: Judas, das kann jeder sein, auch einer, der so vertrauten Umgang mit Jesus pflegte. Unauffällig ist die Gestalt des Lieblingsjüngers Johannes gezeichnet. Durch sein grünes Kleid ist er zunächst vor dem blauen Gewand Jesu kaum zu erkennen. Er hat den Kopf auf die verschränkten Arme gelegt und scheint zu schlafen. Warum wirkt der Lieblingsjünger so passiv? Spürt Johannes in dieser Haltung besonders die tiefe Betroffenheit seines Meisters und will ihm ganz einfach durch diese Nähe seine Freundschaft zeigen? Ratlosigkeit spricht aus den Gesichtern der Apostel. Unbegreiflich ist es für alle, daß Verrat an Jesus überhaupt möglich ist, und das aus ihrem Kreis!

Nüchtern konstatiert der Evangelist: „Als Judas den Bissen Brot genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.“ (Joh 13, 30) Die „Nacht“ meint hier nicht nur die reale Nacht, sondern auch die Finsternis des Bösen, das nun über Jesus hereinbricht. Die Öffnung des Bildes zum Betrachter hin stellt auch uns vor die Frage: Wo ist unser Platz in der Mahlgemeinschaft mit dem Herrn und untereinander? Weniger wichtig als das äußere Gewand ist die innere Haltung, mit der wir die Einladung annehmen. Auch heute öffnet sich, symbolisch gesprochen, der Himmel über denen, die am Abendmahl teilnehmen. Und der Blick durch die Fenster nach außen macht deutlich, daß Eucharistie sowohl die Verbindung „nach oben“ als auch die zum Mitmenschen hin fordert und fördert. Daß der Maler den Augenblick letzter Entscheidung für Judas im Bild festhält, kann als bleibende Mahnung verstanden werden für alle, die von Seinem Brot essen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Gottes Brot für die Welt

Biblische Spuren lesen

Die Feier des eucharistischen Mahles bildet von den frühesten Anfängen an den Lebensmittelpunkt der christlichen Gemeinden. Der auferstandene und erhöhte Herr ist beim Mahl in der ganzen zum Gottesdienst versammelten Gemeinde lebendig. „In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm“, formuliert das Zweite Vatikanische Konzil im Blick auf alle Getauften (Lumen Gentium 11). Die Herabrufung des Heiligen Geistes auf Gemeinde und Gaben macht sinnfällig, daß die Eucharistie nicht in der Verfügungsgewalt einzelner Menschen oder einer Institution steht.

Auch uns ist das Sakrament der Eucharistie als Speise für unseren eigenen Lebensweg anvertraut. Die eucharistischen Gaben stärken uns, Söhne und Töchter Gottes, wie Gottes Gaben einst den lebensmüden und erschöpften Gottesboten Elija stärkten (1 Kön 19, 1–8). Sie schenken auch uns die Gegenwart des Auferstandenen, die im Brotbrechen den Emmausjüngern gewährt worden ist (Lk 24, 13–35).

Haftpunkte der Heilsgeschichte

Essen stiftet Gemeinschaft und setzt sie voraus. Wir essen und trinken, um leben zu können. Eine Mahlzeit dient aber nicht allein der Ernährung, zum Essen gehören Genuß und Freude. Alle Sinne sind daran beteiligt.

Essen und Nahrung spielen in den biblischen Traditionen eine große Rolle, nicht nur in der Erzählung vom Garten Eden (Gen 2). Verlangen, Mangel und Entbehrung, Hunger und Durst, aber auch gute Gaben und Gastfreundschaft sind Haft-

punkte der Heilsgeschichte. Mit Gottes Hilfe findet Hagar für ihr verdurstendes Kind Wasser (Gen 21, 14–19). Kochkünste spielen Jakob das Erstgeburtsrecht zu (Gen 25, 29–34) und bringen ihm gar Isaaks Segen ein (Gen 27). Noch während des Festmahls für die Fremden, die Abraham ehrerbietig bedient, wird dem greisen Paar ein Erbe verheißen, ein Träger des Segens für alle Völker der Erde (Gen 18, 1–19). Beim rituellen Paschamahl, das hastig und in Eile gegessen werden soll, erinnert sich Israel an seinen dramatischen Ausbruch aus der Sklavenexistenz in Ägypten (Ex 12, 1–11). Der Gott des Bundes ist treu. Der Mannasegen in der Wüste gibt dem hungrigen Volk Kraft, den Weg fortzusetzen, statt zu den verlockenden Fleischtöpfen zurückzukehren (Ex 16), und der brennende Durst der Menschen wird auf den Gebetsschrei des Mose hin von Gott gelöscht (Ex 17, 1–7). Mit eigener Hand bereitet Gottes menschenfreundliche Weisheit ein köstliches Mahl und lädt die Bedürftigen zu sich ein (Spr 9, 1–6). Der Prophet Jesaja weiß von einem Freudenmahl auf dem Zion, zu dem der Herr auch die Völker lädt. Schmackhafte Speisen und feinste Weine wird Jahwe selbst auftischen. Ein Fest wird gefeiert, das allen Menschen Trost und Heilung bringt – Tod und Tränen, Scham und Schande trägt es fort (Jes 25, 6–8).

Hochzeit – das Gastmahl des Gottessohns

Fastend beginnt Jesus von Nazaret, der gehorsame Gottessohn, sein Wirken (Mt 4), doch seine Freunde sollen sowenig fasten wie die Festgäste, während der Bräutigam bei ihnen ist (Mt 9, 15). Auf dem Hochzeitsfest von Kana wandelt Jesus bloßes Wasser in besten Wein (Joh 2, 1–11). Mit an den Rand gedrängten Menschen, mit Sünderinnen und Sündern, aber auch mit Leuten aus dem Establishment (Lk 7, 36–50) setzt er sich an einen Tisch und zeigt damit: Niemand ist ausgeschlossen aus dem Reich Gottes. Jesus überwindet die Schwerkraft der Verhältnisse und läßt die vielen Menschen, die auf ihn hoffen,

nicht hungern (Lk 9, 10–17). Jesu Gleichnisse zeigen Gott als unkonventionellen Gastgeber (Mt 22, 2–10; Lk 14, 15–24). Mit einem großartigen Freudenmahl wird der zurückgekehrte Sohn empfangen (Lk 15, 20–32). Eine radikal neue Tischordnung deutet sich an: Die Sklaven, die treu auf ihn gewartet haben, bittet der Herr zu Tisch, um ihnen selbst aufzuwarten (Lk 12, 36 f.). Verschiedentlich ist im Neuen Testament schließlich eine nachösterliche Tischgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bezeugt. Am bekanntesten ist die Emmauserzählung: Die Jünger erkennen den Auferstandenen, als er das Brot bricht (Lk 24, 13–35).

Brotbrechen – Mitte christlichen Lebens

Die Kirche hat von Anfang an das Brotbrechen als Mitte ihres Lebens empfunden (Apg 2, 42.46). In der Eucharistiefeyer erinnern sich die Glaubenden des Leidens und Sterbens Jesu und erhalten Anteil an seiner Ganzhingabe an Gott und die Menschen.

Die neutestamentlichen Schriften spiegeln eine vielfältige eucharistische Praxis und Theologie. Im ersten Korintherbrief nennt Paulus die Eucharistie „Herrenmahl“: ein Mahl, das zum Herrn gehört und von ihm ausgeht (1 Kor 11, 20). Das Herrenmahl hat starke Wurzeln im Leben Jesu, vor allem aber weist es zurück auf das Abschiedsmahl, das Jesus mit seinen engsten Freunden gefeiert hat und das uns in vier Einsetzungsberichten überliefert ist: Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29; Lk 22, 17–20; 1 Kor 11, 23–26.

In zeitlicher Nähe zum Paschafest deutet Jesus sein eigenes Geschick in einer Auslegung des jüdischen Mahlsegens über Brot und Wein. Brot- und Bechergestus stiften Gemeinschaft unter den Feiernden, sie geben den Mitfeiernden Anteil an Jesu eigenem Weg: „Kommunion“. Der Bund, der in Jesu Blut geschlossen wird, und das „für euch“ und „für viele“ der Hingabe-

bereitschaft Jesu gehören zum Grundbestand der Einsetzungsberichte.

Im ersten Korintherbrief klingt mit dem Paschathema (1 Kor 5, 7) die heilsgeschichtliche Erfahrung der Bundestreue Gottes und die endzeitliche Hoffnung Israels an. Jesus Christus selbst ist das lebendige Brot vom Himmel, Manna und Felsenwasser für das neue wandernde Gottesvolk (1 Kor 10, 3; Joh 6, 27–34).

Brot für die Welt

Eng ist für Paulus die Beziehung zwischen Eucharistie und Gemeinde, Eucharistie und Leben: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 17). Wer den sakramentalen Leib Christi empfängt, öffnet sich für den Leib Christi, die Gemeinde, und übernimmt mit Leib und Leben Verantwortung für das Leben der Nahen und Fernen.

Papst Leo der Große betont in klärender Zuspitzung: „Nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen.“ Die feiernde Gemeinde empfängt ihr Leben von der Lebenshingabe Jesu Christi, um diese in ihrem eigenen Leben nachzuvollziehen.

Jesus Christus ist das Brot des Lebens für die Welt. Sich dieses Brot reichen zu lassen und anderen zum Brot zu werden, das sättigt und wärmt, das belebt und mutig macht – Brot zu werden für die Welt, darin liegt die eucharistische Sendung aller Christinnen und Christen.

Susanne Sandherr

„Typisch katholisch – typisch evangelisch“?

Noch unsere Urgroßeltern hätten ohne Zögern die Differenzen zwischen den Konfessionen an Lehre und Praxis der Messe bzw. des Abendmahls festgemacht. Für sie wäre es ganz selbstverständlich gewesen, daß der – an sich schon undenkbar – ökumenische Kirchentag in Berlin im Jahr 2003 nicht mit einer gemeinsamen Feier des „Herrenmahls“ (um diesen nicht konfessionsspezifischen Begriff zu verwenden) begangen werden konnte. Um so mehr waren manche überrascht, daß bei der Begründung, warum eine gemeinsame Feier des Herrenmahls nicht möglich sei, von katholischer wie evangelischer kirchenamtlicher Seite eher das unterschiedliche Amts- und Kirchenverständnis angeführt wurde als Differenzen in der Lehre vom Herrenmahl.

Und wirklich haben beide Seiten in den letzten Jahrzehnten in der Frage des Herrenmahls erhebliche Schritte aufeinander zu gemacht und alte Polemik hinter sich gelassen. Den Hintergrund gefundener Konsense bildet oftmals eine tiefere Einsicht in die Geschichte der Feier des Herrenmahls, die allein schon zu Änderungen in der Feiergestalt führt bzw. deutlich macht, daß bestimmte – weiterhin legitime – Formen der Feier im Angesicht der ganzen Liturgiegeschichte keinen Absolutheitsanspruch für sich reklamieren können.

So hat eine bessere Kenntnis der verschiedenen Dimensionen der altkirchlichen Lehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie so manche Einseitigkeit der vergangenen Jahrhunderte relativiert, zugleich aber die Beweggründe für bestimmte Positionen in den einzelnen Konfessionen besser verstehen lassen. Als Beispiel sei genannt, daß in neuen Ausgaben des Heidelberger Katechismus der deutschen Reformierten zur 80. Frage ausdrücklich festgehalten wird, daß der traditionelle Vorwurf, die Messe sei eine „vermaledeite Abgötterei“, nicht mehr erhoben wird. Ebenso kann als Konsens festgehalten wer-

den, daß von der Eucharistie nur insofern berechtigt als Opfer gesprochen werden kann, als sie die Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi ist, in das sich die Gemeinde hingebend einbeziehen läßt.

Zukunftsweisend sind aber – zunächst unabhängig voneinander vorgenommene – Veränderungen der gottesdienstlichen Gestalt des Herrenmahls, von denen zwei näher benannt werden sollen. Beide Seiten haben nämlich im 20. Jahrhundert einen erheblichen Wandel der Feier- und Kommunionfrömmigkeit erfahren.

Zwar besuchten viele Katholikinnen und Katholiken zuvor neben der Sonntagsmesse nicht selten auch Meßfeiern unter der Woche, empfangen aber nur ein- bis viermal im Jahr die Kommunion; Eucharistiefrömmigkeit war zunächst Anbetungsfrömmigkeit. Erst das Dekret Pius X. von 1905 über die häufige Kommunion, die Erleichterung in bezug auf die eucharistische Nüchternheit und schließlich die Reformprozesse vor und nach dem Zweiten Vatikanum machten die sonntägliche Feier der Eucharistie und die regelmäßige Kommunion der Gläubigen wieder zum Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens in den Gemeinden. Ein ähnlicher Wandel vollzog sich auf evangelischer Seite: War hier nicht selten die Abendmahlsfeier zum Anhang an den Predigtgottesdienst geworden, zu dem nur noch ein frommer – und/oder „sündenbewußter“ – Rest der Gemeinde in der Kirche blieb, so wurde im 20. Jahrhundert mit einer Neubewertung der sakramentalen Dimension im allgemeinen und der Neuentdeckung der freudigen Dimension des Abendmahls im besonderen eine langsame Abkehr von dieser Praxis eingeleitet. Heute gehört die regelmäßige Abendmahlsfeier in vielen Landeskirchen zur gemeindlichen Gepflogenheit.

Eine andere wichtige Änderung besteht in der Bewertung und dem Gebrauch von Eucharistiegebeten. Hatte die katholische Seite bis zum Zweiten Vatikanum am sogenannten *Römischen Canon* als Eucharistiegebet festgehalten, so galt doch in

der Feiargestalt die ganze Aufmerksamkeit den Einsetzungsworten. Besonders die Erhebung (Elevation) der konsekrierten Gaben, begleitet vom Glockenzeichen und der Anbetung der Gläubigen, unterstrich diese Worte als Konsekrationsmoment, zu dem der Canon Romanus den Rahmen bildete. Die liturgiewissenschaftliche Forschung hat diesen *Canon Romanus* in eine Vielzahl altkirchlicher Eucharistiegebete eingeordnet, dabei aber auch diese anderen Texte schätzen gelernt. Folgerichtig wurden in der Liturgiereform weitere Eucharistiegebete erstellt, die zum Teil auf alte Vorlagen zurückgehen, zum Teil auf besondere pastorale Situationen (z. B. auf Kinder oder das Thema „Versöhnung“) Bezug nehmen. Dank des muttersprachlichen und lauten Vollzugs bildet heute das jeweilige Hochgebet nicht nur den Moment der Konsekration, sondern wirklich den zentralen Gebetsvollzug der Gemeinde in der Eucharistiefeier.

Eine ähnliche Wiederentdeckung des Eucharistiegebetes hat sich in den evangelischen Kirchen vollzogen. Denn auch hier dominierten die je nach theologischem Schwerpunkt als Evangelium, als Konsekrationsworte, aber auch als Spendeformel verstandenen Einsetzungsworte die Abendmahlsfeier, selbst wenn sie von Gebetselementen (Präfation, Sanctus, Vaterunser) umgeben waren. Unter dem Eindruck der theologischen Forschung und der bereichernden Erfahrung in der weltweiten Ökumene ist in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl von Eucharistiegebeten in die neu erstellten Bücher für den Gottesdienst (Agenden) aufgenommen worden. Wenn auch vor Ort diese nicht immer sofort genutzt werden, so ist dennoch für viele evangelische Gemeinden das eucharistische Beten zur Selbstverständlichkeit geworden.

Alle Beispiele zeigen, daß eine profunde Kenntnis der Liturgiegeschichte nicht nur Vorurteile beseitigen hilft, ohne konfessionelle Identitäten zu zerstören, sondern auch Perspektiven für weitere Gemeinsamkeiten in Lehre und Feier des Herrenmahls eröffnet.

Friedrich Lurz

„O heilige Seelenspeise“

Pilgerreise eines Liedes

„O heilige Seelenspeise ...“ – den Anfang des bekannten Sakramentsliedes haben Sie gewiß im Ohr. Im „Gotteslob“ und dem Schweizer Gesangbuch (GL 503 · KG 134) findet sich ein anderer Wortlaut. „O wunderbare Speise ...“, heißt es da. Hätten Sie's gewußt?

Verschlungene Wege der Überlieferung

Es ist nicht die einzige Wandlung, die das Lied im Laufe der Jahrhunderte erfuhr. Die erste deutsche Fassung (Würzburg 1649) gibt das Initium des ursprünglich lateinischen Liedtextes (Würzburg 1647): „O esca viatorum“, wörtlich: „O Speise der Reisenden“, mit: „O Allerhöchste Speise“ wieder. Das Lied ist, sowohl in der lateinischen als auch in der deutschen Fassung, zunächst dreistrophig.

1810, gut 150 Jahre später, bringt eine Münsteraner Neudichtung die uns vertraute Formulierung: „O heilige Seelenspeise“. Gegenüber dem Lied von 1649 läßt diese Fassung fast keine Zeile unverändert; eine vierte Strophe kommt hinzu. Ein Kölner Text ergänzt 1837 die Münsteraner Dichtung um zwei weitere Strophen. Aus dem 19. Jahrhundert sind uns darüber hinaus eine Vielzahl von Texterweiterungen und -ergänzungen dieses geistlichen Liedes bekannt.

1947 wird „O heilige Seelenspeise“ in den Kanon der sogenannten Einheitslieder der deutschen Bistümer aufgenommen. Die fünfstrophige Fassung mischt die ursprünglichen drei Strophen mit Elementen aus den Liedvarianten der folgenden Jahrhunderte. Im „Gotteslob“ von 1975 hat das Lied vier Strophen – und einen neuen Anfang: „O wunderbare Speise“. Werfen wir einen Blick auf die erste und dann auf die, vorerst, letzte deutsche Fassung des eucharistischen Liedes.

Das deutsche Sakramentslied von 1649

*O Allerhöchste Speise/
 Auff dieser Pilgerreise/
 Wahrhaftes Himmelsbrodt;
 Thu vns den Hunger stillen/
 Mit deiner Gnad erfüllen/
 Vns retten vor dem Todt.*

*O süsßer Tranck des Lebens/
 Den du nicht hast vergebens
 Vns armen zubereit:
 Lesch vns den Durst der Sünden;
 Geb/ dass wir recht empfinden
 Dein Krafft/ vnd Süßigkeit.*

*Mit Glauben/ vnd Vertrawen/
 Wir dich verdeckt anschawen
 In dieser Sterblichkeit.
 Drumb laß einmahl geschehen/
 Daß wir im Himmel sehen
 Dein klare Herrlichkeit.*

Den Weg des Liedes kann man gut nachgehen. Die ersten beiden Strophen sprechen von der Eucharistie als Brot und Speise, Heilmittel gegen den Hunger, und als Trank, Hilfe gegen den Durst. Der offenbar mächtige Durst wird als „Durst der Sünden“ spezifiziert, der Hunger, der hier alles in Bewegung setzt und die an Gott gerichtete Nahrungsbitte, das Bittlied selbst, hervorbringt, ist der Hunger von Menschen, die bleibend unterwegs sind, die lebenslang pilgern. Die Hoffnung auf Stärkung durch himmlisches Brot ist die Hoffnung auf erfüllende Gnade (1, 5) und auf Rettung vor dem Tode (1, 6). Ein geistlich-vergeistigtes Todesverständnis und ein sich vergeistigender Begriff von Erfüllung werden so durchsichtig auf ihren sinnlich-leiblichen Gehalt: Die Erfahrung, genährt zu werden, ist die

Urerfahrung von Erfüllung, und Brot ist das erste und wichtigste Heilmittel gegen den Tod.

Die dritte Strophe schlägt, der Eucharistiethematik gemäß, den Bogen vom Glauben zum Schauen, vom Inkognito Gottes unter den Bedingungen unserer Endlichkeit und Sterblichkeit („Wir dich verdeckt anschawen“, 3,2) zur seligen und beseligenden, unverhüllten Gottesschau von Angesicht zu Angesicht („Dein klare Herrlichkeit“, 3,6).

„O wunderbare Speise“ – Fragen zur Fassung von 1975

Kritisch ist zunächst die Entscheidung zu befragen, auf die zweite Strophe von 1649 („O süßer Tranck des Lebens“, 2,1) zu verzichten. Die zuständige „Gotteslob“-Kommission hielt die hier getroffenen Aussagen über das Blut Christi für theologisch unzureichend. Das wäre zu überdenken. Ein Sakramentslied, das das Brot des Lebens preist, den Kelch des Heiles aber verschweigt, erscheint jedenfalls defizitär, nicht allein vor dem Hintergrund der durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerten Praxis der Kelchkommunion.

Ein zweiter Gedanke: Alles entscheidet sich am Anfang. Das gilt im Weltlichen – „Es schlug mein Herz, geschwind zu Pferde“ oder „Frühling läßt sein blaues Band / wieder flattern durch die Lüfte“ – wie im Geistlichen. Darum ist die Frage: „O allerhöchste Speise“, „O heilige Seelenspeise“ oder „O wunderbare Speise“ nicht nebensächlich. Mit den ersten Worten gibt ein Lied, ein Gedicht seine Visitenkarte ab.

Die Formulierung „O allerhöchste Speise“ bringt die barocke Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten treffend zum Ausdruck. „O heilige Seelenspeise“ sieht die Bedeutung der Eucharistie im Blick auf unser beständiges Unterwegssein, die *conditio christiana*. Mit der Veränderung zu „O wunderbare Speise“ soll verdeutlicht werden, „daß die heilige Eucharistie für den ganzen Menschen, nicht allein für seine Seele, das ‚phármakon athanasias‘, ist, die Arznei zur Unsterblichkeit“, wie der „Redak-

tionsbericht zum Einheitsgesangbuch ‚Gotteslob‘“ formulierte. Man kann diesen Gedanken nachvollziehen. Er will die bleibende Versuchung des Christentums abwehren, den Menschen in seiner Bedürftigkeit, seiner Leiblichkeit, seiner Sinnlichkeit, seiner Geschlechtlichkeit abzuwerten und an seine Stelle ein gleichsam aseptisches Geistwesen, die Seele, zu setzen. Dennoch drängt sich der Eindruck auf, daß die Formulierung „wunderbare Speise“ eine Verlegenheitslösung ist, die eine gewisse Wolkigkeit, Beliebigkeit und Austauschbarkeit nicht verleugnen kann. Zu überlegen ist auch, ob das Wort „Seele“ notwendig so verkürzt verstanden werden muß, wie dies vor 30 Jahren befürchtet wurde. Denkt man nur an die hebräische Vorgeschichte des Wortes – in den semitischen Sprachen ist die Seele der Schlund bzw. die Kehle –, so verbietet sich jede Abwertung und Verleugnung leiblicher Bedürftigkeit.

Zuletzt und vor allem aber möchte ich fragen, ob wir uns durch das Lied „O heilige Seelenspeise“ nicht an etwas wahrhaft Entscheidendes, und vielleicht an etwas wahrhaft Göttliches und wahrhaft Menschliches, erinnern lassen könnten, an den „Hunger der Seele“: an einen Hunger, den Brot allein gewiß nicht stillt, der sich aber genausowenig ausspielen läßt gegen die Zärtlichkeit des Hunger stillenden Brotes, nicht ausspielen läßt gegen den Hunger des Hungernden, nicht ausspielen läßt gegen den Hunger der Verhungernden, nicht ausspielen läßt gegen den Hunger nach Gerechtigkeit.

Susanne Sandherr

Brot und Wein im eucharistischen Geschehen

Brot und Wein nehmen in unserer Speise- und Eßkultur ganz unterschiedliche Positionen ein. Während Brot für unsere Breiten das wichtigste Grundnahrungsmittel ist, dürfen wir den Wein den festlichen Mahlzeiten zuordnen. Während Brot für

uns das zum Leben Notwendige darstellt, kennzeichnet der Wein das Außergewöhnliche, den Genuß, die Festfreude.

Ähnlich war es in den antiken Kulturen rund um das Mittelmeer, selbst wenn der – mit Wasser verdünnte – Wein auch in der alltäglichen Ernährung eine Rolle spielte. So gehört zu einem jüdischen Festmahl das Brot, das nach einem kurzen Segensspruch gebrochen und verteilt wird und die Mahlzeit eröffnet. Noch wichtiger aber ist der Wein, der an mehreren Stellen des Mahls in Bechern serviert wird. Über den Wein werden längere Segensgebete gesprochen. Im Segensgebet über den Becher zum Abschluß des Essens dürfte eine Wurzel der christlichen Eucharistiegebete liegen. Ein feierliches Mahl war und ist im Judentum immer eine Form des häuslichen Gottesdienstes.

Das junge Christentum knüpfte nicht nur an diese jüdischen Tischsitten und ihre Gebete an. Es veränderte sie aufgrund seines spezifischen Glaubens an Jesus, den Christus, den die jungen Christengemeinden bei ihren Mahlzeiten in ihrer Mitte präsent wußten. So wurde sehr schnell das eigentliche Sättigungsmahl aus dem gottesdienstlichen Gemeindemahl ausgesondert – das 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes scheint genau diese Wende zu markieren. Brot- und Becherhandlung wuchsen zusammen zu einem eucharistischen Geschehen, das durch ein einziges großes Gebet, das Eucharistiegebet, begleitet wurde. Außerdem ist die Symbolik im Christentum gegenüber dem Judentum eine verschiedene: Während beim jüdischen Festmahl jeder aus seinem eigenen Becher trinkt, trinken die Christinnen und Christen aus einem einzigen Kelch, wie sie zunächst auch ein einziges Brot brechen und verteilen. Denn nur so wird deutlich, daß der *eine* Herr Jesus Christus sich in Brot und Wein ver-teilen läßt, um so den Kommunikanten zur „Seelenspeise“ zu werden.

Es ist vor allem die Ehrfurcht vor dem in den Gaben präsenten Herrn, die zu Wandlungen in der Beschaffenheit von Brot und Wein und im Umgang mit ihnen führen. Verwendete man

in der Antike zunächst das auch im Alltag übliche gesäuerte Brot, das von den Gläubigen mitgebracht wurde (und, solange es nur sonntags eine Eucharistie gab, auch für die tägliche Kommunion wieder mit nach Hause genommen wurde), so ist im Westen mit dem Wechsel von der Hand- zur Mundkommunion auch die Verwendung von ungesäuertem, reinem und hellem Weizenbrot zu verzeichnen, das weniger bröckelt. Um beim Brechen keine Bruchpartikel entstehen zu lassen, begann man um die Wende zum zweiten Jahrtausend, vorgefertigte runde Partikel (Hostien) zu backen, die eine Teilung nicht mehr nötig machten. Nicht selten waren diese Hostien mit eingepprägten Bildelementen verziert. Allein die Hostie des Priesters wurde noch bei der Brotbrechung gebrochen. So sehr also mit dem Wandel der Wunsch nach größerer Ehrfurcht vor dem eucharistischen Brot erfüllt wurde, so sehr veränderte sich die zentrale Symbolik: Es war nicht mehr das eine Brot, das gebrochen und an die Kommunikanten verteilt wurde, sondern es waren nun Einzelhostien, die konsekriert und von den einzelnen empfangen wurden.

Zudem ging im Laufe des 2. Jahrtausends der Kommunionempfang erheblich zurück, so daß selbst fromme Christinnen und Christen nur viermal jährlich kommunizierten. Eine Schau- und Anbetungsfrömmigkeit ersetzte die Kommunionfrömmigkeit.

Ein ähnlicher Wandel ist beim verwendeten Wein zu vermerken. Wahrscheinlich gebrauchte man im ganzen antiken Christentum zunächst Rotwein, der augenscheinlicher das Blut Christi symbolisieren konnte. Der schwere Wein wurde – außer bei den Armeniern – schon vor dem Eucharistiegebet mit Wasser verdünnt. Erst mit dem ausgehenden Mittelalter wechselte man im Westen zu Weißwein, um eine leichtere Reinigung der Kelchtücher zu ermöglichen. Die Kelchkommunion der Gläubigen war zwar noch bis ins Reformationsjahrhundert üblich, fand aber genauso selten statt wie der Empfang des konsekrierten Brotes.

Die liturgischen Bücher und Bestimmungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben versucht, eine veränderte Kommunionpraxis zu begründen, die sich gut auf liturgiegeschichtliche Vorbilder stützen kann. Der Hintergrund ist die Erkenntnis der theologischen Dynamik unserer Eucharistiegebete, die in den zentralen Bitten (Epiklesen) nicht nur um Wandlung von Brot und Wein bitten, sondern in einem zweiten Abschnitt in der sogenannten „Kommunionepiklese“ anfügen: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist.“ (*Zweites Eucharistisches Hochgebet*) Wenn die ganze Gemeinde zu dieser Bitte ihr „Amen“ sagt, dann muß das Ziel der Feier auch die Kommunion der ganzen Gemeinde sein, um durch den Empfang von Leib und Blut Christi zu einer Einheit mit Christus und untereinander zu werden.

Deshalb wird die Kelchkommunion der Gläubigen zwar keineswegs vorgeschrieben, aber die Möglichkeit dazu wird in den nachkonziliaren Bestimmungen erheblich erweitert. Entsprechend sind es nicht theologische, sondern praktische Gründe, die in den Gemeinden gegen eine häufige Kelchkommunion der Gläubigen vorgebracht werden.

Ebenso schafft das Meßbuch zwar die Hostien nicht ab, geht aber in seiner *Allgemeinen Einführung Nr. 283* davon aus, daß das Brot auch wirklich als Speise erkennbar ist und in einzelne Teile gebrochen werden kann, die einigen Gläubigen gereicht werden sollen! Denn nur so kann deutlich werden, daß die Gemeinschaft der Gemeinde mit dem „gebrochenen Christus“ in der Kommunion diese zu einer Einheit im Heiligen Geist aufbaut.

Friedrich Lurz

Du sollst nicht töten!

Zum 25sten Todestag von Erzbischof Oscar Romero

Oscar Romero, Erzbischof von San Salvador in El Salvador, Märtyrer“, so wird in absehbarer Zeit im Römischen Martyrologium, dem Buch der Heiligen, zu lesen sein. Oscar Romero ist indes zweimal Märtyrer: Märtyrer im Tod und Märtyrer im Leben.

Märtyrer im Tod

Am 24. März 1980, vor nunmehr 25 Jahren, tötete ihn ein Scharfschütze bei der Feier der heiligen Messe in der Kapelle des Krankenhauses der „Göttlichen Vorsehung“ in San Salvador mit einem Dummdumgeschoß. Der Bischof hatte eben seine Ansprache zum fünften Gebot „Du sollst nicht töten“ beendet und den Kelch mit Wein gehoben, da fiel der Schuß. Er traf Romero ins Herz. Wein und Blut verströmten auf dem Altar. Der Bischof war sofort tot. Vorausgegangen war Tage zuvor eine Rede Romeros, in der er Soldaten und Polizisten vom Fahneneid entband, wenn sie bei Mißbrauch von Gewalt, bei Folter und Mord tätig werden sollten.

Märtyrer im Leben

Ein ganzes Volk hat seine Zuflucht zu Romero genommen, bei ihm Hilfe und Gerechtigkeit gesucht. Sie haben ihren tausendfachen Schmerz, ihr unendliches Leid, ihre Not, ihre Verzweiflung und selbst ihre Wut in seinem Herzen deponiert: Tag und Nacht füllte sich sein Haus mit Hunderten von Trost und Beistand suchenden Frauen und Müttern, deren Männer, Söhne und Töchter, selbst Kinder, entführt, vergewaltigt, gefoltert und viele von ihnen bestialisch ums Leben gebracht worden waren.

Andere befinden sich auf politischen Verdacht hin, weil sie die Wahlfälschungen anprangerten oder der Doktrin der nationalen Sicherheit widerstanden, in unmenschlichen Gefängnissen. Doch seine Fürsprachen prallen ab und fallen wie Bumerange auf ihn zurück. Zerreißen ihm die Seele. Mit dem leidenden Gottesknecht in der Liturgie der Karwoche sollte Romero ausrufen: Schaut und seht, ob ein Schmerz gleich meinem Schmerz ist! Seine Katecheten, Ordensleute und Pfarrer wurden wegen ihres Einsatzes für Solidarität und Gerechtigkeit als Vaterlandsverräter und rote Saboteure verleumdet und zu Dutzenden erschossen. An den Häuserwänden stand geschrieben: Tu dem Vaterland einen Dienst und töte einen Priester. In den 70er und 80er Jahren erlitt die größtenteils katholische Bevölkerung des Landes mit seinen damals fünf Millionen Einwohnern, die mit „El Salvador“ den Namen des „Göttlichen Erlösers“ tragen, an gewaltsam Getöteten einen Verlust von nahezu 90 000 Menschen. Romero selbst sollte eigentlich schon drei Monate vor seinem wirklichen Martyrium gemartert werden: wiederum bei der Messe, wiederum am Altar, von dem aus Romero über Radio die Trauernden tröstete, die Gewalttaten öffentlich machte und um Abhilfe in die Welt hinaus schrie. Einer, der unbenannt bleiben mußte, wußte in jenen Tagen um die Bombe im Blumenschmuck der Kathedrale und ließ sie entschärfen. Nachdem das Attentat vereitelt war, gingen Romero in der Folge über Telefone, Boten oder irgendwo hingeworfene Papierschnitzel zahlreiche Todesdrohungen zu.

Nicht weniger dramatisch verlief Romeros Beerdigung, in deren Verlauf es zu einem Zusammenprall der sich jetzt bewaffnenden Opposition mit den Militärs kam und die während der Predigt des Erzbischofs von Mexiko, Kardinal Corripio, in brutalste Gewalt überging. Diese Totenmesse wurde nie zu Ende gefeiert. Bomben, Feuerschläge und Gewehrfeuer gingen über die 60 000 auf der Plaza Mayor vor der Kathedrale versammelten Gläubigen nieder und versetzten sie in panische Flucht. Kelche, Hostien, Meßwein, liturgische Geräte, Bücher und der

Altar wurden von den Menschen, die, um dem Tod zu entgehen, in der Kathedrale Schutz suchten, zertrampelt. Drei Stunden dauerte die Belagerung der Kathedrale, in deren Verlauf 39 Menschen starben und über dreihundert schwer verletzt wurden. Seminaristen sicherten den ursprünglich auf der Eingangstreppe aufgebauten Sarg und schleppten ihn ins Innere; dabei öffnete sich vor den Fernsehkameras der Deckel und die Welt sah, wie Romero, jetzt als Toter, noch einmal auf sein gleich ihm gemartertes Volk „schaute“. Dann schoben, noch immer unter Gewehrfeuer, die mit in die Kathedrale geflüchteten Bischöfe, Priester und Laien unter auswendig gesprochenen Psalmengebeten den Sarg in eine provisorisch vorbereitete Betonröhre.

Unter dem 23. Februar 1980, einen Monat vor seinem blutigen Martyrium, hat Erzbischof Romero in seinem Tagebuch, das inzwischen in deutsch unter dem Titel *In meiner Bedrängnis* erschienen ist, vermerkt, der Nuntius sei da gewesen. Er „wies mich darauf hin, daß die Gefahr meiner Beseitigung erneut besteht; mahnte mich aufzupassen...“ Er versprach, das Seinige zu tun, möglichen Attentaten zuvorzukommen, was ihm aber offensichtlich nicht gelang; vielmehr wurde in der Folge auch er mit dem Tode bedroht. Die eingangs erwähnte Ansprache Romeros „Du sollst nicht töten“, wenige Sekunden vor dem Todesschuß, endete mit den Worten: „Wir wissen, daß niemand für immer stirbt und daß diejenigen, die ihre Aufgabe in der Welt mit Glauben, Hoffnung und Liebe erfüllen, die Krone erhalten werden.“ Fünf Jahre nach der Ermordung von Erzbischof Romero nennt Papst Johannes Paul II. ihn einen guten Hirten, der für seine Schafe das Leben gab, betet an seinem Grab und eröffnet den kanonischen Prozeß der Heiligsprechung Oscar Romeros.

Bischof em. Dr. h. c. Emil L. Stehle

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Die Heilige Woche 2005

Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt.

Johannesevangelium – Kapitel 4, Vers 14

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Nicht erst seit dem 11. September 2001 geschehen in unserer Welt Dinge, die vergleichbar sind mit dem, was vor zweitausend Jahren mit Jesus geschah. Gewalt ist auch heute gang und gäbe; täglich erfahren wir von neuen Greueln und menschenverachtenden Übergriffen. Auch im Alltag scheinen solche Leute zu obsiegen, die die stärkeren Ellbogen haben: Wer es in unserer Zivilisation zu etwas bringen will, muß sich durchsetzen können.

Als Christinnen und Christen wissen wir wohl, daß Jesus von Nazaret uns einen anderen Weg gebahnt hat. Aber – wie weit her ist es eigentlich mit dem, was wir Ostererfahrung nennen? Wie konkret reicht Ostern in unser persönliches Leben herein und ist darin erfahrbar? Ich habe schon den Vorwurf gehört: Wenn man sich das mit der Auferstehung sieben Wochen lang vorsagt, muß man irgendwann zwangsläufig daran glauben. Dazu nur so viel: Mir schien dieser Einwand einem in unserer Gesellschaft allzu verbreiteten Denken zu entstammen. Was man nicht mit Händen greifen – oder auch unter dem Mikroskop betrachten – kann, existiert nicht. Haben wir dem wirklich nichts Überzeugendes entgegenzusetzen?

Ich möchte Sie einladen, Ihren Blick auf den Karsamstag und die Nachtstunden vor der Auferstehungsliturgie zu richten. In dieser ruhigsten Zeit des Kirchenjahres gedenken wir der Grabesruhe Jesu. So jedenfalls sieht es die Liturgie. Aber sieht unsere Praxis nicht ganz anders aus? Auch in meiner Familie haben wir den Karsamstag bislang meist genutzt, um die letzten Ostervorbereitungen zu treffen. Seit vergangenem Sommer ist mir klar, daß wir auf diese Weise einen der wichtigsten Tage des Jahres im wahrsten Sinn „vertan“ haben.

Ende Juli trafen wir uns mit ein paar Freunden, um nach Altötting zu wandern. Wir hatten uns kennengelernt, als jeder auf seine Weise in einer Umbruchphase seines Lebens steckte.

Nicht alle waren wir christlich oder gar katholisch geprägt, so daß wir unseren Gang von vornherein als Wallfahrt vorgehabt hätten. Die Überlegung war, uns auf den Weg zu einem solchen „Kraftort“ zu machen, wie Altötting einer ist, und unterwegs einander Texte vorzutragen, die uns in irgendeiner Weise wichtig geworden waren. Vielleicht würden wir einander dadurch Kraft und Ermutigung schenken können. Entlang eines Fließchens, dessen Ufer ein liebevoll gepflegter Kreuzweg säumte, gingen wir so und lasen ab und zu vor. Mich hat dieser Tag sehr zuversichtlich gemacht. Gerade unter Menschen, denen es nicht allzu gut geht, verbinden uns ähnliche Fragen. Sie lassen über die Grenzen von Konfessions- oder Kirchengemeinschaft Weggemeinschaften entstehen, in denen die zentralen Impulse unserer christlichen Tradition noch immer sehr große Wirkung zu entfalten vermögen. Einer von uns, Schauspieler von Beruf, trug bei dieser Gelegenheit einen Text vor, der mich seither nicht mehr losläßt. Er stammt von dem amerikanischen Trappisten und Mystiker Thomas Merton (1914–1968) und findet sich abgedruckt auf S. 132.

Mertons poetisch-eindringliche Worte könnten, wenn wir uns auf sie einlassen, ein radikales Umdenken in uns bewirken. Sie könnten uns anleiten, unsere Welt völlig anders wahrzunehmen, als wir es gemeinhin gewohnt sind. Ist uns die Stille, die Leere, das buchstäbliche Nichtstun nicht üblicherweise unangenehm, wenn nicht gar unerträglich? Heißt nicht die Devise: Wenn ich mich nicht mehr bewege, bin ich tot?

So, wie Merton von der Stille spricht, wandelt sie ihr Gesicht. Wenn man sich auf sie einläßt und sein zielgerichtetes (oder bisweilen auch orientierungsloses) Tun einmal ganz aufgibt, wird man vielleicht spüren, daß auch dann nicht nichts geschieht. Man wird wahrnehmen, daß „es“ in mir atmet, daß „mein Herz“ in mir schlägt – und nicht ich selbst es schlage. Die Natur, die Bäume und Felder, das Sonnenlicht werden uns anders begegnen, aus ihrer Alltäglichkeit heraustreten, uns etwas „geben“ oder „sagen“. Möglicherweise werden wir diese Stille mit

Thomas Merton als Gottes lebendiges Schweigen wahrnehmen lernen.

Wenn es wirklich so wäre, daß wir mitten in Gottes gegenwärtigem Schweigen leben, würden dann nicht viele eingeschliffene Denkmuster hinfällig werden? Stellen Sie sich diese Frage bitte einmal. Ich rechne damit, daß Ihnen vieles in völlig anderem Licht erscheinen wird.

Mir ist es mit dem Karsamstag so gegangen. Was, wenn Jesu Sterben ihn nicht in ein Nichts oder einen dämmrigen Zwischenzustand, sondern in die Leben schaffende Wirklichkeit, die liebenden Hände, das unmittelbare Da des Vaters hat fallen lassen? Wenn unser eigener Tod, der seit unserer Taufe in den Tod Jesu hineingenommen ist, nichts anderes bedeutete? Um diesen Fragen nachzugehen, bieten der Karsamstag und die Osternacht uns Raum. Zwar ist es uns heute kaum möglich, wie die frühe Christenheit wöchentlich mit den Juden den Schabbat zu halten und dann, am ersten Tag der Woche, die Auferstehung Jesu zu feiern. *Dieser* Schabbat aber, der Karsamstag, ist uns Christen gegeben. Nehmen wir dieses Geschenk an und bereiten uns durch diesen Tag der Stille auf die Auferstehungsfeier vor! Vielleicht wird uns ihre Wahrheit anders, lebensnäher aufgehen; vielleicht wird uns klar, in welcher Ohnmacht die Gewalttäter nicht nur des Karfreitags gefangen sind. Thomas Merton hat der Redensart „zum Schweigen bringen“ jedenfalls in meinen Augen viel von ihrem Schrecken genommen, oder im Gegenteil: ihr fast einen positiven Klang verliehen.

Ihr

Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Der Thronende mit dem Strom des Lebens

(Offb 22, 1–9)

Apokalypse, Reichenau um 1010
Msc. Bibl. 140, fol. 57r
© Staatsbibliothek Bamberg

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4525) erhältlich.

Die Bilder der „Bamberger Apokalypse“ wurden von Mönchen auf der Insel Reichenau um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend gemalt.

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.

Beim Titelbild dieses Monats handelt es sich um das letzte Bild der Bamberger Apokalypse, den thronenden Christus mit dem Strom des Lebens (Offb 22, 1–9). In einfachen Formen versucht der Maler etwas von der Wirklichkeit widerzuspiegeln, wie sie dem Seher auf Patmos in symbolischer Gestalt zuteil wurde, um so das Ziel des Weges aufleuchten zu lassen.

Wasser des Lebens

Es ist das letzte Bild in der Bamberger Apokalypse, einer Handschrift aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts. Der Maler-Mönch von der Insel Reichenau stellt den thronenden Christus dar mit dem Strom des Lebens, eine Illustration zum letzten Kapitel der Geheimen Offenbarung, dem letzten Buch der Bibel. Was Johannes auf Patmos in Visionen geschaut und schriftlich niedergelegt hat, versucht der Maler im Bild anschaulich zu machen. In mehreren „Thronbildern“ umkreist er sein Hauptanliegen: das Wiederkommen Christi am Ende der Weltzeit zu endgültiger Herrschaft.

In diesem Bild gibt es ein Oben und ein Unten, verbunden durch einen Strom, der sich vom himmlischen Thron herab auf die Erde ergießt. Eingefaßt in einen roten Rahmen, zeigt die Mitte des Bildes einen leuchtenden Goldgrund, der das Geschehen als zur Sphäre Gottes gehörig erkennen läßt.

Der Lebensstrom geht vom Thron Christi aus. Die Arme segnend ausgebreitet – der geschwungene violette Umhang unterstreicht diese Bewegung – schaut Christus ernst, wissend in die Ferne. Sein Blick reicht in alle Zeiten und Räume hinein, und seine ausgebreiteten Arme verdeutlichen, daß er bereit ist, alle und alles liebevoll zu umfassen. Das Kreuz in seinem wie mit Perlen verzierten Nimbus ragt in den Rahmen des Bildes hinein. Nun kennt der Sieg des Kreuzes keine Begrenzung mehr. Zwei Engel umgeben den Thronenden, strecken ihm die Hände huldigend entgegen. Sie gehören mit Christus in den rot-rosafarbenen oberen Teil des Bildes, reichen aber auch mit ihm in den Goldgrund hinein.

Das Rot des Thrones kehrt ähnlich im Gewand des Johannes wieder. Die Verbindung wird durch den Strom lebendigen Wassers hergestellt, an den Johannes – so sieht es der Maler – durch seinen Umhang direkt „angeschlossen“ ist. Dieses Leben erfüllt ihn, der sich vor dem Engel niederwirft. Ganz gepackt ist

er von dem, was er gesehen und gehört hat, was der Maler dadurch verdeutlicht, daß er ihn – wie im Schwebestand – gebannt auf den Engel schauen läßt, dem er die Hände entgegenstreckt. Der Seher bezeugt: „Ich, Johannes, habe dies gehört und gesehen. Und als ich es hörte und sah, fiel ich dem Engel, der mir dies gezeigt hatte, zu Füßen, um ihn anzubeten.“ (Offb 22, 8) Was Johannes schaut, ist die Vision der Lebensfülle, die von Christus ausgeht. Daß ihn diese überwältigende Erfahrung niederwirft, ist verständlich. Doch der Engel streckt seine rechte Hand nach ihm aus, um ihn zu ergreifen und aufzurichten: „Ich bin nur ein Knecht wie du und deine Brüder ... Gott bete an!“ (Offb 22, 9)

Das Grün im unteren Bildteil symbolisiert den Bereich der Erde, zu der Johannes – auch in den visionären Bildern, die er schauen darf – immer noch gehört. Er selbst ist wie ein Teil des Lebens, das durch den Strom lebendigen Wassers ermöglicht wird. Die vom Wasser ausgehende Fruchtbarkeit ist mit Händen zu greifen in den Bäumen mit ihren Früchten und Blättern.

In der Apokalypse (Offb 22, 2) heißt es: „Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.“ Der Maler zeigt nicht die Straße des himmlischen Jerusalem, wohl aber die Fruchtfülle zu beiden Seiten des Stroms. Sicher war ihm auch das Wort des Propheten Ezechiel von der Tempelquelle bekannt (vgl. Ez 47, 1–12). Dort geht der Lebensstrom vom Tempel aus, macht das Land fruchtbar und fließt schließlich bis ins Tote Meer. Beide Male aber ist das wichtig, was auch das Bild festhält: Der Segen kommt von Gott – vom Tempel im Alten Bund –, vom Sohn Gottes in der mit Jesus Christus angebrochenen Heilszeit.

Im Alten Testament wird Quellwasser als Symbol verstanden für das Leben, das Gott schenkt, besonders dann, wenn der verheißene Messias kommt. Im Neuen Testament ist davon die

Rede, daß der Messias mit Heiligem Geist tauft (vgl. Joh 1, 33). Dabei ist das Wasser Symbol für den Geist Gottes: „Am letzten Tag des Festes, dem großen Tag, stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Innern werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.“ Und der Evangelist Johannes fügt erläuternd hinzu: „Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ (Joh 7, 37–39) Erst der erhöhte Christus, so zeigt es unser Bild, wird die Fülle des Geistes senden.

Mit diesem letzten Bild der Geheimen Offenbarung verdeutlicht der Maler den Weg des Glaubens. In der Taufe wurden wir mit diesem Strom lebendigen Wassers verbunden. (Daß bei allen Gestalten das Untergewand zu den Blautönen des Stromes paßt, mag ein Hinweis auf diese Nähe sein.) Als Christen sind wir aufgefordert, unser Leben aus dem Geist Jesu Christi zu gestalten. Das Ziel dieses Weges wird einmal Leben in unvergänglicher Fülle sein. Dann werden wir den schauen, mit dem wir uns jetzt im Glauben verbunden wissen.

Leben im Geiste Jesu Christi heißt leben in der Hoffnung, daß wir nicht verdursten müssen in den Wüsten des Lebens, weil dieser Quell lebendigen Wassers nie versiegt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Christ werden – ein Lebenslauf

Zur Erneuerung des Erwachsenenkatechumenats

F*iant, non nascuntur Christiani.* Wir kommen nicht als Christ, als Christin auf die Welt, wir werden es erst – dieses Wort des Kirchenvaters Tertullian scheint im 21. Jahrhundert dramatisch an Aktualität zu gewinnen. In Deutschland ist es wohl noch immer eher die Ausnahme als die Regel, doch so dürfte die Zukunft aussehen, die bereits begonnen hat: Menschen werden nicht mehr in eine selbstverständlich christliche Umgebung hineingeboren, sie empfangen das Sakrament der Taufe nicht als Säuglinge oder Kleinkinder, vielmehr entscheiden sie sich im Erwachsenenalter bewußt dazu, Christ und Christin zu werden.

Christlicher Glaube in religiös pluraler Gesellschaft

Man könnte einwenden, dieses Bild sei zum kleineren Teil Diagnose und zum größeren Teil Prognose. Wie sieht die Gesellschaft aus, in der unser Glaube lebendig werden und lebendig bleiben soll? Die Lage läßt sich nicht mehr ohne weiteres auf den Nenner der „Säkularisierung“ bringen. Fortschritts-optimismus, Techniqueuphorie und Machbarkeitswahn haben spätestens seit den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts empfindliche Kratzer bekommen.

Formen neuer Religiosität boomen, „Spiritualität“ ist kein Tabuwort mehr. Eine Parzellierung der religiösen Landschaft zeichnet sich ab, die Rede ist von einer „Patchwork-Religiosität“, die sich jeder und jede selbst zusammenhefte. Bisweilen, aber gewiß nicht durchgängig, steht dabei ein kurzfristiger Erlebniswert im Vordergrund. Volkskirchliche Lebenswelten gibt es zwar noch immer.

Doch es ist nicht zu leugnen: Wir leben und glauben in einer nach-christlichen Gesellschaft, die allerdings in vielen Überzeugungen und Institutionen noch christlich geprägt ist. Mit der Auflösung konfessioneller Milieus sind jene Stützen weggefallen, die einst die ererbte und fraglos übernommene christliche Identität der einzelnen sicherten. Glauben lernt man in einer pluralen Gesellschaft anders als in einer konfessionell weitgehend geschlossenen Welt: Dringend gesucht sind heute Lern- und Lebensformen eines personal verantworteten und entschiedenen Glaubens.

Der Erwachsenen Katechumenat damals und heute

Unsere gesellschaftliche Ausgangssituation – ein unübersichtlicher religiös-spiritueller „Markt“, ein Christentum, das nicht Gemeingut ist, sondern nach persönlicher Entscheidung verlangt – hat manches gemein mit der Lage des Christentums vor der Konstantinischen Wende. Es war die Blütezeit des Katechumenats, der Unterweisung und Einübung im Christentum vor der Taufe, der selbstverständlich ein Katechumenat für Erwachsene war. Die Wurzeln des heutigen kirchlichen Katechumenats reichen also in die antike heidnische bzw. religiös plurale Gesellschaft zurück, in der Christen als kleine Gruppen am Rande der Gesellschaft lebten. Auch heute will der Katechumenat, unter den Bedingungen eines modernen oder postmodernen Pluralismus, Menschen, die als Erwachsene um die Taufe bitten, Schritt für Schritt in den gemeinsamen, aber keinesfalls allgemeinen und selbstverständlichen Glauben einführen.

In einer pluralen Gesellschaft durchqueren Menschen jeden Tag eine Vielzahl von Lebenswelten. Was in der einen Gruppe und dem einen Bereich an Werten und Verhaltensmustern gilt, das lässt sich nicht selbstverständlich auf den nächsten sozialen Raum übertragen, den ich betrete. Die innere Plausibilität des Glaubens gewinnt unter diesen Umständen höchste Bedeutung. Doch diese innere Stimmigkeit ist auf soziale Lernzusam-

menhänge angewiesen, die zu Lernorten des Glaubens werden. Es geht heute darum, das Evangelium in die vielfältig gewordenen Lebenswelten hineinzutragen und zugleich auf der Ebene der Gemeinde einladende und beziehungsreiche Räume der Glaubensweitergabe zu erschließen.

Im zweiten Jahrhundert entwickelte sich der Katechumenat als ein Glaubensweg, der als längerer, durch die Gemeinde unterstützter, persönlicher Wachstumsprozeß verstanden wurde. Der Katechumenat war ein Weg der Hinführung zum und der Einführung in den Glauben, der mehr ist als bloßer Unterricht. Gläubige setzten sich als Patinnen und Paten für die Taufbewerber ein, sie bürgten für sie und führten sie in die Gemeinschaft ein.

Die innere Dynamik des etwa dreijährigen katechumenalen Prozesses wurde durch kirchliche Feiern verdichtet und allen anschaulich gemacht. So war der tragende Gemeindebezug der Sakramente im Katechumenatsweg stets lebendig und immer wieder sinnlich greifbar. Etwa sechs Wochen vor dem Osterfest begann die unmittelbare und besonders intensive geistliche Vorbereitung auf den Empfang der Taufe in der Osternacht.

Wechselseitige Inspiration

Der Katechumenatsweg war und ist keine „Einbahnstraße“. Wo dieser Weg tatsächlich inmitten der Gemeinde gegangen wird, eröffnet er den bereits Getauften die Chance, mit hineingezogen zu werden in den Lernprozeß und so eine Vertiefung und Erneuerung der eigenen Glaubensidentität zu erfahren. Für eine Gemeinde kann sich die Weggemeinschaft mit „ihren“ Katechumenen klärend und stärkend auswirken: Mit dem Katechumenatsweg beginnt eine geistliche Gefährtschaft, die zu wechselseitiger Inspiration führt.

Die Zeichen der Zeit lesen

Die gegenwärtige kirchengeschichtliche Übergangssituation ist, worauf hier in aller Kürze hingewiesen wurde, durch die Auflösung volkkirchlicher Lebensweisen und die Bewegung hin zu einer pluralen Gesellschaft gekennzeichnet. Die Belebung des kirchlichen Katechumenats durch das Zweite Vatikanische Konzil ist auf diesem Hintergrund nicht nur ein bemerkenswerter Einschnitt in der Pastoral- und Kirchengeschichte, sie zeigt einen hoffnungsvollen Aufbruch an, der in einem tiefen Sinne an der Zeit ist. In Zukunft wird es immer mehr darum gehen, daß Glaubensinhalte und Lebenswege konkret zueinander finden, daß sich beim Glaubenlernen Leben und Liturgie berühren. Die 1972 für die gesamte Kirche in Kraft gesetzte Ordnung für den Erwachsenenkatechumenat (*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*) verweist ausdrücklich auf die Notwendigkeit pastoraler Adaptationen und entspricht auch so der katechumenalen Praxis der Kirchenväter.

Wir stehen heute vor der Aufgabe, katechumenale Wege zu finden, die auf die ortskirchlichen, die gemeindlichen und vor allem auf die persönlichen und biographischen Voraussetzungen der nach unserem Glauben fragenden Menschen antworten und ihnen gerecht werden: Denn Christwerden ist ein Lebens-Lauf.

Susanne Sandherr

Die liturgischen Feiern im Katechumenat

Einer der vier Teile der Osternacht, in der das Kirchenjahr seine Mitte und seinen Höhepunkt findet, ist die Tauffeier. Bereits in der Karfreitagsliturgie wird der Katechumenen in der vierten Großen Fürbitte gedacht. Die Verankerung der Taufe in der Liturgie der drei Österlichen Tage unterstreicht den

Charakter der Taufe als Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Wo erwachsene und jugendliche Taufbewerber/innen in die Kirche aufgenommen werden, stellt die Osternacht, in der sie mit der Taufe auch die Firmung und zum ersten Mal die heilige Kommunion empfangen, zugleich den Abschluß einer Reihe liturgischer Feiern dar, die den Katechumenatsweg begleiten und das Voranschreiten der Katechumenen im Glauben und in der Verbindlichkeit des Bekenntnisses markieren.

Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil die Wiederherstellung eines mehrstufigen Katechumenats für Erwachsene gefordert hatte (vgl. Artikel 64 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*), veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst am 6. Januar 1972 den *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, nachdem bereits 1969 der erneuerte Ritus der Kindertaufe erschienen war. Anders als bei der Kindertaufe liegt von diesem Ritus bis heute keine endgültige deutschsprachige Fassung vor. 1975 erschien *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* als Studienausgabe, 1986 folgte eine zweite Auflage.

Ebenfalls als Studienausgabe wurde 1986 *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche* veröffentlicht, eine spürbar weiterentwickelte und an die pastoralen Gegebenheiten im deutschsprachigen Raum angepaßte Fassung des als Kapitel V in der „Feier der Eingliederung Erwachsener“ enthaltenen Ritus.

2001 schließlich erschien, erneut als „Manuskriptausgabe zur Erprobung“, der Band *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*, eine vollständig überarbeitete Neufassung der „Grundform“ des Ritus, also des ersten Kapitels und Hauptteils der Studienausgabe von 1975/1986. In dieser Ausgabe sind nicht nur all jene in der Studienausgabe noch enthaltenen Elemente getilgt, die wohl in Missionsgebieten, nicht aber im westlichen Kulturkreis Gültigkeit haben („Abschwörung von heidnischen Kulte[n]“ etc.). Einführungen, Handlungsanweisun-

gen und die liturgischen Texte selbst nehmen vielmehr in den Inhalten wie in ihrer Sprache, auch hinsichtlich der Bezeichnungen der Feiern, auf vorbildliche Weise all das auf, was sich inzwischen an liturgischen und pastoralen Entwicklungen ergeben hat.

Als Prozeß, der die gesamte Existenz ergreift und verändern will, braucht das Christwerden seine Zeit. Die begleitenden „Stufenfeiern“ gliedern diesen Weg, gleichsam als Gelenkstellen, in drei große Abschnitte: „Die Feier der Aufnahme in den Katechumenat“ beschließt die Phase der „Erstverkündigung“. Als Ausdruck des Rufs in die Nachfolge werden die Bewerber/innen mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, und es wird ihnen die Heilige Schrift überreicht.

In der sich anschließenden „Zeit der entfernteren Vorbereitung“ folgen die Feiern der „Übergabe des Glaubensbekenntnisses“, das die Katechumenen jedoch noch nicht jetzt, sondern erst in der Feier der Eingliederung selbst sprechen, sowie der „Übergabe des Vaterunsers“. Auch regelmäßige „Segensgebete für die Katechumenen“ bei den Treffen ihrer Vorbereitungsgruppe gehören hierher, ebenso bereits jetzt die Mitfeier der Sonntagsmesse, bei der die Katechumenen gemäß altkirchlicher Übung nach der Predigt entlassen werden können, da sie ja erst nach dem Empfang von Taufe und Firmung zur Eucharistie eingeladen sind.

Mit der „Feier der Zulassung zur Taufe“, in der Regel am ersten Fastensonntag (vgl. MAGNIFICAT, Februar 2005, 342–344), beginnt die intensive Phase „der näheren Vorbereitung“. In dieser Zeit, die in der Regel mit der Österlichen Bußzeit zusammenfällt, sind neben besonderen Fürbitten für die Taufbewerber „drei Stärkungsriten (Skrutinien)“ am dritten, vierten und fünften Fastensonntag vorgesehen. Nach dem Evangelium und der Homilie folgt jeweils ein „Gebet um Befreiung vom Bösen“ und ggf. die „Salbung mit Katechumenenöl“.

Schließlich wird der Karsamstag als Tag der „unmittelbaren Vorbereitung“ begangen. In einem besonderen Gottesdienst

folgen nach dem Wortteil der „Effata-Ritus“, die „Wiedergabe des Glaubensbekenntnisses“ (noch nicht Bekenntnis!) und ggf. die „Annahme eines christlichen Namens“. Alles mündet in „die Feier der Sakramente des Christwerdens“ Taufe, Firmung und Eucharistie in der Osternacht. In der darauf folgenden Osterzeit schließt sich noch eine Phase der „mystagogischen Vertiefung“ an, in der das Geschenk des neuen Lebens weiter entfaltet und im Alltag verwurzelt werden soll. Ist „die Feier der Zulassung zur Taufe“ nicht als diözesane Feier unter der Leitung des Bischofs begangen worden, kann eine Meßfeier mit Taufgedächtnis in Gemeinschaft mit dem Bischof den Höhepunkt dieser Phase bilden.

Erst allmählich werden die liturgischen Feiern im Katechumenat einer größeren Zahl von Gemeinden bekannt. Ihre Wiederentdeckung kann nicht nur den Katechumenen selbst intensive Glaubenserfahrungen erschließen; sie hilft auch den getauften Gliedern der Gemeinde, ihren Glauben im liturgischen Mitvollzug des Katechumenatsweges zu erneuern.

Tobias Licht

Das Exsultet: Lob der Nacht

Den Text des Exsultets finden Sie auf Seite 142.

Nach dem lateinischen Anfangswort wird die seit 384 bezeugte Lichtdanksagung der Osternacht „Exsultet“ genannt: „Es juble“. Das Exsultet ist ein poetischer, theologisch dichter Text, der einen großen heilsgeschichtlichen Bogen vom alttestamentlichen Exodus des Gottesvolkes bis zur Menschwerdung des Sohnes, zu Leben, Leiden und Sterben, Abstieg und Auferstehung Jesu Christi und bis zur Vollendung der Welt schlägt. Überaus eindrucksvoll stellen die Bilder des Exsultet den Hörerinnen und Hörern in der Osternacht das liebevolle,

machtvolle und treue geschichtliche Handeln Gottes vor Augen, das auf die Heilung und Heiligung, auf die „Erleuchtung“ der Menschen zielt.

Anamnesis – Gedächtnis der Pesachnacht

Die Verse 8–19, die wir nun anschauen wollen, bilden als österliches Gedächtnis inhaltlich und formal die Mitte des Exsultet. Die Formel: „Haec nox est, in qua“ – „Dies ist die Nacht, in der“ – eröffnet die Versgruppe 9–12. Mit Vers 8 hebt das eigentliche Lob der Osternacht an, in dem das in Vers 7 formulierte Motiv der Erlösung aus Schuld und Sünde entfaltet wird. Ein zentrales Thema der frühchristlichen Ostertheologie ist die Deutung des Kreuzestodes Jesu im Licht des Pesach bzw. Pascha (vgl. 1 Kor 5, 7). Jenes wahre Lamm, so sagt es nun das Exsultet, das zu Ostern geschlachtet wird, ist Jesus Christus selbst (vgl. Ex 12 und Offb 5, 6.9.12). Die mit dem Blut des Lammes bestrichenen „Türen der Gläubigen“ spielen auf die Häuser der Israeliten in Ägypten (vgl. Ex 12, 7) und darauf an, daß den Täuflingen in der Osternacht die Stirn mit dem Kreuzeszeichen gesiegelt wird. Der gottgewirkte Aufbruch aus Ägypten kommt in Vers 9 in den Blick und der wunderbare Durchzug durch das Meer. Das Volk Israel wird ausdrücklich als „unsere Väter“ – „und Mütter“ – benannt und anerkannt.

Mit dem Stichwort „Säule“ ist in Vers 10 die wegweisende Feuersäule der göttlichen Gegenwart aus Israels Wüstenzeit angesprochen, aber auch die Osterkerze und Christus selbst. Das lateinische Wort für das Licht der Säule, „*illuminatio*“, nennt zugleich die Taufe in der Osternacht. Vers 11 betrachtet den langen Weg, den die Täuflinge zurücklegen. Das „*haec nox*“, das soviel bedeutet wie „heute nacht“, wird in Vers 11 noch einmal verstärkt durch das Adverb „*heute*“: Gerade heute, heute nacht ist Gnadenzeit! Der nächste Vers (12) bildet den ersten Höhepunkt: Die im Exodusgeschehen erinnerte Heilkraft und Sprengkraft dieser Nacht verdichtet sich nun im aus-

drücklichen Gedenken des todüberwindenden Handelns Jesu Christi.

Zur Erlösung geboren

In seiner Zuspitzung verlangt Vers 13, ein Zitat aus dem Lukas-kommentar des Ambrosius von Mailand, danach, entfaltet und eingeholt zu werden. Das unternehmen die fünf O-Rufe der Verse 14–18. Die deutsche Übersetzung des Exsultet von 1975 hat Vers 14, den ersten O-Ruf, ausgelassen. Er lautet: „O wunderbare Würdigung: dein Erbarmen mit uns!“ Vers 15 präzisiert den Charakter des bewunderten göttlichen Erbarmens: „O unschätzbare Wahl der Liebe: Um den Sklaven loszukaufen, gabst du den Sohn dahin!“ Gottes Handeln ist, bei Lichte betrachtet, provozierend. Welcher verantwortungsbewußte, freie Bürger setzt das eigene Kind aufs Spiel, damit ein Sklave freikommt? Die Verse 16 und 17 bringen das Werk der Erlösung rühmend und riskant zur Sprache. Vers 16 nennt die Sünde Adams „gewiß nötig“. Vers 17 schließlich sucht das Unfaßliche in der berühmten Formulierung von der „felix culpa“, der „glücklichen Schuld“ zu fassen.

Lob der Sünde?

Wandelt sich das Lob der Pesachnacht hier zu einem Lob von Schuld und Sünde, wenn die Sünde „notwendig, nötig“ und die Schuld „glücklich“ genannt wird? Solche Spitzenaussagen dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Doch tatsächlich wurden die beiden Formulierungen immer wieder als anstößig empfunden. Kann Schuldigerwerden als „necessarium“ gerühmt werden? Der Autorität des Thomas von Aquin dürfte der Fortbestand der beiden Verse zu verdanken sein: Thomas stützt die Lehre, die menschliche Natur sei durch die Erlösung erhöht worden, mit Röm 5,20 – und mit dem „O felix culpa“ aus dem Exsultet.

Lob der Nacht

Das Herzstück des Exsultet schließt mit einem zweifachen Lob der Nacht. Die Osternacht wird seliggepriesen als die eigentliche geschöpfliche Zeugin der Auferstehung. Die anderen waren allesamt sehr viel später daran! Hintergrund dieser Seligpreisung ist die Gliederung der frühchristlichen Osternachtfeier in eine erste Phase, in der unter Wachen, Fasten und Gebet des Leidens und Sterbens Jesu gedacht, und eine zweite, in der voll Freude seine Auferstehung begangen wurde. Der Zeitpunkt des Übergangs, der das Fasten bricht, ist entscheidend!

„Dies ist die Nacht, von der geschrieben ist: ‚und die Nacht wird leuchten wie der Tag‘, und: ‚die Nacht ist meine Erleuchtung zu meiner Wonne.‘“ Mit den vier Haec-nox-Versen (9–12) verbindet Vers 19 außer dem Satzanfang offensichtlich die paradoxe Redeweise. Die besondere Auszeichnung dieser Nacht vor allen übrigen Nächten wird mit Ps 139, 12b.11b ausgesagt. Das Wort von der taghellen Nacht ist zunächst auf Christus selbst zu beziehen. Dies entspricht der christologischen Psalmendeutung der Kirchenväter. Grabesdunkel wandelt sich in der Osternacht in das Licht neuen Lebens. Das Psalmwort läßt darum auch an alle Menschen denken, denen durch Christus die Nacht erleuchtet wird wie der Tag. Vers 19 eröffnet schließlich wie schon der vorhergehende Vers den Ausblick auf das Ende der Zeiten, wenn es keine Nacht mehr geben wird (vgl. Offb 21, 25b).

Exsultet, Lob der Nacht? Wie kann eine Nacht des Scheiterns, der Verachtung und der letzten Verlassenheit uns Menschen zu Licht und Wonne werden? Das fragt auch der hl. Augustinus in seiner Auslegung des 139. Psalms. „Wie wurde die Nacht erleuchtet? Weil Christus hinabstieg in die Nacht. Christus nahm Fleisch an von dieser Welt und erleuchtete uns die Nacht.“ Man könnte meinen, daß es für den Sohn Gottes ein wirksameres Leucht-Mittel gegeben hätte als ausgerechnet „Fleisch“: anfälliges, verletzliches, für Glück und Unglück offenes, sterbliches

Menschenleben. Augustinus betont: „Nacht nämlich ist, solange man dieses Leben lebt.“ Aber ist diese Nacht nicht längst schon Licht geworden? Gott hat sie sich ja zu eigen gemacht. Mit unserer Nacht die Nacht erhellen? Mit Gottes Licht, dem das Lob dieser Nacht gilt – allein.

Susanne Sandherr

Wachenacht für den Herrn

Die Ganznachtsfeier in der Osternacht

In vielen Gemeinden ist die Feier der Osternacht einer der intensivsten Gottesdienste des ganzen Jahres. Es gehört zu den großen Verdiensten der ersten Reformschritte bereits vor dem Konzil unter Pius XII., diese Feier vom Samstagmorgen wieder in die Nacht verlagert und sie damit von einer Klerikerliturgie zu einer wirklichen Gemeindeliturgie rückgeführt zu haben.

Im Meßbuch heißt es zu dieser Feier: „Die Osternacht ist nach ältester Überlieferung eine Nacht der Wache für den Herrn (Ex 14,42).“ Damit wird ein theologischer Horizont aufgerissen, der bei der aktuellen Struktur der Feier aber nur wenig aufscheint. Für uns stehen die vielen Lesungen, oftmals auch die Taufe eines Kindes oder die vollständige Initiation eines Erwachsenen im Vordergrund. Die Feier erhält durch sie wie durch die Lichtfeier viele dramatische Elemente. Ganz abgesehen davon: Zwar ist die Feier der Osternacht in der Regel der längste Gottesdienst des Jahres, aber die ganze Nacht lang dauert dieser Gottesdienst nicht. Vielleicht etwas streng sprechen manche Liturgiewissenschaftler von einer „verlängerten Vorabendmesse“.

Das Meßbuch selbst bezieht sich mit dem Hinweis auf Ex 14,42 auf die zentrale Nacht im Glauben Israels, den Auszug aus

Ägypten und den Durchzug durch das Rote Meer. Es ist eine Nacht, in der sich das Geschick eines ganzen Volkes wendet: Zunächst noch ganz unter der Erfahrung der Verfolgung und Bedrohung mit dem Tod durch die Truppen des Pharaos stehend, tritt im Durchzug durch das Rote Meer die Wende zu neuer Lebensperspektive ein. Herbeigeführt wird diese Wende allein durch das wundersam rettende Handeln Gottes. Für Israel ist diese Nacht aber nicht ein einmaliges Geschehen; vielmehr wird sie jedes Jahr feierlich „als eine Nacht des Wachens zur Ehre des Herrn“ (Ex 14, 42) begangen.

Dieses „Pessach“ Israels ist für die Christen der Antike die zentrale Deutung auch ihres „Pascha“, d. h. des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Auch diese Spanne der Ereignisse von Golgatha bis zu den Frauen am Grab wird als rettender „Übergang“ vom Tod zum Leben verstanden.

Die frühe Christenheit kennt deshalb auch keine Feiern am Gründonnerstag und Karfreitag, sondern nur den einen Gottesdienst in der Osternacht, in dem das ganze Ostermysterium seinen „Platz“ hat. Der Gottesdienst beginnt mit einer Trauerphase, in der u. a. ausgiebig die Passion gelesen wird. Auf den Morgen hin wendet sich sein Charakter mit dem Übergang in eine Freudenphase hin zum frohen Fest der Auferstehung des Herrn, das in die Eucharistiefeier mündet.

Alle weiteren Elemente, die später in diese Nacht hineinwachsen, sind letztlich Ausdeutungen und Anwendungen dieses zentralen Geschehens des Übergangs vom Tod zum Leben, den die Gemeinde in dieser Nacht feiert. Die Lichtfeier am Anfang vergegenwärtigt, daß für die Gläubigen Christus das Licht ist, das in all ihren existentiellen „Nächten“ leuchtet. In der Taufe wird dieser Übergang sakramental an den zum Glauben Gekommenen vollzogen.

Indem die Osterfeiern aber – orientiert an den historischen Zeitpunkten – in der späteren Antike über drei Tage verteilt werden, erhält die Osternacht fast nur noch einen freudigen Akzent, während die Dimensionen des Leidens und des Todes

dem Karfreitag vorbehalten zu sein scheinen. Eine solche „Historisierung“ der Osterfeiern birgt die Gefahr in sich, das Ganze des Ostergeschehens aus dem Blick zu verlieren und nur noch Einzelaspekte zu feiern.

Die anfangs zitierte kurze Notiz im Meßbuch macht deutlich, daß die Osternacht eigentlich mehr ist, nämlich Feier des gesamten „Pascha“-Geheimnisses, nicht nur Auferstehungs- und Siegesfeier.

Nun wäre es bestimmt nicht sinnvoll, diesen Ansatz der Feier des ganzen Ostermysteriums in einer Nacht regelrecht zum Dogma zu erheben und seine Verwirklichung mit Vehemenz zu fordern. Unsere Feier der drei hohen Tage folgt in den Texten der liturgischen Bücher nämlich im großen und ganzen einem anderen Konzept: Zwar werden sehr deutliche, historisierende Akzente gesetzt, aber im Grundsatz wird der jeweilige Akzent (z. B. das Gedächtnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi am Karfreitag) immer mit Blick auf das ganze Ostergeheimnis gefeiert. Es sind vor allem die von uns verwendeten Kirchenlieder, die sich auf einen Aspekt konzentrieren.

Dennoch ist es legitim zu überlegen, wie die Osterfeier als Ganznachtsfeier gefördert werden könnte. Es gibt dafür verschiedene Ansätze, die kurz angedeutet werden sollen. Der am leichtesten zu verwirklichende Ansatz ist, die Feier wirklich in der späten Nacht beginnen zu lassen und dem Sonnenaufgang entgegen zu feiern. Damit alleine ist bereits der Charakter der „verlängerten Vorabendmesse“ aufgebrochen. Ein weiteres Potential ergibt sich daraus, die vielen Lesungen der Osternacht nicht auf die geforderte Mindestzahl zu reduzieren, sondern ihnen auch Raum zu geben und sie zur Entfaltung kommen zu lassen. Gerade für Jugendliche schließlich ist das Durchwachen einer Nacht noch immer ein faszinierendes Ereignis. Sie können regelrechte „Vorreiber“ einer veränderten Praxis in einer Gemeinde sein und die Wache bis zur Feier der ganzen Gemeinde mit ihren Formen gestalten.

Schließlich sind von Seiten der Liturgiewissenschaft auch bereits erste Modelle einer Ganznachtsfeier nach dem altkirchlichen Vorbild entwickelt worden. Ob sie eine kirchenamtliche Rezeption erfahren, wird die weitere Entwicklung erweisen.

Friedrich Lurz

Prophet und Hoffnung in dunklen Zeiten

**Zur Erinnerung an
Clemens August Kardinal Graf von Galen**

16.3.1878–22.3.1946

Die Zeit seines bischöflichen Wirkens fällt praktisch mit der Dauer des „Dritten Reiches“ zusammen – sie begann 1933 und endete ein Jahr nach dem „Zusammenbruch“. Jetzt soll Clemens August von Galen seliggesprochen werden.

Hat die Kirche angesichts der Verbrechen der Nationalsozialisten zu lange geschwiegen? Und hat sie damit dem Regime in die Hände gespielt? Hätte ein anderes Verhalten dem Massenmord Einhalt gebieten können? Oder hätte es ihn im Gegenteil noch beschleunigt? Diese Fragen werden auch 60 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs kontrovers diskutiert.

Da gibt es einerseits die Vorwürfe der „großen Vereinfacher“, wie sie der Historiker Thomas Brechenmacher einmal genannt hat. Der prominenteste dieser Kirchenkritiker ist der Schriftsteller Rolf Hochhuth, der 1963 mit seinem Drama „Der Stellvertreter“ die „Mitschuld“-These in eine breite Öffentlichkeit getragen hat. Auch als 2002 der Film „Amen“ des griechischen Regisseurs Constantin Costa-Gavras in die Kinos kam, der auf dem Theaterstück basiert, wiederholte Hochhuth seine Vor-

würfe von der „Herzenskälte“ und „Empfindungslosigkeit“ vatikanischer Institutionen. Autoren wie John Cornwell („Pius XII. – Der Papst, der geschwiegen hat“, München 1999) und Daniel Goldhagen („Die katholische Kirche und der Holocaust“, München 2002) gaben mit ihren Büchern den Anschuldigungen vermeintlich eine wissenschaftliche Grundlage.

Auf der anderen Seite zeichnen Forschungsergebnisse gerade jüngerer Datums ein differenziertes Bild. So brachte im Jahre 2003 die Öffnung des päpstlichen Geheimarchivs für die Regierungszeit Pius' XI. (1929 bis 1939) eine „eisige Distanz“ des Vatikans gegenüber dem NS-Regime zutage. Beim Vorgehen von Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII., könne von „passivem Zusehen oder gar Schweigen keine Rede“ sein, schreibt Thomas Brechenmacher. Unter anderem habe Pacelli am 4. April 1933 den Berliner Nuntius Cesare Orsenigo angewiesen, Möglichkeiten zu erkunden, gegen die „antisemitischen Exzesse“ in Deutschland zu intervenieren. Höchste Betroffenheit äußerte dann vor allem die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (März 1937).

Letztlich bleibt es eine quälende, heute nicht mehr zu beantwortende Frage, welcher Protest damals am wirkungsvollsten gewesen wäre. Fest steht jedoch, daß das öffentliche Auftreten des Münsteraner Bischofs Clemens August von Galen Leben gerettet hat. Vor allem in drei Predigten wandte sich von Galen 1941 gegen den Nazi-Terror im allgemeinen und die so genannte Euthanasie im besonderen. Seine Ansprachen wurden in ganz Deutschland verbreitet und machten ihn zu einer Symbolfigur des Widerstands. Von Galen hat definitiv nicht geschwiegen. Im Gegenteil: Er hat „gebrüllt“, was ihm den Titel „Löwe von Münster“ einbrachte. Und sein Einsatz zeigte Wirkung. Die Nazis schränkten den organisierten Mord an Altersschwachen und Geisteskranken zumindest stark ein.

Clemens August von Galen war Widerstandsgeist, so könnte man meinen, nicht in die Wiege gelegt. 1878 als Sohn des Gra-

fen und Reichstagsabgeordneten Ferdinand von Galen auf Burg Dinklage im oldenburgischen Münsterland geboren, lernte er vor allem Pünktlichkeit, Fleiß, Traditionsbewußtsein und eine konservativ-katholische Lebensanschauung als entscheidende Werte kennen.

So war der als national-konservativ und streng anti-bolschewistisch bekannte von Galen den Nationalsozialisten zunächst willkommen, als er im Juli 1933 zum Bischof von Münster geweiht wurde. Doch schon 1934 wandte er sich gegen das Bekenntnis der Nazis zum sogenannten positiven Christentum. Dies sei eine „Täuschung der Hölle“, so von Galen.

Vollends herausgefordert sah sich von Galen durch das Euthanasieprogramm der Nazis. Im Rahmen der sogenannten „Kinder euthanasie“ wurden von 1939 bis 1945 mindestens 5 000 Kinder durch Medikamentengabe oder Nahrungsentzug ermordet. Zwischen Januar 1940 und August 1941 wurden bei der „Erwachseneneuthanasie“ mindestens 70 000 Insassen von Heil- und Pflegeanstalten getötet. Die Aktion wurde nach dem Sitz der verantwortlichen Dienststelle in der Tiergartenstraße 4 in Berlin „T4“ genannt. Gemordet wurde insbesondere in sechs Tötungsanstalten: in Grafeneck, Brandenburg, Hartheim, Sonnenstein, Bernburg und Hadamar.

Am 3. August 1941 prangerte von Galen den organisierten Mord an Altersschwachen und Geisteskranken an. „Wenn man den Grundsatz aufstellt und anwendet, daß man den ‚unproduktiven‘ Menschen töten darf, dann wehe uns allen, wenn wir alt und altersschwach werden“, so der Bischof. Seine Predigten ließen die Mordaktion zumindest zeitweise zum Erliegen kommen, die „Aktion T4“ wurde abgebrochen.

Adolf Hitler soll vor Wut geschäumt haben. Doch er wagte es nicht, den „Löwen von Münster“ wie so viele andere vor ein Kriegsgericht zu stellen und hinrichten zu lassen. Das ganze Rheinland und Westfalen seien für den Krieg abzuschreiben, wenn man aus von Galen einen Märtyrer mache, so die Furcht in der Reichskanzlei. Die Abrechnung glaubten die Nazis auf

die Zeit nach dem Krieg verschieben zu müssen. Es kam bekanntlich anders. Beim ersten Konsistorium nach dem Zweiten Weltkrieg nahm Papst Pius XII. 1946 demonstrativ drei deutsche Oberhirten in das Kardinalskollegium auf, darunter Clemens August von Galen. Nur einen Monat später starb von Galen an den Folgen eines Blinddarmdurchbruches.

Bereits 1956, zehn Jahre nach seinem Tod, wurde der Seligsprechungsprozeß eingeleitet. Doch erst in jüngerer Vergangenheit kommt er entscheidend voran. Papst Johannes Paul II. liegt die Seligsprechung persönlich besonders am Herzen. Von Galen sei „Prophet und Hoffnung in dunklen Zeiten für das deutsche Volk gewesen“, hieß es 2003 aus der Heiligsprechungs-Kongregation, als dem kämpferischen Kirchenmann der „heroische Tugendgrad“ zuerkannt wurde. Inzwischen sei auch der Nachweis eines durch die Fürsprache von Galens erwirkten Wunders erbracht. So wird der „Löwe von Münster“ wohl noch in diesem Jahr seliggesprochen.

Stephan Langer

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

April 2005

Der Herr ist die Stärke seines Volkes,
er ist Schutz und Heil für seinen Gesalbten.

Psalm 28, Vers 8

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Schwere Krankheit stellt das Leben aller Beteiligten in Frage: Sunmittelbar das Leben des und der Erkrankten, aber mittelbar auch das der persönlichen Umgebung. Wenn ein uns nahestehender Mensch leidet, müssen wir uns zu seiner Lage in der einen oder anderen Weise verhalten. In unserer Gesellschaft kommt es nicht selten vor, daß diese Frage durch Übergeben des Kranken in die Obhut professioneller Kräfte beantwortet wird: Für die körperliche Seite ist ärztliches und Pflegepersonal zuständig, für die seelische – wenn sie denn genügend in den Blick kommt – sind es Therapeuten oder Seelsorger. Die Spezialisten nehmen, ähnlich wie in anderen Bereichen, dann nahezu ausschließlich die Versorgung wahr.

Eine andere Möglichkeit, der Frage des Krankseins an uns zu begegnen, ist die, uns der oder dem Kranken, durchaus mit professioneller Unterstützung, bewußt zuzuwenden. Sicher, dies bedarf eines gewissen Maßes an Mut und Selbstüberwindung. Aber ich meine, wir werden dadurch innerlich reicher, und mehr noch: Vielleicht bricht *zwischen* uns und unseren kranken Mitmenschen etwas wie neues Leben an.

Friedrich Lurz weist in seinem Beitrag darauf hin, wie angenehm kranke Menschen oft die Behandlung mit Öl oder Salben empfinden (siehe Seite 352). Liegt dies daran, daß die so erfahrene leibliche Nähe dazu beiträgt, Verspannungen der Seele zu lösen und Geborgenheit zu spüren? Bei der Salbung geschieht jedenfalls eine Form der Zuwendung, in der seelische und leibliche Nähe sehr eng beieinander liegen. Um diesen Zusammenhang weiß die Bibel, wenn sie die wohltuende Wirkung des Öles betont (vgl. z. B. Ps 23, 5; 104, 15), ja, es manchmal sogar zum Träger und Sinnbild der Freude erhebt (Ps 45, 8 oder Jes 61, 3).

Die zuletzt genannte Stelle im Jesajabuch sollten wir näher betrachten. Das Freudenöl steht dort dem Trauergewand gegenüber; es soll dem zerstörten Jerusalem Sinnbild der Wende sein,

die Jahwe herbeiführt. Nun ist es nicht irgendwer, der Zion dieses Öl überbringt, sondern jemand, der zwei Verse zuvor von sich sagt: „Der Geist Jahwes, meines Herrn, ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt.“ (Jes 61, 1) Jemand also, der in der Salbung selbst Gottes segnende Zuwendung erfahren hat. Jemand, der in dieser Zuwendung den Geist Jahwes empfangen hat, den Geist, der ihn antreibt, den Armen eine frohe Botschaft zu bringen und alle zu heilen, deren Herz zerbrochen ist (vgl. ebd.). Nach Lukas hat Jesus dieses Wort ausdrücklich auf sich bezogen (vgl. Lk 4, 16–30); gewiß hat er daraus gelebt. Nicht von ungefähr hat er gerade den Armen und Bedrückten Gottes Herrschaft zugesagt (vgl. Lk 6, 20–26) und seine Krankenheilungen als deren Anbruch aufgefaßt (vgl. Lk 7, 21 f.).

Hier möchte ich einen zentralen Anknüpfungspunkt für die sakramentale Krankensalbung sehen. In ihr schenkt die Kirche den Kranken durch den Priester zum einen Gottes rettende, auf die Heilung des ganzen Menschen gerichtete Zuwendung. Im Geist Jesu – dem Geist Jahwes, des Bundesgottes, dem es um die Gemeinschaft unter uns Menschen geht – nimmt sie Anteil am Geschick der Schwester und des Bruders. Aber noch ein zweites bringt sie zum Ausdruck: daß dieser leidende Mensch ihr selbst wichtig ist. Sie bezeugt den Kranken, daß sie Gott – trotz und mit ihrer Krankheit – am Herzen liegen, und zugleich, daß sie gerade in dieser Lebenssituation für die Kirche unentbehrlich sind. Unentbehrlich inwiefern? Als geheimnishafter Leib Jesu, des Gekreuzigten, kann die Kirche an Leiden und Tod eines Menschen nicht vorbeigehen. Dies nicht allein deswegen, weil Jesu Geist sie drängt, sich um die Schwachen zu kümmern, oder weil sie Jesus selbst in den Leidenden erkennt. Gewiß, sie harrt – wie die Mutter und der Jünger bei Jesus – bei ihnen aus, um ihnen im Geist des Erbarmens nahe zu sein. Aber es ist manchmal auch der und die von Krankheit Betroffene selbst, die und der die Gemeinschaft stärken und trösten kann, so wie Jesus in seinem Sterben, seiner vertrauenden, hoffenden Hingabe den beiden Treuesten Kraft gab, ihren eige-

nen – und von nun an gemeinsamen – Weg vertrauend weiterzugehen. Wer sich in seinem Leiden von Christus begleitet weiß, wer seine Krankheit im Geist Jesu zu tragen vermag, gibt den in der Gemeinschaft empfangenen Segen an seine Geschwister zurück – so wie die Nähe, die einem Kranken durch Salbung zuteil wird, auch dem Salbenden selbst aufhilft und Zuversicht schenkt. Jene Menschen, die ihren persönlichen Leidensweg mit Jesus und in seinem vertrauenden Hoffen auf die Treue des Vaters gehen, strahlen selbst Jesu tröstende Kraft in ihre Umgebung aus, ja werden ihm ähnlich: Christen, von Jesu Geist Gesalbte. In ihnen wird Gottes Herrschaft Wirklichkeit: wenn ihre Gottesbeziehung sie noch im Leiden trägt und sie aus dieser Beziehung heraus ihren Mitmenschen zum Trost werden.

Steht es mir als Gesundem zu, das zu sagen? Von mir selbst her nicht, und ich weiß nicht, ob ich zu solcher Jesusnachfolge in der Lage sein werde. Bei anderen Menschen habe ich ihr jedoch begegnen dürfen; ihnen verdanke ich die Möglichkeit, so zu schreiben. Der Ernst des Krankseins soll nicht beschönigt, Not und Leid nicht durch salbungsvolle Worte abgetan werden. Vielleicht aber begegnen wir Gottes heilender Kraft, wenn wir Kranksein und Sterben – ganz im Sinn der Hospizbewegung (vgl. den Beitrag Seite 355–359) – als zum Leben gehörend annehmen und gemeinschaftlich tragen. Möglich gar, daß sich dort, wo nahestehende Menschen uns in solcherart gelebtem Glauben vorausgehen, ein Ansatz von Ostererfahrung zeigt; möglich, daß es uns geschenkt wird, das wirkliche Fortdauern einer derart intensiv durchlebten Gemeinschaft über den Tod hinaus zu fühlen.

Mit österlichen Grüßen

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Salbung in Bethanien

Egbert-Codex, Reichenau/Trier, um 983–990
Hs. 24, fol. 65r

© Stadtbibliothek Trier

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.

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. Jahrhundert, die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

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

Nähe oder Distanz

Da finden sich Menschen an einem Tisch zum Mahl zusammen, und doch scheint etwas ganz anderes als das gemeinsame Mahl in den Mittelpunkt zu rücken. Auf der linken Seite, fast an den Rand des Bildes gerückt, stehen zwei Frauen, die eine aufrecht, die andere gebückt. Auf der rechten Seite haben Männer an einem gedeckten Tisch Platz genommen. Dazwischen sitzt Jesus erhöht, wie auf einem Thron. Beide „Seiten“ sind ihm zugewandt. Für den Maler auf der Insel Reichenau gegen Ende des ersten Jahrtausends macht das Geschehen während eines Mahles in Bethanien sehr deutlich, daß Menschen zu Jesus und seinem Verhalten ganz unterschiedlich Stellung nehmen. Die „Salbung in Bethanien“, von der sowohl Markus und Matthäus als auch Johannes berichten, wird bei den einzelnen Evangelisten unterschiedlich akzentuiert. Der Maler-Mönch folgt der Darstellung des Johannesevangeliums (12, 1–8), was er schon dadurch verdeutlicht, daß er den beteiligten Personen Namen gibt: *Martha* steht am linken Bildrand mit einer Schale in der Hand, was sie als Frau kennzeichnet, die bei Tisch dient. Vielleicht hat der Maler dabei an die Szene im Haus der Geschwister Lazarus, Martha und Maria gedacht, in der Martha den Gast bedient und Maria sich ganz für Jesus Zeit nimmt, um seinen Worten zu lauschen (vgl. Lk 10, 38–42). Hier gibt er der Frau, die sich über Jesu Füße beugt, den Namen *Maria*. Die Personen am Tisch werden als *Apostel* bezeichnet. Bei Markus ist es eine namenlose Frau, die Jesu *Haare* salbt; bei Johannes salbt „Maria“ Jesus die *Füße*.

In der Hinwendung der Frauen zu Jesus spiegelt der Maler ihre innere Beziehung zu ihm wider. Sie sind ihm nicht nur räumlich nahe. Die Haltung der Männer am Tisch drückt eher ein kritisches, distanzierendes Verhältnis zu ihm aus. Jesus selbst ist von seiner Körperhaltung her den beiden Frauen zugewandt, dreht sich aber zu den Jüngern um. Seine linke Hand weist auf

die Frau zu seinen Füßen, seine rechte, den Männern zugewandte Hand unterstreicht offensichtlich, was er ihnen sagt. Der Maler setzt in Farbe um, wie er die Szene in Bethanien, sechs Tage vor dem Paschafest, deutet. Während Martha und die Jünger sich in Augenhöhe begegnen können, steht Jesus – schon aufgrund seines erhöhten Sitzes – über den anderen und Maria unter ihnen. In dieser Haltung kann sie den anderen nicht in die Augen sehen. Ganz konzentriert auf Jesu Füße, die sie liebevoll berührt und mit kostbarem Öl salbt, nimmt sie gar nicht wahr, wie sich die Apostel über ihr Verhalten aufregen. Sie gibt das Wertvollste, das sie besitzt, dem, der für sie *der* Wertvollste ist. „Da nahm Maria ein Pfund echtes, kostbares Nardenöl, salbte Jesus die Füße und trocknete sie mit ihrem Haar.“ (Joh 12,3)

Während der Protest angesichts solcher Verschwendung im Markusevangelium von *irgendeinem* Gast kommt, läßt Johannes „*Judas Iskariot*, der ihn später verriet“, sagen: „Warum hat man dieses Öl nicht für dreihundert Denare verkauft und den Erlös den Armen gegeben?“ (Joh 12,4f.) Einer der Jünger weist auf die Frau zu Jesu Füßen, als wollte er sagen: „Meister, merkst du eigentlich nicht, daß das ungehörig ist, was diese Frau da tut?“ Er schaut Jesus geradezu herausfordernd an. Das Mahl auf dem Tisch ist nebensächlich geworden, er vergißt den Becher in seiner Hand. Der andere hebt abwehrend die Hand: „Das ist Verschwendung, das darfst du doch nicht zulassen!“

Der Ernst, mit dem Jesus die Jünger anschaut, und seine erhobene rechte Hand gebieten diesem Protest Einhalt. Mit der anderen Hand zeigt er auf Maria, die die Jünger am liebsten übersehen möchten. Für den Evangelisten steht das Verhalten des Judas in krassem Gegensatz zum Verhalten der Frau. Er unterstellt dem Judas unredliche Absichten und begründet das damit, daß Judas die gemeinsame Kasse nicht redlich verwaltete. Jesus ergreift eindeutig Partei für Maria, wenn er antwortet: „Laß sie, damit sie es für den Tag meines Begräbnisses tue. Arme habt ihr immer bei euch, mich aber habt ihr nicht immer

bei euch.“ (Joh 12, 7 f.) Die Sorge um Arme wird damit nicht abgewertet, aber alles soll zu seiner Zeit geschehen. Gleichzeitig zeigt Jesus vorausdeutend seinen Tod an. Mit dem Hinweis auf die sechs Tage vor dem Paschafest weist Johannes darauf hin, daß die letzte Woche auf Erden für Jesus begonnen hat. Und wer den Kontext beachtet, weiß, daß die Obrigkeit fest beschlossen hat, Jesus dingfest zu machen. Daß Jesus dennoch die Öffentlichkeit eines Mahles – in der Nähe von Jerusalem – nicht scheut, zeigt, wie souverän er bleibt angesichts der Bedrohung. Solche Souveränität Jesu drückt der Maler in seinem Bild durch die Haltung Jesu aus. Anders, als er vielfach dargestellt wird, hat Jesus hier keine Schriftrolle in der Hand, die ihn als Lehrer, als Rabbi ausweist. Doch vielleicht will der Maler durch die fünf Stufen des Thrones Jesu andeuten, daß er „über“ den fünf Büchern Mose steht, daß sich die Verheißungen des Alten Bundes in ihm erfüllen.

Martha und Maria stellt er fast wie eine einzige Gestalt dar. Beide verkörpern zwei unterschiedliche Haltungen Jesus gegenüber: Martha steht bereit, ihre Liebe zu Jesus in dienendem Einsatz auszudrücken; Maria neigt sich ihm zu, um ihm in der Salbung ein Zeichen ihrer tiefen Liebe zu schenken. Sie setzt mit ihrer zärtlichen Geste einen Kontrapunkt zur Macht der Finsternis, aber auch zum Unverständnis der Jünger. Darum zeichnet der Maler das Geschehen vor einem rötlich-violetten Hintergrund. Die Mischfarbe violett weist auf notwendige Wandlung hin, wo Jesu wahre Größe noch nicht erkannt wird, wie Maria sie erkennt und bekennt durch ihr Tun. In Judas wird deutlich, daß die Entscheidung für oder gegen Jesus im eigenen Herzen getroffen wird. Nähe oder Distanz zu ihm verändern allerdings das Leben.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Aufstehen zum Leben

Die Krankensalbung als Sakrament der Aufrichtung

Er fällt uns schwer, der Besuch am Krankenbett, weil uns das Herz schwer ist, weil wir um den Kranken, um die Kranke fürchten. Er fällt uns aber auch schwer, weil wir die Berührung mit der Welt der Krankheit scheuen. Mit Schwäche und Leiden wollen wir möglichst wenig zu tun haben. In unserer Gesellschaft geht es ja darum, „gut drauf zu sein“, „positiv zu denken“ und vor allem „Leistung zu zeigen“. Leiden und Leidende sind da fehl am Platze, sie sind „einfach peinlich“. So würden wir das natürlich nie sagen und wohl auch nicht fühlen. Und doch sind auch wir „angesteckt“.

Praktische Unsicherheiten kommen hinzu. Bei einem durch Krankheit veränderten, geschwächten Menschen zu sitzen, seine Hand zu halten, mit ihm zu sprechen und zu schweigen, seinen Worten zuzuhören oder seinem Atem, das sind Verhaltensweisen, die zumindest die Jüngeren unter uns nicht mehr erlernt haben. Schwere Krankheit und hohes Alter werden mehr und mehr aus der häuslichen Lebenswelt ausgelagert.

Neutestamentliche Wurzeln

„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben“, sagt der Jakobusbrief. Die Ölsalbung in der Kraft Christi, so fährt der frühchristliche Lehrer fort, wird begleitet von gläubigem Gebet. „Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben. Darum bekennt einander eure Sünden, und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet!“ (Jak 5, 14–16)

Diese Stelle aus dem Jakobusbrief wird herangezogen, wenn es um die biblische Begründung des Sakraments der Krankensalbung geht. Die Verben „retten“ und „aufrichten“ (Vers 15) stehen in der Tradition der Wunder- und Heilungsgeschichten Jesu. Der Jakobusbrief lenkt unseren Blick auf Jesu eigenes Verhalten gegenüber Kranken und Leidenden und erinnert uns daran, daß Jesus den Auftrag zur Krankenheilung an die Seinen weitergegeben hat (vgl. Mk 6, 12 f.). Jesus lebte ganz aus Gott und ganz auf die Menschen hin. Im Sakrament der Krankenheilung wird diese „Lebensart“ Jesu gegenwärtig.

Sakramentale Zeichen – geschichtliche Wandlungen

Es sind vor allem zwei Zeichen, die das sakramentale Geschehen der Krankensalbung durch die Jahrhunderte hindurch verdeutlichen: das gläubige Gebet über den Kranken und die Salbung mit Öl. Öl war in der Antike ein medizinisches „Hausmittel“; besonders in der Wundbehandlung spielte es eine wichtige Rolle.

Das Sakrament der Krankensalbung hat im Laufe seiner Geschichte auffällige Verwandlungen durchgemacht. Der Name, den es zwischen dem 12. und dem 20. Jahrhundert trug, „Letzte Ölung“, zeigt dies an. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und noch im ersten Jahrtausend war das Sakrament auf die umfassende Heilung des kranken Menschen ausgerichtet. Seelisches Heil und leibliche Heilung waren in ihrer Zusammengehörigkeit und Verbundenheit im Blick. Die Krankensalbung konnte bei allen denkbaren Krankheiten empfangen werden, vom Kopfschmerz bis zur psychischen Erkrankung oder körperlichen Behinderung. Nicht nur Priester und Bischof, sondern auch Laien salbten Kranke, ja diese selbst salbten sich mit dem geweihten Öl. „Es sei Schutz des Leibes für jeden, der sich damit salbt, es genießt und berührt“, erbittet das ursprüngliche römische Weihegebet für das Öl.

Im frühen Mittelalter verengte sich das Verständnis. Zusammen mit dem Bußsakrament und der Kommunion, der „letzten Wegzehrung“, galt das Sakrament, das jetzt „Letzte Ölung“ genannt wurde, nur noch als Sterbesakrament. Im Bewußtsein der Gläubigen wurde die „Letzte Ölung“ zum nicht selten furchterregenden Zeichen eines unabwendbar bevorstehenden Todes. Oftmals wurde das Sakrament erst gespendet, wenn der Sterbende bereits das Bewußtsein verloren hatte. Eine heilsame Wirkung erhoffte man einzig für das Leben nach dem Tode.

Biblische Erneuerung

Erst im 20. Jahrhundert schuf das Zweite Vatikanische Konzil die Voraussetzungen für ein Verständnis dieses Sakraments, das der Praxis Jesu und dem neutestamentlichen Text (Jak 5, 14–16) wieder klarer entsprach. Das Einführungswort zur „Feier der Krankensakramente“, das die Bischöfe des deutschen Sprachgebietes 1974 herausgaben, zeugt von diesem Bemühen. In ernster Krankheit oder im hohen Alter, so heißt es hier, ist die Krankensalbung das „Sakrament der Aufrichtung“: „Die Krankensalbung muß in den gläubigen Gemeinden wieder das eigentliche Sakrament der Kranken werden.“ Ihr eigentlicher Ansatzpunkt im Leben, so heißt es weiter, sei nicht etwa das nahe Ende. Die Krankensalbung dürfe „nicht als Vorbote des Todes erscheinen. Vielmehr will der Herr in diesem Sakrament dem kranken Menschen als Heiland im tiefsten Sinn des Wortes so begegnen, wie er es in seinem irdischen Leben mit Vorliebe getan hat.“

Gott sitzt am Krankenbett

„Denn ich bin der Herr, dein Arzt“, sagt Gott seinem Volk (Ex 15, 26): Israel soll auf sein Lebenswort so hören, wie man einer rettenden ärztlichen Verordnung folgt. Gott ist Arzt, Gott will unsere Heilung, Gottes „Schechina“, seine dem Menschen

sichtbar zugewandte Seite, sitzt selbst am Krankenbett, das ist die Überzeugung der Rabbinen. Gott ist bei den Leidenden: Auf diesem Glauben fußt die christliche Krankensalbung. Durch das Sakrament der Krankensalbung kommt Jesus, der Christus, der „Gesalbte“, Jesus, der Immanuel, der „Gott-mit-uns“, zum kranken Menschen in seiner leiblichen Not und seelischen Dunkelheit und nimmt diese in seine leiderfahrene, mitleidende Liebe hinein.

Ob dieser Besuch am Krankenbett auch unsere Erfolgsfixierung, unsere heillose Lieblosigkeit heilt?

Susanne Sandherr

Die Salbung Jesu durch Frauen

Alle vier Evangelien sprechen von einer Salbung Jesu durch Frauen. Bei Markus (14, 3–9), Matthäus (26, 6–13) und Johannes (12, 1–11) findet die Salbung Jesu in Bethanien statt, bei Lukas (7, 36–50) im Haus eines Pharisäers namens Simon. Immer geht es darum, daß während eines Mahles eine Frau an Jesus herantritt und ihm die Füße (Johannes und Lukas) bzw. den Kopf (Markus und Matthäus) salbt.

Die Salbung von Menschen mit Salböl diente im Laufe der Zeit unterschiedlichen Zwecken. Hier geht es darum, daß die Frauen durch die Salbung ein Zeichen besonderer Verbundenheit mit Jesus setzen, das aber gleichzeitig auch eine wichtige Botschaft für die Umstehenden enthält, die – aus unterschiedlicher Motivation – Anstoß nehmen an der Salbung Jesu.

Für die Salbungsgeschichten im Neuen Testament läßt sich ein Traditionszusammenhang feststellen, wobei offenbleibt, ob es nur *eine* Salbung Jesu gegeben hat, von der die Evangelisten mit unterschiedlicher Akzentuierung sprechen, oder möglicherweise zwei. Um die Bedeutung einer solchen Salbung für

Jesus, für die Frauen und die anderen Anwesenden herauszustellen, scheint es sinnvoll, vom ältesten Text, Mk 14, 3–9, auszugehen.

Der Kontext des Markusevangeliums macht deutlich, daß die „Salbung Jesu in Bethanien“ den Bericht vom Beschluß der Obrigkeit, Jesus zu töten, vom Verrat durch Judas trennt. Als könnte das drohende Unheil noch abgewendet werden, unterbricht Markus den Gang des Bösen durch eine solch zarte Begegnung Jesu mit einer Frau. Auch Matthäus und Johannes kontrastieren die Salbung Jesu mit dem Verrat durch Judas. Die lukanische Salbungsgeschichte ist ohne Zeitangabe und gehört mitten hinein in die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

Markus und Johannes betonen, daß die Frau Jesus mit kostbarem Nardenöl salbt, das aus den Wurzeln einer indischen Pflanze gewonnen wurde. Beide weisen auf den hohen Wert dieses begehrten Importartikels hin: „(mehr als) dreihundert Denare“; während Matthäus und Lukas die Kostbarkeit und den Duft des Öls hervorheben. Alle vier Evangelisten lassen keinen Zweifel daran, daß die Frau, die sich nicht scheut, sich in eine Männergesellschaft zu begeben, hier das Kostbarste bringt, was sie besitzt. Und Jesus läßt es geschehen; er läßt sich berühren von einer (nach Markus und Matthäus) namenlosen Frau und wehrt sie nicht ab. Johannes nennt die Frau Maria, und Lukas spricht von einer Sünderin. Im 4. Jahrhundert setzte man die Namenlose mit Maria von Magdala (vgl. Mk 15, 40) und der Sünderin (Lk 7, 37) gleich, woraus das Bild der büßenden Maria Magdalena entstand, die dann zur ersten Zeugin der Auferstehung wurde (Mk 16, 1).

Entscheidend ist nun die Reaktion der am Gastmahl beteiligten Personen auf das mit der Salbung gesetzte stumme Zeichen der Liebe. Nach Markus regen sich *einige* der Anwesenden über eine solche Verschwendung auf. Man hätte das Öl doch verkaufen und mit dem Geld vielen Armen helfen können. Bei Matthäus sind es die *Jünger*, die Anstoß nehmen und die Ver-

schwendung anprangern (aber nur untereinander), und bei Johannes ist es *Judas*. Es stimmt, mehr als 300 Denare entsprechen etwa dem Jahresverdienst eines Tagelöhners. Aber das Urteil der Männer macht deutlich, wie wenig sie begriffen haben, daß die Gegenwart Jesu eine solch außergewöhnliche Handlung rechtfertigt.

Für Johannes ist Maria die einzige, die Jesu wirkliche Größe erkannt hat und deshalb richtig handelt. Die Kostbarkeit des Öls entspricht ihrer kostbaren Liebe. Judas dagegen wird eindeutig negativ dargestellt. Nicht um die Armen gehe es ihm, heißt es bei Johannes, sondern er sei ein Dieb und veruntreue als Kassenwart Gelder. Im Kontext des Johannesevangeliums entspricht damit Judas' Verhalten dem des Mietlings (vgl. Joh 10, 10.13), dem Gegenbild zum guten Hirten.

Jesu Antwort auf den Vorwurf, die Frau verschwende teures Öl, was in seinem Wert besser den Armen zukommen solle, fordert bei Markus, Matthäus und Johannes eindeutig, die Frau in Ruhe zu lassen, und Markus und Matthäus ergänzen: „Sie hat ein gutes Werk an mir getan.“ (Mk 14, 6; Mt 26, 10) Gemeinsam betonen alle drei, daß die Sorge für die Armen jederzeit erfolgen könne, Jesus aber nicht immer bei ihnen sei. Nach Markus hat die Frau getan, was sie konnte. Ihr Dienst ist als prophetisches Zeichen zu verstehen, ein Hinweis auf die Passion Jesu: „Sie hat im voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt.“ (Mk 14, 8)

Die Salbung Verstorbener ist im Judentum bekannt. Hier hat die Frau vorweggenommen, was dann nach Jesu Tod nicht mehr stattfindet, weil er auferweckt wurde (Mk 16, 11). Auch das bekräftigen Markus, Matthäus und Johannes, daß diese mutige Tat der Frau überall in Erinnerung bleiben wird, wo die Frohbotschaft verkündet wird.

Sowohl der Einwand gegen die Salbung als auch Jesu Antwort darauf gehen im Lukasevangelium in eine andere Richtung. Hier ist es Simon, der Gastgeber, dem die Salbung Jesu durch eine stadtbekanntes Sünderin suspekt ist. „Wenn er (Jesus) wirk-

lich ein Prophet wäre, müßte er wissen, was das für eine Frau ist, von der er sich berühren läßt...“ (Lk 7, 39). In einem Gleichnis versucht Jesus, dem Pharisäer Simon eine Brücke zu bauen, damit er versteht, was Handeln aus Liebe bedeutet. Indem er ihn fragt: „Siehst du diese Frau?“, lenkt er den Blick des Gastgebers auf die Sünderin, mit der – im Verständnis des Pharisäers – Jesus keinen Kontakt haben dürfte. Für Jesus jedoch zählt nur das Eine: „Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie mir so viel Liebe gezeigt hat.“ (Lk 7, 47)

Unabhängig von der unterschiedlichen Intention des einzelnen Evangelisten, nimmt der Einwand der Männer gegen die Tat der Frau einen breiten Platz ein in den vier Salbungsgeschichten. Das mag ein Hinweis darauf sein, wie schwer sich die Männer taten, die souveräne Haltung Jesu gegenüber Frauen zu verstehen und zu akzeptieren. Da wäre es gut, die Salbungsgeschichten aus der Perspektive der Frauen neu zu lesen, um Jesus besser zu verstehen, der solche Nähe zulassen und schenken kann.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Du Gott meiner Rettung“

Der 88. Psalm, ein biblischer Notruf

Diesen Psalm finden Sie auf Seite 216.

Psalm 88 wurde häufig als Klagegebet eines Schwerkranken gedeutet. Doch so radikal wird hier Klage geführt, daß sogar diese Diagnose zu kurz greift. Die ins Wort gebrachte Not ist denkbar vielfältig und umfassend. Extreme und grundlegende Leiderfahrungen – Krankheit, Gefangenschaft, Mißachtung, Ausgrenzung, Rechtlosigkeit, Ausweglosigkeit und Gottverlas-

senheit – werden mit entsprechend starken Worten beklagt. In dramatisch ansteigenden und vielfach sich überlappenden Metaphern und Vergleichen bringt der Beter, die Beterin die fundamentale Ausgesetztheit und Todesbedrohtheit des eigenen Lebens zur Sprache. In Psalm 88 führt ein verzweifelter Mensch Klage vor Gott – und verklagt Gott.

Du Gott meiner Rettung

Der erste Teil des Psalms umfaßt die Verse 2–10. Er setzt mit einer Klage ein (V. 2), die von einer programmatischen Anrufung „Jahwe, du Gott meiner Rettung“ (Einheitsübersetzung: „meines Heils“) eröffnet wird. Mit dieser Anrede sind die großen Gottestraktionen Israels gleich zu Anfang präsent. Jahwe wird als der Gott angesprochen, der Israels Schrei hört und eingreift, um sein Volk zu retten. Israels Gebetserfahrung ist der tiefste Grund dieses Psalms. Bestimmend ist hier jedoch die individuelle Perspektive: „Gott meiner Rettung“. Den Gott der Rettung hat der bedrängte Beter beständig, „am Tag“ und „bei Nacht“ (V. 2), herbeigerufen, wie man bei einem Überfall laut um Hilfe schreit. Das Ich der Klage weiß und hofft, daß Jahwe die Macht zur Rettung hat. Es appelliert an Gott, auf seine Not zu sehen und seine Schmerzensschreie nicht zu übergehen (V. 3). In zwei sich steigernden Klagen wird die Not des Beters entfaltet (V. 4–6, 7–10a). Mitten im Leben ist er dem Tod ausgeliefert (V. 4–6), ja Jahwe selbst hat ihn in den Herrschaftsbereich des Todes versetzt (V. 7–9). Markant wird die dunkle Macht, die hier am Werk ist, zur Sprache gebracht: „Gesättigt“ ist das Ich nicht durch ein von Gutem und von Gottes Gütern erfülltes Leben, sondern durch die Übel, die ihn von Gott getroffen haben. Wenn Jahwe nicht eingreift, wird es für dieses Ich kein Morgen geben, sein Leben hat die Unterwelt bereits berührt (V. 4). Ortsangaben wie „Grab“ (V. 5), „tiefstes Grab“ (V. 7), „finstere Nacht“ (V. 7) zeigen seine uneinholbare Entfernung von Gott und der Welt der Lebenden. Mit einer Flut be-

stürzender Bilder erweist der Beter sein Dasein als Existenz eines Toten. Auch seine Umwelt sieht es so (V. 5a). Er ist kraftlos und schwach, ein Schatten seiner selbst (V. 5b). Kein Mensch erinnert sich seiner, er ist wie ein Erschlagener, einer von denen, die man ins Massengrab wirft (V. 6ab). Jahwe selbst hat diese Toten aus seinem Gedächtnis ausgetilgt (V. 6c) und ihnen seine schützende und rettende Hand entzogen (V. 6d).

In den Versen 7–9 wird Jahwe als unbegreiflicher Verursacher dieser zerstörerischen Situation angeklagt. In einer Bilderkaskade wird die Gewalt Gottes beschrieben: Jahwe hat den Beter ins Chaos gestürzt, es geht immer tiefer hinab (V. 7). Gottes überwältigender Zorn traf ihn unvorbereitet (V. 8). Gott hat ihn in den sozialen Tod gestürzt (V. 9). Wie eine traurige Summe erscheint das Erlöschen seines Augenlichts (V. 10a); das Ende scheint unaufhaltsam.

Das Land des Vergessens

Auch der zweite Teil des Psalms (V. 10b–13) setzt mit einer Anrufung des Gottesnamens ein. Mit rhetorischen Fragen beschwört er das Bild des rettenden Gottes, das Gott nun für den Beter ad absurdum führt. Die in den Versen 11–13 gestellten Fragen appellieren an Gott, indem sie die Totenwelt des Beters und Jahwes lebensrettende Macht denkbar hart aufeinanderprallen lassen. Jahwe soll auf den Widerspruch gestoßen werden, der darin besteht, daß das Ich als lobpreisender und dankbarer Zeuge für Jahwes Gott-Sein leben will, während Jahwe gerade dies machtvoll verhindert. Wo, wenn nicht im konkreten Leben des einzelnen, sollen sich denn die großen heilsgeschichtlichen Aussagen bewähren? Daß Jahwe derer nicht gedenkt, die ihn anrufen (V. 6c), wird, so deutet der Psalm an, für ihn selbst nicht folgenlos bleiben. Er selbst verschwindet aus dem Gedächtnis. Das Schreckensbild vom „Land des Vergessens“ bedroht nicht nur den Beter, die Beterin des Psalms.

Früh am Morgen

Sowenig das Ich des Psalms resigniert, sowenig möge sich der ein drittes Mal angerufene Gott mit der aufgezeigten Perspektive abfinden. „Am Morgen“ (V. 14), da Gottes helles Licht die Finsternis vertreibt, wird das Bittgebet Jahwe berühren: Von dieser Hoffnung ist die abschließende, bedrängende Notschilderung (V. 15–19) überwölbt. Sie wird mit der zukunftsgerichteten Wozu-Frage (Einheitsübersetzung: „Warum“) eingeleitet und hält so den – dem Beter noch verborgenen – guten Ausgang der Situation offen. Die letzte Leidensschilderung gipfelt in der Wahrnehmung, daß das klagende Ich von absoluter „Finsternis“ umgeben ist; sein Kosmos ist ein Unheilsraum, ist Chaos: Gottesferne und Gottesabwesenheit. Das aber wäre in der Sicht auch dieses Psalms der absolute Widerspruch zum Wesenskern Jahwes, des hilfreichen Ich-bin-da, des Retters Israels. Der verstörende Ausruf „Finsternis!“ fordert Gott, das Du auch dieses bedrängten und bedrängenden Gebets, auf, dem beklagten gottwidrigen Zustand ein Ende zu bereiten und sich als der zu erweisen, der er zuinnerst ist und immer sein will.

Der kunstvoll komponierte Psalm 88 endet mit dem verstörenden Ruf „Finsternis!“ Hat die Finsternis also das letzte Wort? Es ist nicht zu leugnen: In Psalm 88 treffen uns bestürzende Notschreie aus einem als Totenhaus erfahrenen Leben. „Finsternis“ ist ein Grundwort dieses Psalms. Jeder seiner drei Teile schließt mit dem Motiv der Verdunkelung. Schonungslos setzt sich der Psalm mit dem Tod auseinander, der uns mitten im Leben überwältigt. Er verharmlost Leiderfahrungen nicht. Er schleift die schneidenden Kanten nicht glatt. Doch die Wucht der Klage und Anklage ist von der Kraft der Hoffnung nicht zu trennen. Psalm 88, der Notruf eines Todbedrohten, hält hartnäckig am Gott des Lebens fest: Der nächtliche Hilfeschrei wird am Morgen den Gott meiner Rettung erreichen.

Susanne Sandherr

Salbung der Kranken – Sorge um die Kranken

In den letzten Jahren ist in einigen evangelischen Gemeinden eine bemerkenswerte Entwicklung festzustellen: Obwohl die evangelische Tradition keine Krankensalbung kennt (wohl aber Gottesdienste bei Kranken, deren Mittelpunkt die Stärkung durch Gebet, das Wort Gottes und – in der lutherischen Tradition – das Abendmahl bildet), praktizieren diese Gemeinden eine Salbung von Kranken. Impulse dazu kommen aus feministischen Kreisen, aber auch aus der weltweiten Ökumene und der katholischen Tradition.

Die Verwendung von Öl in der Liturgie läßt sich durchweg bis in die Anfänge christlicher Liturgie zurückverfolgen – vielfach sogar bis in jüdische und heidnische Wurzeln. Die antike Welt band die Übertragung göttlicher Kraft vielfach an Trägerstoffe, wozu sich Öle in besonderer Weise eigneten, da sie dauerhaft am Körper zu haften und einzuwirken schienen. Daß die Öle auch heute noch eine wichtige Rolle in der Liturgie spielen, wird nicht zuletzt daran deutlich, daß das Katechumenen-, das Chrisam- und das Krankenöl in einem eigenen, zentralen Gottesdienst am Gründonnerstag vom Bischof geweiht werden, bevor man sie anschließend im Bistum zum Gebrauch durch die Priester verteilt. Genutzt werden die Öle im Katechumenat, bei der Taufe, der Firmung, den Weihen und der Krankensalbung.

Gerade die Krankensalbung läßt gut erkennen, daß die christliche Liturgie mit ihren sakramentalen Zeichen immer an den natürlichen und alltäglichen Gebrauch der Dinge anknüpft. Öle und Salben bilden in der Antike aus Mangel an internistischen und chirurgischen Kenntnissen ein Hauptmittel medizinischer Hilfe. Daneben gilt die Bekämpfung dämonischer Kräfte als wichtige Therapie, so daß das heilende Handeln Jesu oftmals als Vertreibung von Dämonen erfahren und dargestellt wird. Diese Fürsorge Jesu für die Kranken bildet die entscheidende bibel-

theologische Grundlage unserer Krankensalbung. Hinzu kommt das eindrückliche Zeugnis der jungen Gemeinden im Jakobusbrief (Jak 5, 14–16). Hier ist nämlich von den zwei Dimensionen der Salbung und des Gebets der Ältesten über die Kranken die Rede.

Entsprechend der antiken Sicht des Menschen war nämlich nicht wie in der Neuzeit eine Trennung von Körper und Geist eines Menschen denkbar. Die medizinische Fürsorge für die Menschen durch Salben mußte begleitet werden vom Gebet, da allein Gott als der angesehen wurde, der einen Menschen heilen konnte. Entsprechend beten die Ältesten im Jakobusbrief um „Rettung“ des Kranken im ganzheitlichen Sinne, nicht um seine rein körperliche Genesung.

Allerdings ist diese rettende Dimension in der Geschichte zunehmend von der heilenden Wirkung abgekoppelt und auf die Sündenvergebung enggeführt worden – mit der fatalen Folge, daß die Krankensalbung zur „Letzten Ölung“ der Todesvorbereitung wurde und sogar die Sterbekommunion als letzte liturgische Feier vor dem Tod verdrängte. Wenn der Priester ins Krankenzimmer kam, so wurde dies nicht als intensive Sorge der Kirche um die Heilung des Kranken verstanden, sondern als Bereitung für den Tod – und damit als Ansage des Todes.

Erst die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat versucht, dieser Fehlentwicklung entgegenzutreten. Sterbesakrament ist nun eindeutig die Wegzehrung, die Kommunion der oder des Sterbenden. Die Krankensalbung hingegen wird als Aufrichtung und Bitte um Heilung des ernsthaft Kranken im ganzheitlichen, nie allein im körperlichen Sinne verstanden. Von daher vertritt die Kirche in recht aktueller Weise ein Konzept von Heilung, das den Menschen nicht nur als funktionierenden Körper sieht, sondern auch seine geistig-seelische Dimension beachtet.

Gerade die Salbung kann heute vielleicht helfen, dieses Verständnis des Menschen herauszustellen. Denn anders als noch

in der Antike stehen wir vor der – zunächst fatal erscheinenden – Situation, daß heute Salben von der Medizin keine Wirkung zugesprochen wird, die über die konkrete Hautpartie hinausgeht. Salben dringen einfach nicht ins Innere des Körpers ein, sondern wirken nur an der Oberfläche! Dennoch kann ich aus eigener Tätigkeit als Krankenpfleger bestätigen, daß Kranke die Anwendung von Salben und Ölen oftmals schätzen, weil sie einen Körperkontakt beinhaltet, eine Form der körperlichen Zuwendung darstellt und einfach Zeit braucht. Gegen eine Medizin der Geräte und schnellen Pilleneinnahme ist die Anwendung einer Salbe oder eines Öls eine Form der wirklichen Auseinandersetzung mit dem Kranken – nicht selten von Gesprächen begleitet, die in die Tiefe gehen können.

Diese Erkenntnis läßt sich auf unsere Praxis der Krankensalbung übertragen: Auch diese Form der Salbung bleibt in gewisser Weise an der Oberfläche stecken, wenn sie nicht von einer ganzheitlichen und dauerhaften Sorge um die Kranken getragen wird. Wie in den frühen christlichen Gemeinden muß auch heute das liturgische Handeln am Kranken von der pflegerischen und medizinischen Sorge um die Kranken begleitet sein. Erst eingebettet in diese Sorge erlangt die Krankensalbung ihre „Tiefenwirkung“. Wahrscheinlich liegt hier die zukünftige Herausforderung für die christlichen Gemeinden, die auch im Bereich der Caritas unter immer stärkeren Sparzwängen stehen.

Friedrich Lurz

Ein christlicher Philosoph der Geschichte

Theodor Haecker zum 60sten Todestag am 9. April 2005

Ich weiß nicht mehr, wann ich zum ersten Mal von Theodor Haecker gehört und etwas von ihm gelesen habe. Es muß in den Jahren 1942–1944 gewesen sein. Damals scharten wir Schüler und Ministranten der Pfarrei Maria-Hilf in Freiburg uns um einen jungen begeisternden Priester, den Vikar Alfons Ketterer; er spielte mit uns Fußball, führte uns in Messe und Kirchenjahr ein, hörte mit uns Schallplatten. Ein wenig Geheimbündelei war dabei: Auf seinem Zimmer hörten wir ausländische Sender, was streng verboten war. Wir schrieben Texte von Reinhold Schneider, Ida Friederike Görres und Romano Guardini ab. Und irgendwann muß bei unseren Gesprächen in der Pfarrjugend auch der Name Theodor Haecker gefallen sein. Wer war das? Ein christlicher Philosoph, ein Geschichtsdenker, in München lebend, Autor schwieriger Bücher, von denen ein Teil verboten war – viel mehr wußten wir nicht von ihm.

Damals schenkte mir meine Schwester, die in einem Verlag arbeitete, das erste, von ihr antiquarisch erworbene Haecker-Buch: *Der Christ und die Geschichte*. „Das ist noch zu schwer für dich“, sagte meine Schwester, „aber vielleicht liest du es später ... Du interessierst dich doch für Geschichte.“ Tatsächlich hatte ich das Buch in den letzten Kriegsmonaten, als sich die Fliegerangriffe häuften, immer im Luftschutzkeller auf den Knien, zwang mich zum wiederholten, gleichmäßigen Lesen – eine Vorkehrung gegen die Angst. Wenn ich dieses Buch heute wiederlese, so stoße ich fast auf Schritt und Tritt, von Seite zu Seite auf „alte Bekannte“. Lauter Überraschungen: Ich treffe auf die Lessingkritik gleich auf den ersten Seiten (... „es gibt den echten Ring, sonst gäbe es keine falschen!“): Sie ist mir immer überraschend schlüssig erschienen und ist es für mich auch

heute noch. Gleich darauf, im Gegenzug, die ehrfürchtigen Worte über Pascals *Mémorial* und die daran geknüpfte Reflexion über Metaphysik und Geschichte: „Der Zufall ist ein Greuel für die Metaphysik, sie möchte ihn am liebsten überhaupt nicht wahrhaben; in der Geschichte spielt er eine große Rolle, als Förderer oder Hinderer der Verwirklichung metaphysischer Wahrheiten oder geschichtlicher Ideen.“

Was Haecker mit diesem kleinen Buch will? Er will Geschichte verstehen, er will sie verstehen, indem er tiefer in sie eindringt: „leidensvolle Auskostung der Zeit“, so heißt das gegen-idealistische, das fast augustinische Stichwort. Das ist für ihn ein christlicher Weg. Denn die Offenbarung „ist nicht nur in der Geschichte, sie *ist* selber Geschichte, nicht eine Geschichte unter den vielen andern: sie ist die Geschichte.“

Beim Wiederlesen erkenne ich in *Der Christ und die Geschichte* viele Spuren der Geschichtstheologie Erik Petersons – auch mancher Ideen Jacques Maritains. Theodor Haecker war kein eigenständiger Denker, er nahm vieles auf aus dem Denken anderer, von Kierkegaard und Newman bis zu Scheler, Husserl, Karl Kraus, schmolz es ein in seinen immer unverkennbaren, immer unverwechselbaren Sprech- und Denkstil. Seine denkerischen Gaben waren geringer als seine schriftstellerischen – Walter Benjamin hat es 1932 spitz angemerkt. Doch ich gestehe gern, daß ich einen philosophischen Autor, der schreiben kann, mag er auch ein Eklektiker sein, lieber lese als einen Selbstdenker, dessen Sprache seinen Einfällen nicht standhält – und wie viele der zweiten Art gibt es im Deutschen!

Prof. Dr. Hans Maier

Das Interdisziplinäre Zentrum für Palliativmedizin (IZP) in München-Großhadern

Ein Gesprächsbericht

Ein Donnerstagabend im September. Ich ging die „Besucherstraße“ im Münchner Universitätsklinikum Großhadern entlang. Einige Patienten versuchten in der tristen, wenig persönlichen Atmosphäre des riesigen Krankenhauskomplexes etwas vertraute Zeit mit ihren Verwandten zu verbringen. Was mich wohl im Zentrum für Palliativmedizin erwarten würde, fragte ich mich. Es ist aus Mitteln der Deutschen Krebshilfe und des Freistaates Bayern als zweigeschossiges Nebengebäude eigens für seinen Zweck geplant und errichtet worden. Von der Sekretärin, die mich an der Tür empfing, wurde ich durch einen in zarten Gelb- und Blautönen gehaltenen Flur zur Leiterin der Christophorus Akademie begleitet.

Nach kurzer, freundlicher Begrüßung begann die Ärztin und Gesundheitswissenschaftlerin Bernadette Fittkau-Tönnemann mit einem Überblick über die Vorgeschichte des Zentrums. Zwei anfangs getrennte Einrichtungen sind darin verbunden: Die Christophorus Akademie und die Interdisziplinäre Palliativmedizinische Einrichtung des Klinikums. Letztere hatte 1999 zunächst als Konsiliardienst zur Beratung und Unterstützung der Stationen begonnen. Im selben Jahr war am Münchner Rotkreuzplatz in Trägerschaft des Christophorus Hospiz Vereins die Akademie für Palliativmedizin, Palliativpflege und Hospizarbeit (APPH) gegründet worden. Sie machte es sich zur Aufgabe, Weiterbildungen zu entwickeln und durchzuführen für Fachkräfte, die in der Betreuung Schwerstkranker und Sterbender tätig sind. Aufgrund der engen Zusammenarbeit aller Mün-

chener Palliativ- und Hospizeinrichtungen entstand die Idee, beide Einrichtungen zusammenzuführen. Im jetzigen IZP befinden sich im Obergeschoß die Palliativstation mit zehn Betten und der Konsiliardienst. Im Untergeschoß sind die Christophorus Akademie mit neun Gästezimmern, die Bibliothek und Forschungsräume des IZP sowie die Koordinationsstelle für pädiatrische (kinderheilkundliche) Palliativmedizin untergebracht. Die katholische und evangelische Kirche unterstützen die Arbeit im IZP mit jeweils einem Seelsorger, der sowohl in der Patientenbegleitung als auch in Forschung und Lehre mitwirkt. Die Broschüre „Vorsorge für Unfall, Krankheit und Alter durch Vollmacht, Betreuungs- und Patientenverfügung“ des Bayerischen Staatsministeriums der Justiz wurde durch einen Arbeitskreis in der Akademie entwickelt.

Am IZP werden sowohl angehende Ärzte ausgebildet, für die Palliativmedizin an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität – erstmalig in Deutschland – Pflichtfach ist, als auch Personen geschult, die hauptamtlich mit schwerstkranken und sterbenden Patienten umgehen: Fachkräfte aus Pflege, Medizin, psychosozialen Arbeitsfeldern und Seelsorge. Neben berufsspezifischen Kenntnissen, die helfen, schwerstkranken Patienten bis zuletzt ein erfülltes Leben zu gewährleisten, bieten die Schulungen den Teilnehmenden Raum für Austausch und Reflexion und Ermutigung für ihre bereichernde und gleichzeitig belastende Tätigkeit. Der Akzent der Arbeit in den Kursen liegt dabei auf der Entfaltung von vorhandenen Kompetenzen der Teilnehmenden und der Entwicklung eines vertieften Verständnisses für die beteiligten Berufe.

Auf der Palliativstation werden Patienten betreut, deren Lebensqualität durch häufige Begleiterscheinungen einer unheilbaren Erkrankung – Schmerzen, Übelkeit, Atemnot, Verwirrtheit – erheblich beeinträchtigt ist und die deshalb einer intensiven Unterstützung durch ein spezialisiertes Team von Ärzten, Pflegekräften, Sozialarbeitern, Seelsorgern sowie Physio-, Atem- und Psychotherapeuten bedürfen. Ziel der

Arbeit auf dieser Station ist es, eine Weiterbetreuung zu Hause oder in einer anderen Einrichtung, z. B. einem Hospiz, zu ermöglichen. Die Palliativmedizin möchte Patienten und ihre Angehörigen dabei unterstützen, die letzte Lebensphase erfüllt und beschwerdearm miteinander zu gestalten. Mit der Bezeichnung Palliativmedizin und ihrer Herkunft vom lateinischen Wort *palliare* „mit einem Mantel (,pallium‘) bekleiden“ wird zur Erläuterung gern die Mantelteilung Martins von Tours am Stadttor von Amiens verbunden: Die oder der Betreffende soll durch die Betreuung Wärme und Schutz erfahren.

Frau Fittkau-Tönnesmann hat nach dem Abitur zunächst zehn Jahre in der Altenpflege demente und sterbende Patienten betreut. Währenddessen hat sie erfahren, daß Kommunikation auch mit dementen Patienten möglich ist und ihre Bedürfnisse infolgedessen sehr wohl wahrgenommen werden können. Dies war für sie Anlaß, nach Wegen des achtsamen Umgangs mit den vielschichtigen Aspekten von Leid zu suchen. In der Hospizidee von Dame Cicely Saunders habe sie dazu die wesentlichen Anregungen gefunden. Durch diesen Ansatz wird vieles wiederbelebt, was schon in früherer Zeit bekannt und bewährt gewesen ist, etwa Teamarbeit, Empathie und die Wahrnehmung von Beziehungen. Neu ist allerdings, daß man heutzutage aufgrund systematischer Erhebungen in den verschiedenen Aufgabenbereichen der Palliativmedizin über wesentlich umfangreicheres und zugleich detaillierteres Wissen verfügt.

Grundlegend für palliativmedizinische Arbeit sei es, den Patienten bzw. die Patientin in den Mittelpunkt zu stellen. Entsprechend dem Leitgedanken: „Der Tod, den ich will, hat mein Gesicht“ (Octavio Paz, mexikanischer Dichter), gelte es, die Autonomie der Sterbenden zu respektieren. In Demut gegenüber der Person müsse genau hingesehen werden, was im konkreten Augenblick nötig ist. Die leibliche Befindlichkeit sei sehr ernstzunehmen. Ohne Schmerztherapie und Symptomkontrolle bleibt die ebenso „notwendende“ psychosoziale und spirituelle Begleitung Stückwerk. In der Palliativmedizin wer-

den Patienten und Angehörige als Einheit betrachtet. Auch Angehörige, die Großes in der Begleitung leisten, bedürfen der Unterstützung durch das palliativmedizinische Team. Besonders wichtig sei es, so Frau Fittkau-Tönnemann, kein „ästhetisches“ Sterben, sondern eine Stimmigkeit dieses Prozesses anzustreben. Daß ein Mensch so aus dem Leben gehen kann, wie es ihm oder ihr entspricht, setzt bei den Begleitenden Bescheidenheit und die Bereitschaft voraus, Entwicklungen zuzulassen. In der Spannung von planender Behandlung und prinzipiell offener Begleitung müsse jeweils mit großer Achtsamkeit erspürt werden, was „Halt geben“ in der konkreten Situation bedeutet.

Wenn die Einschätzung von Frau Fittkau-Tönnemann stimmt – mir klingt sie durchaus plausibel –, werden in unserer Gesellschaft der Tod und das Sterben keineswegs tabuisiert. Vielmehr empfinde man neben Angst zu Recht tiefen Respekt und die Unsicherheit, wie offen darüber gesprochen werden kann. Die Fragen seien gleichwohl bei vielen Menschen deutlich präsent. Das IZP birgt in dieser Hinsicht auch aufgrund seiner öffentlichen Präsenz eine große Chance: Die in ihm herrschende menschliche, auf das Wohl der einzelnen Person in allen ihren Dimensionen gerichtete Atmosphäre kann sich zum einen positiv auf die anderen medizinischen Fachbereiche auswirken und dadurch auf lange Sicht beitragen, die medizinische Landschaft insgesamt personorientierter werden zu lassen. Vor allem aber wird die Art, wie natürlich und dennoch sensibel dort das Sterben als eine Phase des Lebens behandelt wird, ihren Beitrag zu einem bewußteren und mutigeren Umgang mit dem Tod in unserer Gesellschaft leisten, auch als positiver Gegenpol zu der aus christlicher Sicht sehr problematischen Propagierung sogenannter aktiver Sterbehilfe.

Für ihre Pionierarbeit ist allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des IZP Glück und Segen zu wünschen.

Weiterführende Literatur:

- Cicely Saunders, *Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospiz-Idee steht*, Freiburg – Basel: Herder 1999.
- Paul Sporken, *Hast du denn bejaht, daß ich sterben muß?*, Düsseldorf: Patmos 1981.
- Anne-Marie Tausch, *Gespräche gegen die Angst. Krankheit, ein Weg zum Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1981.

Johannes Bernhard Uphus

Wort-Gottes-Feier am Sonntag

Durch den immer gravierender werdenden Mangel an Priestern nimmt die Zahl der Gemeinden zu, in denen die Feier der hl. Messe nicht mehr an jedem Sonntag möglich ist. Vielfach wird dann ein Wortgottesdienst unter der Leitung eines Diakons oder eines für diesen Dienst beauftragten Laien gefeiert. Im Auftrag der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg haben die Liturgischen Institute Deutschlands und Österreichs 2004 unter dem Titel „Wort-Gottes-Feier“ ein „Werkbuch für die Sonn- und Festtage“ herausgegeben, das den für diese Feiern empfohlenen Ritus enthält. Vorgesehen ist ein viergliedriger Aufbau: Eröffnung, Verkündigung des Wortes Gottes, Antwort der Gemeinde, Abschluß. Die Auswahl der Schriftlesungen folgt der Leseordnung der Meßfeier. Zur Vermeidung jeder Verwechslung mit der hl. Messe wird das Bemühen deutlich, „der Wort-Gottes-Feier in der Abfolge wie in der Gestalt der einzelnen Elemente ein eigenständiges Profil zu geben“ (16 f.), was sich vor allem in der „Antwort der Gemeinde“ niederschlägt. Dieser sind etwa Elemente wie das Taufgedächtnis oder das Schuldbekennnis mit Vergebungsbitte und das Gloria (als Abschluß eines neuen, sonntäglichen Lobpreises) zugeordnet, die

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Mai 2005

Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir;
denn der Herr hat mich gesalbt.

Buch Jesaja – Kapitel 61, Vers 1

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Immer mehr Menschen empfangen als Erwachsene die Firmung, und zwar regelmäßig in ein und derselben Feier: nach der Taufe und vor ihrer ersten Teilnahme am eucharistischen Mahl. Gleichwohl werden auch heute und wohl auch in Zukunft viele Christinnen und Christen in einem Alter gefirmt, das sie körperlich und seelisch vor erhebliche Fragen und Herausforderungen stellt. Die beginnende oder sich bereits voll auswirkende Pubertät konfrontiert Mädchen und Jungen mit der Ausbildung ihrer Geschlechtlichkeit und einer letzten Phase intensiven Wachstums. Ohne ihr Zutun werden sie erwachsen. Sie können nicht umhin, sich mit ihrer neuen Rolle als eigenverantwortlich handelnde junge Frauen und Männer auseinanderzusetzen, und müssen lernen, sich in ihr zurechtzufinden. Zugleich spüren sie den Drang nach Freiheit in sich und möchten als eigenständige und zumal von den Eltern unabhängige Personen ernstgenommen werden. Von den vielen verschiedenen Kräften, die in dieser Situation auf sie einwirken, werden sie sehr in Anspruch genommen, nicht selten sogar überfordert. Meines Erachtens sollten wir diesen Kairos, diese zeitliche Situation der Firmung sehr ernst nehmen. Lassen Sie uns also bedenken, wodurch sich die Firmung auszeichnet und wie dies im Blick auf junge Menschen fruchtbar werden kann.

Im Mittelpunkt der Firmung steht die Salbung, die sich als zeichenhafte Verleihung des Heiligen Geistes auf Jes 61, 1 bezieht: „Der Geist Jahwes, meines Herrn, ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt“, heißt es dort im ursprünglichen hebräischen Wortlaut. Wenngleich es sich dabei um bildhafte Rede handelt, so fällt dennoch auf, daß es das Bild der Salbung, also einer leiblich-konkreten Zuwendung, ist, mit dem die Verleihung von Jahwes Geist an den Sprechenden bezeichnet wird. Es ist dieses bereits im Aprilheft angeklungene wohlthuende und belebende Tun, durch das Jahwe seine Lebenskraft

mitteilt. Wer von jemand gesalbt wird, dem kann innere, seelische Nähe äußerlich-leibhaft spürbar werden. Gewiß, unter Menschen ist das kein Automatismus; was wir tun, kann auch ohne innere Anteilnahme geschehen. Wenn aber Jahwe seine Lebenskraft, seinen *eigenen* Geist mitteilt, geht es immer um den Geist des „Ich-bin-da“ (Ex 3, 14), des seinen Geschöpfen zugewandten Gottes. Darum kann die sakramentale Salbung, auch wenn sie auf das Zeichen reduziert ist, die ganze Fülle von Gottes liebevollem Da-Sein für den und die Gesalbten zum Ausdruck bringen.

Das heißt freilich nicht, daß wir bereits Gefirmten als Gemeinde, die die Firmlinge in ihre Mitte aufnimmt, uns mit der Wirksamkeit des Zeichens begnügen dürften. Im Gegenteil: Von Jahwe gesalbt, durch Jahwes Geist gestärkt – „gefirmt“ – zu sein, bedeutet für den Propheten, sich die Sorgen und Nöte der Mitmenschen zu eigen zu machen. Insofern möchte ich die Firmung als eine Gelegenheit sehen, bei der unsere Jugendlichen ihrer Gemeinde als einem Kreis von Menschen begegnen können, in dem sie mit ihren Fragen und Ungewißheiten aufgehoben sind, in dem sie in einer Phase intensiven Suchens tragende Weggemeinschaft erfahren. Zugleich aber – ich möchte die wechselseitige Wirkung der Salbung noch einmal aufgreifen, die im Zusammenhang mit der Krankensalbung bereits zur Sprache kam – wäre die Firmung ein Anlaß, die jungen Menschen ihre Bedeutung für ihre erwachsenen Geschwister fühlen zu lassen: etwa, daß sie uns mit ihren Fragen nach dem Wohin ihres Lebens, mit ihrem Gerechtigkeitsinn, mit ihrer Sehnsucht nach Geborgenheit immer neu auf ihn hin ausrichten, der unser Ziel, unsere Gerechtigkeit, unser geduldiger Vater ist. Daß im übrigen regelmäßig der Bischof die Firmung leitet, sagt den Firmlingen diese beiden Aspekte mit Blick auf die ganze Kirche zu: Alle Glaubenden stehen hinter euch, an euch ist allen Christen gelegen; denn ihr seid unsere Zukunft.

Vor einiger Zeit hörte ich von der Entscheidung einer Oberstufenschülerin, das für alle verpflichtende Sozialpraktikum be-

wußt auf einer Palliativstation zu absolvieren. Ich erfuhr von den Widerständen, die ihr aus ihrem Umfeld entgegenschlugen: Was willst du dich dem Umgang mit Sterbenden aussetzen? Meinst du, du erträgst das? – Sie ist bei ihrem Entschluß geblieben. Ihr Praktikumsbericht, den ich lesen durfte, spricht ohne schönzufärben von den Belastungen, die mit dieser Tätigkeit einhergingen, zugleich aber von der menschlichen Tiefe und Bereicherung, die aus den Begegnungen mit den Patientinnen und Patienten erwuchs. Solches Engagement entspringt nicht notwendig christlichen Antrieben, sondern deckt sich durchaus mit den Werten vieler nicht kirchlich erzogener Jugendlicher (vgl. den Beitrag von Herrn Dompfarrer Dr. Hauke aus Erfurt auf S. 361–364). Wenn es sich aber dem Impuls der Firmung verdankt, bedeutet es ein gelebtes und darum glaubwürdiges Bekenntnis zu Jesus und seiner Messianität.

Die Firmung macht uns spürbar zu Christen, zu „Gesalbten“. Darum sollte sie jungen Menschen zu einer Feier werden, in der sie die Lebenshaltung der Hingabe – an Gott und aneinander – als beglückendes Ereignis erleben. In gewissem Kontrast zur Taufe und ihrem Eintauchen in das Geheimnis, das ja doch etwas Bedrohliches hat, sollte hier mit der Salbung das wohlthuende Geschenk im Mittelpunkt stehen: der Geist Jesu, aus dem er seinen Weg bis zum Kreuzestod geht, der der Geist der Gemeinschaft, des Füreinander-da-Seins und des Miteinander-Lebens ist – der Geist jenes Gottes, der das Da-sein-für im Namen trägt. Die Firmung wäre dann das Fest der Gemeinde (und der gesamten Kirche!) als einer *Communio*, die Freude und Hoffnung, Trauer und Furcht miteinander teilt, und insofern nichts anderes als das herausgehobene Ereignis geschwisterlichen Miteinanders im Alltag.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Pfingsten

Initiale, Zisterzienser-Graduale aus Wonnental/Breisgau,
um 1350

Handschrift U.H. 1, fol. 110r

© Badische Landesbibliothek, Karlsruhe

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4218 D) erhältlich.

Als Codex Unbestimmter Herkunft (UH 1) wird das Zisterzienser-Graduale aus Wonnental im Breisgau in der Karlsruher Badischen Landesbibliothek geführt. Sowohl das Wappen der Wohltäter des Klosters, der Grafen von Ysenberg, als auch die Wappen anderer Adelshäuser lassen u. a. die Herkunft aus dem Kloster der Zisterzienserinnen in Wonnental bei Kenzingen ziemlich sicher erscheinen. Anhaltspunkte für die Datierung sind eine Initiale, auf der die Äbtissin Agnes (1311–1326) zusammen mit ihrer Namenspatronin dargestellt ist, sowie das Wappen der Familie Tigesheyn (Digesheim), ein Hinweis auf die Äbtissin Clara von Tigesheyn, die von 1347 bis 1349 Äbtissin des Klosters war.

Die Handschrift enthält sehr reichen Buchschmuck: 230 große Filigraninitialen, acht filigran figürlich geschmückte Prachtinitialen sowie acht figürliche Goldgrundinitialen, wobei die Zählung in der Forschung leichte Abweichungen aufweist. Ebenso geht das Urteil darüber auseinander, ob die acht Goldgrundinitialen später über bereits vorhandene Filigraninitialen geklebt wurden oder ob ein späterer Maler hier nur den zum Teil ausgeführten figürlichen Schmuck vervollständigte. Für das Titelbild, die Goldinitiale S, gilt, daß sie über eine ursprüngliche Filigraninitiale geklebt wurde. Unklar bleibt auch, ob hier unterschiedliche Schreiber und Maler am Werk waren. Wahrscheinlich ist das Zisterzienser-Graduale in Wonnental selbst geschrieben, der Buchschmuck aber außerhalb in einer Malwerkstatt im Breisgau entstanden.

Neben der Engelberger „Bibly“ gilt die Handschrift UH 1 als eine der besonders reich ausgestatteten oberrheinischen Handschriften.

Erfüllt vom Heiligen Geist

In einer schwungvoll gestalteten S-Initiale stellt der Maler des Zisterziensergraduale aus Wonnental im Breisgau (14. Jahrhundert) das Pfingstereignis dar. S(piritus Domini replevit orbem terrarum) – Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis.

Im Symbol der Taube senkt sich der Geist aus einem Himmelssegment auf die betende Menschengruppe herab. Zwölf rote Strahlen gehen von ihm aus und verteilen sich auf Maria und die Apostel. In der Apostelgeschichte heißt es, daß elf Jünger nach der Himmelfahrt des Herrn zusammen mit der Mutter Jesu in Jerusalem betend den verheißenen Heiligen Geist erwarteten (vgl. Apg 1, 4.14).

Das mit Blüten und Ranken verzierte S unterstreicht die Bewegung des Geistes vom Himmel auf die Erde. Wie die Linienführung des Buchstabens das ganze Bild ausfüllt, so erfüllt der Geist Gottes die Menschen, die hier dicht beieinander sitzen und nicht fassen können, was geschieht. Ihnen gehen die Augen über angesichts der Ereignisse, deren Zeugen sie werden. Der Maler läßt einige Apostel erstaunt auf die Feuerzungen auf dem Kopf der Mutter Jesu schauen, während sie selbst ebenso „entflammt“ werden.

Nicht alle elf Apostel sind direkt sichtbar im Bild. Durch die ihnen zugeordneten Attribute lassen sich einige von ihnen identifizieren. So könnte der Betrachter den Jünger links neben Maria mit Schwert und Buch in der Hand als den Apostel Paulus erkennen, obwohl seine Berufung zum Apostel Jesu Christi erst später in der Apostelgeschichte berichtet wird. Rechts von der Mutter Jesu trägt Petrus das Symbol des Schlüssels in der Hand, das auf die Binde- und Lösegewalt verweist, die der Auferstandene den Aposteln anvertraute. Die beiden Jünger am rechten Bildrand schauen auffälligerweise nicht zur Mitte. Der eine zeigt wie auf einem Medaillon das Symbol des Evangelisten Johannes. Der Adler soll auf die hohen Gedankenflüge des

Evangelisten hinweisen. Wenn der Maler in ihm den Apostel Johannes darstellen möchte, dann ist er für ihn mit dem Evangelisten Johannes identisch. Der andere Jünger weist mit seiner Hand aus dem Bild hinaus auf etwas, das ihn offensichtlich packt.

Das S läßt im unteren Bildteil eine Mauer erkennen mit einer verschlossenen Tür. Der Maler denkt dabei an die Weisung Jesu vor der Himmelfahrt, die Jünger sollten nicht weggehen aus der Stadt Jerusalem, sondern dort „auf die Verheißung des Vaters“ warten (Apg 1, 4). Die Apostel befolgten diese Weisung, indem sie, nach Jerusalem zurückgekehrt, „in das Obergemach“ hinaufgingen, „wo sie nun ständig blieben“ (Apg 1, 13). Der Maler bietet dem Betrachter von oben Einblick in das „Obergemach“, womit er wohl den Abendmahlssaal meint (vgl. Lk 22, 12). Mauer und Tür könnten das Haus andeuten, in dem sich die Herabkunft des Geistes ereignet. Sie könnten aber auch ein Hinweis auf die Mauern von Jerusalem und die Tore (oder das goldene Tor) der Stadt sein.

Das kräftige Blau der Initiale auf goldenem Grund läßt das Pfingstereignis als von Gott gewirkt verstehen. Wo der Himmel so der Erde naht, kommt etwas in Bewegung. Das vielfältige Wirken des Geistes bringt der Maler in unterschiedlichen Zeichen zum Ausdruck:

- Die blühenden weißen Ranken auf blauem Grund verweisen auf den Schöpfergeist, der seiner Schöpfung Leben schenkt.
- Die „Zungen wie von Feuer“ (Apg 2, 3), die auf die Anwesenden herabkommen, sind Zeichen dafür, daß sie nun in der Kraft dieses göttlichen Geistes als Boten Jesu gesandt werden.
- Die Hand des rechten Jüngers und sein Blick aus dem Bild hinaus könnten darauf hinweisen, daß draußen schon „die Menge“ (Apg 2, 6) zusammenströmt, um das Wort der Apostel zu hören.

In den unterschiedlichen Farben der Gewänder hält der Maler fest, daß die Apostel ganz unterschiedliche Persönlichkeiten

sind mit je eigenen Fähigkeiten und Meinungen. Pfingsten hebt diese Unterschiedlichkeiten nicht auf, ermöglicht aber eine neue Einheit im Geist; eine Einheit in fruchtbarer Verschiedenheit. Das Leben der werdenden Kirche, wie es die Apostelgeschichte schildert, zeigt unmißverständlich, daß der Heilige Geist die Kirche leitet und die Jüngerinnen und Jünger immer neu sein Wirken erfahren. Es zeigt auch, wie geist-bewußt sie auftreten, wenn sie z. B. die Beschlüsse des Apostelkonzils mit den Worten weitergeben: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen...“ (Apg 15, 28).

Weil der Maler im Bild das Pfingstereignis besonders in seiner Wirkung für die Apostel und Maria hervorhebt, ist die Tür *noch* verschlossen. Doch die verwandelnde Kraft des Geistes öffnet Türen, bringt in Bewegung. Nicht umsonst sind die Feuerzungen *ein* Symbol des Geistes; daneben weisen auch Sturm und Wasser auf seine mitreißende Macht hin.

Mit der verschlossenen Tür könnte der Maler auch uns heute fragen, ob wir uns öffnen für Gottes Geist, für seine überraschenden Möglichkeiten, wenn alles scheinbar starr und unbeweglich ist – bei uns selbst, in unseren Gemeinden und weltweit. Die Erfahrung vieler Menschen heute verweist eher auf den Zeitgeist, der uns erfüllt, statt auf den Heiligen Geist.

Wer sich vom Geist Gottes ergreifen läßt wie die Apostel, der wird Feuer und Flamme für die „Sache“ Jesu und Gottes. Wer sich vom Geist Gottes ergreifen läßt, der spricht die Sprache des Geistes, die Sprache der Liebe – und die versteht jeder. Weil uns das oft so schwer wird, bitten wir immer wieder: Komm, Heiliger Geist, erfülle uns, erfülle den ganzen Erdkreis!

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Stärkung und Sendung: Die Firmung als „Sakrament der Verantwortung“

U nser Wort „Firmung“ verweist auf das lateinische Wort „firmare“, das „stärken“, „bestärken“ heißt. Das Firmsakrament stärkt den getauften Menschen im Glauben und führt ihn tiefer in die Gemeinschaft der Glaubenden hinein. Mit Taufe und Eucharistie gehört die Firmung zur Trias der einführenden, der „Initiations sakramente“. Nach der Apostolischen Konstitution Papst Pauls VI. über die Firmung (1971) wird diese durch eine Salbung der Stirn mit Chrisam gespendet. Die Salbung ist verbunden mit dem Auflegen der Hand, einem neutestamentlich bezeugten Zeichen der besonderen Geistmitteilung (vgl. Apg 8, 14–17; 19, 1–7). Die begleitenden Spendeworte lauten: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist“ (Accipe signaculum doni Spiritus Sancti).

Geschichtlich gesehen, hat sich die Firmung erst nach und nach aus dem Taufsakrament zu einem eigenen Sakrament ausgebildet: Zum Zeichen seiner königlichen und priesterlichen Würde wurde und wird der Neugetaufte nach der Taufe gesalbt. Die Salbung des Hauptes durch den Bischof, aus der sich dann die Firmung entwickelte, krönte den Taufritus und schloß ihn ab. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung ist keine historische Kuriosität. Sie bleibt für das Verständnis des Firmsakraments bedeutsam.

„Der Herr hat mich gesalbt“

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich den Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4, 18 f.) Das im Lukasevangelium zitierte Wort des

Buches Jesaja (vgl. Jes 61, 1f.) bezieht Jesus auf sich: Er ist der Gesalbte, der Messias, der mit dem Geist Gottes Gefirmte. Seine Salbung ist seine Sendung. Bei dieser Salbung geht es nicht um Vorrechte, sondern um das Recht der Entrechteten, der Armen, Blinden, Gefangenen, Zerschlagenen. Die Geistsalbung Jesu ist seine Einsetzung zum Einsatz für die anderen. Die gute Botschaft, die Jesus für sie hat, ist diese: Dein Leben nimmt einen neuen Anfang – im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft. Du kannst es mit allen Sinnen erfahren. Damit ist zugleich die Richtung unseres Nachdenkens über die Würde und die Sendung der Gefirmten bezeichnet.

„Einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu“

Im ersten Korintherbrief schildert Paulus die Fülle und Vielfalt der Gaben, die er in der korinthischen Gemeinde wahrnimmt. Die Zuteilung dieser Geistesgaben liegt nicht in Menschenhand, sondern steht beim Heiligen Geist allein: „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will.“ (1 Kor 12, 11) Die lahmen Flügel meines Lebens und Liebens bringt Gottes Geist liebevoll in Schwung. Doch dabei läßt er sich so wenig zähmen wie Wasser und Wind.

In unserer gemeinsamen und individuellen Begabung mit dem Heiligen Geist liegt die Würde und Unantastbarkeit des christlichen Gewissens begründet. Die Getauften und Gefirmten sind keine kirchlichen Untertanen, sondern voll verantwortliche, geistbegabte Glieder des Gottesvolkes.

„ ... damit sie anderen nützt“

In der Antike war die christliche Taufe eine Taufe Erwachsener. Als die Kindertaufe zur Regel wurde, ergab sich die Notwendigkeit eines bewußten und persönlichen Glaubenszeugnisses, welches das stellvertretende Bekenntnis einzuholen ver-

mochte. In der Firmung hat dieses Ja seinen Ort. Die evangelische Tradition hat mit der Konfirmation, in der sie allerdings kein Sakrament sieht, eine vergleichbare Feier der Stärkung und Sendung und ihrer bewußten Bejahung.

Niemand besitzt alle Gaben. Aber jeder und jede wird vom Geist Gottes begabt und ist nunmehr für das anvertraute Gnadengeschenk verantwortlich. Denn die Gaben des Geistes sind zugleich Aufgaben. Aufgaben, die uns fordern, aber nicht überfordern: Firmung ist Stärkung und Sendung zugleich. Durch die Geistsalbung empfangen wir mit dem Auftrag die Kraft, Verantwortung zu übernehmen, in der Gemeinde, für unsere Welt. „Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.“ (1 Kor 12, 7)

„ ... gleichsam das Vollalter des geistlichen Lebens“

Wann firmen? Die Frage ist bis heute umstritten. Ursprünglich krönte der Empfang der Eucharistie den Weg der Gläubigen in die Kirche. Heute hat sich die Ordnung verschoben; die Erstkommunion geht der Firmung zumeist voraus. Diese Veränderung ist gewiß nicht auf die leichte Schulter zu nehmen. Be greift man jedoch die Firmung als Sakrament der persönlichen Antwort auf Gottes wirksames Wort und so als Sakrament der Verantwortung, dann gibt es bleibende Gründe für die kirchliche Praxis, junge Erwachsene zu firmen.

Das Erwachsenwerden im Glauben ist zuerst und zuletzt ein Geschenk. Der heilige Thomas drückt diesen Gedanken so aus: „In der Firmung aber empfängt der Mensch gleichsam das Vollalter des geistlichen Lebens.“

„Lösch den Geist nicht aus!“

Um die menschliche Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes ist es dem Theologen Karl Rahner zeitlebens gegangen. Eindringlich warnte er vor 40 Jahren vor den Versuchungen

der Besserwisserei, der Herzensträgheit und der Feigheit in der Kirche und warb dafür, daß wir „hellhöriger, vorsichtiger, zuvorkommender auf die leiseste Möglichkeit achten, daß sich irgendwo der Geist regt, der nicht schon in die amtlichen Formeln und Maximen der Kirche und ihrer amtlichen Stellen eingegangen ist.“ Ob in unserer Kirche die Sehnsucht nach den überraschenden Gaben des Heiligen Geistes wächst oder stirbt, ist nicht gleichgültig für die Zukunft des Firmsakraments.

Susanne Sandherr

„Die Feier der Lebenswende“ – eine „Light-Version“ des Firmsakraments?

Ein ostdeutsches Projekt

Es kann ja nicht jeder katholisch oder evangelisch sein!“, war die Antwort eines Erfurter Ehepaars, das über die Familienpraxis betreffs „Jugendweihe“ befragt wurde. Deutlich erkennbar war, daß die Jugendweihe auch heute noch zur Familientradition gehört, auch wenn es keinen Sozialismus mehr gibt, der den Inhalt der Feier wesentlich bestimmt hatte. Da Konfirmation oder Firmung für viele 15jährige wegen fehlender Kirchenzugehörigkeit keine Möglichkeit darstellen, den Eintritt in die Eigenverantwortlichkeit zu feiern, wird das Angebot der Jugendweihe auch nach der Wende – jetzt angeboten von eingetragenen Vereinen – gern angenommen.

Seit der Gründung des katholischen Gymnasiums in Erfurt 1992 werden ungetaufte Schüler aufgenommen und erhalten wie alle Religionsunterricht. Ihnen werden das Kirchenjahr, die Heilige Schrift und die christlichen Werte vorgestellt, und sie begegnen in ihren Mitschülern und Lehrern Menschen, die aus dem Glauben leben. Als 1997 auch für ungetaufte Schüler der

8. Klasse dieser Schule die Frage aufkam, wie sie ihr Erwachsenwerden feiern möchten, wurde ihnen das Angebot unterbreitet, zusammen mit einem Religionslehrer, Dompfarrer Dr. Hauke, eine neue Feierform zu entwickeln, die ihrer Lebenssituation entspricht. Sie sollte sich an ungetaufte Schüler der 8. Klasse wenden, für Kirche und Religion offen sein und kreativ von den Schülern mitgestaltet werden. Mit vier Schülerinnen und Schülern des katholischen Gymnasiums begann das Projekt, das noch 1997 der Erfurter Öffentlichkeit vorgestellt werden konnte. Schließlich fanden sich 12 Jugendliche zusammen, die bereit waren, die Feier mit einem katholischen Pfarrer und in den Räumen der Pfarrgemeinde vorzubereiten und zu gestalten. Seitdem verläuft die Vorbereitung der „Feier der Lebenswende“ in folgender Weise:

- Im September werden Eltern und Jugendliche zu einem Treffen eingeladen, an dem das Projekt vorgestellt und die Termine abgesprochen werden.
- Im Oktober, November und Dezember treffen sich Eltern und Jugendliche, um die Räumlichkeiten der Kirche unter der Fragestellung kennenzulernen, wozu diese Räume geschaffen wurden und wie sie heute durch die Gemeinde genutzt werden. Dabei kommt es darauf an, die Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens nahezubringen und die Bedeutung der Kirche für die Kultur einer Stadt und eines Landes zu erschließen.
- Im Advent sind Eltern und Jugendliche zu einem Adventsabend eingeladen, an dem ihnen durch Diavortrag und Gespräch die christliche Gestaltung des Advents und der Weihnachtszeit vorgestellt und die Zuordnung von Brauchtum und religiöser Praxis erklärt wird.
- Ab Januar treffen sich die Jugendlichen mit dem Pfarrer, um die Feier konkret vorzubereiten. Zunächst wird aus christlich geprägten Kurzgeschichten oder Gedichten ein literarischer Text ausgewählt, der bei der Feier vorgetragen wird und deren Thema bestimmen soll. Ein erster persönlicher Schritt

zur Gestaltung der Feier ist die Erarbeitung einer Kurzbiographie der Jugendlichen unter der Fragestellung: Was hat mich in meinem bisherigen Leben geprägt? In der Feier wird dieser Text (ca. 1–2 Minuten) von den Jugendlichen einzeln vorgetragen. Ferner präsentieren sie einen mitgebrachten Gegenstand, der ihnen im Laufe ihres bisherigen Lebens wichtig geworden ist. Er findet anschließend auf einem selbstgestalteten Seidentuch Platz, das die Eltern während der Vorstellung ausgebreitet haben und auf dem der bisherige Lebensweg des bzw. der Jugendlichen dargestellt ist.

- Im Februar wird die persönliche Zukunftsplanung überlegt und beschrieben. Bei der Feier werden die Jugendlichen auch in sie einführen und als Zeichen ihrer Hoffnung eine Kerze entzünden. Daneben wird in diesem Monat zu einem Elternabend eingeladen, an dem Fragen über „Gott und die Welt“ besprochen werden können. Bisweilen wird bei dieser Gelegenheit um ein weiteres Gespräch mit einem Pfarrer gebeten, in dem die Eltern ihre Fragen an Kirche und Gemeinde formulieren, um die kirchliche Welt besser verstehen zu lernen und Wegweisung bei ihrer persönlichen Sinnsuche zu erhalten.
- Im März befassen sich die Jugendlichen anhand von Tageszeitungen mit aktuellen Fragestellungen, zu denen sie in Gruppenarbeit mögliche Problemlösungen erarbeiten. Diese werden im Rahmen der Feier vorgetragen und jedem Jugendlichen schriftlich mit nach Hause gegeben. Ebenfalls im März kommen die Jugendlichen an mehreren Samstagen ins Pfarrhaus, um dort für Obdachlose ein Mittagessen anzubieten und konkrete Hilfe in der Stadt zu leisten.
- Nach einer Sprechprobe im April findet die „Feier der Lebenswende“ an einem Samstag im Mai statt. Sie wird auch musikalisch von den Jugendlichen mit großem Engagement gestaltet.

Für Familien, die bisher kaum oder keinen Kontakt zur Kirche hatten, ist dieses Projekt oftmals eine Chance, in den Innenbe-

reich der Gemeinde zu schauen und Werte des christlichen Glaubens kennenzulernen. Es ist eine große Dankbarkeit spürbar, die nach der Feier oft auch geäußert wird – manchmal schlicht dadurch, daß in späteren Jahren weitere Geschwister für die Feier angemeldet werden.

Seit 1998 wird das Projekt durch Vorträge und Artikel innerhalb und außerhalb der Kirche vorgestellt. Verschiedentlich wurde es in Beiträgen zur Liturgie, Katechese und Sakramentenpastoral thematisiert. Eine häufige Frage betrifft die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Vorbereitung auf die „Feier der Lebenswende“ und der Vorbereitung auf Konfirmation und Firmung. Bisweilen kam auch der Vorwurf auf, mit diesem Projekt werde eine „Light-Version“ für Konfirmation und Firmung angeboten, die diesen Feierformen „das Wasser abgräbt“, da sie leichter vorzubereiten und zu praktizieren sei. Gegen diese Position ist zu betonen, daß es um ungetaufte Jugendliche geht, denen als solchen der Sakramentenempfang nicht möglich ist. Vielfach wurde jedoch positiv bemerkt, daß die konkrete geistige und „geistliche“ Situation der Jugendlichen in diesem Projekt berücksichtigt wird, insofern es ihm vorrangig darum geht, sie ihr eigenes Lebensgefühl in christlicher Atmosphäre artikulieren und damit – wenn auch anfanghaft – in Kontakt bringen zu lassen. Es geht um Jugendliche, die auf der Suche nach Orientierung für ihr Leben sind – innerhalb und außerhalb von Gemeinde und Kirche. Es geht um junge Menschen, denen an mehr gelegen ist als an Geld und Erfolg, die das Leben in seiner ganzen Erstreckung zwischen Chancen und Niederlagen kennenlernen und Antworten auf die Frage finden möchten, wie man das Leben meistern kann. Sie mit diesen Anliegen – bei grundsätzlichem Verzicht auf Werbung jeglicher Art – in der Kirche Jesu Christi willkommen zu heißen, ist Sinn der „Feier der Lebenswende“ und ihrer Vorbereitung.

Dompfarrer Dr. Reinhard Hauke, Erfurt

„Nun bitten wir den Heiligen Geist“

Ein Lied vom Tod und vom Tröster

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 102.

Die erste Strophe des Liedes „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ ist uns als eigenständiges Gebilde in einer Predigt Bertholds von Regensburg (ca. 1210–1272) überliefert. Die Verfasserschaft ist ungeklärt. Das einstrophige, ein wenig wie Sprechgesang anmutende Lied ist vermutlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden. Die Melodie rankt sich um einen Grundton, wobei sinntragende Wörter des frei fließenden Textes – „bitten“, „Heiligen (Geist)“, „um den rechten Glauben“ – tonmalend akzentuiert sind. Der tiefste Ton ist mit der Schlußsilbe von „Elende“ erreicht, während das „Kyrieleis“ wieder zum Grundton aufsteigt. Diese Übereinstimmung von Text und Melodie wird in den Erweiterungsstrophen selten erreicht.

Die Deutung scheint keine Schwierigkeiten zu bergen. In einer inständigen Anrufung wird der Heilige Geist um starken, wahren Glauben gebeten. Er möge die Bittenden an ihrem Lebensende behüten. Doch wer ist „er“? Gegen den ersten Eindruck wohl nicht der Geist, sondern der Glaube. Daß das Pronomen auf den „Glauben“ bezogen werden muß, legt jedenfalls Bertholds Predigt nahe: Am Ende unserer Tage ist ein fester Glaube der verlässlichste Schutz gegen den Versucher, der uns daran hindern will, die Schwelle zum jenseitigen Leben zu überschreiten.

Das Pfingstlied – als solches ordnen es ja unsere Gesangbücher ein – wäre also in seiner ursprünglichen Form ein Lied für die Sterbestunde gewesen und ein Lob des Glaubens.

Weiterführung durch Martin Luther

Dem Vierzeiler des Anonymus aus dem 13. Jahrhundert hat Martin Luther 1524 drei weitere Strophen hinzugefügt (EG 124; KG 482):

2. Du wertest Licht, gib uns deinen Schein,
lehr uns Jesus Christ kennen allein,
daß wir an ihm bleiben, dem treuen Heiland,
der uns bracht hat zum rechten Vaterland.
Kyrieleis.

3. Du süße Lieb, schenk uns deine Gunst,
laß uns empfinden der Lieb Inbrunst,
daß wir uns von Herzen einander lieben
und im Frieden auf einem Sinn bleiben.
Kyrieleis.

4. Du höchster Tröster in aller Not,
hilf, daß wir nicht fürchten Schand noch Tod,
daß in uns die Sinne nicht verzagen,
wenn der Feind wird das Leben verklagen.
Kyrieleis.

Martin Luther ordnet seine eigene Fassung von „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ 1542 den Begräbnisliedern zu. Zugleich verstärkt Luther ganz offensichtlich die pfingstliche Orientierung des Liedes, ohne dabei die Todesstunde aus den Augen zu verlieren (4. Strophe).

Durch den hellen Schein des Heiligen Geistes wird Jesus Christus ins rechte Licht gerückt, so daß wir ihm, dem Treuen, die Treue halten können (2. Strophe). Der Geist ist Liebe. Den Menschen begegnet Gottes Geist nicht hart, sondern sacht. Ein leblos-kaltes Inneres erwärmt und befeuert er, läßt es in Liebe entbrennen. Er stiftet Beziehungen und durch die Beziehungen Frieden (3. Strophe). Gottes Geist ist ein unvergleichlicher

Helfer in der Not, in aller Angst und Bedrängnis, und zuletzt gegen den Teufel, der ein seliges Ende des Menschen vereiteln will (4. Strophe).

Das fünfstrophige Lied im „Gotteslob“

In der auch in das Stundenbuch aufgenommenen „Gotteslob“-Variante von „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ haben sich um den mittelalterlichen Kern drei von Maria Luise Thurmair gedichtete Strophen angelagert. Die fünfte Strophe entstammt einer älteren Fassung (Leipzig 1537). Ist das so entstandene Bild auch nicht fugenlos geschlossen, so verdienen die einzelnen Teile doch, betrachtet und beachtet zu werden.

Die Thurmair-Strophen rufen in einer Flut großer biblischer Metaphern (Strophe 2: Geist als siegreicher und lebenspendender Lichtschein, Strophe 3: Geist als dem Menschen innewohnende, bewegende Lebenskraft, Strophe 4: Geist alsutmacher, als göttlicher Gluthauch) den „Geist des Herrn“ (Strophe 2–4) an und bitten ihn, seine Wirkung im Leben der Gemeinde und so in der Welt zu entfalten (Strophe 2: durch Gotteserkenntnis und Glaubenstreue, Strophe 3: durch Engagement und inneres Gebet, Strophe 4: durch Liebesfähigkeit und Geschwisterlichkeit).

Das Anliegen der fünften Strophe, die sprachlich und theologisch neue Akzente setzt, ist die Heiligung menschlichen Tuns und letztlich unserer selbst durch Jesus Christus im Geist.

Wovon singt dieses Lied?

„Nun bitten wir den Heiligen Geist“: Wovon singt dieses Lied, seine erste, zunächst selbständige Strophe und die vielen Strophen, die ihm im Laufe der Jahrhunderte zugewachsen sind?

„Nun bitten wir den Heiligen Geist“, das kurze mittelalterliche Lied, ist eine Bitte um Glauben im Angesicht des Todes, aber auch ein Pfingstlied, denn „den rechten Glauben“, um den

„allermeist“ zu bitten es gilt, schenkt ja der Heilige Geist allein. Er nur ist „der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht“ (Jes 11, 2). Ohne ihn wäre unser Glaube engherzig und engstirnig, lieblos und geistlos. Ohne Gottes Geist hätte unser Glaube keinen Bestand.

Ein Zweites: Die Nähe des Liedes zu Sterben und Tod und sein pfingstlicher Charakter schließen sich nicht aus. Biblisch ist das schiere Gegenteil wahr. Das bezeugt uns das Geschick Jesu, befreiend und begeisternd.

Alles, was in einem Menschenleben bedroht und bedrohlich, was dunkel und kalt, leblos und starr ist, verlangt nach dem Tröster Geist. Der tröstet; er vertröstet nicht. Gott tröstet, indem er neues Leben einhaucht. Der Tröster ist der Schöpfer Geist.

Susanne Sandherr

Die sakramentalen Zeichen der Firmung in wechselnder Priorität

In den letzten Monaten haben wir eher Sakramente betrachtet, deren Ritengefüge, Zeichen und Deutung eine erkennbare Konstanz durch die Geschichte hindurch aufwiesen. Mit der Firmung kommt ein Sakrament in den Blick, dessen Eigenständigkeit sich erst im Laufe der Liturgiegeschichte entwickelt hat. Bei der antiken Eingliederung Erwachsener in die Kirche bildete diese Salbung den Abschluß des ganzen Taufritus. Die Salbung mit Chrisam durch einen Priester nach der Taufe (die auch heute noch im Ritus der Kindertaufe existiert) wurde mit einer Salbung des Hauptes durch den die ganze Liturgie leitenden Bischof abgeschlossen, bevor die Neugetauften an dem eucharistischen Mahl der Osternacht teilnahmen. Erst mit der

Teilnahme an der Eucharistie waren sie zu voll in die Gemeinschaft der Kirche eingegliederten Christen (d. h. „Gesalbte“) geworden. Diese Salbung war in Rom verbunden mit einer Handauflegung und dem Gebet. Sowohl der Begriff „Consignatio“ als auch der bald verwendete Name „Confirmatio“ bezeichnen den Abschluß und die Bestätigung des Vorangegangenen.

Diese abschließende Salbung blieb im Westen weiterhin dem Bischof vorbehalten, obwohl die Diözesen nach der Ausbreitung nach Mittel- und Nordeuropa große Territorien umfaßten und nicht mehr wie im Mittelmeerraum eine Stadt mit umliegendem Gebiet. In der Folge entwickelte sich die Firmung einerseits zum eigenständigen Sakrament, das auf die im Säuglingsalter empfangene Taufe folgt; andererseits wurde sie immer unregelmäßiger gespendet. Ob und in welchem Alter die Firmung gespendet wurde, hing nicht von theologischen Kriterien ab, sondern davon, wann ein Bischof in die Gemeinde kam. Aus bildlichen und textlichen Quellen wissen wir, daß es regelrechte Firmungen „in via“, „unterwegs“, gab, für die ein Bischof bei einer Reise nur kurz vom Pferd stieg, wenn er ein Dorf passierte. Die Firmung konnte weiterhin bald nach der Taufe – also im Säuglingsalter – erfolgen; sie konnte genauso gut zeitlebens nicht empfangen werden.

Es darf nicht verwundern, wenn die Interpretation der Zeichen und Riten der Firmung in der Theologie keineswegs einheitlich und schlüssig war. So war im Laufe der Geschichte die Handauflegung zu einer Handausstreckung über die Firmlinge geworden, zu der der Bischof das zentrale Segensgebet der Firmung sprach. Die eigentliche Firmformel war relativ inhaltsleer. Das Pontifikale (das Liturgiebuch für den Bischof) von 1725 führte dann bei der Firmung Einzelner zusätzlich eine Handauflegung während der Salbung ein, die schon lange zu einer reinen Scheitelsalbung verkürzt worden war. Daß bei der Firmung mehrerer Gläubige von einer solchen Handauflegung nicht die Rede war, zeigt die Unsicherheit bezüglich des zentralen Zeichens an.

Zusätzlich spielten in der Deutung der Gläubigen im zweiten Jahrtausend weitere Riten eine Rolle, obwohl sie theologisch völlig nebensächlich waren – ein Phänomen, das sich in der Liturgiegeschichte immer gerade dann beobachten läßt, wenn der Ritus selbst für die Gläubigen nicht durchschaubar und verständlich war. So kannte der Römische Ritus bis zur Liturgiereform einen Backenstreich, der noch in meiner Kindheit uns Firmlingen als das entscheidende Moment am Firmsakrament erschien. Er tauchte im Pontifikale des Durandus (13. Jahrhundert) erstmals auf. Sein Sinn kann nicht wirklich geklärt werden und wurde bereits bei Durandus in verschiedene Richtungen interpretiert.

Ein weiteres Rituselement war der Schutz der Salbstelle mit einer Binde, die nach einiger Zeit feierlich entfernt wurde. Dieses Entfernen der Firmbinde wurde z. B. nahen Verwandten, evtl. auch den Taufpaten, als besondere Ehre zugestanden – und gelangte schließlich als eigener Ritus aus der Volksfrömmigkeit in die liturgischen Bücher der Diözesen nördlich der Alpen. Ab dem 18. Jahrhundert aber wurde die feierliche Entfernung der Firmbinde nicht mehr praktiziert.

Der heutige Ritus integriert die Firmung in eine Messe. Der Zusammenhang mit der Taufe wird in der Erneuerung des Taufbekenntnisses deutlich. Theologisch wichtig ist das Gebet des Bischofs zur Handausstreckung über die Firmlinge, in dem um Sendung des Heiligen Geistes gebetet wird. Den konstitutiven Akt des Sakraments bildet entsprechend der Entscheidung Pauls VI. aber die Salbung der Stirn mit Chrisam (in die die Handauflegung eingegangen ist) zusammen mit der Firmformel.

Insgesamt kann die Zeichengestalt der Firmung in ihrer Geschichte, aber auch im heutigen Ritus, als nicht wirklich klar beurteilt werden. Das eigentliche Problem der Firmung stellt aber die unterschiedliche theologische Füllung dar, die je nach Ansatz des Alters differiert, in dem die Firmung empfangen werden soll. Durch die seit einem Jahrhundert praktizierte frühe

Erstkommunion im Grundschulalter und die schon länger geübte, relativ späte Firmung am Übergang zum Erwachsenenalter hat sich die Reihenfolge der Eingliederungssakramente in einer Weise umgekehrt, die nicht ohne Auswirkung auf die theologische Deutung bleibt.

Friedrich Lurz

In Bildern predigen

Der „Künstlerpfarrer“ Sieger Köder

An Sieger Köder kommt man in der zeitgenössischen christlichen Kunst nicht vorbei. Seine gegenständlichen Interpretationen der Heiligen Schrift haben eine regelrechte Fangemeinde gefunden. In diesem Jahr ist der „Künstlerpfarrer“ aus dem schwäbischen Aalen-Wasseralfingen 80 Jahre alt geworden.

Kunst und Kirche: Geschichte einer Entfremdung

Kunst und Kirche haben eine lange Geschichte miteinander. Sie weist zuweilen Spannungen und Auseinandersetzungen auf, wie etwa im Bilderstreit der Ostkirche des achten und neunten Jahrhunderts oder im „Bildersturm“ der Reformation calvinistischer Prägung.

Aufs Ganze gesehen blieben Kunst und Kirche aber lange Zeit eng aufeinander bezogen. Menschen haben ihren Glauben immer auch in Werken der Kunst ausgedrückt. Außerdem waren religiöse Bilder einst für weite Kreise der Bevölkerung die wesentliche Quelle der Frömmigkeit: Wer nicht lesen konnte, dem eröffneten die Darstellungen auf Altarflügeln oder Kirchenportalen einen Zugang zu den Ereignissen der Heilsgeschichte und dem Leben der Heiligen.

In der Neuzeit endete diese selbstverständliche Beziehung. Die Kunst emanzipierte sich von religiösen Themen; es entwickelte sich eine Kultur außerhalb, zuweilen sogar gegen Glauben und Kirche. Diesen „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ hat Papst Paul VI. einmal als „das Drama unserer Zeitepoche“ bezeichnet (Apostolisches Schreiben „Evangelii Nuntiandi“, 20).

Nur zögerlich und vereinzelt wird heute versucht, diesen Bruch zu heilen. Zumeist herrscht Sprachlosigkeit, und man zieht sich von Seiten der Kirche auf die „christliche Kunst“ im engeren Sinn zurück. Damit ist ein Kunstschaffen gemeint, das sich ausdrücklich (und selten kontrovers) mit der Botschaft des Glaubens auseinandersetzt. Außerhalb des eigenen Zirkels werden diese Arbeiten nur begrenzt wahrgenommen.

Über den eigenen Zirkel hinaus bekannt

Die Werke mit dem Signet SK sind dagegen schon lange nicht mehr nur Insidern bekannt. Der 80jährige „Künstlerpfarrer“ Sieger Köder aus dem Schwäbischen hat mit seinen gegenständlichen Interpretationen der Heiligen Schrift vielerorts Freunde, ja geradezu Fans gefunden. Sie feiern ihn als „schwäbischen Chagall“ – während Kritiker seine Arbeiten als eingängig und gefällig bewerten.

Sieger Köder wurde am 3. Januar 1925 in Aalen-Wasserralfingen geboren. Nach dem Abitur, nach Arbeitsdienst, Wehrmacht und Gefangenschaft folgte die Ausbildung als Silberschmied in Schwäbisch-Gmünd. Von 1948 bis 1951 studierte Köder an der Stuttgarter Kunstakademie, um danach zehn Jahre als Kunsterzieher an Gymnasien in Stuttgart und Aalen zu wirken.

Im Alter von 40 Jahren ereignete sich eine Lebenswende: Der Oberstudienrat nahm Abschied vom Gymnasium und begann das Theologiestudium in Tübingen. Das war 1965, als gerade das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende ging. Johannes XXIII., den Initiator dieses Aufbruchsignals für die Kirche, hat Köder

später öfters gemalt. Bereits während seines Studiums schuf Köder außerdem seine „Tübinger Bibel“: Die 49 Radierungen zu zentralen Themen der Heiligen Schrift gehören bis heute zu seinen wichtigsten Werken.

1971 wurde Sieger Köder zum Priester geweiht. Als Vikar wirkte er in Ulm, bevor er zwei Jahrzehnte Seelsorger der Gemeinden Rosenberg und Hohenberg im Dekanat Ellwangen war. Während dieser Zeit hat er stets auch gemalt, manchmal Nächte hindurch. Vor zehn Jahren ging Sieger Köder in den Ruhestand, den er in Ellwangen verbringt – und zwar malend.

Biblisches und Aktuelles in kräftigen Farben

Die Theologie und praktische Seelsorge führten Köder zu einer Vertiefung seines Ausdrucks. In Bildern predigen – zu dieser künstlerischen Position fand er im Dialog mit Freunden. Über die Inspiration, die er hier erfuhr, sagte Sieger Köder einmal: „Meine priesterlichen Freunde denken – und ich brauche nur zu malen!“

Seine Gemälde sind reich an Farben. Zur Formensprache gehört eine starke Verbundenheit mit seiner Heimat, der schwäbischen Ostalb. So malte er etwa die vom Todesengel bedrohte Familie Israels in der ägyptischen Gefangenschaft, die sich beim Mahl in der Geborgenheit trifft, flankiert von den beiden Kirchtürmen, dem katholischen und evangelischen, seiner Heimatgemeinde Wasseralfingen.

Gemälde, Glasfenster, Ausmalungen und Illustrationen – Sieger Köder hat vieles geschaffen. Mit vielfältigen Ehrungen wurde es ihm gedankt. Eine besondere Auszeichnung war es, als er vor zehn Jahren als erster deutscher Künstler das Hungertuch für die Misereor-Fastenaktion gestalten durfte. Davor und seither hatten stets aus der „Dritten Welt“ stammende Künstler die Darstellungen geschaffen. Köders Werk für die Aktion 1996 mit dem Titel „Hoffnung der Ausgegrenzten“ zeigt den gekreuzigten Jesus, umrahmt von vier biblischen Motiven.

In seinen typischen kräftigen Farben kombinierte der Künstler Biblisches und Aktuelles, etwa bei dem Motiv der Arche Noah, die er zusammen mit einem ölverschmierten Vogel darstellte.

Stephan Langer, Karlsruhe

Katechese in veränderter Zeit

Die Weitergabe des Glaubens ist zentraler Auftrag und Grundvollzug allen kirchlichen Lebens. Sie geschieht im persönlichen Zeugnis einer christlichen Existenz ebenso wie in amtlicher Verkündigung; in der Familie, im Kindergarten und schulischen Religionsunterricht genauso wie in den verschiedenen Vollzügen des pastoralen Dienstes der Gemeinden. Angesichts der tiefgreifenden Veränderungen des gesellschaftlichen Lebens haben die Deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung „*Zeit zur Aussaat*“. *Missionarisch Kirche sein* (2000) festgestellt, daß es heute „eine neue Herausforderung zu missionarischer Verkündigung“ gibt (8). Diese Neubesinnung auf die missionarische Dimension ist inzwischen auf verschiedene Bereiche kirchlichen Handelns angewandt worden. Mit ihrer Schrift *Katechese in veränderter Zeit* (2004) wenden sich die Deutschen Bischöfe dem Anliegen der Glaubensweitergabe aus einer missionarischen Perspektive nun unmittelbar zu.

Katechese heute

Hatte das Arbeitspapier *Das katechetische Wirken der Kirche* der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1974) das Ziel der Katechese darin gesehen, „dem Menschen zu helfen, daß sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und den Anspruch Gottes eingeht“, so wird Katechese nun definiert als die notwendige „Einführung, Vertiefung und Vergewisserung im Glauben“ (9). Angesichts des Schwin-

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juni 2005

Ich will dir ein Opfer des Dankes bringen
und anrufen den Namen des Herrn.
Ich will dem Herrn meine Gelübde erfüllen
offen vor seinem ganzen Volk.

Psalm 116 – Vers 17f.

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wenn wir im Deutschen vom sechsten Sakrament sprechen, gebrauchen wir meist den Ausdruck „Priesterweihe“. Das klingt, als sei das Sakrament auf die Weiheliturgie beschränkt. Nun heißt es lateinisch aber „*sacramentum ordinis*“, wörtlich: Sakrament der (Ämter-) Ordnung. Dabei bezeichnet *ordo* sowohl die einzelne Stufe des Amtes (d. h. des Diakons, des Priesters, des Bischofs) als auch das Gefüge dieser drei Ämter als Ganzes. Im antiken Rom wurden ferner mit *ordo (equester, senatorius)* der Ritter- und der Senatorenstand als Gesamtheit ihrer Mitglieder bezeichnet. Von hier aus kann man sagen: Das dreigliedrige kirchliche Amt, d. h. die einzelnen Amtsträger in Gemeinschaft miteinander, bilden das Sakrament. Bischöfe, Priester und Diakone stehen miteinander dafür ein, daß jede und jeder einzelne von uns Glaubenden dem Ruf Gottes zu folgen vermag. Sie tragen Sorge dafür, daß wir lernen, Gottes Stimme zu hören; sie helfen uns, diese verborgene Stimme von den vielen anderen zu unterscheiden, und machen uns Mut, ihr zu antworten (vgl. 1 Sam 3). Sie tun dies, indem sie ihre persönlichen „Charismen“ sich entfalten lassen (siehe Seite 342), mit ihrer ganzen Person dem Ruf Gottes antworten und Jesu Botschaft von Gottes Herrschaft, vom Walten seiner Gnade, Güte und Barmherzigkeit, in ihrem Leben sich ereignen lassen. Anschließend möchte ich an drei Bischöfe erinnern, die mir auf ihre persönliche Weise Jesu Weg nahegebracht haben.

Joseph Kardinal Frings, von 1942 bis 1969 Erzbischof von Köln, bin ich nicht persönlich begegnet. Vielleicht ist es die Heimatstadt Neuss, vielleicht die gemeinsame Liebe zum Lateinischen, die mich mit ihm verbinden. „*Pro hominibus constitutus*, für die Menschen bestellt“ – daß er diesen Wahlspruch durch seine Nähe zu den Leuten, vor allem durch seine konkreten Anstrengungen zur Verbesserung der Lebensbedingungen in den

Kriegs- und Nachkriegsjahren, aber auch durch seine volksnahen Predigten und seinen hintergründigen Humor eingelöst hat, macht ihn bis heute zu einem der populärsten Kölner Bischöfe. Sein „ich sinn für de Lück do“, wie er seinen Wahlspruch einmal übersetzte, haben die Menschen im persönlichen Umgang gespürt; Kardinal Frings ist zeit seines Lebens in erster Linie Seelsorger geblieben. Dieser Grundhaltung und den Erfahrungen der Nachkriegszeit verdanken sich auch die beiden Hilfswerke Adveniat und Misereor, die auf seine Anregung hin gegründet wurden. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat Frings durch seine Geradlinigkeit wichtige Impulse gegeben. So trat er in der ersten Generalkongregation gemeinsam mit Kardinal Liénart aus Lille für einen Aufschub der Wahlen zu den Konzilskommissionen ein, wodurch die Vollversammlung größeren Einfluß auf deren Zusammensetzung bekam und folglich eine freiere Meinungsbildung ermöglicht wurde. Ferner trug er in der zweiten Sitzungsperiode deutliche Kritik an den Methoden des Heiligen Offiziums, der Vorgängerinstanz der heutigen Glaubenskongregation, vor und brachte dadurch die Reform der römischen Kurie wesentlich voran.

Bischof Klaus Hemmerle von Aachen (1975–1994) habe ich zu Bonner Studienzeiten kennengelernt. Am tiefsten hat sich mir ein Vortrag eingeprägt, den er einmal über die bischöfliche Autorität gehalten hat. Ausgehend vom Zusammenhang der lat. *auktoritas* mit dem Verbum *augere* „mehren, wachsen lassen“ sah er seine Aufgabe darin, in seinem Bistum ein Klima zu schaffen, das dem Glauben und der Gemeinschaft in der Kirche förderlich ist. Seine Zurückhaltung mit einschneidenden Maßnahmen wurde ihm von mancher Seite als Schwäche ausgelegt; mir scheint aber, daß seine Amtsführung nicht nur zu dieser Auffassung seines bischöflichen Dienstes, sondern vor allem zu seiner völlig unaufdringlichen persönlichen Art stimmte. Es war überraschend, mit welcher echtem, ungekünsteltem Interesse er auf jeden Zugang, dem er bei seinen Besuchen im Theo-

logenkonvikt begegnete – auf Gaststudenten ebenso wie auf die Obdachlosen, die sich fast täglich im Eingangsbereich des Collegium Leoninum zum Frühstück einfanden.

An dritter Stelle will ich von dem Eindruck berichten, den Franz Kardinal König bei einer Begegnung in der Schweiz auf mich hinterlassen hat. Freunde hatten mir angekündigt, bei meinem Besuch im Begegnungszentrum der Initiatives of Change am Genfer See würde ich ihm gewiß begegnen. Ihm, dem emeritierten Erzbischof von Wien (1956–1985), dem Konzilsvater und entschiedenen Befürworter eines kirchlichen Bekenntnisses zur Religionsfreiheit, dem Wegbereiter des Dialogs mit den Weltreligionen brachte ich größten Respekt entgegen. Um so tiefer hat sich mir eingepägt, mit welcher Herzlichkeit, ja, mit welchem Charme er dort mit Menschen aller Kulturen und Religionen umging. Bei den gemeinsamen Mahlzeiten war er mittendrin und schaffte in größeren Diskussionsrunden durch seine Zugewandtheit und Aufrichtigkeit eine Atmosphäre, in der auch festgefahrene Positionen ohne Gesichtsverlust in Bewegung geraten konnten. In persönlichen Gesprächen fühlte er sich schnell in die Anliegen und Motive seines Gegenübers ein und konnte vielen Rat und Orientierung vermitteln. „*Veritatem facientes in caritate* – die Wahrheit in Liebe tun“, so lautete sein Wahlspruch. Wie sehr sich die Wahrheit des biblischen Glaubens im Tun bewähren will, ließ er in seinem ganzen Wesen deutlich werden.

An der Art, wie diese drei Bischöfe ihre ureigenen Gaben in ihren Dienst eingebracht haben, mag uns aufgehen, wie fruchtbar eine Hierarchie wirken kann, die sich wahrhaft als „Herrschaft des Heiligen“, des gütigen und barmherzigen Gottes, erweist.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Petrus und Paulus

Graduale, Köln Anfang 14. Jh.,
Diöz.-Hs. 173, fol. 127v

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Das Kölner Graduale entstand zwischen 1320 und 1330 und wurde vermutlich für das Dominikanerkloster Hl. Kreuz geschaffen. Die besondere Betonung und Ausschmückung der Texte zu Festen des Dominikanerordens führt zu dieser Zuordnung. Die Handschrift enthält Ausmalungen zu Meßgesängen des Sommerhalbjahres, wie sie in der Liturgie Verwendung fanden, sowie 277 Pergamentblätter. Der Stil dieser Handschrift weist innerhalb der Kölner Buchmalerei bezüglich der Gestaltung der Figuren sowie ornamentaler Motive eine gewisse Nähe zu einer Sammelmappe mit Fragmenten in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek auf. Gleichzeitig unterscheidet sich das Graduale aber auch z. B. in der Ausformung der Ranken.

Aufgrund überlieferter Namen von Schreibern vermutet man, diese Handschrift könnte möglicherweise in einem franziskanischen Skriptorium entstanden sein, das demnach auch für andere Auftraggeber und Klöster gearbeitet habe. Da die hessische Sammelmappe künstlerisch gesehen in der Nachfolge des Franziskaners Johannes von Valkenburg entstanden ist, dürfte auch die Illumination des Kölner Graduale in diesem Zusammenhang zu suchen sein. Gleichzeitig erscheint aber auch der Einfluß anderer Stilrichtungen möglich.

Einheit in Verschiedenheit

Sie wirken wie genau eingefügt in eine für sie bestimmte Nische in einer gotischen Kirche. Dabei sind sowohl der Hintergrund als auch die gotischen Bögen nach Farbe und Form gleich. Der Maler unseres Titelbildes aus dem Kölner Graduale (Anfang 14. Jahrhundert) will so die Gemeinsamkeit der Apostel Petrus und Paulus ausdrücken. Das leuchtende Rot über den beiden Bögen und in den Kleidern der Apostel mag ein Hinweis darauf sein, daß beide ihr Leben im Martyrium beendeten, daß beide ihren Herrn geliebt und für ihn Zeugnis abgelegt haben bis aufs Blut. Dafür werden sie als die großen Säulen der Kirche Jesu Christi verehrt. Der Maler umgibt dieses Bild mit einem goldenen Rahmen, der unten in einer kunstvoll verzierten Ranke ausläuft. Im goldenen Nimbus der Apostel wird sichtbar, daß nun beide in der Herrlichkeit des Himmels – bei Gott – sind. Der blaue Hintergrund, von dem sich die Figuren abheben, weist auf den Glauben als notwendige Verstehensgrundlage für das, was hier gezeigt wird. Das gilt für das gesamte Geschehen, aber auch für die einzelnen Personen, wie der blaue Bogen über ihnen verdeutlicht.

Durch ihre jeweiligen Attribute sind die Apostel eindeutig zu identifizieren. Paulus (links) trägt ein Schwert in der Hand, ein Hinweis auf die Art seines Martyriums unter Kaiser Nero (64/67 n. Chr.). Petrus (rechts) wird mit dem Schlüssel in der rechten und einem Buch in der linken Hand dargestellt. Der Schlüssel weist hin auf die Binde- und Lösegewalt, die Jesus nach dem Matthäusevangelium dem Petrus anvertraute. Er bezeichnet Petrus als Fels, um ein solides Fundament für seine Kirche zu legen: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.“ (Mt 16, 18) In dieser Funktion erhält Petrus die Schlüsselgewalt: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs 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)

Trotz aller Gemeinsamkeiten ist es dem Maler wichtig klarzustellen, daß Petrus und Paulus ihr Apostelamt durchaus sehr verschieden ausfüllten. Nicht nur wegen der Symmetrie des Bildes sind beide auf die Mitte ausgerichtet – wobei unklar ist, ob ihr Blick nur in die Ferne gerichtet ist oder auch den anderen wahrnimmt. Ihre gemeinsame Mitte, aus der sie leben, ist Jesus Christus, sein Ruf und Auftrag. Fast spiegelbildlich sind die Figuren angeordnet, dem Kunststil der Zeit entsprechend mit Standbein und Spielbein; aber schon die Farbe von Ober- und Untergewand ist jeweils umgekehrt.

Wie zum Beweis seiner Autorität zeigt Petrus den Schlüssel vor; und Paulus hält das Schwert hoch, weist aber mit der linken Hand nach vorn (auf Petrus?). Vielleicht will der Maler hier im Bild festhalten, was im Leben der Apostel Realität war. Um die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für Nichtjuden gab es harte Auseinandersetzungen zwischen dem Juden Petrus und dem Juden Paulus, der zugleich römischer Staatsbürger war. Das erste Konzil der Kirche, das sog. Apostelkonzil in Jerusalem (48/50 n. Chr.), mußte sich mit der Frage auseinandersetzen, ob auch Heiden, die zum Glauben an Jesus Christus fanden, auf das jüdische Gesetz zu verpflichten seien. Weil die Anwesenden das Wirken des Geistes Gottes in den neuen Christen aus unterschiedlichen Nationen spürten, sandten sie Paulus und Barnabas, um den einmütigen Entschluß zu verkünden: „Denn der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen...“ (Apg 15, 28)

Mit der Rolle des jüdischen Gesetzes setzt Paulus sich auch in seinem Brief an die Bewohner von Galatien auseinander. Da bekennt er, daß es einen Streit zwischen Petrus und ihm gegeben habe: „Als Kephas (Petrus) aber nach Antiochien gekommen war, bin ich ihm offen entgegengetreten, weil er sich in Unrecht gesetzt hatte.“ (Gal 2, 11)

Wir feiern die Apostel Petrus und Paulus an einem gemeinsamen Festtag, und der Maler hält diese unterschiedlichen Persönlichkeiten in einem Bild fest. Was hier die Apostel trennt und zugleich verbindet, sind die Linien des Buchstabens „M“. Der Maler gestaltet diese Initiale so, daß der große Bogen beide umschließt. Darunter haben auch ihre Unterschiede Platz.

Weil am Festtag „Peter und Paul“ in den liturgischen Texten Petrus im Mittelpunkt stand, feierte man früher am Tag danach jeweils ein besonderes Gedächtnis des Völkerapostels Paulus. Die Initiale „M“ gehört zum damaligen Text des Offertoriums: „Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus...“ – „Ich halte hoch in Ehren deine Freunde, Gott...“ Die Apostel als Freunde Gottes, das spiegelt der Maler in diesem Bild wider. Daß Petrus und Paulus zu ihrer Zeit zwei durchaus unterschiedliche Richtungen in der Kirche geprägt haben, bleibt ebenso gültig wie ihre klare Ausrichtung auf die Mitte, auf Jesus Christus, der für sie in allen sachlichen Auseinandersetzungen maßgeblich blieb. Deshalb gilt die Verehrung der Apostel an ihrem Festtag nicht eigentlich ihnen selbst, sondern Gott, der in seinen Heiligen groß ist. Nicht Triumphalismus, wohl aber Freude über die Zugehörigkeit zur Kirche darf uns am Hochfest „Peter und Paul“ bewegen. Der Weg, den sie aufgezeigt haben, ist für die Kirche zu allen Zeiten wichtig. Es gilt immer wieder, sich zu öffnen für die Lösungsmöglichkeiten des Geistes Gottes. Denn das führt uns als einzelne und auch in der Gemeinschaft der Kirche weiter. Was Paulus in seinem zweiten Brief an Timotheus formulierte und Petrus sicherlich genau so sagen konnte, bleibt als Glaubensgewißheit auch für Christen heute wichtig: „... ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe, und ich bin überzeugt, daß er die Macht hat, das mir anvertraute Gut bis zu jenem Tag zu bewahren.“ (2 Tim 1, 12)

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Ordo

Sakrament der Dienste

Beim Sakrament des Ordo denken wir oft nur an die Priesterweihe. Die Dreigliederung des Weihesakramentes ist häufig nicht im Blick. Darum soll hier, ausgehend von der neutestamentlichen Fülle der Dienste und Ämter, das eine, dreigestaltige sakramentale Weiheamt betrachtet werden.

Ursprüngliche Vielfalt der Dienste und Ämter

Die urchristlichen Gemeinden sind geprägt durch eine Vielzahl unterschiedlichster „Charismen“, d. h. Begabungen im Dienste der Gemeinde. Die Charismen werden, wie vor allem Paulus in seiner Charismenlehre entfaltet, als Geistesgaben verstanden, die geschenkt werden, damit sie allen nützen. Das Charisma der Leitung ist dabei eines unter anderen (vgl. etwa 1 Kor 12,28). „Propheten und Lehrer“ spielen in einigen Gemeinde eine tragende Rolle (vgl. ebd.; Apg 13, 1). Verschiedentlich wird, der jüdischen Tradition des Ältestenrats entsprechend, Leitungsdienst im Team wahrgenommen. Eine Notwendigkeit, einzelne Aufgaben über die tatsächlichen Erfordernisse hinaus als Ämter auf Dauer zu fixieren, besteht zunächst noch nicht.

Dies ändert sich, als die unmittelbare zeitliche Naherwartung verblaßt und zudem die Sorge um die Unterscheidung von christusgemäßer Lehre und Irrlehre wächst. Um die sich herausbildenden Ämter zu benennen, nutzte man Dienst- und Funktionsbezeichnungen aus dem weltlichen Alltagsleben oder griff auf die jüdische Gemeindeordnung zurück. Religiöse wie profane Strukturen dienten als Modelle. Voraussetzung für die Übernahme eines Amtes war die Bewährung im Alltag, in Beruf und Familie. Geeignete Christen konnten von der Ge-

meinde gewählt oder vorgeschlagen werden und wurden unter Gebet und Handauflegung in das Amt eingesetzt (Apg 14, 23; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). In dem Maße, wie die Geistesgaben und Dienste als Ämter mit Öffentlichkeitscharakter begriffen wurden, gerieten im Gefüge der antiken Gesellschaft die christlichen Frauen ins Hintertreffen, während sie in Mission und Verkündigung, als Prophetinnen und Vorsteherinnen von Hausgemeinden zunächst präsent gewesen waren.

In einigen neutestamentlichen Gemeinden begegnen Episkopen, wörtlich: Aufseher, Presbyter, d. h. Älteste, und Diakone, Dienende. Die Herausbildung der Ämter verlief dabei nicht einheitlich, einige Spätschriften des Neuen Testaments scheinen diese Entwicklung nicht zu kennen (Hebr, Jak, 1 Petr, 1 Joh und 2 Joh, Offb). In den Pastoralbriefen wird eine Ordination überliefert, die auf die Einsetzung in ein Amt auf Dauer schließen läßt (1 Tim 4, 14; 5, 22).

Das dreigliedrige Amt

Die eigentliche Ausprägung des bischöflichen Leitungsamtes in der Überordnung des Episkopen über Presbyter und Diakone, seine Mitarbeiter, geschieht in unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit im 2. Jahrhundert. Dem Bischof oblag vor allem die Sorge um die rechte Lehre und ihre Einheit; die Presbyter sollten ihn darin und in der Liturgie unterstützen; in besonderer Weise war den Diakonen zunächst der sozial-caritative Dienst anvertraut.

Nachdem jahrhundertlang das Weiheamt vom priesterlichen Dienst her gedeutet worden war, hat das Zweite Vatikanische Konzil (1963–1965) den Blick wieder auf die sakramentale Bedeutung und geistliche Funktion des Bischofsamtes gelenkt. „Der Bischof ist mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet“, heißt es in Artikel 26 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Die umfassend als Heildienst gedeutete Verkündigung des Evangeliums wird als bischöfliche Aufgabe neu

ins Licht gerückt (Lumen gentium 25 und 28). Das Vaticanum II belebte auch den ständigen Diakonat neu, nachdem das Diakonenamt zuvor nur noch als Durchgangsstation zum Presbyterat, zum Priesteramt, wahrgenommen worden war. Der Diakonat als „eigene und beständige hierarchische Stufe des Weihesakraments“ (Lumen gentium 29) steht auch verheirateten Männern offen.

Priestertum Christi – Priestertum aller Gläubigen

Unser Wort „Priester“ ist ein Lehnwort. Es ist vom griechischen „presbýteros“, „Ältester“ abgeleitet. Von dieser sprachlichen Wurzel her bezeichnet „Priester“ das kirchliche Vorsteheramt, das geeigneten Gläubigen durch Handauflegung übertragen wird und ihnen die sakramentale Einweisung in einen fundamentalen kirchlichen Dienst schenkt.

In der frühen Überlieferung des Neuen Testaments wird deutlich, daß Jesus nicht im alttestamentlichen Sinne „Priester“ ist. Da er zum Stamme Juda gehörte, war Jesus rechtlich gesehen „Laie“ (Hebr 8, 4). Doch bald führte das Nachdenken über die Lebenshingabe Jesu dazu, sein Leben und Sterben als „Gabe und Opfer“ (Eph 5, 2) zu deuten. Besonders der Hebräerbrief begreift Christus nachdrücklich als eigentlichen und einzigen „Hohenpriester“ (Hebr 9; 10). Bedeutsam ist, daß im Priestertum Jesu Christi Opfernder und Opfergabe zusammenkommen und daß von Christus her das ganze Leben, nicht nur besondere kultische Akte, als Gottesdienst begriffen wird. Neutestamentlich gibt es nur ein Priestertum, das Priestertum der Selbsthingabe Jesu Christi, an dem alle Gläubigen durch ihre Teilhabe an Christus Anteil haben. Wer durch Taufe, Firmung und neues Leben zu Christus gehört, gehört zu einem priesterlichen Geschlecht (vgl. 1 Petr 2, 5.9; Offb 1, 6). Das Volk Gottes ist ein in sich differenzierter, mehrfach gegliederter Organismus. Gemeinsam mit allen Gläubigen haben die Amtsträger am priesterlichen Charakter des Gottesvolkes teil, und sie haben daran

Anteil in ihrer je eigenen Funktion, die der Auferbauung der Gemeinde dient.

Zugleich steht der ordinierte Amtsträger durch seine besondere Teilhabe am Amt Jesu Christi der Gemeinde „in persona Christi“ gegenüber. Die Ordination in Form der Handauflegung, Zeichen des Segens und der Inbesitznahme durch Gottes Geist, das schon aus dem Alten Testament und dem vorchristlichen Judentum bekannt ist, verpflichtet ihn auf das in der Heiligen Schrift bezeugte lebendige Evangelium, Jesus Christus. Durch das Wirken des Heiligen Geistes wird der Ordinierte zum bevollmächtigten Zeugen des Evangeliums vor der Gemeinde und für die Gemeinde. Bischof, Priester und Diakon, den ordinierten Christen, kommt eine unverzichtbare Funktion zu gerade im Blick auf den priesterlichen Auftrag und die priesterliche Lebensform des ganzen Gottesvolkes. – Vielleicht kann die Besinnung auf dieses fundamentale Beziehungsgefüge Orientierung geben angesichts der heute oft beklagten „Krise des Amtes“.

Susanne Sandherr

Die Feier der Institutio

Seit den sechziger Jahren gibt es im Bistum Basel den kirchlichen Beruf der Pastoralassistenten/-innen, die dieselbe theologische Ausbildung wie die Priester haben und mit einer bischöflichen Missio im pastoralen Dienst wirken. Im Laufe der Zeit meldeten sich immer mehr Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, die sich nicht einfach für eine befristete Zeit engagieren, sondern sich zu einem lebenslangen Dienst verpflichten und an das Bistum binden wollten. Diesem Wunsch entsprach Bischof Anton Hänggi mit einer dauernden Beauftra-

gung, die – im Sinn von CIC Can. 147 – als *Institutio* als Pastoralassistent/-in bezeichnet wurde. Sie ist die Indienstnahme für eine zeitlich unbegrenzte Tätigkeit als Seelsorger/-in des Bistums, mit der eine besondere Beziehung zwischen den Seelsorgenden und dem Bischof und dadurch mit dem Bistum grundgelegt wird. Die Seelsorgenden erklären sich in verbindlicher Weise bereit, ihre pastoralen Aufgaben vom Bischof zu übernehmen und ihm gegenüber bei der Erfüllung der seelsorgerlichen Tätigkeit verantwortlich zu sein. Der Bischof nimmt im Namen der Kirche diese Bereitschaft an und gibt die verbindliche Zusage, daß er sich um eine seelsorgerliche Anstellung bemüht, die sowohl den pastoralen Bedürfnissen des Bistums als auch den Fähigkeiten und Erfahrungen der Seelsorgenden entspricht.

Angesichts der lebenslangen Verbindlichkeit war es sinnvoll, daß – seit dem Jahre 1977 – die *Institutio* nicht nur als ein rechtlicher Akt betrachtet, sondern auch in einer liturgischen Feier erteilt wird. Sehr oft geschah dies zusammen mit der Priesterweihe in derselben Feier. Diese Verbindung hatte zwar den Vorteil, daß die Vielfalt der kirchlichen Dienste auch in einer liturgischen Feier zum Ausdruck kommen konnte. Dabei jedoch stellte sich stets deutlicher die Gefahr ein, daß die *Institutio* immer mehr der Priesterweihe angenähert wurde, so daß sie gleichsam als „Quasi-Priesterweihe“ erschienen ist. Dies zeigte sich vor allem bei der Gestaltung der ausdeutenden Riten, die immer näher an die ausdeutenden Riten bei der Priesterweihe heranrückten. Dies brachte nicht nur eine gefährliche Verwechslung mit der Weihe nach sich, sondern wiederholte auch jene Gefahr, die bereits in der Geschichte der Priesterweihe beobachtet werden kann, daß nämlich von der Symbolik her die ausdeutenden Riten die *Institutio* selbst an Gewicht und Bedeutung zu übersteigen drohten.

Diese negativen Entwicklungen veranlaßten mich nach einem Jahr meines bischöflichen Dienstes, Priesterweihe und

Institutio voneinander zu trennen und in eigenen liturgischen Feiern zu vollziehen. Deshalb galt es, eine eigene Liturgie für die Institutio zu erarbeiten, was ich zusammen mit Pfarrer Jean-Marie Nusbaume an die Hand nahm. Mit dieser Liturgie soll das eigentliche Wesen der Institutio besser zum Ausdruck gebracht werden: daß die zeitlich unbegrenzte Tätigkeit der Seelsorgenden ihre sakramentale Grundlage in Taufe und Firmung und – bei verheirateten Seelsorgenden – in der Ehe hat und daß auf dieser sakramentalen Grundlage die besondere jurisdiktionelle Beauftragung durch den Bischof erfolgt. Diese Gründüberzeugung soll sichtbar sein auch im Aufbau der Liturgie:

Sie beginnt nach dem liturgischen Gruß mit der Vorstellung der Kandidaten/-innen für die Institutio durch den Regens und deren Bereitschaftserklärung. Ihr schließt sich die Erneuerung des Taufversprechens, das Glaubensbekenntnis, die Segnung des Wassers und die Besprengung der liturgischen Versammlung an. Abgeschlossen wird dieser Eröffnungsteil der liturgischen Feier mit dem Tagesgebet.

Nach dem Wortgottesdienst, in dem das Geheimnis von Berufung und Sendung in der Kirche gedeutet werden soll, folgt der eigentliche Ritus der Institutio, der mit der öffentlichen Erklärung der Kandidaten/-innen beginnt, daß sie aus freiem Willen bereit sind, am Aufbau der Kirche im Bistum Basel auf Dauer mitzuwirken. Sie erklären zudem ihre Bereitschaft zur Mitarbeit in Verkündigung, Liturgie und Diakonie sowie ihre Bereitschaft zum persönlichen Gebet und zur permanenten spirituellen Vertiefung ihrer Berufung. Da der kirchliche Dienst von Verheirateten auch das Zeugnis durch die eheliche Partnerschaft einschließt, werden auch die Ehegatten/-innen nach ihrer Bereitschaft zum Mittragen befragt. Anschließend legen die Kandidaten/-innen einzeln ihre Hände in die geöffneten Hände des Bischofs und versprechen ihm und seinen Nachfolgern Respekt und Gehorsam. Darauf antwortet der Bischof mit seinem Versprechen, den Instituierten eine pastorale Aufgabe an-

zuvertrauen. Abgeschlossen wird der Ritus mit dem Friedensgruß, der nochmals bewußt macht, daß es immer Christus ist, der Menschen zum kirchlichen Dienst beruft, befähigt und sendet.

Nach der Eucharistiefeier im engeren Sinn wird vor dem Segen das Institutio-Dokument persönlich überreicht, mit dem die Ermächtigung ausgesprochen ist, „alle seelsorgerlichen Dienste innerhalb der Diözese Basel auszuüben, die nicht die Weihe zur Voraussetzung haben“. Ohne Zweifel bietet die Institutio eine gute Möglichkeit, die Bereitschaft von Frauen und Männern zu einem Dienst in der Kirche und damit ihren besonderen Beitrag dankbar anzunehmen und liturgisch zu feiern. Von daher könnte man die Feier der Institutio als ein „Sakramentale“ bezeichnen. Bei der heutigen Verworrenheit hinsichtlich dessen, was ein Sakrament ist, dürfte freilich die Unterscheidung zwischen dem Sakrament der Priesterweihe und dem Sakramentale der Institutio weniger zur Klärung als vielmehr zur weiteren Verwirrung beitragen. Es erscheint deshalb als sinnvoller, die sakramentale Basis neuer kirchlicher Dienste in Taufe und Firmung zu betonen und sie als Grundlage zu betrachten, auf der besondere Beauftragungen durch den Bischof aufruhren.

Bischof Kurt Koch, Basel

Psalm 23

Wohnrecht im Hause des Herrn

Den Text des Psalms finden Sie auf Seite 319.

Mit einem klaren, kraftvollen Bekenntnis hebt der 23. Psalm an: „Mein Hirte ist Adonai“! Und keiner sonst, könnte man hinzufügen. Eine Aussage, die zugleich demütig ist und selbstbewußt. Sie ist demütig, weil sie voraussetzt, daß sich

der Mensch letztlich nicht selbst hüten und behüten kann. Selbstbewußt ist sie, weil sich der Sprecher, die Sprecherin dieses Bekenntnisses in *Gottes* Hut weiß und weil das Bekenntnis zum Hirten Jahwe Menschen dazu verpflichtet und befähigt, fadenscheinige Führungsansprüche von „Hirten“ als Anmaßung zu durchschauen.

Psalm 23 entwickelt seine Aussage in vier Schritten: Leben heißt Unterwegssein und von Gott Geführtsein (V. 1–3). Der Weg ist voller Gefahren, aber in allem zeigt sich Gottes Schutz (V. 4). In Gottes gastfreundlichem Haus wird der vertrauende Mensch Aufnahme finden (V. 5). Hier wird er nicht nur Station machen dürfen, sondern für immer bleiben können (V. 6).

Das Glück, das der Psalmist in Gottes Nähe erfährt, ist nicht naiv. Mit Leid, Not und Bedrohung ist er wohlvertraut. Daß es an nichts fehlen wird (V. 1b), ist ihm alles andere als selbstverständlich. Er weiß aus eigener Anschauung, daß das Leben kein Sonntagsspaziergang ist, sondern ein durchaus absturzgefährdetes „Wandern in finsterner Schlucht“ (V. 4a).

Ein guter Hirte

Die Hirtenmetaphorik der ersten drei Verse verweist auf die Lebenswelt israelitischer Kleinvieh-Nomaden, die mit ihren Herden besonders im Sommer unterwegs sind, immer auf der Suche nach ergiebigen Weideplätzen. Nur wenn der Hirte „gut“ ist, werden sich die Tiere auch noch in dieser Jahreszeit an frischem Grün sättigen und ihren Durst an ergiebigen Wasserstellen stillen können (V. 2). Nur ein guter Hirte führt die Herde an Orte, die neben Nahrung auch Ruhe vor wilden Tieren und räuberischen Menschen bieten (V. 2b). Daß Ruhe ein hohes Gut und oft Mangelware ist, das wissen auch wir Menschen des 21. Jahrhunderts. Hier hören wir: Dieses knappe Gut wird denen zuteil, die sich der Führung Jahwes anvertrauen (V. 2). Der Beter spricht von seiner eigenen Erfahrung mit Gott. Zugleich spielt der Psalm auf das Handeln Gottes an, der Israels Auszug

aus Ägypten, die Wüstenwanderung und die Landnahme schützend und fürsorglich begleitete.

Mit den „rechten Pfaden“ (V. 3b) sind nicht gerechte Taten des Menschen gemeint, der Akzent liegt weniger auf der menschlichen Beanspruchung oder Leistung als vielmehr auf der Vorleistung und Vorgabe Gottes. Die „rechten Pfade“ sind die von Gottes Lebensordnung gebahnten Wege, auf denen der Mensch sicher und glücklich wandeln kann. Gott legt keine falschen Fährten; seine Pfade sind keine Holzwege. Die Menschenfreundlichkeit, die Gott an den Tag legt, kehrt sein Innerstes nach außen. Die Güte des guten Hirten entspricht „seinem Namen“ (V. 3b), seinem Wesen – und durch seine Güte macht sich Gott bei den Menschen einen Namen.

In finsterer Schlucht

Für die Herden sind tief eingeschnittene, enge Täler und Schluchten von Bergregionen wie der Wüste Juda gefährlich. Die kurze Keule („Stock“, V. 4d) zur Abwehr von Feinden und der lange Hirtenstab („Stab“, V. 4d), mit dem der Hirt die Tiere lenken, kämpfende Tiere trennen, ihren Weg von hemmendem Gestrüpp befreien und schwachen Tieren beim Klettern auf Geröllhängen Halt geben konnte, sichern das Leben der Herde. Wo der gute Hirte dabei ist, da verliert die finstere Schlucht, wörtlich: „das Tal der Todesschatten“ (V. 4a), seine Unheilsmacht.

Du füllst mir reichlich den Becher

In einer Überbietung der bereits erfahrenen Gottesnähe wird das Ich nun gleichsam aus der Herde herausgenommen und zum willkommenen Gast in einem schützenden Hause („vor den Augen meiner Feinde“, V. 5b). Der Gastgeber ehrt seinen Gast durch die Salbung mit Parfümöl, bevor er ihn persönlich und reichlich, mit übervollem Becher, bewirtet (V. 5 cd).

Im Haus des Herrn darf ich wohnen

An seinen Wirkweisen „Güte“ und „Huld“ ist Gott zu erkennen. Hier begleiten sie den Beter wie Engel, wie Schutzboten (V. 6a). Wohnen dürfen im Hause des Herrn, das bedeutet, unter Gottes besonderem Schutz stehen. Dieses „Wohnrecht“ ist unbefristet. Der Beter ist ein „Dauerbewohner“ im Hause Jahwes. Die hebräische Formulierung „auf die Länge der Tage“ läßt die Möglichkeit offen, daß der Psalm hier sogar über den Tod hinausblickt.

Psalm 23 ist ein Vertrauenspsalm. Er antwortet auf die Frage, wie es sich eigentlich lebt, wenn man sich Gottes Geleit anvertraut. Die Antwort ist überwältigend. Sie strahlt die Ruhe aus, die nur Gott schenken, und den Mut, den nur Gott machen kann. Die beglückende Erfahrung von Schutz und Geborgenheit bei Gott trägt und prägt das ganze Leben.

Warum läßt Gott Menschen in seinem Haus wohnen? Weil er uns allen wohl will. Wer sich Gottes Führung bis zu Ende anvertraut, wird nicht dickfellig, sondern dünnhäutig. Als Menschen sind wir dazu geschaffen, einander zu hüten und einander den Tisch zu decken. Gottes Gäste, Gottes Dauergäste, dürfen an Gott selbst Maß nehmen und sich von seinen unvergleichlichen Hirten- und Gastgeberqualitäten inspirieren lassen!

Susanne Sandherr

Die Kirche als Herrin über die sakramentalen Zeichen

Zur Handauflegung im Weiheritus

Im Jahre 1947 vollzog der damalige Papst Pius XII. mit seiner Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis“ eine in mehrfacher Hinsicht bedeutsame Festlegung: Er entschied, daß allein die Handauflegung das sakramentale Zeichen der Weihe darstellt.

Zunächst einmal war die über Jahrhunderte in der Theologie ungeklärte Frage, welcher Akt der Ordination das entscheidende sakramentale Zeichen darstelle, lehramtlich anders entschieden worden, als die Theologenzunft und die Kirche selbst es lange Zeit vertreten hatten.

Für die spätantike Kirche war noch ganz eindeutig gewesen, daß die Weihe von Bischof, Priester und Diakon durch Handauflegung und begleitendes Gebet geschieht. Entsprechend stand die Handauflegung im Mittelpunkt des antiken Ordinationsritus, zusammen mit dem Ordinationsgebet, das der leitende Bischof im Namen der ganzen versammelten Gemeinde sprach. Die Weihe wurde ganz von dem Amt her verstanden, das der Geweihte in der und für die Gemeinde ausübte. Auch bei einem Bischof wurden die Leitung der Gemeinde, die Feier der Liturgie und die Verkündigung als Dienst aufgefaßt, der die Kirche lebensfähig erhalten soll. Folglich gab es nur Weihungen für konkrete Gemeinden und Diözesen. Entsprechend mußte der Kandidat zumindest die Zustimmung des „Volkes“ erlangen, wenn nicht sogar von ihm gewählt werden, bevor er geweiht werden durfte. (Und auch heute noch ist die Feststellung der „Würdigkeit“ eines Kandidaten durch das Volk ein Teil der Weiheliturgie.)

Die mittelalterliche Theologie ging hingegen dazu über, das Weihesakrament nicht von Kirche und Gemeinde, sondern primär von der mit der Weihe übertragenen sakramentalen Vollmacht (lat.: potestas) her zu verstehen. Im Zentrum der Feier der Priesterweihe stand deshalb die Übergabe des mit Wein gefüllten Kelches und der Patene mit Brot für die Feier der Eucharistie, die durch die Formel begleitet wurde: „Empfange die Vollmacht, Gott das Opfer darzubringen und die Messe für die Lebenden und die Verstorbenen zu feiern.“ Entsprechend empfing der Diakon bei seiner Weihe das Evangeliar mit der Vollmacht, das Evangelium zu verkünden. Dem Subdiakon, der nun zu den höheren Weihestufen gezählt wurde, wurden ein leerer Kelch und eine leere Patene übergeben. Da die Vollmacht des Priesters zur Feier der Eucharistie nicht von einer Vollmacht des Bischofs übertroffen wurde, wurde das Priestertum als die Fülle des Amtes gesehen, während dem Bischofsamt nur noch juristische, keine sakramentale Vollmacht mehr zuzuwachsen schien. Und da nun die Weihungen ganz von der Vollmacht her verstanden wurden, konnten Priester „auf Vorrat“ geweiht werden, gleichgültig ob und wo sie eingesetzt wurden.

Die lehramtliche Entscheidung Pius' XII. zeugt nicht nur von der vorausgehenden liturgiewissenschaftlichen Forschung, die bereits zur Mitte des 20. Jahrhunderts herausgestellt hatte, daß die alte Kirche in Ost und West die Weihe immer durch Handauflegung mit feierlichem gedenkend-bittendem Gebet, nicht aber durch direkte und knappe Zusage einer Vollmacht vollzogen hatte. Die Entscheidung des Papstes macht zugleich in einzigartiger Weise deutlich, daß die Kirche als Ganze eine wirkliche Vollmacht hat, die sakramentalen Zeichen zu ordnen und in der Liturgiegeschichte entstandene Mißdeutungen zu beseitigen. Mit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils können wir sogar sagen: Weil die Kirche selbst das grundlegende Sakrament in der Welt ist, ist sie Herrin über jedes einzelne Sakrament und kann dieses ordnen und gestalten – ggf. sogar umgestalten.

Entsprechend sind die Weihen nach dem Konzil neu geordnet und ist z. B. eine zweite Salbung der Hände des neugeweihten Priesters nach der Kommunion gestrichen worden. Als Fülle des dreistufigen Amtes wird nun das Bischofsamt verstanden, so daß der Subdiakonat entfallen konnte. Das Weihegebet selbst, das nun nicht mehr durch andere Ritenelemente von der Handauflegung getrennt wird, ist das ausdeutende Wort zum Zeichen der Handauflegung, die zuvor still vollzogen wird. Dieses Weihegebet gibt nun in für alle verstehbarer Weise die theologische Deutung des jeweiligen Amtes kund. Die Weihegebete sind dafür deutlich überarbeitet worden. Das Gebet für die Bischofsweihe ist durch das der sogenannten „*Traditio Apostolica*“ ersetzt worden, die man für das älteste römische Liturgieformular hielt.

Natürlich finden sich auch weiterhin die Übergabe von Insignien, die Salbungen und die Bekleidung mit dem jeweiligen liturgischen Gewand. Sie machen zeichenhaft erfahrbar, worin der Dienst des Geweihten besteht. Aber diese ausdeutenden Riten werden nicht mehr durch Formeln begleitet, die die aktuelle Übertragung einer Vollmacht suggerieren, sondern die Vollmacht wird als bei der Handauflegung selbst schon mitgeteilt verstanden.

Ein sehr eindrucksvoller Ritus aber ist geblieben: Der neugeweihte Bischof erhält nicht nur nach der Handauflegung Evangeliar, Ring, Mitra und Stab als Insignien seines Dienstes überreicht, sondern zum Weihegebet selbst wird das geöffnete Evangeliar von zwei Diakonen über dem Haupt des Erwählten gehalten. Die Bitte um Geistsendung wird so dramatisch gestaltet und intensiviert. Zugleich macht das Zeichen die In-Dienst-Nahme des Erwählten deutlich. Jedes Amt in der Kirche steht nämlich im Dienst an der Auferbauung des „Leibes Christi“, und jede Vollmacht (auch die der Leitung) wird nur gegeben, um diesen Dienst ausüben zu können.

Friedrich Lurz

Yves-Marie Congar OP 1904–1995

Zum 10. Todestag am 22. Juni 2005

Sein Name ist in Deutschland bekannt, weil man dort an der Frage christlicher Einheit besonders interessiert war und jenen, der dazu beitrug, gern als Mitstreiter begrüßte. Gelegentlich hat sich der französische Dominikaner schon vor dem Krieg in deutscher Sprache geäußert, doch erst nach dem Zusammenbruch von 1945 wurde er breiteren Kreisen vertraut. Geboren im April des gleichen Jahres, das auch die Geburt eines Karl Rahner und eines Bernard Lonergan sah, entdeckte er als junger Dominikaner die Kirche als sein Thema und in diesem Zusammenhang die ökumenische Frage. Einfluß darauf hatte auch M. Pribilla, der deutsche Pionier der „Una Sancta“, weil die Gestalt Luthers für Congars Einsatz schon früh bedeutsam wurde. Aber nicht nur die Reformation aus Deutschland, auch die in Frankreich lebendigen Berührungen mit der Orthodoxie wirkten auf diese Ausrichtung ein.

Congar nahm dabei freilich seinen eigenen Weg, den einer inneren Reform der katholischen Kirche, wie ihn Papst Johannes XXIII. später auch dem Konzil vorgab. Das schloß das Gespräch mit den anderen nicht aus, aber dessen erstes Ziel war eine Klärung, was die Tatsache der getrennten Christenheit für den Katholizismus bedeutete. So erklären sich die großen Beiträge Congars über die Prinzipien eines katholischen Ökumenismus, zur Frage der Erneuerung in der Kirche, zur Rolle der Laien. Keine Fortsetzung der Kontroverstheologie alten Zuschnitts also, auch nicht unter eher wohlwollenden Vorzeichen, sondern Bemühung um eine Darstellung des Katholischen, die andere überzeugen kann und zu neuem Nachdenken einlädt. Solche Bemühungen weckten indes den Verdacht von „Irenismus“, des verantwortungslosen Ausverkaufs katholischer Tradition und des Überhandnehmens anpasserischer,

nivellierender Tendenzen um fast jeden Preis. So wurde Yves Congar 1954 in die Schwierigkeiten verwickelt, die seine Mitbrüder und die Ordensleitung in Frankreich trafen, vor allem wegen der Bestrebungen einer Annäherung an die Arbeiterschaft, an die Welt der Kunst und Kultur, der Intellektuellen. Nach einigem Hin und Her, das er als Exil erlebte, mußte er seinen Sitz in Straßburg nehmen. Das brachte ihn der deutschen Welt noch näher, auch wenn seine mehr von Tradition und Historie bestimmte Arbeitsweise anders aussah als das, was kurz vor dem II. Vatikanum diesseits des Rheins die theologische Diskussion prägte. Eine wichtige Voraussetzung für eine echte Zusammenarbeit auf der Kirchenversammlung war damit allerdings grundgelegt.

Das Konzil wurde dann für Congar zur Gelegenheit, sein enormes Wissen und sein vorbehaltloses Engagement so in den Dienst an den Menschen und der Kirche einzubringen, daß er damit weltweit Anerkennung fand. Neben der unbedingten Loyalität zur Kirche als lebendiger Gemeinschaft von Glaubenden hatte darin ein positiv kritischer Geist Platz, der sich vor falschen Kompromissen zu hüten wußte, der, immer der Vorsehung Gottes vertrauend, selbst dort noch nach positiven Möglichkeiten Ausschau hielt, wo andere so etwas schon lange nicht mehr glaubten erhoffen zu können. Damals begann sich auch seine Erkrankung an multipler Sklerose bemerkbar zu machen, die ihn nach und nach immer mehr auf die Hilfe anderer angewiesen sein ließ. Seine unerschöpfliche Arbeitskraft allerdings wurde davon nicht beeinträchtigt. Schon im Rollstuhl nahm er an den Sitzungen und Arbeiten der ersten internationalen Theologenkommission voll und ganz teil. Es wurde immer schwerer, doch der Resignation ließ er keinen Raum, mag sich manche seiner späteren Äußerungen auch so anhören. Gerade die Erfahrung der Zusammenarbeit auf dem Konzil und die Ergebnisse des II. Vatikanums hatten sein Vertrauen in die göttliche Führung kräftig gestärkt, weil er sich ganz ehrlich auch eingestand, daß kein Einzelner eines der wichtigen Zeugnisse

der Kirchenversammlung für sich beanspruchen konnte, geschweige denn den Gesamtertrag, der trotz aller Fragen und Probleme im Konkreten eben doch erstaunlich zusammenhängend und überzeugend, anregend und ermutigend ausgefallen war. Das konnte er mit nüchternem Wirklichkeitssinn zugeben, mochte ihn im übrigen auch eine eifrige Ungeduld für eine noch christlichere und lebendigere Kirche umtreiben.

1968 konnte er nach Paris zurückkehren, wo er bis zu seinem Tod lebte. Freilich nahmen die Kräfte ab. Doch unermüdlich und mit Hilfe einiger Mitbrüder und selbstloser Helfer arbeitete er weiter vor allem an der Klärung der geistlichen und der amtlichen Strukturen der Kirchengemeinschaft sowie an deren ausgeglichenem Verhältnis bis hin zu seiner letzten Veröffentlichung „Église et Papauté“ (1994). Als er 1995 starb, hatte er das letzte Jahrzehnt seines Lebens im Hôpital des Invalides verbracht, mehr und mehr auf Pflege angewiesen, die er mit wachem Geist sehr einfach, d. h. auch demütig annahm. Er hat das in seinen letzten persönlichen Zeugnissen und Bemerkungen, den „Herbstgesprächen“ (1988), als eine andere Art des Zeugnisses zu erklären versucht. Seinen ganzen Beitrag aber hatte er damit noch nicht vorgelegt. Er hinterließ Tagebücher, die erst später der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollten, darunter „Mon Journal du Concile“, das 2002 in zwei umfangreichen Bänden erschien (Paris, du Cerf) und noch einmal an seinen Dienst und sein Engagement erinnert. Darin erweist er sich neben seiner ständigen Arbeit an den Diskussionen und Äußerungen der Kirchenversammlung noch als scharfer Beobachter und zuverlässiger Chronist dieses kirchlichen Großereignisses. Die Aufzeichnungen wurden laut Vorbemerkung im Juli 1967 in Straßburg abgeschlossen. Begonnen hatte Congar sie im Juli 1960. Die Wichtigkeit dieser Aufzeichnungen ergibt sich daraus, daß sie weniger die Äußerungen der Bischöfe in der Aula betreffen, die in der großen Vatikanischen Aktenausgabe schon länger dokumentiert sind, als daß sie einen Einblick in die Vorarbeiten, in die Kommissionen und ihre

Arbeitsweise, in das Zusammenspiel von Theologen und Kirchenmännern erlauben und damit ein Verständnis für einen Teil des Konzilsgeschehens erschließen, der bislang nur ungenügend zugänglich ist. Insofern ist dieses Tagebuch ein Zeugnis der Sache und ihres Verlaufs. Gleichwohl hat Congar dieses Tagebuch als „seines“ markiert und auf diese Weise schon im Titel angedeutet, daß hier die Erfahrung der Kirchenversammlung in seiner Wahrnehmung wiedergegeben ist.

Alles zusammen erklärt, warum Yves Congar kurz vor seinem Tod noch in den Kreis der Kardinäle der Kirche aufgenommen wurde, eine Ehrung, die ihm an das Krankenbett in Paris überbracht wurde, die aber zugleich eine Ehrung für die Kirche war, der er seinen Dienst und Einsatz geschenkt hatte. Am 22. Juni 1995 erlosch dieses Leben, dessen Zeugnis bleibend lebendig ist.

Prof. DDr. Karl H. Neufeld SJ, Innsbruck

Geistliche Vorbereitung auf den Weltjugendtag

Nur noch wenige Wochen sind es bis zum Weltjugendtag 2005 in Deutschland. Mehrere Hunderttausend junge Menschen aus aller Welt werden vom 11. bis 15. August zunächst zu „Tagen der Begegnung“ in den deutschen Diözesen zu Gast sein, um dann vom 16. bis 21. August in Köln in Anwesenheit des Papstes zusammenzukommen.

Die Vorbereitungen auf dieses voraussichtlich größte kirchliche Ereignis in diesem Jahr weltweit umfassen nicht nur enorme organisatorische Anstrengungen, sondern auch das Bemühen, die Intention des Weltjugendtages geistlich aufzuneh-

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juli 2005

Wie der junge Mann sich mit der Jungfrau vermählt,
so vermählt sich mit dir dein Erbauer.

Wie der Bräutigam sich freut über die Braut,
so freut sich dein Gott über dich.

Buch Jesaja – Kapitel 62, Vers 5

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wo fühlen Sie sich am meisten zu Haus? In Ihren vier Wänden, in einer Kirche, unter freiem Himmel?

Als ich vor mehr als zehn Jahren begann, mich intensiver mit jüdischem Denken zu befassen, stieß ich in Martin Bubers dialogischem Prinzip auf eine Stelle, die mir etwas sehr Wichtiges erschlossen hat. Dort ist davon die Rede, daß Gefühle die Liebe zwar begleiten, aber nicht ausmachen, und dabei sehr verschiedener Art sein können. „Das Gefühl Jesu zum Besessenen ist ein anderes als das Gefühl zum Lieblingsjünger; aber die Liebe ist eine. Gefühle werden ‚gehabt‘; die Liebe geschieht. Gefühle wohnen im Menschen; aber der Mensch wohnt in seiner Liebe.“ (Das dialogische Prinzip, 9. Aufl., Gütersloh 2002, 18) Ist das nicht ein schönes Bild: „in seiner Liebe wohnen“? Geht das nicht zu Herzen? – Nein, schreibt Buber gleich anschließend, das ist kein Bild, sondern die Wirklichkeit. Die Liebe geschieht *zwischen* Ich und Du; sie öffnet einen Raum zwischen Menschen, in dem sie sich zu Hause fühlen können. „Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe“ (ebd. 19), der sieht in jedem die Person, den Nächsten, die Schwester oder den Bruder.

Gewiß ist das eine ideale Vorstellung; wir sind nicht immer für jeden Menschen offen. Und doch: Wenn wir auf Jesus blicken, den der Jude Buber sicher nicht ohne Grund nennt, wird uns einsehbar, was Buber meint. Durch seine Art zu lieben schuf Jesus einen Raum um sich, der die Menschen anzog und beglückte, in dem sie sich geborgen wußten. Können wir in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, diesen personalen Raum sehen, der auch heute von Jesu Liebe erbaut und getragen wird? Von jener Liebe, die ganz die schöpferische, vergebende, mitleidende und heilende Liebe Gottes ist?

Sofern wir dies bejahen, kann uns die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau in neuem Licht erscheinen. Wenn zwei Glaubende einander bei der kirchlichen Trauung ihr feierliches

Ja zusagen, so ist es dem ersten Eindruck nach nicht wesentlich unterschieden von dem Ja, das zwei Menschen vor einer weltlichen Instanz sprechen. Auch solche, die nicht der Kirche angehören, werden in ihr Ja allen Ernst und alle Entschiedenheit für den gemeinsamen Lebensweg legen, wenn sie einander in ihrer ganzen personalen Wirklichkeit begegnet sind und aufgrund dieser Begegnung füreinander Verantwortung übernehmen. Die Christin und der Christ treten bei der Hochzeit aber nicht bloß in die Kirche ein, um einander in einer feierlicheren Umgebung Treue zu geloben. Auch wenn dies wohl vielfach so ist: Sie könnten in ihrem „kirchlichen“ Ja jedenfalls die Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß sie dieses Ja zu ihrem Partner, ihrer Partnerin in dieser Entschiedenheit gar nicht zu sagen vermöchten, wenn sie nicht selbst immer schon bedingungslos bejaht und von Gottes Treue getragen wären, die durch keine Menschenschuld gelöst werden kann. Es hat einen tiefen Sinn, wenn die Bibel den Bund zwischen Mann und Frau zu dem Bund Gottes mit seinem Volk in Beziehung setzt (vgl. den Beitrag von Susanne Sandherr, S. 351–353): Die Eheleute dürfen in ihrem gemeinsamen Leben bezeugen, daß der biblische Gott sich an seine Erwählten bindet. Darum dürfen sie darauf bauen, daß dieser Gott ihr Bemühen um dieses Zeugnis in jeder Phase ihres Lebens begleitet und trägt, und sei diese Phase noch so dunkel und nach menschlichem Ermessen aussichtslos. Denn der Gott des Bundes wendet sich nach dem Zeugnis Jesu gerade den Verlassenen und in Schuld Verstrickten zu; er beschenkt die Hungernden mit seinen Gaben, wie das Magnificat sagt. Die Herrschaft *dieses* Gottes angesichts der Lieblosigkeiten des Alltags, ja sogar angesichts schmerzlichen Versagens zu bezeugen: Müßte das nicht bedeuten, sich immer wieder auf die Macht von Umkehr und Vergebung zu besinnen? Sich immer neu zu ihm als der gemeinsamen Mitte hinzuwenden in der Bereitschaft, einander zu vergeben und *von ihm her* die Befreiung zu neuer Gemeinsamkeit zu empfangen? Nur wenn wir die Schwere menschlichen Zusammenlebens

nicht durch romantische Vorstellungen von dauerndem Hochgefühl oder ungetrübtem Einvernehmen verharmlosen, uns vielmehr für den Anderen, die Andere – dieses *Anders*-Sein muß betont werden – trotz aller schmerzlichen Niederlagen und Enttäuschungen offenhalten, werden wir bereit sein, das ganz Andere, Neue, Unfaßbare zu empfangen, das Gott für seine Getreuen bereithält, werden wir vielleicht das Wasser des Alltags trinken und merken, daß es zu kostbarem Wein geworden ist (vgl. Joh 2, 1–10).

Wir sollten, meine ich, unseren Lebens-Raum aus der geduldigen (und duldenden) Liebe Gottes erwachsen lassen. Unsere Familien könnten dann zu einer „*ecclesia domestica*“, einer Art „Hauskirche“ werden, wie das Konzil in Artikel 11 seiner Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* schreibt, zu einer Gemeinschaft, in der der schöpferische Geist des barmherzigen Gottes weht und aus der er hinausdrängt in unsere kleine Welt, er, der durch die Gemeinschaft der Glaubenden zu allen Menschen kommen will.

Ihr
Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Hochzeit zu Kanaa

Hitda-Codex aus Meschede, um 1020,
Hs 1640, fol. 169r

© 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.

Die Äbtissin Hitda aus Meschede hat das nach ihr benannte Evangelium in den Kölner Werkstätten in Auftrag gegeben. Als Hauptwerk dieser Skriptorien spiegelt es besonders gut die Kunstrichtung dieser Schule. Typisch ist hier die Verwendung von Primärfarben neben verschiedenen Brauntönen und Weiß, das Kontraste miteinander verbindet. Im Titelbild überwiegen die unterschiedlichen braun-gelben Farbtöne.

Der Hitda-Codex ist ein gelungenes Beispiel für die Ausdrucksfähigkeit mittelalterlicher Buchmalerei, die in ottonischer Zeit zu einem ersten Höhepunkt findet.

Tun, was Jesus sagt

U nser Titelbild aus dem Hitda-Codex, Meschede, gestaltet das Geschenkwunder auf der Hochzeit zu Kana: Wasser wird in Wein gewandelt. Nur der Evangelist Johannes spricht (2, 1–11) von diesem ersten „Zeichen“, das Jesus wirkt, dem dann noch sechs weitere Zeichen folgen. Wie der Maler in der Zeit um 1020 das Geschehen zu Kana in Galiläa darstellt, zeigt, daß er den Ereignissen eine eigene Deutung gibt, die nicht in allen Teilen mit dem Wortlaut des Evangeliums entsprechend übereinstimmen muß.

Übergroß steht die Gestalt Jesu am linken Bildrand, so daß die Gruppe von Menschen hinter ihm fast ganz verdeckt ist. Souverän steht er da, schaut ganz konzentriert und hebt die segnende Hand über die bereitgestellten sechs Wasserkrüge. Was der Bibeltext ausspart, versucht der Maler sichtbar zu machen. Das Johannesevangelium schildert das Wunder nur indirekt. Jesus fordert die Diener auf: „Füllt die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis zum Rand.“ (Joh 2, 7) Das nächste Wort Jesu an die Diener setzt die Verwandlung des Wassers in Wein als geschehen voraus: „Schöpft jetzt, und bringt es dem, der für das Festmahl verantwortlich ist.“ (Joh 2, 8) Der Speisemeister stellt voll Verwunderung fest, daß aus dem Wasser Wein geworden ist. Als wollte er den Vollzug der Wandlung des Wassers in den großen, dickbauchigen, schmuckvoll verzierten Krügen festhalten, zeichnet der Maler die Öffnungen der Krüge jeweils im Wechsel gelb und rötlich.

Maria, die Mutter Jesu, hatte die Notsituation der Brautleute bemerkt. Eine Hochzeit feiern, die in der Regel sieben Tage lang dauerte, und dann ohne Wein dastehen, das ist peinlich. Sie macht Jesus darauf aufmerksam: „Sie haben keinen Wein mehr.“ (Joh 2, 3) Dies kurze Gespräch zwischen Jesus und seiner Mutter geht dem voraus, was der Maler in seiner Betrachtung des Geschehens festhält. Marias Initiative führte zu Jesu

Eingreifen. Unausgesprochen enthält ihr Hinweis auf den fehlenden Wein eine Bitte an Jesus: Hilf ihnen! Als Mutter glaubte sie sicher, so bei ihm auf Hilfe hoffen zu können. Seine Antwort: „Was willst du von mir, Frau...?“ (Joh 2, 4) kann zweierlei ausdrücken: Einmal kann es eine Zurückweisung ihrer *Erwartung* bedeuten und zum anderen eine Abweisung der *Beziehung* zu ihr. Nur aus dem Zusammenhang kann der Sinn erschlossen werden. Jesu Aussage: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Joh 2, 4) zeigt, daß es darum geht, daß Jesu *Stunde* nicht von außen bestimmt werden kann. Seine Stunde bestimmt der Vater, mit dem Jesus sich eins weiß. Für den Maler ist *jetzt* die Stunde gekommen, daß im Wunder zu Kana die verborgene Herrlichkeit Jesu aufleuchtet.

Daß Maria die Antwort Jesu nicht als Ablehnung ihrer Bitte betrachtet, beweist ihre Aufforderung an die Dienerschaft: „Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2, 5) Sie tut in dieser Situation das, was ihr möglich und richtig zu sein scheint.

Eine Gruppe erstaunter Menschen auf der rechten Seite des Bildes schaut ebenso gebannt auf Jesu segnende Hand wie die Menschen auf der linken Seite. Wer sind diese Menschen für den Maler? Sind darunter einige Jünger? Sind es andere Hochzeitsgäste? Ist der Mann im Vordergrund mit dem leuchtenden Gewand der Speisemeister oder der Bräutigam? Unterschiedliche Deutungen sind möglich. Der Ausruf des für die Bewirtung der Gäste Verantwortlichen an die Adresse des Bräutigams: „Jeder setzt zuerst den guten Wein vor und erst, wenn die Gäste zuviel getrunken haben, den weniger guten. Du jedoch hast den guten Wein bis jetzt zurückgehalten“ (Joh 2, 10), könnte durch die ausgestreckte Hand unterstützt werden. Handelt es sich hier um den Bräutigam, weil sich sein Gewand deutlich von der schlichteren Kleidung der anderen abhebt, so drückt der Maler gut die Überraschung des Gastgebers aus. Seine Hand weist auf die Krüge, die normalerweise Wasser enthalten zur Einhaltung der Reinigungsvorschriften. Sein Blick gilt der Hand Jesu. Er

hatte Jesus mit seinen Jüngern eingeladen, „kannte“ Jesus also. Doch was er jetzt erlebt, war bisher unvorstellbar.

Um das Unbegreifliche „begreiflich“ zu machen, spannt der Maler ein blau-weißes Band zwischen Jesus und der Menschengruppe rechts. In der gleichen Farbe zeichnet er das Kreuz im Nimbus Jesu. Das Wunder Jesu auf der Hochzeit zu Kana holt gleichsam den Himmel auf die Erde, könnte der Maler damit ausdrücken. Während Jesu Rechte nach oben zeigt, weist die Rechte des Mannes im roten Gewand nach unten. Zwischen diesen beiden Händen bildet das blau-weiße Band die Mitte des Bildes. Damit wird deutlich, daß der Maler das Geheimnisvolle des Geschehens wahrte. Wo Himmel und Erde sich berühren und in Jesu Geschenkewunder erfahrbar werden, da kann der Mensch nur staunen. Und Staunen kann der Anfang eines Glaubensweges sein.

„So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn.“ (Joh 2, 11) Was aus solcher Fülle Wein (ca. 600 Liter) wird, liegt nicht im Interesse des Evangelisten und auch nicht des Malers. Für beide gilt allein, daß das Wunder Jesu verborgene Herrlichkeit offenbart und daß Menschen dadurch zum Glauben finden.

Das blau-weiße Band verbindet zwar die rechte und die linke Bildseite, trennt aber auch obere und untere Bildhälfte voneinander. Das Wunder wird nicht als auffallendes Spektakel dargestellt. Vielmehr geht es darum, daß das Offenbarwerden der Herrlichkeit Jesu den Glauben der Jünger stärkt.

Es kann sein, daß eine „wunderbare“ Erfahrung auch bei uns am Anfang des Glaubens steht. Doch solcher Glaube steht auf „wackeligen Füßen“, wenn er nicht gefestigt wird durch das Wort der Botschaft Jesu. Das haben auch die Jünger Jesu erfahren: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20, 29) Nur, wer dem Wort Jesu glaubt, wird auch tun, was er sagt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Ehe – Sakrament der Vertrauens

Sakramente sind Lebenszeichen. Sie sind dichte Erfahrungen der befreienden Gottesherrschaft, die uns in Jesus von Nazaret eröffnet ist. Ganz unterschiedliche Zeichen und Vollzüge sind unter dem Oberbegriff des Sakraments versammelt. In einem sinnlich erlebten und sprachlich gedeuteten Stück Welt, in Wasser, Brot, Wein und Öl, aber auch im vertrauenden Ja zweier Menschen zueinander, zeigen sich Gottes Liebe und Treue an, wird seine Gnade sichtbar, hörbar, spürbar. Die sieben Sakramente markieren und überformen Knoten- und Wendepunkte menschlichen Lebens. Ihre Vielfalt und Vielgestaltigkeit verweist auf ihren jeweiligen „Sitz im Leben“: Lebensbeginn und Lebensende, Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein, festliche Mahlgemeinschaft, Schuldverstrickung und Neuorientierung, Krankheit und Genesung, Beginn eines lebensprägenden Dienstes, ganzheitliche Verbindung von Mann und Frau.

Eine Besonderheit des Ehesakraments liegt darin, daß es die Brautleute einander spenden. Sie sind Empfänger und Spender zugleich. Die Ehepartner setzen ein Zeichen ihrer Gemeinschaft nicht nur am Anfang mit dem Jawort bei der Eheschließung, gemeinsam realisieren sie das sakramentale Zeichen, ihre Lebensgemeinschaft, jeden Tag neu. Im Sakrament der Ehe wird zum sakramentalen Zeichen, was zwei Menschen, die einander bejahen, im Tiefsten wollen: daß ihr Leben in der bleibenden Entscheidung füreinander glücke, daß ihre Ehe zu einem fruchtbaren Ort der Menschlichkeit, zu einem Ort neuen Lebens werde.

Als Mann und Frau schuf er sie

Mit dem Faktum, daß das Hohelied in den Kanon der biblischen Schriften aufgenommen wurde, seien wir noch immer

nicht fertig geworden, urteilt Josef 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“. Im Alten Testament, vor allem in den prophetischen Büchern, wird die gegenseitige Anziehung und Annahme von Mann und Frau zum Bild des Bundes Gottes mit den Menschen (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. Angesichts der Tatsache, daß die kirchliche Lehre zu Sexualität und ehelicher Liebe lange Zeit von Mißtrauen überschattet war, verdient die biblische Würdigung ehelicher Gemeinschaft besondere Aufmerksamkeit. So nennt es die Bibel „sehr gut“, daß der Mensch als Mann und Frau erschaffen ist (Gen 1, 26–31). Gott-ebenbildlichkeit wird Mann und Frau gemeinsam zugesprochen (Gen 1, 27). Mann und Frau sind füreinander geschaffen. Ein einziges Geschöpf ist „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2, 23), nur ein einziges Geschöpf ist dem Menschen „eine Hilfe, ihm gegenüber“ (Gen 2, 20). Menschsein erfüllt sich biblisch als vertrauensvolles Gegenübersein und Miteinandersein.

Zeichen des Bundes zwischen Gott und Mensch

In der Angewiesenheit des einen auf den anderen Menschen, in der erotischen Sehnsucht des Ich nach dem Du, spiegelt sich die grundlegende Verwiesenheit des Menschen auf das große Du Gottes. Gewiß, die Lebensbindung zweier Menschen wird von Mißtrauen und Enttäuschungen verdunkelt, sie ist von der Rissigkeit und Brüchigkeit menschlicher Existenz nicht angenommen. Dennoch ist der Ehebund 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 vertrauens-

vollen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau andeutet und realisiert. Sakramentalität der Ehe ist geschenkte und erhoffte Wirklichkeit: Mitten im Menschenleben wird Gottes lebendige, wirksame, heilsame Gegenwart spürbar.

Im Lichte der anbrechenden Gottesherrschaft

Jesu ganzes Leben sagt: Die Herrschaft Gottes steht uns offen. Wir sind eingeladen, sie zu spüren – sie zu schmecken, sie zu hören, sie zu sehen, sie zu leben. Im Markusevangelium weist Jesus durch den Hinweis auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung die ganz legale Praxis der Entlassung einer Frau aus der Ehe zurück (Mk 10, 2–9). In einem prophetisch-messianischen Spruch macht er deutlich, daß sich in der anbrechenden Gottesherrschaft auch die Ehe zu verwandeln und zu erneuern und zu einem sprechenden Zeichen von Gottes Vertrauen in den Menschen zu werden vermag.

Auch heute leben viele Menschen in der Spannung zwischen der Sehnsucht nach vertrauensvoller Lebensgemeinschaft und der Erfahrung des Scheiterns. Wie läßt sich die Verheißung, die in der Unauflöslichkeit der Ehe liegt, auch in unserer Zeit spürbar, erfahrbar machen? Wird es uns gelingen, die Einladung Jesu, seine heilende Verheißung, ins rechte Licht zu rücken?

Susanne Sandherr

„Darum verläßt der Mann Vater und Mutter ...“

Hochzeit im Judentum

Wer keine Frau hat, lebt ohne Freude, ohne Glück, ohne Seligkeit“, weiß der Talmud. Die rabbinische Literatur bringt der Ehe hohe Wertschätzung entgegen. Asketische und zölibatäre Tendenzen sind im Judentum die Ausnahme. Die Ehe wird als ganzheitliche, fruchtbare Gemeinschaft von Mann und Frau bejaht. Die religiöse Bedeutung der ehelichen Verbindung und der Familiengründung leitet man aus Gen 1,28 her: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde.“ Ebenso wird auf Gen 2, 18 verwiesen: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht.“ Auch Gen 2, 24 wird herangezogen: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden *ein* Fleisch.“ In Israel ist die Ehe bis heute eine religiöse und keine zivilrechtliche Einrichtung; allerdings wird hier die zivilrechtliche Eheschließung im Ausland anerkannt.

Aspekte der Eheschließung

Die Eheschließung hat im Judentum die Form eines Vertrags und ist traditionell durch drei Aspekte gekennzeichnet: durch die Vorbesprechungen („schidduchin“), das Verlöbnis („erusin“) und die Heirat („nissuin“). Bei den Vorbesprechungen werden die Mitgift vereinbart, der Hochzeitstermin festgelegt und der Erwerbsakt („kinjan“) als rechtsgültige Vereinbarung („tenaim“) vollzogen. In nachtalmudischer Zeit rückten Verlöbnis und Heirat zusammen.

Unter dem Baldachin

Ursprünglich sollte zwischen Verlöbnis und Heirat ein ganzes Jahr liegen. Die Hochzeitszeremonie besteht jedoch seit Beginn des 13. Jahrhunderts aus zwei Teilen, der Verlobung und der Heirat. Die Vereinigung der beiden Elemente zu einer Zeremonie hängt möglicherweise mit den unsicheren und gefährlichen Lebensbedingungen von Jüdinnen und Juden zusammen.

Das Hochzeitfest ist ein Freudenfest. Die Zeremonie ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden. In einigen Gemeinden findet sie in der Synagoge, in anderen in einem Festsaal, in wieder anderen unter freiem Himmel, besonders nach Einbruch der Dämmerung, statt. Hier ist Gottes Verheißung an Abraham, seine Nachkommen so zahlreich „wie die Sterne am Himmel“ zu machen (Gen 22, 17), präsent.

Die Verlobung erfolgt durch die Antrauung bzw. Heiligung („*qidduschin*“) vor zwei Zeugen. Der Bräutigam steckt der Braut einen Ring an den Zeigefinger der rechten Hand (nach der Zeremonie steckt sie ihn dann meist auf den Ringfinger der linken Hand) und sagt: „Mit diesem Ring seist Du mir angelobt („*geheiligt*“), entsprechend dem Gesetz von Moses und Israel.“

Die Hochzeitszeremonie wird unter der *chuppa*, einem speziellen Baldachin für die Hochzeit, in Ausrichtung auf Israel, in Israel in Ausrichtung auf Jerusalem, in Jerusalem in Ausrichtung auf den einstigen Tempel, vollzogen. Braut und Bräutigam stehen unter der *chuppa*, während sieben Segenssprüche („*schewa berachot*“) in Anwesenheit von zehn erwachsenen jüdischen Männern („*minjan*“) gesprochen werden. Der amtierende Rabbiner spricht die Segenssprüche über einen Becher Wein, von dem Braut und Bräutigam trinken. Während der Zeremonie, zwischen Verlobung und Verheiratung, wird der schon zuvor geschriebene Ehevertrag („*ketubba*“) verlesen. Der Ehevertrag ist auf aramäisch, nicht auf hebräisch, abgefaßt und

enthält die Pflichten des Ehemannes gegenüber seiner Ehefrau und Regelungen für den Fall seines Ablebens oder einer Scheidung. Die Pflichten der Frau werden nicht erwähnt; der Ehevertrag soll die Rechte der Frau sichern. Zeugen müssen den Ehevertrag unterschreiben.

Hochzeitsbräuche und Hochzeitsfreude

Die Hochzeitszeremonie ist um zahlreiche Bräuche erweitert worden wie die siebenmalige Umwanderung des Bräutigams durch die Braut, die an das Ziehen eines Bannkreises zur Abwehr böser Geister denken läßt, oder das Zertreten des Glases, das auch in der Hoch-Zeit der Lebensfreude an die Zerstörung des Jerusalemer Tempels erinnern soll. Der Zeremonie folgt ein Alleinsein („jichud“) des Ehepaares, bei dem Braut und Bräutigam das für sie verbindliche Fasten am Hochzeitstag brechen dürfen. Mit diesem Alleinsein ist die Zeremonie der Eheschließung beendet. Nun folgt ein fröhliches religiöses Festmahl, bei dem die sieben Segenssprüche wiederholt werden. Das Judentum betont, wie wichtig es ist, sich mit Braut und Bräutigam an ihrem Hochzeitstag zu freuen: Diese Freude ist eine Pflicht!

„Kein Mann ohne Frau, keine Frau ohne Mann, noch beide ohne Gott“ – besser und tiefer als dieser Midrasch kann man das jüdische Eheverständnis nicht treffen.

Susanne Sandherr

Psalm 45

Eine königliche Hochzeit

Den Text des Psalms 45 finden Sie auf Seite 253.

Reine Privatsache? Die Lebenslagen, die Gaben und Begabungen eines Königs sind es nicht. Das weiß nicht erst die Regenbogenpresse unserer Tage. Das weiß schon dieser Psalm, der die Schönheit, Beredsamkeit und Tapferkeit des Herrschers rühmt (V. 3.4). Weil sich der hier Besungene im Kampf für Gottes Rechtsordnung höchst königlich bewährt (V. 5–7), weil er Gerechtigkeit liebt und Unrecht haßt, wird er von Gott mit allen Glücksgütern beschenkt (V. 8). Was gehört zu einem Glück, in dem sich alle spiegeln und freuen können? Festliche und anziehend duftende Gewänder, die Atmosphäre kostbar ausgestatteter Räume, die Musik großer Hoffeste, Schmuck und Schönheit, der Glanz der Frauen und der Glanz der einen, der Braut (V. 9–10).

Höre, Tochter

Mit dem Ruf: „Höre, Tochter ...“ (V. 11) beginnt etwas Neues. Dieser Ruf läßt eine wichtige Belehrung erwarten. Vielleicht sogar die in Israel wichtigste. Sie lautet: „Höre Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“ (Dtn 6, 4 f.)

Die „Tochter“ ist eine reich geschmückte und mit prächtiger Gefolgschaft versehene Königstochter (V. 14–16) und zugleich die „Tochter Zion“, Jerusalem. Sie soll sich ganz und gar ihrem Bräutigam zuwenden. Er ist der messianische Zionskönig, die Hoffnung Israels, ja Zions Gott selbst. Wenn die Braut ihr „Ja“ spricht, dann werden alle, auch die ganz Vornehmen, Reichen und Mächtigen, ihre Nähe suchen (V. 13).

Du liebst das Recht und haßt das Unrecht

Psalm 45 war ursprünglich ein Psalm auf einen König, der Gott nahe steht und von ihm reich bedacht wird. Nach der Exilszeit wurde der Psalm überarbeitet; er feiert nun die Hochzeit zwischen der Tochter Zion, Symbol Jerusalems, und dem König-Messias. Diesem wird zugesprochen, was die Bibel sonst nur von Gott zu sagen weiß: Er liebt das Recht und haßt das Unrecht. Der Hebräerbrief nimmt diese Sätze auf, um den zu charakterisieren, den wir als Christus, als Gesalbten des Herrn, bekennen (vgl. Hebr 1, 8.9): eine Schlüsselstelle, die Altes und Neues Testament in ihrer Mitte erschließt und zusammenschließt.

Der Bibel geht es immer und immer wieder darum, Gott Gott sein zu lassen, ihn von den Götzen zu unterscheiden. Kein Mensch, keine irdische Macht, darf mit Gott verwechselt werden! Hier, in Psalm 45, wird aber ein Mensch, der messianische König, sehr nahe, vielleicht für manche Ohren gefährlich nahe, an Gott herangerückt. Warum steht so etwas in den Psalmen Israels? Weil zur Ur-Erfahrung Israels auch dieses gehört: Von Gott gerufen, erheben Menschen für Gott ihre Stimme, sie handeln in seinem Sinne und an seiner Stelle. Daß ein Mensch in die nächste, in die äußerste Nähe Gottes gerät, vielleicht wie in einen gefährlichen Strudel, vielleicht wie in ein großes Glück, dafür gibt es nach dem Zeugnis Israels einen, und zwar genau einen, guten, gerechten, gültigen Grund. Er heißt: Er (oder sie) liebt das Recht und haßt das Unrecht. Und darin, aber auch nur darin, kann ein Mensch gar nicht genug mit Gott gleichziehen, gar nicht genug Gott gleichen!

Die Liebe zwischen Gott und Mensch

Psalm 45 ist ein herausfordernder theologisch-anthropologischer Text und zugleich ein sinnlich-erotisches Lied, ein Liebeslied, ein Hochzeitslied, das von menschlicher Schönheit han-

delt, von anziehenden Düften und Gewandstoffen, von Verlangen und Zuneigung, von Aufmerksamkeit und Bewunderung, von Freude und Jubel. Vor Bewegung und Begegnung bebzt dieser Psalm! Es geht um die Liebe von Braut und Bräutigam, um die Hoffnung auf Fruchtbarkeit, auf neue Lebensmöglichkeit und umfassende Gerechtigkeit. Für die Braut, Jerusalem, und für das ganze Land. Nach dem Exil, nach der Zeit der tödlichen Schande und Scham, wird Zion als königliche Braut, ja als Gottesbraut gefeiert. Gott liebt sein Volk wie eine Braut.

Nun muß man aber Wasser in den Wein gießen und zugeben, daß diese Ehe recht patriarchalisch ist: Die Braut soll erst einmal „tabula rasa“ machen und so ziemlich alles vergessen. Sie soll sich vor ihrem Bräutigam, der ja ihr Herr und Retter ist, niederwerfen. Aber kann denn die Liebe zwischen Gott und Mensch anders ausgesagt werden als in einer solchen Ungleichrangigkeit und Asymmetrie?

Wie deutet Psalm 45 die Liebe zwischen dem Gottkönig Zions und seiner Braut? Der Psalm führt eine Art Gebrauchsanweisung mit sich, ein Hinweis, wie er zu lesen sei. Zu seiner Überschrift gehört die Angabe: „al-schoschanim“, „nach der Weise ‚Lilien‘“ bzw. „nach der Weise der Lilien“. „Schoschanah“ ist ein ägyptisches Lehnwort. Es bezeichnet die Lotusblume, in der ägyptischen Mythologie die erste Pflanze auf dem Urhügel, Verkörperung des Übergangs vom Urwasser zur gestalteten Welt, ägyptisch-syrisches Symbol der Lebenserneuerung und der den Tod besiegenden Lebenskraft. Die Frau im Hohenlied, dem Psalm 45 in manchen Zügen gleicht, wählt das Bild der „schoschanim“ für sich selbst und für ihre Liebe, und ihr Freund bestätigt den Anspruch seiner selbstbewußten Freundin (vgl. Hld 2, 1–2.16; 6, 3). Die Leseanweisung „al schoschanim“ deutet also an: Beide, Braut und Bräutigam, sind einmalig, beide unersetzlich. Und zwar genau im Sinne des: „Höre, Israel“. Höre Israel: Es braucht die ganze Liebeskraft von Braut und Bräutigam, von Bräutigam und Braut. Sei einzig!

Psalm 45 ist ein Lied auf die Liebe, die lebendig macht, sogar das, was, wie die Tochter Zion, nur noch ein Schattendasein fristet, was ganz hoffnungslos ist und in Schwäche und Schande lebt. Die Liebe von Braut und Bräutigam, die Vermählung Jahwes mit der Tochter Zion, verlangt von allen Beteiligten Liebe, Liebe nach der Weise des Lotus, Liebe also, stark wie der Tod.

Susanne Sandherr

Rechtsakt und Segensfeier

Zwei Seiten der Trauung

G eheiratet wird nicht erst, seitdem es Christen gibt, und nicht allein unter Christen. Hochzeiten und lebenslange Partnerschaften gibt es in allen Kulturen und Religionen. Wenn Christinnen und Christen miteinander die Ehe eingehen, so erhält diese nach dem Glauben der Kirche einen besonderen Charakter. Die katholische Kirche reiht die Eheschließung unter die Sakramente ein, die evangelischen Kirchen verstehen die kirchliche Trauung als ausdrückliche Segnung des (bereits auf dem Standesamt) geschlossenen Ehebundes.

Es darf nicht verwundern, daß der Ritus der Eheschließung an nichtchristliche Formen der jeweiligen Kultur und Umwelt anknüpft, daß sich Eheriten weiterentwickeln und in unterschiedlicher Form nebeneinander bestehen.

Wie in den antiken Kulturen üblich, ist die Trauung unter Christen zunächst eine familiäre Feier, bei der überhaupt kein Geistlicher vertreten ist, sondern der Vater als Oberhaupt der Familie die Feier leitet. Nach römischer Vorstellung ist es der Konsens der Brautleute, der die Ehe begründet, nicht ein Eheschließungsakt vor einer offiziellen Instanz. Zugleich wird dieser Konsens als Vertrag zwischen den beiden Ehepartnern ver-

standen. In der Geschichte der Eheschließung steht dieser Vertragscharakter immer in einer gewissen Konkurrenz zum Segenscharakter christlicher Trauung und dominiert über lange Zeit das Geschehen im Westen.

Ungefähr seit dem 4. Jahrhundert ist ein Beisein des Gemeindepriesters bei der familiären Hochzeit überliefert; erst mit der Zeit jedoch wachsen ihm Aufgaben in diesem Ritual zu. Schon die alten liturgischen Bücher Roms kennen eine eigene Messe aus Anlaß der Trauung (nicht als deren Vollzug), in die ein großes Segensgebet eingeschoben wird, das sich allerdings allein auf die Braut bezieht. Im gallischen Raum kommt noch die Segnung des Brautgemachs hinzu.

Ab dem 12. Jahrhundert wird die Eheschließungszeremonie aus dem Haus vor die Kirche verlagert: In der sogenannten „Brauttorvermählung“ wird der Konsens vor der Tür der Kirche erfragt und werden die Brautleute zusammengegeben. Der Ring, in der Antike noch Pfand des Bräutigams zur Verlobung, wird hier der Braut bei der Trauung vom Bräutigam angesteckt, bevor ab dem 13. Jahrhundert beide Brautleute einander Ringe anstecken, um so die gegenseitige Treueverpflichtung deutlich zu machen. Erst nach dieser Vermählung gehen die Brautleute in die Kirche, um an der Brautmesse teilzunehmen, die mit dem Brautsegen abgeschlossen wird. Impuls für diese Verlagerung vom Haus zur Kirche ist der Versuch, Öffentlichkeit herzustellen, um so heimliche Eheschließungen allein zwischen den Brautleuten zu verhindern, durch die – nicht zuletzt wirtschaftlich relevante – Fakten geschaffen werden, auf die Familie und Gesellschaft keinen Einfluß mehr haben. Der gleiche Impuls läßt dann das Trienter Konzil im 16. Jahrhundert die Einhaltung einer „kanonischen Form“ verlangen: Die Eheschließung, d. h. die Erklärung des Ehekonsenses, muß von nun an vor einem Priester erfolgen, damit die Ehe gültig ist. Dadurch wird allerdings der Vertragscharakter der Eheschließung noch stärker betont, während der Charakter der Segnung fast

gänzlich verdrängt wird. Mit der Bekräftigungsformel zur Handreichung „Ich verbinde euch zur Ehe“ – „Ego coniungo vos in matrimonio“ scheint nun der Priester der eigentlich Handelnde der Trauung zu sein, nicht mehr das Brautpaar.

Im Osten hat sich die Kirche früher als im Westen bei der Eheschließung engagiert. Bis heute steht die Krönung der Brautleute durch den Priester im Mittelpunkt der in den einzelnen Riten unterschiedlich gestalteten Feier, die nicht selten Verlöb- nis und Eheschließung miteinander verbindet. Als die Ehe begründend gilt nicht so sehr die Konsenserklärung, sondern die priesterliche Segnung zusammen mit der Krönung, die vielfach der Feier sogar ihren Namen gibt.

Nach dem heutigen Rituale der katholischen Kirche findet die Trauung in der Regel innerhalb einer Messe nach der Homilie statt. In der deutschen Ausgabe „Die Feier der Trauung“ (1992 in einer gegenüber der ersten Ausgabe von 1975 überarbeiteten Form erschienen) hat sich regionales Eigengut gegenüber dem lateinischen Modellbuch erhalten. Nach der ersten Befragung der Brautleute segnet der Zelebrant (Priester oder Diakon) die Ringe. Danach geschieht die eigentliche Vermählung durch die Erklärung des Ehekonsenses, der weiterhin vom Zelebranten erfragt, der aber auch in Form eines Vermählungspruchs durch die Brautleute selbst erklärt werden kann. Währenddessen steckt jeweils der eine Partner dem anderen den Ehering als Zeichen der Treue an. Dadurch erhält das wechselseitige Anstecken des Ringes den Charakter einer sakramentalen Ge- bärde. Die anschließende Handreichung mit Bestätigung der Eheschließung durch den Zelebranten hat nur bekräftigenden Charakter. (Im lateinischen Ritus erfolgt die Handreichung hin- gegen zur Konsenserklärung, während die Ringe erst danach überreicht werden.)

Ist durch die Ringübergabe bereits der dominante rechtliche Charakter der Konsenserklärung gemildert, so kommt nun zu- gleich der Segenscharakter der Trauung besser zum Tragen. Es

folgt nämlich der „feierliche Trauungssegen“, der zwar aus dem früheren Brautsegen entwickelt, aber neu formuliert ist. Er steht nicht mehr am Ende der Messe, sondern die Messe wird danach mit dem eucharistischen Teil fortgesetzt. Zudem bezieht er sich auf beide Brautleute und artikuliert in feierlicher Sprache eine kurze Theologie christlicher Ehe. Auch wenn die Konsenserklärung weiterhin den zur Gültigkeit notwendigen Akt darstellt, hat das Trauungsritual nun endlich ein wirkliches Hoch- und Segensgebet erhalten.

Friedrich Lurz

Das Gebet reißt nicht ab

Seit 50 Jahren gibt es im Schwarzwald eine „Gebetswache der Männer“

Der Kontrast könnte kaum größer sein. Gerade hat man die mächtige barocke Anlage des ehemaligen Klosters von St. Peter hinter sich gelassen, da taucht sie fast unscheinbar am Ende eines Höhenzugs auf. Und doch ist die Wallfahrtskirche Maria Lindenberg ein Ort geistlicher Aufbrüche. Besonders treu verbunden ist ihm seit 50 Jahren die „Gebetswache der Männer“ im Erzbistum Freiburg.

Maria Lindenberg: Ort besonderer Aufbrüche

Mit der Gebetserhörung eines Bauern aus einem nahe gelegenen Tal fing die Geschichte des Wallfahrtsortes an. Im Jahre 1497 stiftete der dankbare Beter einen Bildstock zu Ehren Mariens. Daraufhin sei die Muttergottes einem Hirtenjungen des Bauern erschienen und habe den Wunsch geäußert, auf dem Lindenberg solle eine Kapelle gebaut werden. Eine andere Le-

gende bringt den Anfang des Gnadenortes mit einer wunderbaren Quelle in Verbindung.

Schnell setzte die Wallfahrt zu Maria Lindenberg ein. Die Treue der Pilger war von Beginn an außerordentlich und ließ sich auch durch verschiedenste Erschwernisse nicht brechen. Unter anderem war die Wallfahrt im Vorfeld der Französischen Revolution von staatlicher und kirchlicher Seite verboten; die Kapelle wurde sogar abgerissen. Doch die Pilger machten immer wieder einen neuen Anfang.

Bis heute ist Maria Lindenberg weit über die Schwarzwaldregion hinaus bekannt und beliebt. Nach Schätzungen pilgern jährlich um die 80 000 Menschen zu der kleinen, aber spektakulär schön gelegenen Wallfahrtsstätte.

Maria Lindenberg gehört heute zum Erzbistum Freiburg. Und fast schon schwärmerisch heißt es in der Schrift zum 150. Bistumsjubiläum (1977): „Es strömten von diesem Lindenberg Kräfte in die Herzen der vielen, vielen, die kamen und hier beteten und noch kommen und beten – in den gleichen Sorgen wie die Väter und Mütter in vergangenen Jahrhunderten.“

Tatsächlich steht der Ort in der Geschichte der Diözese für einige besondere Aufbrüche. Von hier aus nahmen zum Beispiel die so genannten Brautleutewochen ihren Anfang, geistliche Vorbereitungsseminare für angehende Eheleute. 1927 wurde auf dem Lindenberg auch das erste Exerzitenhaus des Erzbistums Freiburg eingeweiht.

Gebetswache seit dem Kalten Krieg

Der bekannteste Aufbruch im Zusammenhang mit Maria Lindenberg ist die Gebetswache der Männer – ein Gebet, das Tag für Tag, Nacht für Nacht, fast das ganze Jahr hindurch nicht abreißt. 1955 wurde es als Initiative für den Frieden ins Leben gerufen; in einer Zeit, die eben nicht nur durch das Wirtschaftswunder hierzulande gekennzeichnet war, sondern in der sich die Welt auch im Kalten Krieg (mit zuweilen bedrohlichen

Hitzeausschlägen) einzurichten begann. Zwei Jahre zuvor war der Aufstand der Arbeiter in der DDR niedergeschlagen worden, 1956 ging die Rote Armee gewaltsam gegen die Freiheitsbestrebungen der Ungarn vor. Angesichts solcher Ereignisse war das inständige Bitten um Frieden ein drängendes Anliegen, und so wurde die Gebetskette schon ein Jahr später als festes Element in den Wallfahrtsbetrieb aufgenommen.

Heute kommen zur Gebetswache jährlich insgesamt etwa 1000 Männer aus dem ganzen Erzbistum auf den Lindenberg. Knapp 50 Gruppen wechseln sich zur Zeit ab, jede Gemeinschaft besteht aus rund 20 Mitgliedern. Ausgerichtet wird die Aktion inzwischen vom Männerwerk der Erzdiözese Freiburg, geistlich betreut von einem Franziskanerpater.

„Betet ohne Unterlaß“ (1 Thess 5, 17)

Das Erzbistum ist dankbar und auch ein wenig stolz auf den Einsatz der Männer. Deutlich wurde das beispielsweise dadurch, daß auch eine Begegnung mit der Gebetswache auf dem Programm stand, als vor einigen Jahren der Päpstliche Nuntius in Deutschland das Erzbistum Freiburg besuchte. Dies war zweifellos eine besondere Auszeichnung, angesichts des engen Terminplans bei einer solchen Visite. Und auch das 50-jährige Bestehen der Gebetswache wird im September dieses Jahres gemeinsam mit Erzbischof Robert Zollitsch gefeiert.

Manches an der Initiative mag für heutige Gläubige gewöhnungsbedürftig oder gar fremd sein: so etwa die Beschränkung auf Männer, die Disziplin, das strikte Achten auf das Einhalten der Gebetskette ... Doch es ist eine Form, die letztlich dem Stundengebet, der Tagzeitenliturgie der Kirche, nicht unähnlich ist. Auf ihre Weise erfüllen die Männer der Gebetswache auf dem Lindenberg die Mahnung des heiligen Paulus: „Betet ohne Unterlaß“ (1 Thess 5, 17).

Stephan Langer, Karlsruhe

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

August 2005

Ich werde dich zu einem großen Volk machen,
dich segnen und deinen Namen groß machen.
Ein Segen sollst du sein.

Buch Genesis – Kapitel 12, Vers 2

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Ein Segen sollst du sein – dieses Wort Jahwes an Abraham steht als Motto über diesem Heft. Was hat es damit auf sich? Es handelt sich um eine Stelle, aus der sich uns die Bibel erschließt. War in Gen 3–11 die Ausbreitung des Unheils über die ganze Erde – von der Verfehlung der Ureltern bis zur weltweiten Zerstreung der Menschen infolge des Turmbaus zu Babel – geschildert worden, so beginnt hier in Gen 12 die Gegenbewegung: In Abraham setzt Gott den Anfang der Heilsgeschichte. Er verheißt Abraham, ihn zu segnen und ihn zum Segen zu machen.

Nun schließt sich diese Zusage an den Auftrag an, die Heimat zu verlassen und in ein fremdes Land zu ziehen. Wir Heutigen, die die Möglichkeit haben, sich gegen alle denkbaren Unglücksfälle zu versichern, vermögen kaum mehr die Zumutung zu ermessen, die in diesem Auftrag liegt: Für Menschen der Zeit Abrahams konnte die Trennung von ihren Verwandten, das Auf-sich-gestellt-Sein in der Fremde den Untergang bedeuten. Und doch tut Abraham, was Gott ihm gesagt hat, er folgt seinem Ruf und traut seiner Verheißung, obwohl er schon alt ist und nach menschlichem Ermessen nicht mehr viel vom Leben zu erhoffen hat. Für Paulus ist er so zum Vater aller Glaubenden geworden (vgl. Röm 4).

Diese tatkräftige Antwort auf Gottes Ruf und Verheißung, das buchstäbliche Sich-Verlassen auf Gott hin, das Abraham vorgelebt hat, ist meines Erachtens der Weg, auf dem Gottes Segen sich ausbreitet. Der Auszug aus der relativen Sicherheit Ägyptens bringt Israel nicht nur die Befreiung, sondern läßt es erst wahrhaft zu einem Volk werden, weil es sich in der Lebensfeindlichkeit der Wüste Gottes treuer Fürsorge anvertraut. Jesus erfährt sich bei der Taufe im Jordan als Sohn des gütigen Vaters und verläßt seine Familie und seine Heimat Nazaret, um die Außenseiter zur Annahme von Gottes Erbarmen zu ermutigen und so das Volk unter Gottes liebender Herrschaft neu zu sam-

melden. Paulus, den die Offenbarung Jesu aus seinem verengten Gesetzesgehorsam herausgeführt hat (vgl. Gal 1), überschreitet die Grenzen des auserwählten Volkes, um durch das bei den Völkern aufkeimende Heil seine jüdischen Geschwister zur Annahme von Gottes Gnade zu bewegen (vgl. Röm 11).

Als Mitte dieser Ausbreitung von Gottes Heil und Segen, die er selbst in Abraham angestoßen hat, gilt uns Christinnen und Christen die Tat Jesu, der aus der Nähe zum Vater die Kraft empfing, seinem Auftrag bis zum Tod am Kreuz zu folgen. Bis zum Äußersten verließ er sich auf die rettende Macht des Vaters, dessen Barmherzigkeit und Liebe er den Menschen geschenkt hatte. Weil den Jüngerinnen und Jüngern sein neues, unvergängliches Leben beim Vater offenbart wurde, können wir das Zeichen seiner äußerlichen Vernichtung, das Kreuz, als Zeichen unserer Hoffnung auf die unverbrüchliche Treue Gottes bekennen. Wenn wir uns und die Dinge, die uns umgeben, in diesem Zeichen segnen, so bringen wir damit unser Vertrauen auf ihn zum Ausdruck, der uns Leben jenseits der Vergänglichkeit verheißt. Ja, mehr noch: Bei jeder Segenshandlung rufen wir ihn an und bitten, daß er uns und unseren Mitgeschöpfen seine Gnade erweisen und aus der Todverfallenheit befreien möge.

Was uns auf dem Hintergrund gewohnter Denkweisen vielleicht am schwersten eingeht, ist, daß diese Befreiung nicht erst für eine ferne Zukunft erhofft, der Erweis der Gnade nicht für den Moment des endzeitlichen Gerichtes erbeten wird. Wenn wir die Geschichte Abrahams und zumal Jesu Verkündigung ernst nehmen, will Gott uns in diesem Leben, hier und jetzt nahekommen und uns Mut zusprechen, damit wir unsere Grenzen überwinden und über uns hinauswachsen. Sind wir in der Lage, in den Ereignissen unseres Alltags seine Stimme zu vernehmen, uns von unseren Mitmenschen in die Verantwortung rufen zu lassen?

Der Sommer lockt uns geradezu, hinauszugehen und den Segen Gottes in uns aufzunehmen. Wenn wir in Urlaub fahren,

könnten wir den Aufbruch in die Fremde auch als Gelegenheit sehen, Altes und Verstaubtes hinter uns zu lassen und als neue, durch die Begegnung mit dem Anderen erneuerte Menschen heimzukehren. Wenn wir daheim bleiben und der Arbeit nachgehen müssen, haben wir dank der langen Abende vielleicht dennoch Gelegenheit, in der Natur oder der Gemeinschaft von Freunden Abstand vom Getriebe des Alltags zu finden und der verborgenen Nähe Gottes zu begegnen. Oder wir könnten versuchen, die Gaben unseres Schöpfers bewußter als solche wahrzunehmen und den Segen, den wir über sie sprechen, an uns wirksam werden zu lassen, indem wir sie miteinander teilen. Insbesondere der Weltjugendtag bietet, wenn wir junge Menschen aus anderen Ländern bei uns aufnehmen und/oder selbst an den Veranstaltungen teilnehmen, zahllose Möglichkeiten, uns auf Ungewohntes einzulassen, andere Kulturen kennenzulernen, mit den Lebensgewohnheiten unserer Gäste vertraut zu werden und ihnen durch unsere Gastfreundschaft hier bei uns ein Stück Heimat zu schenken.

Segen ist ein dialogisches Geschehen. Mit Abraham sind wir gerufen, ein Segen zu sein: Geben wir also Antwort, gehen wir aus uns heraus.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Brotvermehrung

Egbert-Codex, Reichenau/Trier, um 983–990

Hs. 24, fol. 47v

© Stadtbibliothek Trier

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.

Zur damaligen 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. Jahrhundert, die sich ihrerseits auf spätantike Vorbilder stützte.

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

Gebt ihr ihnen zu essen ... !

Blickfang ist in unserem Titelbild aus dem Egbert-Codex die große Gestalt Jesu in der Mitte des Bildes. Von ihr geht alle Bewegung aus, auf sie richten sich die Augen der Menschen rechts und links. Durch die symmetrische Bildkomposition strahlt das Bild eine große Ruhe aus.

Der Maler von der Insel Reichenau aus dem 10. Jahrhundert gestaltet hier das Geschehen der wunderbaren Brotvermehrung, von der alle vier Evangelisten berichten (Markus und Matthäus sogar zweimal, wobei es sich wohl um Dubletten handelt). Der Rahmen um die Szene läßt jeweils rechts und links eine sehr große Menschengruppe erahnen. Gleichzeitig zentriert der Maler das Wunder der Speisung von fünftausend Menschen auf die Kernaussage des biblischen Textes.

Souverän steht Jesus da. Während sein Blick in die Weite geht, reichen seine Hände den beiden Jüngern rechts und links Brote. Als trügen sie eine schwere Last in ihren verhüllten Händen, beugen die Apostel sich über diese Gaben. Durch ihre Kleidung – ein weißes Untergewand und ein rotes Obergewand – sind die beiden Jünger als zu Jesus gehörig gekennzeichnet, dessen purpurfarbenes Gewand seine göttliche Würde unterstreicht. Die in den jeweils zehn Personen am Rand angedeuteten vielen Menschen dagegen tragen ganz einfache Kleider, farblich aber denen der Jünger ähnlich. Während auf vielen mittelalterlichen Bildern auch die Apostel durch einen Nimbus erkennbar sind, ist es hier nur Jesus. Durch die Abkürzung des Namens, Jesus Christus, hebt der Maler ihn zusätzlich hervor, während er die beiden Jünger nur als „Apostel“ und die Menschenmenge als „Gedränge“ oder „Getümmel“ bezeichnet.

Auffallend versucht jeweils die erste Person aus der Menschengruppe am rechten und linken Bildrand über den Jünger Kontakt zu Jesus bzw. zu seiner Gabe zu bekommen. Dabei scheint die Gestalt rechts den Jünger zu Jesus hinzudrängen,

während die linke so wirkt, als wollte sie den Mantel wegziehen, um zu sehen oder Anteil zu erhalten. Daß die Anzahl der Brote nicht zur übrigen Symmetrie des Bildes paßt, zeigt, daß der Maler sich hier an den Wortlaut des Evangeliums hält.

Markus berichtet, daß Jesus sich mit seinen Jüngern in die Einsamkeit zurückzog, als diese von ihrer ersten Sendung zurückkamen. Bei Matthäus möchte Jesus allein sein, nachdem ihn die Nachricht von der Enthauptung Johannes des Täufers erreicht hatte. Bei beiden jedoch ist die ersehnte Einsamkeit nicht einsam, weil die Menschen ihnen dorthin rat- und hilfesuchend gefolgt sind. Dadurch, daß der Maler die Menge wie Kinder darstellt, obwohl etwa „fünftausend Männer“ (Mk 6, 43) anwesend waren, macht er ihre Hilfsbedürftigkeit deutlich. Sie sind „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mk 6, 34) – und Jesus sorgt für sie als Guter Hirt, der weiß, was sie brauchen.

Als es Abend wird, sind die Jünger der Meinung, Jesus habe sich nun genug um die Menschen gekümmert. Sie erinnern ihn: „Der Ort ist abgelegen, und es ist schon spät. Schick sie weg, damit sie in die umliegenden Gehöfte und Dörfer gehen und sich etwas zu essen kaufen können.“ (Mk 6, 35 f) Für Jesus aber endet die Hirtensorge nicht damit, daß er die Menschen lange lehrt. Seine Antwort mag die Jünger überrascht haben. Doch sie war offensichtlich nicht nur dem Evangelisten, sondern auch dem Maler auf der Insel Reichenau sehr wichtig: „Gebt ihr ihnen zu essen!“ (Mk 6, 37; Mt 14, 16; Lk 9, 13)

Das Wenige, das vorhanden ist, fünf Brote und zwei Fische, genügt. Die Leute werden aufgefordert, sich „ins grüne Gras“ (Mk 6, 39) zu setzen, was der Maler durch den grünen Boden andeutet. Ja, auch die „in Gruppen zu hundert und zu fünfzig“ (Mk 6, 40) geordneten Leute deutet er durch die jeweils zehn Menschen am Bildrand an. Im Aufblick zum Vater und im Lobpreis über die Gaben gibt Jesus die Brote und Fische an die Jünger weiter, damit sie sie an die Leute austeilen.

Dieser Augenblick, da Jesus die Brote in die Hände der Jünger legt, scheint für den Maler entscheidend zu sein. Die beiden

dunklen Brote in der Hand des rechten Apostels sind zum Teilen vorgezeichnet. Nun ist es Sache der Jünger Jesu, die Menschen zu sättigen. Die Größe der Gestalt Jesu läßt seine Verbindung zum Vater erahnen. Er empfängt von Gott, was er den Jüngern gibt. Diese wiederum empfangen von Jesus, um das Empfangene an die Menschen weiterzugeben. Es ist eine Bewegung von Nehmen und Geben, deren entscheidende Mitte Jesus selbst ist.

Mit den hellen Broten in der Hand des Apostels links neben Jesus könnte der Maler einerseits an das Manna erinnern, das die Israeliten vierzig Jahre lang in der Wüste ernährte – jeden Morgen neu (vgl. Ex 16) –, andererseits aber auch an das „Manna“ der Eucharistie. Beim Bericht von der Brotvermehrung in der Wüste heißt es, daß Jesus Mitleid hatte mit den vielen Menschen, die seine Nähe suchten. Er fragt nicht nach der Motivation der einzelnen Menschen: „*Alle* aßen und wurden satt.“ (Mk 6,42)

Aus den Evangelien wissen wir, daß die Jünger den Auftrag Jesu: „Gebt ihr ihnen zu essen!“, erfüllt haben. Der Maler könnte mit seiner Darstellung auch die Betrachter des Bildes fragen: Versteht ihr, was Jesus in eure Hände legt? Denkt ihr daran, es mit anderen zu teilen? Ganz sicher gelten solche Fragen nicht nur für das Brot, das wir teilen sollen, sondern auch für alle Gaben, die uns anvertraut sind.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Die Welt in Gottes Licht

Über Segen und Segnen

Was bedeutet es eigentlich, jemanden zu segnen? Möglicherweise ist eine Grundbedeutung des biblisch-hebräischen Wortes *barach* „beachten“, „sich zuwenden“. Diese Zuwendung ist ein Gottesgeschenk. Segnen ist eine Form des Sprechens, die dem Grüßen und dem Loben verwandt ist. Segnen ist ein Sprechakt, ein Tun durch Worte. Diesen Sprechakt vollziehen nach dem Zeugnis der Bibel Menschen und Gott. Zum Segenswort gesellen sich Blick und Geste. Wort, Blick und Geste verkörpern eine Aufmerksamkeit, die auf die Gesegneten lebensfreundlich und lebensförderlich einwirkt. Die Aufmerksamkeit eines segnenden Menschen verkörpert Gottes Aufmerksamkeit. In menschlichem Segnen wirkt Gottes Macht. In den Gesegneten wirkt sich Gottes Macht aus. Segen beachtet, achtet, bejaht, anerkennt, ermutigt, bestärkt, bereichert, belebt und ermächtigt Menschen, macht sie selbst zu Trägerinnen und Trägern göttlichen Segens für andere.

Liturgischer Zuspruch göttlicher Lebenskraft

Liturgisch bedeutet Segen das zumeist durch Gesten wie Handauflegung oder Bezeichnung mit dem Kreuz verleiblichte, wirkmächtige Zusprechen göttlicher Lebenskraft. Segen ist Inbegriff der Vorsorge und Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe. Als Signale der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft gründen Segen und Segnungen im universalen Heilswillen des Gottes Israels. Segen ist verortet in der eucharistischen Vergewärtigung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu. In der Eucharistiefeyer werden darum die Weihen erteilt, die heiligen Öle geweiht, der Brautsegen gegeben. Die österliche Speisenweihe über Brot, Fleisch und Eier trägt den Segen der Oster-

eucharistie in die Familien und Häuser. Den Abschluß der Eucharistie bildet der Schlußsegen in der Form eines Gebets, das der Vorsteher mit ausgebreiteten Händen über das Volk spricht.

Sachen segnen?

Das Christentum kennt eine Fülle von Segenshandlungen, die sich in zwei Gruppen einteilen lassen, in Personensegnungen (Personalbenediktionen) und Sachsegnungen (Realbenediktionen). Es wurde vorgeschlagen, als Urbild aller Personensegnungen die Taufe zu betrachten und als Modell aller Sachsegnungen die Eucharistie (Reinhard Meßner). Die Taufe wäre die erste und fundamentale Segnung eines Menschen. Sie erwirkt nicht nur unser Christwerden, sondern im Tiefsten auch unsere Menschwerdung, indem sie uns Christus gleichgestaltet. Alle weiteren Segnungen könnten als Ausfaltungen, als Konkretisierungen und Aktualisierungen der Taufe begriffen werden. Die eucharistische Konsekration wäre das unvergleichliche Modell aller Realbenediktionen, und das eucharistische Hochgebet das Vorbild aller Segensgebete über Dinge dieser Welt. Im Segnen der Dinge loben wir den Schöpfer und Erlöser: Er wird die ganze Welt ihrer Bestimmung zuführen, gute Schöpfung zu sein. Zum Lobpreis gesellt sich die Herabrufung des Heiligen Geistes, der auch die Dingwelt für seine Energien öffnet und zu einem Ort seines Wirkens macht. Daß der Sinn der Segenshandlungen darin liegt, eine stets vom Urchaos bedrohte Welt als gute Schöpfung und Ort der Gegenwart des Schöpfers ans Licht zu holen, das können wir von der Segenspraxis des Judentums lernen. Es geht nicht nur um einen Beleuchtungseffekt! Durch die Segenshandlungen offenbart sich die Schöpfung als Neuschöpfung: Die durch den Segen geheiligten Dinge werden wirklich Eigentum des Schöpfers, die der Mensch nicht selbstsüchtig mißbrauchen, aber als Gottes gute Gabe gebrauchen darf.

Gott segnen?

Nicht allein im biblischen Hebräisch, sondern auch im Griechischen des Neuen Testaments begegnet die Wendung „Gott segnen“. Das wechselseitige Segnen von Gott und Mensch schien späteren Zeiten so bedenklich, daß das hebräische Verb *barach* und das griechische Verb *eulogein* nicht mit segnen, sondern ausschließlich mit loben, preisen, rühmen oder danken wiedergegeben wurde, wenn die Handlung Gott galt. Wenn nicht nur Gott die Menschen segnet, sondern wenn auch der Mensch Gott segnet, wird dann nicht die fundamentale Differenz von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf verkannt? Doch vielleicht ist es gerade umgekehrt: Erst wenn man erschrocken die biblisch bezeugte Nähe von göttlichem und menschlichem Segenshandeln in den Blick nimmt, kann der unaufhebbare und unaufgebbare Vorrang göttlichen Segens in den Blick kommen. Nicht um eine magische Beeinflussung Gottes geht es beim menschlichen Gott-Segnen, vielmehr erkennt darin der Mensch Gott dankbar als denjenigen an, dem er allen Segen seiner Seele verdankt. Als Antwort auf den von Gott kommenden Lebenssegens (Gen 1,28) verwirklichen Menschen die eigene gesegnete Geschöpflichkeit und Lebendigkeit (Ps 103, 1–5). Im Gott-Segnen geht es um die Gott ins rechte Licht rückende „von Gott selbst erbetene Mitarbeit des Menschen an der Erlösung“ (Magdalena L. Frettlöh). Entspricht dieser Gedanke nicht zutiefst christlicher Gotteserfahrung?

Susanne Sandherr

„Der Herr segne und behüte dich“

Mitgesegnet mit Israel

Den Aaronitischen Segen finden Sie auf Seite 65.

Den sogenannten „Aaronitischen Segen“ lernt Mose nach dem biblischen Zeugnis von Gott selbst. Daß es sich dabei um eine der heute im Christentum bekanntesten Stellen des Alten Testaments handelt, rührt von seiner Verwendung als Schlußsegner der Messe her. Im „Gotteslob“ (GL 13,2) findet sich die biblische Segensformel, gegenüber dem Bibeltext mit veränderter Anrede, nach dem trinitarischen Segensgebet. Im „Evangelischen Gesangbuch“ wird der Aaronitische Segen als erste Segensbitte aufgeführt (EG 992). Schon 1523 hatte Martin Luther in seiner „Formula Missae“ Num 6,24–26 sowie Ps 67,7 f. als Alternativen zur trinitarischen Segensformel vorgeschlagen.

Die Vermittlung von Gottes Segen ist im biblisch-jüdischen wie im biblisch-christlichen Verständnis, innerhalb wie außerhalb der Liturgie, ein Grundvollzug des Gottesverhältnisses. Num 6,24–26 ist ein herausragendes Segenswort der Bibel, mit dem auch Christinnen und Christen gesegnet sind: mitgesegnet mit Israel. Es lohnt sich, darüber nachzudenken.

Mitgesegnet mit Israel

Die Verwendung des Aaronitischen Segens im christlichen Gottesdienst hat eine lange Tradition. Sie sollte uns nicht vergessen lassen, daß nach dem biblischen Zeugnis Gott diese Segensverheißung an Israel gerichtet hat. Schon Abraham vernimmt von Gott die anspruchs- und verheißungsvollen Worte: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen.“ Bei dieser persönlichen Glücksverheißung beläßt es Gott nicht: „Ein Segen sollst du sein.“ Der Blick

öffnet sich auf die Mitmenschen und auf die fremden Völker: „Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verwünschen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.“ (Gen 12, 2 f.) Und am Ende der Erzählung von der Bindung Isaaks schwört Gott bei sich und macht es dem Abraham kund: „Segnen sollen sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.“ (Gen 22, 18) Nur wenn die Christenheit in Dankbarkeit anerkennt, daß Abrahams und Saras Kinder von Gott gesegnet sind und bleiben, können sich Christenmenschen als von Gott Gesegnete entdecken und begreifen. Mitgesegnet mit Israel erschließt sich aller Welt der Schöpfungssegens, den Gott im Anfang auf alle lebendigen Wesen legt (Gen 1, 22.28).

Der Herr segne und behüte dich

In der deutschen Übersetzung läßt sich die poetisch-theologische Struktur des Aaronitischen Segens nur andeutend abbilden. Die drei Segenssätze bilden in der hebräischen Bibel eine Diagonale. Der erste Satz umfaßt drei, der zweite fünf, der dritte sieben Wörter. Inhaltlich münden die sich so auch optisch steigernden Sätze in der Perspektive, daß Gottes Segen (V. 24) in der Gabe des Schalom (V. 26) vollendet wird. Das alltägliche Leben in seiner Bedrohtheit und das soziale Leben mit seinen labilen oder pervertierten Ordnungen sind gleichermaßen im Blick. Läßt sich jeweils die erste Hälfte der Zeile als Zusage einer zunehmenden Nähe Jahwes im Leben der Gesegneten verstehen, die vom Segensgruß (V. 24) über das vom sonnenhaften Angesicht ausgehende Leuchten, das Wohlwollen und bejahende Freude ausdrückt (V. 25), bis zum erhobenen Antlitz, dem endzeitlichen Augenblick der vollen Gegenwart, Zuwendung und Aufmerksamkeit Jahwes (V. 26) führt, so spricht die zweite Hälfte jeder Zeile von der Wirkung, die Gottes Nahen zeitigt: von der durch den Segensgruß gewährten Aufmerksamkeit bis zum erfüllten Leben ohne allen Mangel.

Diese Mehrung und Ausbreitung des Segens bringt auch das Anwachsen der Wortzahl und die mitwachsenden Atemzüge des oder der Sprechenden zum Ausdruck: Gottes Segen schenkt uns einen langen Atem für den Weg zum Leben in Schalom.

Göttliches und menschliches Segnen

Die Rahmenverse des Aaronitischen Segens geben Aufschluß darüber, wie sich göttliches und menschliches Segnen zueinander verhalten. Wir erfahren hier, daß Gott Menschen mit der Bezeugung seines Segenswillens und Segenswirkens beehrt. „Der Herr sprach zu Mose: Sag zu Aaron und seinen Söhnen: So sollt ihr die Israeliten segnen; sprecht zu ihnen ...“ (Num 6, 22 f.) Und am Ende verspricht der Herr, das Segenswort, das Menschen unter seinen Namen stellt, zu seiner ureigenen Sache zu machen: „So sollen sie meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich werde sie segnen.“ (Num 6, 27)

Menschliches Segnen in und unter Gottes Namen ist von Gott gewollt. Gewiß, die Spannung zwischen dem Wunsch- und Bittcharakter menschlicher Segensworte und Segensgesten und der göttlichen Zusage, sie einzulösen, bleibt erhalten: Niemand kann diese Spannung lösen als Gott selbst. Aber als von Gott Gesegnete sind und bleiben wir Menschen zum Segnen gerufen. Jeder Mensch ist berufen, dem segnenden Handeln Gottes zu entsprechen: Ein Segen sollst du sein!

Susanne Sandherr

Die Gebetsdimension der Segnungen

Beim Stichwort „Segnungen“ standen mir lange Zeit drei Bilder vor Augen, die durch die Erfahrung gefeierter Liturgie in meiner Kindheit und Jugend geprägt waren. Das erste Bild ist das eines Bischofs, der beim gottesdienstlichen Auszug durch die Reihen der versammelten Gläubigen schritt und die Menge mit der Hand segnete. Dazu machte er vielfach mit der erhobenen rechten Hand ein Kreuzzeichen über die Menge. Daß er dazu irgend etwas sagte, war nicht zu erkennen: Weder bewegten sich die Lippen, noch ließ die meist laute Orgelmusik irgend etwas anderes hören. Die Gläubigen aber nahmen den Segen des Bischofs auf, indem sie sich selbst bekreuzigten.

Das zweite Bild, das mir vor Augen steht, ist ein Priester im Chormantel, der mit einem Aspergill, das er regelmäßig in einen mit Wasser gefüllten Eimer tauchte, die Reihen durchschritt und die Anwesenden segnete. Die Kindersegnung am 28. Dezember, dem Fest der Unschuldigen Kinder, war eine solche Segnung. Als Kind habe ich mich dann gefragt, ob die Segnung eigentlich wirksam war, wenn ich keinen Wassertropfen abbekommen hatte. Denn daß die Segnung aus mehr als aus dieser Handlung bestand, konnte ich nicht erkennen.

Erst später habe ich erleben dürfen, daß Segnungen von Menschen und Dingen ein viel umfassenderes Geschehen darstellen, das neben der Zeichen- und Handlungsebene eine sprachliche Ebene besitzt. In diesem Sprechen kommt das Eigentliche zum Ausdruck, denn Segnungen sind nicht ein magisches Umwandeln von Dingen und Menschen, sondern sind immer ein Gebetsgeschehen.

Genau dieses Gebetsgeschehen war auch im dritten Bild, an das ich mich erinnere, nicht wirklich erkennbar. Beim Kauf eines religiösen Gegenstandes (z. B. eines Kreuzes) in einem Klosterladen stand sofort ein Pater bereit, der eine lateinische Formel über den Gegenstand murmelte und mit der Hand ein

Kreuz schlug. Nach dem alten Rituale Romanum, in dem die Segnungen verzeichnet waren, bestand diese Formel fast ausschließlich aus einer Bitte.

Das nach dem zweiten Vatikanum neu gestaltete „Benediktionale“ geht einen anderen Weg. Dabei war die Studienausgabe des deutschsprachigen Benediktionale von 1976 wegweisend für die relativ späte Erstellung des lateinischen Modellbuches in Rom. Grundlegend ist nun, daß Segnungen nicht in einer dunklen Ecke vom Priester alleine vollzogen, sondern möglichst in einer kleinen Gemeinde gefeiert werden sollen. Wie in allen Gottesdiensten soll auch hier zunächst aus der Hl. Schrift gelesen werden. Das Segensgebet soll für die (noch so kleine) Gemeinde verständlich gesprochen werden, damit diese ihr „Amen“ dazu sagen kann.

Wie jedes gute Gebet beginnen Segensgebete heute mit einem dankenden Lobpreis, dem dann erst die Bitte folgt. Damit wird eine Grunddimension der Segnungen deutlich: Das dahinter stehende lateinische Wort „benedicere“ bedeutet „Gutes sagen“, d. h. lobpreisen. Segnungen sind also zunächst ein Sprach- und Gebetsgeschehen, während das Zeichen (in „Segnung“ steckt auch „signare“, d. h. „bezeichnen“) noch hinzukommt. In Segnungen führen wir unsere Welt auf Gott und seinen guten Willen zurück. Die Welt wird als Gottes gute Schöpfung verstanden. Die Bitte bezieht sich darauf, daß gerade diese Schöpfungsdimension zum Heil der Menschen bei einer Person und einem Ding wirksam wird. Bei Sachbenediktionen, etwa Segnungen von Dingen, die Menschen hergestellt haben (z. B. ein Auto), wird nicht alleine ein Ding gesegnet, sondern wird immer auch für die Menschen gebetet, die den Gegenstand nutzen. Damit soll vorgebeugt werden, daß Segnungen als magische Verwandlungen von Sachen mißverstanden werden können. Allerdings stehen solche Formulierungen in der Gefahr, moralische Appelle an die Benutzer in die Segensformel einzufügen.

Dennoch wird heute stärker als noch vor einigen Jahrzehnten in der Liturgiewissenschaft betont, daß Segnungen immer auch die Dimension des Aussonderns, des Heiligens haben. Dabei gelangt nicht ein magisches Verständnis über die Hintertür wieder in die Segnungen hinein, denn die Dimension des Aussonderns wird nicht an der Zeichenhandlung, sondern am Sprachgeschehen festgemacht. Es geht nämlich darum, den Ernst der Schöpfungsdimension unserer Welt zu begreifen, die immer auch eine gefährdete Welt ist, die ins „Urchaos“ zurückzufallen droht. Segnungen stellen die Dinge der Welt in einen Heilszusammenhang hinein und sondern sie so aus der Masse des sinnlich Wahrnehmbaren aus. Gesegnetes hat Anteil am neuen Äon, an der neuen Welt des Reiches Gottes, in dem die Dinge nicht neu geschaffen, sondern die Dinge der Schöpfung „neu“, d. h. ihrer guten Bestimmung zugeführt werden.

Vielleicht sind es die Krisenerfahrungen der letzten Jahrzehnte, die Umweltzerstörungen und die schmerzhaften Erkenntnisse, daß der geschichtliche und technische „Fortschritt“ keine automatische Heilsdimension beinhaltet, die Motoren einer solchen Auffassung von „Segnung“ als Heiligung sind.

Friedrich Lurz

Zeuge des Wortes

Am 12. August wäre Hans Urs von Balthasar 100 Jahre alt geworden

Ein langen, beschwerlichen Weg – gerade auch mit seiner Kirche – hat der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar zurückgelegt. Am Ende wollte ihn Papst Johannes Paul II. mit der Kardinalswürde auszeichnen. Doch zwei Tage bevor ihm die entsprechenden Insignien verliehen werden sollten, starb Hans Urs von Balthasar. Schon seine Zeitgenossen gaben dem Zeitpunkt seines Todes eine besondere Bedeutung. Es sei, als ob er damit „doch noch auf die im Gehorsam angenommene Ehre verzichten wollte“ (so Karl Lehmann und Walter Kasper in einer Würdigung). „Zumal für seine Person“, so heißt es in dem Text weiter, sei von Balthasar „zu sehr von der im Evangelium bezeugten Armut und Selbstenteignung geprägt“. Was war er für eine Persönlichkeit?

„Dieser Mann paßt in keine Schublade“

Hans Urs von Balthasar wurde am 12. August 1905 geboren. Er stammt aus einer Luzerner Patrizierfamilie, die Offiziere, Gelehrte und Geistliche hervorgebracht hat. Wie dieses großbürgerliche Umfeld „gewirkt“ hat, läßt sich zum Beispiel daran ablesen, daß Hans Urs schon als Kind intensiv an die klassische Musik herangeführt wurde. Er soll das absolute Gehör gehabt haben, und bereits als Fünfjähriger habe ihn die Es-dur-Messe von Schubert überwältigt. Später wird er seine Stereoanlage verschenken – verbunden mit dem Hinweis, er brauche sie nicht mehr, weil er Mozarts gesamtes Werk auswendig kenne.

So zog von Balthasar ein Musikstudium in Betracht. Auch die Germanistik, der er sich zunächst zuwandte, paßt noch gut in dieses Bild. Er war eben ein junger Mann „aus bestem Hause“,

dem alle Möglichkeiten offenstanden. Er hatte alle „opportunities“ – die großen Gelegenheiten, von denen heute so mancher träumt; er hatte jede Wahl.

Aber dann, 1927, kam eine Lebenswende. Hans Urs von Balthasar „sattelte um“ und begann das Studium der Theologie. Diese Entscheidung kann in seinen Kreisen nur Kopfschütteln hervorgerufen haben. Um so zwingender müssen wir uns das Berufungsereignis vorstellen. Hans Urs von Balthasar, in einem „selbstverständlichen“ Glauben aufgewachsen, nahm an Exerzitien im Schwarzwald teil. Auf einem verlorenen Waldweg habe ihn der Ruf Gottes getroffen. Mit einem Mal habe er erkannt: „Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen.“ Für ihn bedeutete dies den Eintritt in den Jesuitenorden sowie das Philosophie- und Theologiestudium.

1936 wurde Hans Urs von Balthasar zum Priester geweiht. Unter schwierigen Bedingungen (in der Schweiz waren Jesuiten damals „höchstens geduldet, nicht zugelassen“, so Peter Henrici SJ) wirkte Balthasar als Studentenseelsorger in Basel. Aber auch dieser Weg sollte nicht geradlinig verlaufen. Völlig zutreffend schreiben Lehmann und Kasper: „Dieser Mann paßt in keine theologische und akademische, kulturelle und politische Schublade.“

Geistliche Freundschaft, Doppelsendung

In Basel lernte Hans Urs von Balthasar die Ärztin und Mystikerin Adrienne von Speyr kennen – eine Begegnung, die sein weiteres Leben und Werk bestimmen sollte. Mit ihr verband ihn eine geistliche Freundschaft, ja sie verstanden ihre Beziehung als „Doppelsendung“ Gottes für die Welt. Von Balthasar gründete den Johannes-Verlag, um Speyrs Schriften herauszugeben. Gemeinsam mit ihr rief er auch die Johannes-Gemeinschaft ins Leben. Unter dem Begriff „Säkularinstitut“ sind solche Gemeinschaften von Laien, die mitten in der Welt den Evangelischen Räten folgen, heute kirchlich anerkannt. Um die Ge-

meinschaft leiten zu können, trat Balthasar 1949 aus dem Jesuitenorden aus.

„Rechter Lehrer des Glaubens“

Als Schriftsteller und Seelsorger prägte von Balthasar die Theologie seiner Zeit. 85 eigene Bücher hat er geschrieben. Das ganze Werk, so Karl Lehmann und Walter Kasper, kreist um die „Tat der absoluten Liebe Gottes zu den Menschen“. Von Balthasar selbst hat es so gesagt: „Das Tiefste am Christentum ist die Liebe Gottes zur Erde. Daß Gott in seinem Himmel reich ist, wissen andere Religionen auch.“

Am 26. Juni 1988 ist von Balthasar gestorben. Papst Johannes Paul II. würdigte ihn als „großen Sohn der Kirche“, als „herausragenden Mann der Theologie und der Geisteswissenschaften, dem im kirchlichen Leben ... ein besonderer Ehrenplatz gebührt“. Kardinal Joseph Ratzinger feierte in Luzern das Requiem. Dabei bezeichnete er von Balthasar als „rechten Lehrer des Glaubens, Wegweiser zu den Quellen lebendiger Wasser – einen Zeugen des Wortes, von dem wir her Christus erlernen, von dem wir her das Leben erlernen können“.

Dipl.-Theol. Stephan Langer, Karlsruhe

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

September 2005

Dir gebührt Lobgesang, Gott, auf dem Zion,
dir erfüllt man Gelübde.

Psalm 65 – Vers 2

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Vielleicht sind auch Sie schon in eine solche Situation gekommen: Jemand fragt Sie, was in unserer Zeit Menschen bewegen kann, in ein Kloster einzutreten. Oder jemand lehnt das Ordensleben von vornherein ab, weil es ihm weltfremd und lebensfern erscheint. Mir fällt es oft schwer, mit solchen Fragen oder Ansichten umzugehen; meist fehlen gemeinsame Grundlagen, bei denen ein Gespräch anknüpfen könnte. Menschen, deren Leben von Größen wie Arbeit und Konsum bestimmt ist, finden zu solchen Themen eben selten einen Zugang. — So sehr unsere Erfahrung für diesen Schluß zu sprechen scheint: Machen wir es uns nicht zu leicht, wenn wir uns damit zufrieden geben?

Um nicht einfach zu resignieren, könnten wir überlegen, wie es mit dem Verdacht der Weltfremdheit und Lebensferne steht. Gewiß, auch heute mag es Menschen geben, die die „Welt“ ablehnen und sich darum in ein Kloster zurückziehen. Oft ist jedoch das Gegenteil der Fall. Wer aus meinem Freundeskreis in ein Kloster eingetreten ist, hat sich bewußt für diesen Weg entschieden, um auf diese besondere Weise für seine Mitmenschen dazusein. So muß unsere Frage lauten: Was veranlaßt solche Menschen, sich für das Ordensleben zu entscheiden?

Im tiefsten, so meine ich, steckt etwas dahinter, das uns alle betrifft: die Einsicht, daß wir Menschen zuallererst Einzelne, und das heißt auch: Einsame sind. Niemand denkt und fühlt wie ich, niemand sonst hat meine Lebensgeschichte erlebt, und niemand kann sie statt meiner leben. Uns allen fällt es schwer, uns dieser Tatsache zu stellen. Vor allem haben wir Angst anzunehmen, daß jeder und jedem von uns ein Augenblick bevorsteht, in dem diese Einsamkeit unausweichlich offenbar werden wird. Darum lenken sich viele von dieser Einsicht ab, sie suchen Zerstreuung in materiellen Gütern, in orientierungslosem Aktivismus, ja sogar bei anderen Menschen – und

erwarten von ihnen nicht viel mehr als Spaß und heitere Geselligkeit.

Woher aber kommt die Angst vor dem Einsamsein, woher das Verdrängen? Ich vermute daher, daß wir uns in unserem Einzigsein zugleich auf ein Gegenüber hingeeordnet finden, daß wir die Sehnsucht nach dem Du in uns tragen. Es gibt etwas in jedem Menschen, das ihn über sich hinausdrängt, eine Ahnung, daß er zu mehr berufen ist, als er für sich alleine sein kann. Doch die Gemeinschaft und Liebe, nach der wir uns zuinnerst sehnen, können wir nicht herstellen oder gar erzwingen. Selbst dort, wo vertraute Menschen um uns sind, geht es uns oft so, daß wir uns nicht verständlich machen bzw. auch sie nicht vollends verstehen können. Nicht einmal das Scheitern bleibt uns in jedem Fall erspart, bisweilen selbst dann nicht, wenn wir besten Willens sind.

Diese Erfahrung scheint mir in Psalm 116 B (siehe Seite 35) anzuklingen: „In meiner Bestürzung sagte ich: Die Menschen lügen alle“ (Vers 11). So brachte der Verfasser in äußerster Bedrängnis – angedeutet durch die Erwähnung des Sterbens in Vers 15 und der Fesseln in Vers 16 – seine Verzweiflung darüber zum Ausdruck, daß niemand zu ihm hielt. Achten wir aber genau auf die Sprechsituation: Nun wiederholt er diese Worte aus der Erinnerung; seine Notlage ist vorüber. In der glücklichen Wendung ist ihm dies klar geworden: Jahwe hat ihn bewahrt und am Leben erhalten. Darum will er jetzt am Tempel erfüllen, was er Gott zum Dank für die Rettung gelobt hat.

Menschen unserer Zeit können in Krisensituationen vielfach nicht wie der Psalmist (vgl. Vers 10) auf ihre Gottesbeziehung bauen, weil sie Gott nicht erkennen. Gleichwohl suchen viele nach Halt, nach einem Unbedingten, einem Du, das sie trägt; vielleicht tun sie dies in ähnlicher Form wie das Gebet auf Seite 337. Einige große Suchende und später sehr profilierte Ordensleute – mir fallen Charles de Foucauld, Edith Stein oder Thomas Merton ein – haben in ausweglos erscheinenden Situationen erfahren, daß sie hindurchgetragen und gehalten wurden. Sie

sind gerade dort, wo sie selbst nicht mehr weiter wußten, jenem Du begegnet, das sie so intensiv gesucht hatten. Ich möchte ihre anschließende Entscheidung für das Ordensleben darum ähnlich wie die Gelübde in Ps 116, 14.18 verstehen: Sie stellen ihr ganzes Leben dem anheim, der sich ihnen als Ziel ihrer Suche und Retter in der Not, als ihr letzter Lebensgrund zu erkennen gegeben hat.

Daß alle drei ihren Weg der Hingabe als besonderen Dienst an den Mitmenschen nicht nur verstanden, sondern auch gelebt haben, spiegelt dabei für mich den gemeinschaftlichen Bezug wider, den auch Ps 116, 18 f. erkennen läßt. Wer in einer dankenden Grundhaltung lebt, gibt Zeugnis von ihm, der als Urgrund der Wirklichkeit letztlich jeden Menschen trägt. Die vor seinem Angesicht Lebenden selbst bezeugen ihr Getragen-sein dadurch, daß sie den anderen – wenn auch oft unscheinbar, in Stille und Gebet – selbst Halt und Beistand werden. In der Hinwendung zu Gott finden sie ihr wahres Selbst, ihre Berufung und Aufgabe, die sie und nur sie ihren Schwestern und Brüdern gegenüber erfüllen können.

Dies können Menschen, die sich ganz dem Leben vor Gott weihen, uns nahebringen: In der Beziehung zu Gott als dem ewigen Du kann die Einsamkeit der Einzelnen verwandelt werden. Wenn wir uns in unserer Einzigkeit vor Gott hinstellen, kann uns aufgehen, daß jede, jeder von uns mit den eigenen Gaben und Fähigkeiten unvertretbar und unersetzlich ist, und wir können unseren Ort in der Gemeinschaft sehen und handelnd wahrnehmen lernen. Denn lebendige Gemeinschaft untereinander wird nach Martin Buber dadurch erst ermöglicht, daß alle zur gemeinsamen Mitte in lebendiger Beziehung stehen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Himmelfahrt des Elias

Weltchronik des Rudolf von Ems,
HB XIII 6, fol. 236v

© Württembergische Landesbibliothek Stuttgart

Entstanden wohl zwischen 1330 und 1350 an der bairisch-fränkischen Sprachgrenze im Raum Donauwörth–Eichstätt–Ingolstadt, befand sich diese Handschrift zunächst im Besitz der Bibliothek der Deutschordensmeister in Mergentheim und kam durch die Säkularisation an die Württembergische Hofbibliothek. Sie enthält die um andere Texte erweiterte Weltchronik des Rudolf von Ems († um 1250), ein Epos von mehr als 33 000 Versen. Ihr reicher Bilderschmuck von über 250 Miniaturen ist einheitlich, wenn auch nicht sicher von einer Hand. Die Illustrationen sind lebhaft in Gesichtsausdruck und Gebärdensprache und zeugen von starkem Erzählertalent. Auf formvollendete Bilder und saubere technische Ausführung scheinen der oder die Maler jedoch keinen gesteigerten Wert gelegt zu haben. Während die Darstellungen von Szenen des Alten Testaments wenig räumliche Gliederung erkennen lassen, sind auf jenen des Lebens und Leidens Jesu häufig Tiefenwirkungen angestrebt. Dies kann auf zwei Maler hindeuten, ist aber wohl eher durch unterschiedliche Vorlagen bedingt. So steht im Hintergrund der neuteamentlichen Szenen wahrscheinlich ein italienisches Vorbild.

Im feurigen Wagen

In kräftigen Farben gestaltet der Maler der Weltchronik des Rudolf von Ems (13. Jahrhundert) die „Himmelfahrt“ oder „Entrückung“ des Propheten Elija, von der das 2. Buch der Könige im 2. Kapitel berichtet. Dabei geht er recht frei mit dem Text um, vielleicht, weil er spürte, daß auch der Text selbst einige ins Wunderbare gesteigerte Züge enthält.

Wie der Erzähler offensichtlich Freude gehabt hat, diese Abschiedsszene besonders eindrucksvoll zu gestalten (dreimal z. B. fordert Elija seinen Prophetenschüler Elischa auf, ihn allein weitergehen zu lassen, er sei nach Bet El, dann nach Jericho und schließlich an den Jordan gesandt, und dreimal lehnt Elischa das Ansinnen mit den gleichen Worten ab), so versucht auch der Maler den spektakulären Abschied recht plakativ ins Bild zu bringen.

Man kann klar einzelne Stichworte des Textes, die dem Maler wichtig sind, im Bild erkennen: Da geht es um einen *Wagen*, der in Richtung Himmel fährt (durch die Diagonale angezeigt), und um den *Propheten Elija*, der in diesem Wagen die Erde verläßt, und da geht es um *Elischa*, der am Boden zurückbleibt, den *Mantel* seines Meisters in der Hand.

Im Text heißt es: „Während sie (Elija und Elischa) miteinander gingen und redeten, erschien ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden und trennte beide voneinander. Elija fuhr im Wirbelsturm zum Himmel empor.“ (2 Kön 2, 11) Statt der feurigen Pferde, die den Wagen ziehen sollen, umgibt der Maler den Wagen, in dem der Gottesmann sitzt, mit lodernden Feuerflammen. Daß ein Wirbelsturm die Flammen bewegt, ist zumindest vorstellbar. Der feuerrote und ockerfarbene Doppelrahmen des Bildes nimmt die Farbe der Flammen wieder auf.

Von zwei himmlischen Gestalten, die einen goldenen, verzierten Nimbus tragen, der sie als zur göttlichen Sphäre gehörig kennzeichnet, ist im biblischen Text keine Rede. In der Dar-

stellung des Malers unterstreichen sie das Ziel der Fahrt. Der rechte Himmelsbote greift mit beiden Händen in das Vorderrad des Wagens, der andere packt Elija bei den Haaren und zieht ihn empor. Vermutlich soll so einerseits die rasante Fahrt gestoppt werden, andererseits soll der Insasse den nötigen Absprung nicht verfehlen. Der linke Bote beobachtet das Tun des rechten, als müsse er aufpassen, Elija rechtzeitig von dem vorbeifahrenden Wagen zu holen. Das suggeriert, der Wagen könne noch über das Ziel hinaus seine Fahrt fortsetzen.

Elija schaut erschrocken zu, was hier mit ihm geschieht. Alles selber entscheiden und machen wollen, das ist nun vorbei. Vergangen ist die Zeit, da er sich als Mann Gottes machtvoll einsetzte gegen den Fruchtbarkeitskult in Kanaan, gegen jede Vermischung des Jahwekultes mit den heidnischen Praktiken des Landes; aber auch gegen Machtansprüche des Königs, der glaubte, sich auf kanaanäisches Recht stützen und die Rechte Gottes mißachten zu können. Vergangen ist die Zeit, da Elija auf dem Karmel das machtvolle Eingreifen Jahwes erfahren hatte und er anschließend aus Angst vor der Rache der Königin sich in der Wüste den Tod wünschte. Seine Kämpfe, Niederlagen und Erfolge, sie liegen hinter Elija. Nun führen die Boten Gottes ihn ans Ziel seines Lebens. Das hellere Blau hinter den beiden Himmelsboten deutet den himmlischen Bereich an, während das tiefe Blau, vor dem der emporfahrende Wagen mit Elija leuchtet, auf das Wasser des Jordan hinweist, das Elija zuvor mit seinem Mantel geteilt hatte, um mit Elischa trockenen Fußes hindurchzuschreiten. Die Parallele zu Mose, der auf Gottes Geheiß das Rote Meer mit seinem Stab teilte, damit die Israeliten das Meer durchqueren konnten, ist überdeutlich (vgl. Ex 14, 16.22).

Das Motiv des Wagens erinnert an den Mythos vom Sonnenwagen, der mit seinen Rossen den Sonnengott über das Himmelsgewölbe trägt. Im Zusammenhang mit den Elija-Texten soll hier aber deutlich werden, daß es Gott ist, der Elija zu sich führt. Der feurige Wagen ist dafür ein Bild.

In seinem dunklen Gewand fast unbemerkt, tritt Elischa gleichsam aus dem linken Bildrand in das Bild hinein. Zentral gestaltet der Maler das Geschehen um Elija. Aber Elischa hält in seinen Händen den Mantel, der Elija entfallen ist. Er schaut dem Meister nach, der ihm einst diesen Mantel überwarf, um dadurch anzuzeigen: Gott ruft dich in seinen Dienst (vgl. 1 Kön 19, 19). Jetzt verläßt ihn der, den er in dieser Situation als seinen Vater, als „Wagen Israels und sein Lenker“ (2 Kön 2, 12) anruft. Elischa steht wie erstarrt, das Zeichen seiner Berufung zur Nachfolge Elijas in der Hand. Der Maler hält den Augenblick im Bild fest, da Elischa sich entscheiden muß, nun selbständig in die Fußstapfen Elijas zu treten. Leicht wird das für Elischa nicht werden. Er steht, anders als der Einzelkämpfer Elija, an der Spitze einer Prophetengruppe. Doch der Text weiß, daß Elischa sich den Herausforderungen stellt: Wie Elija nimmt er den Mantel und teilt das Wasser des Jordan. Er hatte Elija gebeten, ihn beerben zu dürfen: „Möchten mir doch zwei Anteile deines Geistes zufallen“ (2 Kön 2, 9). Doch die Gabe prophetischen Geistes kann niemand verleihen außer Gott. Elischa darf die Entrückung seines Meisters – wie sie das Bild zeigt – sehen. Das ist ein Zeichen dafür, daß Gott seine Bitte erhört, denn die anderen Prophetenschüler sehen nichts.

Die Spur Elijas, die sich im Alten Testament verliert, leuchtet dennoch hinüber ins Neue Testament. Schon das letzte Buch des Alten Testaments, das Buch Maleachi (3, 23 f.) spricht von Elija als dem Wegbereiter für den Tag Jahwes. Von daher speist sich die Erwartung der Wiederkehr Elijas, die Jesus in Johannes dem Täufer erfüllt sieht (vgl. Mt 11, 14; 17, 10 u. a.).

Für den Maler, der die leuchtende Spur aufgreift, die Elija in der Geschichte Israels hinterlassen hat, ist es wichtig zu verdeutlichen: Gott vollendet das Leben seiner Getreuen. Der feurige Wagen mag dabei ein Bild sein für die „feurige“ Liebe Gottes zu seinem Propheten und zum ganzen Volk.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Die Profeß

Leben im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft

Das christliche Ordenswesen zeigt sich in seiner zeitlichen und räumlichen Erstreckung als ein weitverzweigtes und vielgestaltiges Gebilde. Die einzelnen Orden sind untereinander vielleicht so verschieden wie die menschlichen Individuen. Einige sind stark kontemplativ ausgerichtet, andere haben eine klare sozial-caritative Orientierung. Wieder andere, und dies war in der abendländischen Geschichte besonders wichtig, dienen den Menschen durch kulturelle Diakonie. Ähnlich bemerkenswert ist die Pluralität der von den einzelnen Gemeinschaften gewählten Frömmigkeitsschwerpunkte, und der Rückzug von der Welt kann genauso betont werden wie jenes Wirken für die Welt in der Welt, das im 20. Jahrhundert die Säkularinstitute als „Weltgemeinschaften“ kennzeichnet. Die geschichtliche Wandlungsfähigkeit des Mönchsideals – das Leben für Gott im Streben nach der eigenen Vollendung, in der Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, im Dienst für Kirche und Welt – ist ein Zeichen seiner Vitalität. Die schöpferischen Kräfte in der Ordensgeschichte wirkten und wirken dabei nicht in einem geschichtsfreien Vakuum, sondern in enger Verbindung mit ihrer eigenen Zeit. Und doch gibt es bei allem geschichtlichen Wandel, bei allem „Stirb und werde“, das den Weg der Orden durch die Zeit kennzeichnet, grundlegende gemeinsame Prägungen.

Eine bedeutende Grundlage des Ordensstandes ist das gemeinschaftliche und durch die Gelübde auf Dauer angelegte Leben nach den „evangelischen Räten“ der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams.

Klösterliche Profeß

Zur liturgischen Mönchsweihe gehört die klösterliche Profeß, das feierliche, öffentliche und kirchenamtliche Versprechen, in einem Orden oder einer kirchlich anerkannten Kongregation die drei evangelischen Räte zu befolgen. Die Trias der Profeßformel ist seit dem 9. Jahrhundert ausgebildet. Wie die Segnungen gehört die Mönchsweihe zu den Sakramentalien, also zu jenen Zeichen und Riten der Kirche, die wie die Sakramente Gottes Zuwendung im Leben der Menschen leibhaftig konkret erfahrbar machen, im Unterschied zu ihnen jedoch von der Kirche eingesetzt worden sind.

In einem öffentlichen Bekenntnis nach dem Offertorium der Messe weiht der Professe sein Leben dem Dienst an Gott und den Menschen und wird dadurch in eine konkrete Gemeinschaft eingegliedert. Nach der Benediktsregel gelobt der Novize im Oratorium vor Abt und Klostersgemeinschaft „Beständigkeit, klösterlichen Lebenswandel und Gehorsam“. Dazu legt der Novize oder die Novizin die selbst geschriebene und verlesene Bittschrift auf den Altar, wirft sich vor der Gemeinschaft zu Boden und nimmt das Ordenskleid bzw. den Schleier entgegen. Kirchenrechtlich wurde seit dem 4. Jahrhundert zwischen ewigen und zeitlich begrenzten Gelübden unterschieden. Einige Orden, u. a. die Gesellschaft Jesu, fügten der Gelübdetrias noch ein dem Ordenszweck entsprechendes viertes Gelübde hinzu.

Der Profeß geht ein Noviziat, eine Zeit zur Erprobung des Ordenslebens, voraus. Über die Zulassung zu Noviziat und Profeß entscheiden die Ordensoberen gemäß der jeweiligen Satzung. Die zeitliche Profeß wird nach dem vollendeten 18. Lebensjahr auf drei bis sechs Jahre abgelegt, die ewige Profeß nach dem vollendeten 21. Lebensjahr auf Lebenszeit. Die ewige Profeß setzt eine vorhergehende zeitliche Bindung von wenigstens drei Jahren voraus.

Zeit der Orden

In seiner Schrift „Zeit der Orden“ versucht der katholische Theologe Johann Baptist Metz, die evangelischen Räte für unsere Zeit auszulegen.

Armut: Die evangelische Tugend der Armut definiert Metz als „Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung“. Die Tugend der Armut führe in die „Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist“. Der Zusammenhang des Rates zur Armut mit der Botschaft Jesu wird deutlich: Weil Gott uns nahe kommen will, können wir auf unsere üblichen Stützen, hier den Götzen Mammon, verzichten. Auf Gottes großmütige Einladung können wir mit Großzügigkeit und Freigiebigkeit antworten.

Ehelosigkeit: Metz versucht auch den Zeichencharakter der Ehelosigkeit wiederzugewinnen. Als evangelische Tugend verstanden, sei sie Ausdruck der unstillbaren Sehnsucht nach dem „Tag des Herrn“. Sie dränge zur Solidarität gerade mit jenen Ehelosen, für die Ehelosigkeit – von Metz umfassend verstanden als Einsamkeit, als Isolation, etwa im Alter oder durch Krankheit und soziale Stigmatisierung – gerade keine Tugend ist, sondern ein hartes, schmerzendes Lebensschicksal. Die frei gewählte „Tugend“ der Ehelosigkeit, der Einsamkeit, „drängt zu den in Erwartungslosigkeit und Resignation Eingeschlossenen“.

Gehorsam: Für J. B. Metz ist er die erste, die maßgebliche Nachfolgehaltung. Im Vordergrund stehe dabei nicht die radikale Verfügbarkeit „gegenüber Amtsträgern in der Kirche und innerhalb der Orden“; dieser Gehorsam ist nur abgeleitet. Gehorsam als evangeliumsgemäße Tugend ist vielmehr „die radikale unkalkulierte Auslieferung des Lebens an Gott den Vater, der erhebt und befreit“. Eine solche Lebenshaltung aber dränge konkret in die Nähe derer, „für die Gehorsam gerade keine

Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist“.

Es geht heute darum, den Zeugnischarakter der evangelischen Räte, das entscheidend zeichenhafte Moment der erlösten Hingabe an Gott und die Menschen, neu zum Leuchten zu bringen. Thomas von Aquino hat die religiöse Wirkung der klösterlichen Profeß „eine Art zweite Taufe“ genannt. Die Taufe als Akt der antwortenden Selbstübergabe an Gott ist ihr Fundament. Wir teilen dieses Fundament ebenso miteinander wie den Auftrag, die evangelischen Räte in der Vielfalt der Lebenswege zu verwirklichen.

Susanne Sandherr

Leben in Gelübden

Die Lebensform, die ein Mensch frei wählt und verbindlich lebt, formt sein Leben. Das können Eheleute bestätigen, die lange Jahre verheiratet sind, das können zölibatär lebende Priester und Ordensleute ebenso bezeugen. Es wäre auch seltsam, wenn viele gemeinsame Ehejahre ein Paar nicht prägen würden oder wenn Priester und Ordensleute durch ihre Lebensform nicht geformt wären in ihrer Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen. Auch Alleinstehende werden bestätigen, daß ihre Lebensform sie prägt.

Was heißt das für mich persönlich, daß ich seit vielen Jahren in einer klösterlichen Gemeinschaft die drei Gelübde der gottgeweihten Keuschheit, der evangelischen Armut und des Gehorsams lebe?

Gelübde sind Versprechen, die Gott gemacht werden. Weil er uns ruft und in Treue zu seinem Ruf steht, können wir die Antwort wagen. Die Bindung an Gott und an die Gemeinschaft in

der Profeß (Gelübdeablegung) erfolgt stufenweise, so sieht es das Kirchenrecht vor. Der ersten Profeß gehen die Noviziatsjahre als Zeit des Einlebens und Kennenlernens der Gemeinschaft und ihrer Aufgaben sowie der Auseinandersetzung mit dem, was ein Leben in Gelübden bedeutet, voraus.

Meine erste (zeitliche) Profeß erfolgte für drei Jahre. Es ist gleichsam ein praktisches Erproben dieser Lebensform in Verbindung mit dem Beruf für einen begrenzten Zeitraum. Es folgte die zweite Profeß für zwei Jahre. Erst dann war es soweit, daß ich mein Versprechen „für immer“ ablegen konnte – zu einem Zeitpunkt, den ich herbeisehnte. Natürlich sprach ich vorher mit meinen Mitschwestern über die Verpflichtung, die wir auf uns nahmen. Dabei wurde von den einen das Gelübde der Keuschheit, von anderen eher das Gehorsamsgelübde als schwieriger empfunden.

Auch nach der Profeß habe ich mich immer wieder mit dem Thema Gelübde beschäftigt und dabei ganz neue Seiten entdecken können. Der Wandel im Verständnis besonders des Keuschheitsgelübdes deutet sich ja auch darin an, daß wir bei der ersten Profeß „Jungfräulichkeit“ gelobten, bei der zweiten „Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen“ und bei der ewigen Profeß „gottgeweihte Keuschheit“.

Der Begriff Ehe-losigkeit verrät eine Perspektive, in der das Gelübde eher einen Mangel ausdrückt: Armut als fehlender Besitz, Ehelosigkeit als ein Fehlen der Ehe und Gehorsam als mangelnde Selbstbestimmung. Ich bin froh, die Gelübde nicht als Mangelsituation zu erfahren, sondern vielmehr als einen Reichtum, der mir ermöglicht, mich in Freiheit zu binden.

Der Vergleich zur Situation von Eheleuten ist mir da sehr hilfreich. Wer sich wirklich aus Liebe an einen Menschen bindet, gibt damit zwar die Freiheiten eines Single-Daseins auf, gewinnt aber doch die neue Freiheit des „Wir“.

So gilt für mich in der Bindung an Gott, der mich auf diesen Weg gerufen hat, daß ich einen großen Freiraum erfahre: Gottgeweihte Keuschheit befreit zu unbegrenzter Liebe, evange-

liche Armut befreit zu solidarischem Leben und Gehorsam befreit zum Dienst in gemeinsamer Verantwortung. Doch da muß ich mit Paulus sagen: „Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder daß ich schon vollendet wäre. Aber ich strebe danach ...“ (Phil 3, 12).

In jeder Lebensform sind wir aufgerufen, die Liebe Gottes durch unser Leben erfahrbar zu machen. Eheleute können dabei in ihrer Liebe zueinander besonders den *personalen Aspekt* der Liebe Gottes verdeutlichen: Gott liebt dich und mich ganz persönlich. Zölibatär lebende Menschen können mehr den *universalen Aspekt* dieser Liebe sichtbar machen: Gott liebt alle Menschen, ohne Unterschied. Gelübde sind *eine* Möglichkeit, auf Gottes Ruf zu antworten. Es gibt keinen religiösen Weg, der die Vollkommenheit für sich gepachtet hätte.

Ein Leben in Gelübden fordert den ganzen Menschen, seine Liebesfähigkeit ebenso wie seine geschwisterliche Solidarität und Verantwortungsbereitschaft. In der Kraft des Heiligen Geistes versuche ich, das große Versprechen in kleinen Alltagsmünzen einzulösen. Ring und Kreuz, die mir bei der Profess überreicht wurden, erinnern mich immer wieder daran.

Die Gründerin unserer Ordensgemeinschaft, die heilige Maria Magdalena Postel, sagt in ihrer ersten Gelübdeformel: „Gott, du hast mich gerufen: In der Tiefe meiner Seele habe ich deine Stimme vernommen; du hast mir die Pfade der Gerechtigkeit gezeigt, du hast mir Mut gemacht, dir auf diesen Pfaden zu folgen.“ Selbst wenn wir das heute vielleicht etwas anders formulieren, der Inhalt bleibt doch gleich: Gott, du hast mich gerufen. Ich habe deinen Ruf gehört. Du hast mir dadurch einen Weg eröffnet und mich ermutigt, dir auf diesem Weg in klösterlicher Gemeinschaft zu folgen.

Es bewegt mich, wenn ich still für mich meine Gelübde erneuere. Es bewegt mich, wenn wir am Dreifaltigkeitssonntag gemeinsam unsere Gelübde erneuern. Ich bin überzeugt – und das gilt für die Erneuerung des Eheversprechens der Ehepartner ähnlich –, das bleibt nicht ohne Wirkung in „guten“ wie in

„bösen“ Tagen. Und ich bin froh und dankbar, daß ich nach so vielen Jahren sagen kann: Ich würde mich heute wieder für diese Lebensform entscheiden.

Meine Gelübde lebe ich als einzelne, aber in Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, das persönliche Mühen meiner Mitschwester, stützt mein Bemühen. Gemeinsam sind wir auf einen Weg gestellt, der nicht einfach fertig vorgegeben ist, sondern immer neu Gestalt gewinnt, indem wir ihn gehen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Du sahst von fern mich stehen“

Der Psalm Edith Steins

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 39.

Vor einigen Jahren habe ich dieses Lied (GL 302) zum ersten Mal in einem Gottesdienst gesungen. Der Text stammt von Edith Stein. Es handelt sich um eine poetisch freie und persönlich gefärbte, aber zugleich recht getreue Nachdichtung von Psalm 61.

In der ersten Strophe bittet die Beterin in zwei unterschiedlichen Formulierungen Gott um seine Aufmerksamkeit für ihr flehentliches Gebet. Sie schaut zurück: „Du sahst von fern mich stehen, ich rief aus dunkler Nacht.“ Die Beterin hatte gerufen, aber aus weiter Ferne. Kann ein so ferner Ruf durchdringen? Und zu wem? Ein Ziel, ein Adressat des Rufs, wird ja nicht genannt. Sie ruft aus „dunkler Nacht“, aus dem lebenverschlingenden Chaos: ein Notschrei in einer Situation der Verzweiflung und Verlassenheit. Mehr erfahren wir nicht. Die semantische Doppelung („dunkle Nacht“) unterstreicht das Aussichtslose, die existentielle Bedrohlichkeit der Lage. Aber

die dunkle Nacht ist für Gott hell wie der Tag: „Du sahst von fern mich stehen.“ Diesem zugleich erschütternden und festigenden Rückblick folgt die Bitte, von Gott in Sicherheit gebracht zu werden. Auf einem hohen Felsen wird sie sicher sein vor dem nächtlichen Chaos, vor dem Unheil, das sie zu überfluten droht.

In der zweiten Strophe wird Gott mit einem wehrhaften, schützenden Turm verglichen. Die Beterin ist voll Vertrauen. Bei Gott ist sie geborgen. Sie darf sich bei ihm zu Hause fühlen. In seinem Zelt ist sie willkommener Gast. Gottes Gastfreundschaft umhüllt sie schützend. Das Bild des behütenden Flügel-paares, ein biblisches Bild, das auf die Vogelmutter anspielt, die ihre Jungen mit starken Schwingen verbirgt und verteidigt, steigert die Atmosphäre der zugleich machtvollen und liebevollen Bergung. Wer wird sich fürchten, wenn Gott selbst liebende Lebensgemeinschaft schenkt!

Darum ist die dritte Strophe von Erhörungsgewißheit getragen. Die chaotische Bedrohung durch Nacht und Nichts weicht der klaren Erfahrung, von Gott gerettet und reich beschenkt zu sein. Das tödlich getroffene Ich, das von Gott auch in Ferne und Finsternis erkannt worden war, hat sich Gott geweiht und bit-tet nun zuversichtlich um ein langes, gesegnetes Leben.

Von Gottes Angesicht ist in der Schlußstrophe die Rede. Gottes Wohlwollen und Schutz strahlt in seinem liebevoll zuge-wandten Gesicht auf. Von diesem Anblick erfüllt, wird das Ich leben und alle Tage seines Lebens sein Gelübde erfüllen können: im Gotteslob.

Edith Stein wurde 1891 als jüngstes Kind einer jüdischen Kauf-mannsfamilie geboren, sie starb 1942 im Todeslager Auschwitz. Edith Stein war ein geselliger, weltoffener, politisch engagierter, äußerst tatkräftiger Mensch und eine hochbegabte Philosophin. In einer schweren Lebenskrise fand sie zu Gott – oder wurde sie von Gott gefunden, nachdem sie sich als Jugendliche von dem Judentum entfernt hatte, das sie in der Familie ken-

nengelernt hatte, und viele Jahre als Atheistin oder Agnostikerin gelebt hatte. Edith Stein, keine „Gläubige“, sondern eine „Fernstehende“, durfte in äußerster existentieller Not einen Zustand entspannten Ruhens in Gott erfahren, einen Zustand vollkommener Geborgenheit, in dem man, wie sie sagt, auf eigenes Sorgen, Planen und Handeln verzichtet und die Zukunft vertrauensvoll dem göttlichen Willen überläßt. Diese Erfahrung sei ihr zuteil geworden, nachdem ein persönliches Erlebnis, daß ihre eigenen Kräfte überstieg, ihre geistige Lebenskraft ganz und gar aufgezehrt und sie völlig gelähmt habe. Jenes „Ruhens in Gott“, das sie auf dem Höhepunkt ihrer Nachterfahrung erlebt hat, sei etwas ganz Neues und Eigenartiges gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft. „Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins.“ Doch damit ist die Erfahrung noch nicht erschöpfend beschrieben: „Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben.“

Es ist gut möglich, daß Edith Steins Übertragung von Psalm 61 ihre persönliche Gotteserfahrung widerspiegelt, daß sie in diesem Psalm ihren eigenen Weg mit Gott – oder Gottes Weg mit ihr – ausgedrückt fand.

Am 1. Januar 1922, dem Fest der Beschneidung Jesu, wird Edith Stein getauft, am 2. Februar, dem Fest der Auslösung Jesu im Jerusalemer Tempel, gefirmt. Die liturgischen Feste des Tauf- und des Firmtags weisen auf das Judesein Jesu hin: Auch die Katholikin Edith Stein hat ihr Judentum weder verachtet noch vergessen. Am 15. April 1934 wird Edith Stein im Kölner Karmel eingekleidet und erhält den von ihr gewählten Namen Teresia Benedicta a Cruce – die vom Kreuz Gesegnete. Am 21. April 1935 legt Sr. Teresia Benedicta ihre zeitlichen Gelübde als Karmelitin ab.

Das lange Leben, in dem sie „Tag um Tag“ „vor Gottes Angesichte“ ihr Lobgelübde erfüllen wollte, war ihr nicht beschieden, oder doch? Edith Stein lebte und starb solidarisch mit ihren verfolgten Geschwistern.

Susanne Sandherr

Christus anziehen

Das Sprichwort „Kleider machen Leute“ gilt in unserer Gesellschaft nicht mehr. Über viele Jahrhunderte konnte man den sozialen Rang, den Beruf, aber auch die familiäre Stellung einer Person an der Kleidung ablesen. Mit entsprechendem Outfit konnte man im Extremfall sogar die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht vorgaukeln, der man gar nicht angehörte. Dennoch bildet die Kleidung in unserem Kulturraum weiterhin ein entscheidendes Mittel, mit dem sich die einzelnen voneinander unterscheiden wollen und können.

Dabei hatte das Bürgertum mit dem Zerfall der feudalen Gesellschaft zunächst einen anderen Weg beschritten: Der einheitlich graue oder dunkle Anzug galt als Identitätskennzeichen, um sich vom angeblich „dekadenten“ und immer modebewußten Adel (besonders den adeligen Männern) abzugrenzen. Bald wurde aber der Anzug zum sozial verbindlichen Gewand gegenüber dem schmutzigen Arbeitskittel der Bauern und dem „Blaumann“ der Arbeiterschaft. Mit dem Ende der festen sozialen Schichten wurde auch die sozial normierte Kleidung von wechselnden Moden abgelöst – zunächst bei den Frauen, dann bei den Männern.

Heute gibt es gerade bei Jugendlichen ständig wechselnde „Dress-Codes“, mit deren Befolgung man sich als „in“ oder

„out“ klassifiziert, man aber auch bestimmte Lebensentwürfe kennzeichnen kann. Geschickt lenkt die Bekleidungsindustrie diese Moden und greift zugleich zu beobachtende Entwicklungen auf. Daher müßte das Sprichwort heute eher lauten: „Kleider zeigen, wer man sein möchte.“

Das Christentum hat zunächst einmal die jeweiligen Bekleidungsitten seiner Zeit geteilt. Dennoch gibt es für Christen eine besondere Symbolik der Kleidung, die aus der Taufe resultiert. Denn die Taufe als Wiedergeburt aus Wasser und Geist macht den oder die Neugetaufte(n) mit Christus gleich, da Taufe Hineinnahme in Tod und Auferstehung Jesu Christi ist. Entsprechend der paulinischen Deutung, daß die Neugetauften den alten Menschen abgelegt und ‚Christus als Gewand angezogen‘ haben (vgl. Röm 13, 14; Eph 4, 23 f.), wird in antiken Quellen berichtet, daß die Neugetauften weiße Gewänder nach dem Taufbad überzogen und diese die Osteroktav über bis zum Weißen Sonntag trugen.

Auch im heutigen Taufritus findet sich dieses Bekleidungsritual: Während im Kindertaufritus von einem ‚Überlegen‘ des Taufkleides gesprochen wird, geht die Studienausgabe der „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche“ von einem Anziehen des Gewands oder eines sogenannten ‚Taufschals‘ mit Hilfe der Paten aus. Das Christentum tendiert also in der Kleidungsfrage zunächst nicht zur Differenzierung, sondern zur Gleichheit, weil wir alle *eins* sind in Christus. Diese Dimension der konstitutiv gleichen Würde aller Getauften in Jesus Christus möchte auch der (relativ junge) ‚Taufschal‘ verdeutlichen: Es handelt sich um einen weißen Schal, den Gläubige bei bestimmten Feiern über ihre Zivilbekleidung legen – ähnlich den Tüchern auf Katholiken- und Kirchentagen. Ansonsten zeigt sich die Gleichheit der Würde im Gottesdienst darin, daß alle ihre normale Zivilkleidung zum Gottesdienst tragen (eine eigene Sonntagskleidung findet sich nur noch gelegentlich).

Die darüber hinaus in unseren Gottesdiensten übliche ‚liturgische Kleidung‘ besteht aus Kleidungsformen, die sich durch Beibehaltung antiker Gewandformen herausgebildet haben. Liturgische Kleidung ist zunächst funktional, d. h. orientiert sich an Aufgabe und Amt, die jemand innehat und im Gottesdienst ausübt: Über einem weißen Untergewand (Albe) tragen Priester und Bischöfe in der Eucharistiefeier die Kasel, die Diakone die Dalmatik. Hinzu kommen Insignien wie z. B. die Stola. Der Chormantel wird außerhalb der Eucharistiefeier getragen und ist nicht an Weihestufen gebunden. Gerade in bezug auf die liturgische Gewandung von besonders beauftragten Laien besteht weiterhin Unsicherheit.

Das Tragen dieser liturgischen Kleidung ist aber auf die gottesdienstlichen Vollzüge begrenzt. Darüber hinaus haben sich bestimmte Bekleidungsformen und -traditionen des Klerus entwickelt, die nicht selten noch Standesbekleidungen darstellen.

Es gibt jedoch eine Gruppe in der Kirche, die im Alltag wie im Gottesdienst eine eigene christlich geprägte Kleidung trägt: Nonnen und Mönche mit ihrem Ordensgewand. In dieser Bekleidung spiegelt sich das Selbstverständnis dieser Gruppe wider, die auf eigene Art und Weise ihr Christsein innerhalb der Kirche leben und verwirklichen will. Die Kleidung gehört konstitutiv zu dieser frei gewählten Lebensform hinzu und wird bei der Aufnahme in diese Lebensform, der Profeß (evtl. schon früher), für die Zivilkleidung eingetauscht und angelegt. In der monastischen Tradition wird diese Profeß auch als ‚zweite Taufe‘ angesehen, die in diese besondere Form der Christusnachfolge eingliedert. (Die Tradition kennt sogar symbolische ‚Begräbnisse‘ und ‚Wieder-Auferweckungen‘ im Profeß-Ritus.) Entsprechend wird der Name gewechselt und ein Gewand angelegt, das der neuen Lebensorientierung entspricht. Über das Ordensgewand kann bei Bedarf eine besondere Arbeitskleidung oder auch eine besondere liturgische Kleidung getragen werden. Die ‚normale‘ Form der Bekleidung in Gottesdienst und Alltag ist aber ein und dasselbe Ordensge-

wand. Diese Kleidung steht aber insofern nicht in Konkurrenz zum Taufkleid, als sie keine neue Würde des Einzelnen konstituiert, sondern den Lebensentwurf kennzeichnet, den es zu verwirklichen gilt.

Friedrich Lurz

Musik und Ethik

Vor 100 Jahren erschien Albert Schweitzers Bachbuch

Als Albert Schweitzer im Frühjahr 1913 zum ersten Mal nach Afrika reiste, um in Lambarene als Arzt zu wirken, erschien dies vielen seiner europäischen Freunde als ein Bruch mit seinem bisher so erfolgreichen Wirken als Philosoph, Theologe und Musiker. Für Schweitzer selbst war dieser Schritt freilich nur die Konsequenz aus einer langen Entwicklung. Geboren 1875, also vor nunmehr 130 Jahren, als Sohn eines protestantischen Pfarrers im – damals zum Deutschen Reich gehörenden – Elsaß, hat sich Schweitzer angesichts des Leides in der Welt seit seiner Jugend mit der Frage beschäftigt, wie sich der Mensch anderem Leben gegenüber verhalten soll. Er setzt sich mit einer Vielzahl ethischer Entwürfe aus unterschiedlichen Kulturen und Zeiten auseinander – nur um zuletzt doch wieder bei der Ethik Jesu zu landen. Nur sie kann seinen Ansprüchen vollends gerecht werden, doch scheint sie ihm in der Gegenwart doch stumpf geworden zu sein: Einerseits haben die christlichen Kirchen an die Stelle der lebendigen Lehre Jesu das starre Dogma gesetzt, andererseits ist das Verständnis für Jesu Worte dadurch behindert, daß er in der Begriffswelt spätjüdischer Eschatologie sprach.

Schweitzers Ziel war es daher, die Ethik Jesu in Begrifflichkeiten des 20. Jahrhunderts zu fassen. Am Ende langen Suchens

prägt er schließlich jenen Satz, der zur Grundlage seiner Ethik wurde, gerade weil er von jedem Menschen – gleich ob gläubig oder nicht – aus eigenem Erleben nachvollzogen werden kann: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Alles Leben strebt danach, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen, und der Mensch ist als ein zu überlegtem Handeln fähiges Wesen aufgefordert, Leben zu erhalten und zu unterstützen, wo immer es ihm möglich ist. Diese Bestimmung gilt für Schweitzer absolut, das heißt: Jedes Leben ist heilig, auch das der Tiere und Pflanzen. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als der ins Grenzenlose erweiterten Verantwortung gegen alles, was lebt, ist für Schweitzer das moderne Äquivalent zur Ethik Jesu.

Jesus ist das große Vorbild, weil er als Offenbarung der Liebe Gottes das Schicksal der Menschen durchlebt hat. Daher muß sich jeder Mensch an ihm orientieren, damit das eigene Leben durch die Gemeinschaft mit Jesus immer vollkommener werde. Gemeinschaft mit Jesus kann für Schweitzer aber nur dann gelingen, wenn der Mensch von dessen Geist innerlich ergriffen ist. Das Verhältnis zu Jesus ist für ihn daher im Kern mystischer Art.

Schweitzer geht es nicht darum, eine in sich geschlossene Ethik mit festen Geboten und Verboten zu schaffen, sondern er mutet jedem einzelnen Menschen die Verantwortung zu, selber nachdenken und entscheiden zu müssen, was ethisches Handeln und was Nachfolge Jesu für sein Leben bedeutet. Er selbst faßte bereits im Alter von 21 Jahren den Entschluß, sich ab dem 30. Lebensjahr ganz einem unmittelbaren Dienst an Menschen zu widmen. Ergebnis dieses mit aller Konsequenz durchgeführten Entschlusses war dann 1905 der Beginn des Medizinstudiums und 1913 die Ausreise nach Lambarene, um dort als Arzt auch ein wenig Sühne zu tun für die Greuelthaten, die das „zivilisierte“ Europa an den „Primitiven“ Afrikas begangen hat.

Als Schweitzers wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Leben und Person Jesu erstmals 1906 erschien, war bereits ein

Jahr zuvor, also vor nunmehr genau 100 Jahren, von ihm ein anderes wegweisendes Buch erschien: eine Auseinandersetzung mit Leben und Werk Johann Sebastian Bachs. Was haben beide zeitgleich entstandenen Werke miteinander zu tun?

Zu den Voraussetzungen, damit ein Mensch nach Schweitzers Ansicht zu ethischem Verhalten und einem mystischen Verstehen gelangt, gehören vor allem freies Denken und Sammlung bzw. Verinnerlichung. Um sich in diese Richtung zu entwickeln, bedarf es Vorbilder oder, wie Schweitzer sich ausdrückt: Erzieher. Das sind solche Menschen, die bereits zu einer tieferen Weltanschauung gekommen sind. Ein solcher Erzieher ist für ihn in besonderer Weise J.S. Bach: Er ist ein „Mystiker, der in der mystischen Sprache der Töne redet“, ist „unser großer Künstler der Innerlichkeit, der aus seiner Seele zu andern Seelen redet“. Bach ist daher mehr als ein Musiker: „Er ist ein Prophet im Geiste.“

Die Musik Bachs besitzt für Schweitzer nicht in erster Linie aus musikhistorischen Gründen eine solch große Bedeutung, sondern weil hier ein Mensch aus enger Gemeinschaft mit Jesus heraus zu anderen Menschen redet. Und gerade deshalb ist sie für Schweitzer auch mehr als manch andere Musik dazu geeignet, den Menschen den Weg zu Sammlung, Stille und innerem Frieden zu weisen.

Schweitzers Ergebnisse seiner Jesus- und Bach-Forschung sind heute zwar durch historische Forschungen erweitert und manche seine Einseitigkeiten wurde zurechtgerückt. Mehr denn je wird aber heute seine Überzeugung von der Bedeutung der Musik für die geistige Weiterentwicklung der Menschen zu beachten sein. Oder wie es vor 30 Jahren Leonard Bernstein formulierte: „Vielleicht sind es überhaupt nur die Künstler, die das Mystische mit dem Rationalen versöhnen und darin fortfahren können, die Allgegenwart Gottes der Menschheit vor Augen zu führen.“

Harald Schützeichel

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Oktober 2005

Jakob erwachte aus seinem Schlaf und sagte:
Wirklich, der Herr ist an diesem Ort,
und ich wußte es nicht.

Buch Genesis – Kapitel 28, Vers 16

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

My heart leaps up when I behold / A rainbow in the sky“, beginnt ein Gedicht von William Wordsworth, „Luftsprünge macht mein Herz, wenn ich einen Regenbogen sehe“. Nun gut, Luftsprünge vielleicht nicht immer und nicht bei jeder und jedem von uns. Aber Sie werden mir zustimmen: Wer durch einen Wald oder über eine Wiese geht und seine Umgebung wahrzunehmen bereit ist, dem können die unscheinbarsten Dinge zu Spuren göttlicher Gegenwart werden. Und nicht nur der Regenbogen: Der Regen selbst mit seinem Geplauder und den Rinnsalen, die er hervorbringt, wird zum Fest, wie Thomas Merton einmal schrieb. Wir können Gott in der Natur begegnen.

Wenn ich ehrlich bin, geht es mir jedoch selten so, daß ich einfach nur glücklich bin, wenn ich mich in der Natur aufhalte. Im Gegenteil. Gerade die Freude, die sich dort einstellt, führt mir die widerstrebenden Seiten meines Lebens um so deutlicher vor Augen: die Spannungen, die mein Verhältnis zu den mir nahestehenden Menschen belasten, die Trauer um zerbrochene Freundschaften, die Enttäuschungen, die ich anderen zugefügt habe. Darüber kann die in der Natur erfahrene Harmonie nicht hinwegtrösten, selbst wenn sie Gottes „es war sehr gut“ (Gen 1,31) noch so eindeutig bejahen läßt. Gottes gute Schöpfung ist – ökologisch ebenso wie zwischenmenschlich – in vieler Hinsicht dadurch beeinträchtigt, wie wir uns verhalten.

Hier wird für mich der liturgische Raum wichtig als Ort, an dem wir Glaubenden *als Gemeinschaft* vor Gott hintreten. Zwar handelt es sich bei dieser Gemeinschaft kaum je um eine, die schon von den Folgen alles dessen, was wir einander ange-tan haben, befreit wäre. Aber immerhin: Wenn Menschen sich versammeln, um gemeinsam den Schöpfer und Erlöser für seine Güte zu loben und sich neu an seinem Wort auszurichten, und zumal wenn sie miteinander in der Eucharistiefeyer das Ge-

dächtnis der Hingabe Jesu Christi begehen, dann kann ihnen die Hoffnung zuteil werden, daß das Unvollkommene, ja Heillose sich zum Guten zu wenden vermag. Und noch mehr: Bisweilen geschieht es, daß aus der Bereitschaft, im Geist Jesu aufeinander zuzugehen und einander mit Schwächen und Fehlern anzunehmen, unversehens Neues hervorkeimt und daß der Heilung Bedürftige Verwandlung erfährt. Dann stehen nicht mehr nur viele Einzelne mit ihren persönlichen Sorgen nebeneinander, sondern die feiernde Gemeinde erlebt sich im gemeinsamen Tragen ihrer Lasten und Wunden geheimnishaft als Leib Jesu, des auferstandenen Gekreuzigten.

Die Kirche als Gemeinschaft glaubender – d.h. hier: Gott und einander vertrauender – Menschen wird dann zum Raum, in dem Gottes Barmherzigkeit die Grenzen der Einzelnen überwindet. In ihr nimmt durch Gottes vergebungsbereite Liebe die Gemeinschaft der Unvollkommenen höheren Rang ein als die Vollkommenheit der Einzelnen, und das vorbehaltlose Miteinander der vielen ermöglicht erst die Entwicklung zu immer größerer individueller Vollkommenheit. So ist Kirche der „personale“ Ort, an dem sich die Herrschaft des gütigen Schöpfers zu verwirklichen beginnt.

In besonderer Dichte zeigt sich dies für mich in Jesu Begegnung mit der Samariterin (Joh 4). Im Zentrum steht die Frage nach dem Ort der Anbetung Gottes, und die Antwort lautet weder: in Jerusalem, noch: auf dem Berg Garizim, dem heiligen Berg der Samariter, sondern: „im Geist und in der Wahrheit“ (siehe V. 19–24). Um dieses Wort zu erschließen, möchte ich einen Gedanken Martin Bubers aufgreifen, der lautet: Geist ist *zwischen* Ich und Du, und der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag, wenn er mit seinem ganzen Wesen in die Beziehung eintritt. Genau dies tut Jesus: Er nimmt wahr, was dieser Frau fehlt, was heillos ist in ihrem Leben (V. 18) – und stößt sie nicht einmal deswegen zurück, obwohl er schon als Jude mit ihr nicht hätte umgehen dürfen. Er verkündet (V. 25!) ihr durch sein *Tun*, um was es geht, und zwar

bevor die Rede darauf kommt: Er bittet gerade sie, die Samariterin, um Wasser – und läßt sie damit spüren, daß er in diesem Moment, trotz aller Gründe, die dagegen zu sprechen scheinen, gerade auf sie und ihre Hilfe angewiesen ist. Daß er noch dazu weiß, wie es um ihr Privatleben steht, wird die Wirkung dieser Bitte auf die Frau im nachhinein noch verstärken. Als dann auch die Jünger Jesu hinzukommen und keiner sich abfällig äußert, hält es sie nicht mehr: Sie bricht zu den Ihren auf und berichtet von dem, was ihr widerfahren ist, ja, es sprudelt geradezu aus ihr hervor, und auf ihr Wort hin kommen viele hinaus zu Jesus und finden zum Glauben an ihn. Im Geist und in der Wahrheit: Wenn wir aufeinander zugehen, wie Jesus es tat und auch uns gegenüber tut – in seiner Echtheit und Wahrhaftigkeit, mit seinem Gespür für sein Gegenüber –, dann kann im Geist Jesu Gott selbst, die Quelle lebendigen Wassers (Jer 2, 13), unter uns gegenwärtig und wirksam werden. Uns kann aufgehen, daß wir der Tempel Gottes sind (vgl. 1 Kor 3, 16), aus dem lebenspendendes Wasser hervorströmt, das Salzwasser gesund und Wüsten zu Gärten macht (vgl. Ez 47, 1–12).

Und der Kirchenraum? Wird er überflüssig? Überlegen Sie einmal, was Sie spüren, wenn Sie ein Gotteshaus betreten. Vielleicht treffen sich ja unsere Erfahrungen. Ich möchte von einer berichten, die mir von St. Ludwig in München her vertraut ist. Sollten Sie irgendwann Gelegenheit haben, diese Kirche zu besuchen, wird Ihnen vielleicht auch auffallen, wie mit dem Verkehrslärm der Ludwigstraße die Unrast des Alltags hinter den schweren Portalen zurückbleibt und eine wohltuende Stille Sie grüßt. Woher nimmt diese Atmosphäre ihre Kraft? Ich möchte behaupten, vor allem durch den Geist Jesu, den die feiernde Gemeinde in diesem Raum atmet und der sich verdichtet im eucharistischen Brot, im Sakrament der Hingabe Jesu, in dem er uns stets gegenwärtig bleibt.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Jakobsleiter

Graduale des Johannes von Valkenburg, Köln 1299,
S 384, fol. 293r

© Universitäts- und Landesbibliothek, Bonn

Der Franziskaner-Minorit Johannes von Valkenburg schrieb und illuminierte zwei Gradualien, die 1299 fertiggestellt waren. Das Graduale, dem unser Titelbild entnommen ist, befindet sich heute in der Universitäts- und Landesbibliothek in Bonn und weicht, was die Ausstattung anbelangt, nur an wenigen Stellen vom Kölner Graduale ab. Johannes von Valkenburg stammt aus der Nähe von Maastricht, das damals zur Kölner Franziskanerprovinz gehörte.

Lange betrachtete man beide Handschriften als den Beginn hochgotischer Buchmalerei in Köln. Heute jedoch geht man eher davon aus, daß der Maler selbst die bereits in Köln übernommenen Stileinflüsse aus Frankreich und aus dem Maastricht-Lütticher Raum benutzte und weiterentwickelte. Dabei zeigt er z. B. bei den Gradualien eine Vorliebe für die Anordnung kleiner Goldkugeln auf den Spitzen seiner wellenförmigen Rankenprofile. In anderen Bildern findet sich als typisch für den Maler die radiale Anordnung von weit ausgreifenden Ranken, „Windmühlenflügel“ genannt, sowie in den Initialen gestufte Wimperge über den Figuren – eine Verbindung zur Architektur seiner Zeit und zur Glasmalerei. Daß er seine Miniaturen mit einem Rahmen versieht, verbindet ihn mit ähnlichen Tendenzen in der Pariser Buchmalerei des 13. Jahrhunderts.

Eine Treppe zum Himmel

Der Maler, Johannes von Valkenburg, gestaltet 1299 in seinem „Graduale“ den Traum Jakobs von der Himmelsleiter, wie er im Buch Genesis (28, 1–22) geschildert wird. Der tief blaue, gleichmäßig strukturierte Hintergrund weist auf die Nacht hin, in der Jakob das Traumgesicht zuteil wurde. Eingehrahmt von einem roten „Schild“, der ebenfalls wie ein Netz sorgfältig ausgemalt ist, sieht der Betrachter den Träumenden samt dem Inhalt seines Traumes.

Die Bibel sagt: Jakob befindet sich wegen der Zwistigkeiten mit seinem Bruder Esau auf der Flucht vor ihm. Auf Anraten seiner Mutter soll er bei den Verwandten mütterlicherseits in Haran Unterschlupf suchen und dort auch eine Frau finden. Der Maler zeigt Jakob, wie er am unteren Rand des Bildes ausgestreckt daliegt. Sein Kopf ruht auf einem großen Stein. Das Gesicht wendet er den Betrachtenden zu, „schaut“ aber offensichtlich mit geschlossenen Augen das, was sich zwischen Erde und Himmel vollzieht. Mit seiner linken Hand umfaßt er eine Leiter, die von der Erde zum Himmel reicht; seine rechte Hand fordert mit erhobenem Zeigefinger Aufmerksamkeit für das, was er sieht.

Im oberen Bildteil schaut ein Engel aus einem geöffneten goldenen Himmelstor auf den Schlafenden; ein zweiter steht auf der Treppe, einen Fuß nach unten, einen nach oben gewendet. Im Text heißt es: „Er (Jakob) sah eine Treppe, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder.“ (Gen 28, 12) Durch die Stellung der Füße und der Flügel des Engels verdeutlicht der Maler ihren Auftrag. Sie sind Boten, die im Dienste Gottes gesandt sind, die Erde zu durchstreifen und dann zu Gott zurückzukehren und ihm Bericht zu erstatten (vgl. Sach 1, 7–15).

Jakob „sieht“ im Traum (so der Text) „oben“ den Herrn stehen, der sich ihm als Gott Abrahams und Isaaks zu erkennen

gibt. Auch wenn der obere Engel nicht durch Flügel erkennbar ist, weist er doch die gleichen Gesichtszüge auf wie der andere, so daß deutlich wird: Der Maler vermeidet, Gott selbst darzustellen.

Daß dieses Traumgeschehen Jakob fasziniert und alles andere unwichtig wird, ist nur zu verständlich. Denn hier offenbart sich ihm der Gott Israels zum ersten Mal persönlich. Er überträgt die Verheißung, die an Abraham erging (vgl. Gen 12, 1–3), nun auf ihn: Er soll Land und Nachkommen erhalten. Gott verspricht ihm: „Ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir versprochen habe.“ (Gen 28, 15) Jakobs Leben erblüht unter Gottes Segen. Das mag der Maler vielleicht in den beiden stilisierten Bäumen andeuten.

Das Bild zeigt den träumenden Jakob mitten in seinem Traumgeschehen. Was dieser Traum bei ihm auslöst, verdeutlicht der Maler dadurch, daß er diese Szene in die Initiale „T“ einbettet. Der weit geschwungene Körper des „T“ bietet den bergenden Raum für die Begegnung Jakobs mit Gott im Traum. „Terribilis est locus iste. Hic domus dei est et porta coeli...“, lautet der Introitus zum Kirchweihfest: „Wie furchtgebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels.“ (Gen 28, 17) Jakob erschrickt, als er aus dem Traum erwacht und die Bedeutung des Traumgesichtes erfaßt. Begegnung mit Gott löst beim Menschen Furcht und Zittern aus: Erschrecken vor der Größe Gottes und Ehrfurcht angesichts der Nähe des Heiligen.

Die Erzählung von Jakobs Traum will als Kultätiologie begründen, warum Bet El zu einem Heiligtum wurde. Der Stein, auf dem Jakob in jener Nacht ruhte, wird der Grundstein für die Kultstätte. Denn Jakob nimmt am Morgen diesen Stein, salbt ihn mit Öl und nennt den Ort Bet El (= Haus Gottes). Gleichzeitig legt er ein Gelübde ab, daß hier ein Gotteshaus entstehen soll, wenn er wohlbehalten zurückkehren darf. Jakob ver-

spricht, dann den Zehnten seiner Ernteerträge Gott zu übergeben.

Die Verbindung von Himmel und Erde durch eine Treppe oder Leiter, die vom Himmel auf die Erde heruntergelassen wird, weist auf Gottes Wohnung unter den Menschen hin, seine Gegenwart inmitten seines Volkes.

Später hat Israel solche Kultstätten sehr kritisch betrachtet und durch die Propheten auch Praktiken angeprangert, die Gott an bestimmten Stätten gleichsam „dingfest“ machen wollten. Auch das Heiligtum von Bet El, durch Jakobs Traum und seine „Gründung“ besonders wichtig für Israel, ist nur „Tor des Himmels“ (Gen 28, 17) und nicht Gottes Wohnung auf Erden.

In biblischer Zeit hatten Träume eine größere Bedeutung, als das heute vielfach der Fall ist. Für Jakob gab es – wiederum an entscheidender Wende seines Lebens, nämlich bei der Rückkehr aus Haran und vor der Begegnung mit seinem Bruder Esau – eine zweite nächtliche Erfahrung mit Gott: das Ringen mit einem „Mann“ bis zum Morgengrauen. Jakob nennt diesen Ort Penuel (= Gottesgesicht). Er geht aus dieser Begegnung zwar als Hinkender, aber doch als von Gott Gesegneter hervor (vgl. Gen 32, 23–32).

Das Blau, mit dem der Maler die Nachtzeit andeutet, kann auch als Farbe des Glaubens verstanden werden. Der/die Glaubende weiß, daß Gott auch im Traumgeschehen seine Weisung kundtun kann. Jakobs erhobener Zeigefinger will vielleicht daran erinnern.

Einige Kirchenväter sahen in Jakobs Traum von der Himmelsleiter ein Bild für Gottes Vorsehung, die über die Erde wacht. Die Engel stehen den Menschen als Gottes Schutz zur Seite, indem sie die Distanz zwischen Himmel und Erde überwinden. Für andere stellt die Jakobsleiter eine Vorausdeutung der Menschwerdung Jesu Christi dar. In ihm schafft Gott eine bleibende Brücke vom Himmel zur Erde.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„All das hat meine Hand gemacht; es gehört mir ja schon“

Gedanken zur Kirchweihe

Unsere Kirchengebäude nennen wir mit Selbstverständlichkeit Gotteshäuser. Doch schon das Jesajabuch gibt zu bedenken: Wenn Gott Gott ist und nicht bloß ein idealisierter Mensch, wenn seine Maße unsere Maße wirklich sprengen, so daß der weite Himmel gerade einmal seinen Thronszitz bildet und die Erde als ganze zum Schemel für seine Füße taugt – was für ein Haus könnten Menschen Gott dann erbauen? „Denn all das hat meine Hand gemacht; es gehört mir ja schon – Spruch des Herrn.“ (Jes 66,2)

Gott wohnt in seiner Gemeinde

Gott wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind, betont auch die Apostelgeschichte (Apg 17,24). Gott wohnt in seiner Gemeinde, deren lebendiger Bau durch den „Schlußstein Christus“ im Heiligen Geist zusammengehalten wird (Eph 2, 11–22). Die Kirche Jesu ist ein „geistiges Haus“, aufbaut aus lebendigen Steinen (1 Petr 2, 5). Kirche wird dargestellt und gebildet durch die Zusammenkünfte im Namen Jesu (vgl. Mt 18, 20). Kirchenräume aus Stein, Holz oder Beton können diese grundlegend geistliche, in sich vielfältige Wirklichkeit sinnlich-materiell zum Ausdruck bringen. Kirchenräume haben die Aufgabe, schützend und bergend, befreiend und befriedend zu wirken. Sie wollen, wie Romano Guardini sagt, „heiligem Spiel“ in Gott Raum geben. Sie sind Räume der Begegnung mit Gottes Wort, mit Christus als dem Herrn der Kirche und der Getauften untereinander.

Kirchenbild und Kirchenbau im Wandel

Fanden ihre Versammlungen zunächst noch im Tempel und in den Synagogen, besonders aber in Privathäusern statt, in denen teilweise ein eigener Gottesdienstraum eingerichtet wurde, so gingen die Christen unter neuen religionspolitischen Bedingungen bald dazu über, eigene Bauten zu errichten. Seit der Konstantinischen Zeit wurde im Westen die als Versammlungsraum für politische und wirtschaftliche Zwecke dienende Basilika zum Grundtyp des christlichen Kirchengebäudes. Nach dem Zerfall der spätantiken Kultur ist das Kirchenbild stark von den Mönchsgemeinschaften geprägt; typisch wird nun die Absonderung des Mönchschores vom übrigen Kirchenraum. Jede Zeit bringt über ihre Kirchenbauten, über deren Raumkonzepte und Bildprogramme, ihr eigenes Verständnis von Gott und Welt, Kirche und Welt und von deren Zueinander, Miteinander oder Gegeneinander sinnenfällig zum Ausdruck.

Sind Planung und Bau einer Kirche Hoch-Zeiten im Leben einer Gemeinde, so ist es von zentraler Wichtigkeit, daß die Arbeit am äußeren Kirchenbau in enger Beziehung bleibt zum Auftrag der christlichen Gemeinschaft, gemeinsames inneres Leben aufzubauen im und zum Gotteslob. Durch die kirchliche Feier zum Baubeginn der Kirche, die Segnung des Grundsteins, kommt der Lobpreis als Motiv des großen Bauprojekts in den Blick. Die Kirchweihe und die mit ihr verbundenen Segnungen schließlich sind eine bedeutsame Gelenkstelle, die die Fertigstellung des materiellen Gebäudes mit seiner Belebung durch die im Heiligen Geist versammelte Gemeinde verbindet.

Die Kirchweihe

Als nach der konstantinischen Wende die ersten eigenen Räume für die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen errichtet wurden, begann man auch, die neuen Räumlichkeiten durch eine festliche Eucharistiefeier und durch Festreden in

Gebrauch zu nehmen und sie auf diese Weise Gott zu widmen. Eusebius von Caesarea (gest. 339) berichtet dies als erster von einer Kirche in Tyrus. Die Jerusalempilgerin Egeria bezeugt die Jahresgedächtnisfeier der Einweihung der Grabeskirche zu Jerusalem zwischen 381 und 384. Zu jeder Kirchweihe gehört von Anfang an die Meßfeier, im 4. Jahrhundert kommt gelegentlich die Übertragung von Märtyrerreliquien hinzu, die 787 vom Zweiten Konzil von Nicaea vorgeschrieben wird. Durch Salbung mit Chrisam und durch seine „Taufe“ mit gesegnetem Wasser wird der Altar für die Meßfeier bereitet. Eine Fülle, schließlich eine Überfülle von Zeichen- und Segenshandlungen entfaltet sich: Entzünden der zwölf Kerzen an den Kirchenwänden, Klopfen an die Kirchentür, Schreiben des Alphabets auf den Boden, Wassersegnung, Besprengung von Altar und Kirchenwänden innen und außen sowie des Fußbodens, Darbringung von Weihrauch, Salbung von Altar und Kirchenwänden. Die feierliche Gestaltung der Kirchweihe wird in der Folgezeit so erweitert, daß sie auf zwei aufeinanderfolgende Tage aufgeteilt werden muß.

Die heutige Feier

Nach der Studienausgabe des römischen Liturgierates von 1973, die zur Kirchweihe allein durch die Feier der Eucharistie zurückkehren wollte, und auf der Grundlage des 1977 als Teil des Pontificale Romanum erschienenen „Ordo dedicationis ecclesiae et altaris“ wurde die im deutschen Pontifikale 1994 publizierte „Weihe der Kirche und des Altares“ erarbeitet. Die Feier der Kirchweihe steht unter dem Leitgedanken der Gegenwart Christi in der Liturgie. Die Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde, in seinem Wort, in den Sakramenten, in der Eucharistie soll durch die Feier hervorgehoben und sinnfällig werden. Der Bischof kommt in die neue Kirche, um in ihr eine festliche Eucharistiefeier zu halten und in deren Verlauf

die jeweiligen liturgischen Orte in Dienst zu nehmen. Einige charakteristische Segnungen seien genannt: Zunächst wird das Wasser für den Taufbrunnen gesegnet. Nach der Erneuerung des Taufbekenntnisses werden Gemeinde und Kirchenraum besprengt. Zu Beginn des Wortgottesdienstes wird der Ambo gesegnet, der Bischof überreicht dem Lektor das Lektionar und dem Diakon das Evangelienbuch. Nach dem Wortgottesdienst besprengt der Bischof den Altar mit Weihwasser und salbt ihn. Vor der Aufbewahrung des eucharistischen Brotes im Tabernakel wird dieser gesegnet.

„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.“ (Jes 66, 1 f.) Und Gott läßt keinerlei Zweifel daran, was ihm am Herzen liegt, auf wen er schaut: „Ich blicke auf den Armen und Zerknirschten und auf den, der zittert vor meinem Wort.“ (Jes 66, 2)

Das Gotteswort des Buches Jesaja hat auch für unsere Zeit und unsere Kirchenbauten Bedeutung. Es hilft uns, die Kirchweihe im rechten Geist zu feiern: in dankbarer Freude, und in Bescheidenheit.

Susanne Sandherr

Messen

Ein vergessener Zusammenhang

Wenn Messe ist, macht sich das bemerkbar, selbst in einer Großstadt wie München. Da sind die meisten Hotels, ja selbst die kleinen Gasthöfe und Pensionen des Umlands ausgebucht, die S- und U-Bahnen voll, vom dichten Verkehr auf dem Autobahnring ganz zu schweigen. So ist das halt im katholischen Bayern, könnte man denken. Nein, nicht ganz. Sonntags sind auch hier die (Auto-) Bahnen leerer als wochentags. Solche Anziehungskraft üben in unserer Zeit nur mehr kommerzielle Großveranstaltungen aus, die mit der Eucharistiefeyer nicht viel mehr als den Namen gemein haben. Da geht es um Autos, Boote, Kleidung, Bücher – und vor allem um viel, viel Geld.

Aber die gleiche Bezeichnung kommt nicht von ungefähr. Es gab Zeiten, da hingen Messe und Messe zusammen. Die Kirchweih, das Patronatsfest einer Kirche, war von jeher ein Anlaß zum Feiern; belegt ist der Brauch bereits Ende des 4. Jahrhunderts in Jerusalem, im Westen seit dem 5. Jahrhundert. Früh mit Volksbräuchen verbunden, wurde das Fest des Ortsheiligen nicht nur mit feierlicher Liturgie (dafür früh lat. *missa*, das sich mit „Kirche“ zu „Kir-mes“ verschmolzen hat), sondern auch mit üppigem Essen und Trinken, Tanz und anderen Unterhaltungsformen begangen. Dieser Anlaß führte in der Regel die ganze Sippe zusammen und war oft mit Totengedenken (am zweiten Tag) verbunden. Seit dem Mittelalter bildete es so das wichtigste bäuerliche Jahresfest, eine Bedeutung, die sich etwa im frz. „kermesse“ als Bezeichnung für Volksfest schlechthin widerspiegelt und die man in Bayern heute noch spürt, wenn am dritten Oktobersonntag der „Kirta“ gefeiert wird.

Mit den Kirchweihfesten gingen somit Menschenansammlungen einher, die während des übrigen Jahres nicht vorkamen. Wurden sie früh zur Vermarktung der bäuerlichen Erträge genutzt, entwickelten sich daraus in regionalen und besonders in

überregionalen Zentren regelmäßig wiederkehrende Handelstreffen, die für den Fernhandel und die kulturelle Begegnung verschiedener Länder große Bedeutung erlangten. So zog etwa die „Messe“ von St-Denis bei Paris, die am 9. Oktober stattfand und folglich mit der Weinernte zusammenfiel, bereits im 8. Jahrhundert Friesen und Sachsen an. Die Messen wurden in der Folgezeit von fürstlicher Seite mit Privilegien ausgestattet, die sie über die üblichen Märkte hinaushoben. Den Kaufleuten wurde besonderes Geleit bei An- und Abreise sowie Schutz während des Aufenthalts am Ort zugesichert; es gab zum Teil spezielle Gerichte, um Streitigkeiten im Schnellverfahren beizulegen bzw. Vergehen zu ahnden; Zölle und Abgaben wurden vielfach erlassen oder zumindest erheblich verringert. Mehr und mehr wurden die Messen so zum Instrument regionaler Wirtschaftspolitik, die den Handel in einem Herrschaftsbereich zu konzentrieren vermochten. Für eher abgelegene Regionen bildeten die Messen zentrale Institutionen des Fernhandels, so die von Nischnij-Nowgorod für den russischen und die von Lublin für den polnischen Außenhandel. Die Messen von Leipzig und Frankfurt/Main gewannen seit dem späten Mittelalter an Bedeutung für den europäischen Ost-West- bzw. Nord-Süd-Handel. Für das Kreditwesen waren die Messen als Fälligkeitstermine von Schulden nicht nur aus Handelsgeschäften, sondern auch aus öffentlichen und privaten Anleihen wichtig.

Wer heute eine Messe besucht, dem ist in den meisten Fällen nicht mehr klar, welche das ganze – das wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und nicht zuletzt geistliche – Leben umfassenden Zusammenhänge hinter diesen heute aufs Ökonomische verengten Großveranstaltungen einmal standen. Menschen unterschiedlichster Herkunft und Prägung begegnen einander dort auch zu unserer Zeit; Gelegenheit wäre also genug, über den bloßen Zweck, möglichst viel Ware abzusetzen bzw. möglichst günstig einzukaufen, hinauszugehen.

Johannes Bernhard Uphus

Sonne der Gerechtigkeit oder: Ihr werdet Freudensprünge machen

Ein Kirchenlied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 328.

Das Lied „Sonne der Gerechtigkeit“ findet sich im Gotteslob (Nr. 644), im Evangelischen Gesangbuch (Nr. 262 und 263) und im Katholischen Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz (Nr. 509). Die Melodie stammt aus dem 15. Jahrhundert. Der 1932 von Otto Riethmüller aus älteren Strophen unterschiedlicher Verfasser zusammengestellte Text wurde 1973 neu überarbeitet.

Die ersten beiden Strophen des vielstrophigen Liedes haben mich immer besonders angesprochen. Sie sollen uns nun ein wenig beschäftigen. Die erste stammt wie die sechste Strophe von dem evangelischen Christen Christian David. Der 1691 in Senftleben in Mähren geborene Zimmermann wirkte seit 1717 als Erweckungsprediger in seiner Heimat und wurde schließlich zu einem Mitbegründer der pietistischen Siedlung Herrnhut. Als Missionar der Herrnhuter Brüdergemeine bereiste Christian David Livland, die Schweiz, Grönland und Nordamerika. 1751 starb er in Herrnhut.

Die zweite Strophe ist 1827 entstanden. Doch auch sie hat einen Vater pietistischer Prägung: Christian Gottlob Barth, von dem außerdem die Strophen 4 und 5 stammen, deren ökumenisch-missionarische Orientierung offensichtlich ist. Barth, 1799 in Stuttgart geboren, 1862 in Calw gestorben, wurde 1824 Pfarrer im württembergischen Möttlingen und lebte seit 1838 als freier Jugend- und Volksschriftsteller. Er ist auch als Gründer des Calwer Verlags bekannt.

„Sonne der Gerechtigkeit“

Die in der ersten Strophe angerufene „Sonne der Gerechtigkeit“, die dem Lied seinen Namen gibt, verweist auf ein kleines biblisches Buch. Das Sonnenbild findet sich in einer Gottesrede am Ende des Maleachibuches, das in der christlichen Bibel das Alte Testament beschließt. Das Buch Maleachi – Maleachi bedeutet: mein Bote – ist um 500 v. Chr. entstanden. Sein Schluß handelt vom Tag Jahwes, dem Tag jenes Gerichts, das die Gottlosen fürchten müssen, die Gläubigen jedoch mit Zuversicht erwarten dürfen. Die Gerechten empfangen eine große Verheißung von Gott: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung. Ihr werdet hinausgehen und Freudensprünge machen, wie Kälber, die aus dem Stall kommen.“ (Mal 3, 20)

Was für ein schönes Bild. Wo kommt es her? Die Rede von der Sonne der Gerechtigkeit, deren Flügel Heilung bringen, verweist auf altorientalische Traditionen. Sonnengötter, die alles in helles Licht tauchen, waren in Vorderasien wie in Ägypten die obersten Rechtsinstanzen. Ihnen konnte man die Vertreibung des Finsteren und Bösen zutrauen! Von Flügeln der Sonne ist bei Maleachi die Rede. Flügel symbolisieren vor allem Schutz. Nach Israels Überzeugung ist der tiefste Sinn von Recht und Gerechtigkeit der Schutz der Schwachen. Die Sonne der Gerechtigkeit birgt unter ihren Flügeln all jene, die auf der Strecke blieben, wo das Faustrecht herrscht.

„... wie Kälber, die aus dem Stall kommen“

Daß die Sonne mit der Gerechtigkeit in Verbindung gebracht werden kann, weil ihr Licht Klarheit bringt, weil sie Erkaltes wärmt und geschwächtem Leben neue Kräfte weckt, ist gut zu verstehen. Ansprechend heiter, zugleich ein wenig unerwartet, ist der zweite Teil des Verses: „Ihr werdet hinausgehen und Freudensprünge machen, wie Kälber, die aus dem Stall kommen.“ Auch hier ist ein Blick in Israels altorientalische Nach-

barschaft fruchtbar. In der ägyptischen Mythologie gebiert die Himmelskuh jede Nacht die Sonne neu. Das morgendliche Himmelslicht kann daher auch in Gestalt eines Kälbchens dargestellt werden. Auf diese Bildmotive scheint Maleachi anzuspielen. Die Menschen, denen Gottes Gerechtigkeit sonnen- gleich aufscheint, empfangen wie die Sonne selbst neues Leben. Übermütig wie Kälbchen, die aus dem Dunkel des Stalls entlassen werden, dürfen sie herumtollen und an Gottes neuer Schöpfung teilhaben. Diese Freudensprünge führen uns auch in das Neue Testament. Durch eine wörtliche Anspielung deutet Lukas gleich am Anfang seines Evangeliums an, daß Jesus die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit ist. Von der Begegnung zwischen Maria und Elisabet heißt es: „Als Elisabet den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leib.“ (Lk 1,41) Elisabet spürt die kräftigen Freudensprünge – und versteht. Maria antwortet auf ihre geisterfüllte Rede mit einem großen Gotteslob, dem Magnificat, das Gottes Gerechtigkeit als tatkräftiges Erbarmen, als verlässliches und machtvolleres Eintreten zugunsten der Schwachen und Wehrlosen preist.

„... aus dem Schlaf der Sicherheit“

Die Bildsprache der rund 100 Jahre später entstandenen zweiten Strophe schließt treffend an die erste Strophe und ihren biblisch-orientalischen Hintergrund an. Die gottgewirkte Neugeburt der Sonne ist ein Übergang von der Nacht zum Tag und vom Tod zum Leben. Wenn in der zweiten Strophe der Herr der Kirche darum gebeten wird, die Christenheit aus dem Schlaf der Todsicherheit zu befreien, so entspricht dies dem Weg und Wirken der Sonne. Wie der Dunkel-Hell-Kontrast andeutet, geht es um einen wirklichen Neuanfang, eine Umkehr oder Bekehrung. Wo das eigene Sicherheitsbedürfnis an die erste Stelle gerückt ist, dienen wir einem Götzen. Wir werden hartherzig und harthörig, so daß Gottes Wort und der Schrei der Armen nach Gerechtigkeit ungehört verhallen.

„Tag des Herrn“

Haben wir Grund, das Kommen des Herrn zu fürchten? Werden wir Freudensprünge machen? Der Wunsch des Verfassers der ersten Liedstrophe, der helle Tag der Gerechtigkeit möge die eigene Zeit bescheinen, ist gewiß nicht überholt. Daß die Kirche zum sichtbaren Zeichen von Gottes Gerechtigkeit werde, auch diese Hoffnung hat nichts von ihrer Dringlichkeit verloren. Vielleicht hilft uns das Lied und seine Erinnerung an Maleachis ernstes Spiel mit den einleuchtenden und ansteckenden Sonnen-Bildern seiner Umwelt, Gottes Gerechtigkeit ins rechte Licht zu rücken und unserer eigenen kirchlichen Suche nach ihr neues Leben einzuhauchen. Erbarm dich, Herr.

Susanne Sandherr

Altarweihe

Die Kirche ist zunächst nicht ein Ort oder ein Gebäude, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften. Die Gemeinde als geistiges Haus, aufgebaut aus lebendigen Steinen (1 Petr 2, 5), ist der eigentliche Ort der Präsenz Christi in dieser Welt. Der Kirchenraum hingegen ist Versammlungsort dieser „pilgernden Kirche“, wie es die Kirchweihpräfatation ausdrückt. Susanne Sandherr hat schon dargelegt, daß die Weihe des Kirchenraumes eine gottesdienstliche Form ist, die erst im Laufe der Liturgiegeschichte entstanden ist (siehe Seite 339 f.). Die Altarweihe ist ein Teil dieser Kirchweihe und wird nur in Ausnahmefällen separat gefeiert, z. B. wenn in einer bestehenden Kirche ein neuer Altar errichtet worden ist.

Wie in der Kirchweihe insgesamt so stellt auch in der Altarweihe der erste Gebrauch des Altares bei der Eucharistiefeier die ursprüngliche Form und das Eigentliche der Feier dar. Da

man aber bei der Revision der liturgischen Bücher nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die alleinige Rückkehr zu dieser altrömischen Form für zu nüchtern hielt und Teile der im Laufe der Liturgiegeschichte hinzugewachsenen, eindrucksvollen Feierelemente erhalten wollte, ist auch heute diese erste Eucharistiefeyer am Altar durch weitere Elemente angereichert.

Im Rahmen einer Kirchweihe sind schon die Segnung des Taufwassers und des Taufbrunnens sowie der Wortgottesdienst mit der Segnung des Ambos vorausgegangen. Das ganze Ritengefüge soll die Präsenz Christi in den unterschiedlichen liturgischen Vollzügen deutlich werden lassen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil in Artikel 7 der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* proklamiert hat.

Die Altarweihe beginnt wie viele Weihehandlungen mit dem Gebet der Litanei. Daraufhin werden die heute nicht mehr verpflichtend vorgeschriebenen Reliquien unter der Altarplatte beigesetzt; durch sie wird die seit der Antike bezeugte Verbindung von Märtyrer- bzw. Heiligengrab und Altar (vgl. den Beitrag zum Altar in MAGNIFICAT, November 2004, Seite 349–352) auch heute noch sichtbar. Dann wird der Altar mit Weihwasser besprengt und mit Chrisam gesalbt – beides sind Vollzüge, die ihre Parallele in Taufe und Firmung haben, zugleich aber die besondere Bezogenheit des Altares zu Christus erkennen lassen, der der eigentliche „Gesalbte“ ist. Darauf werden Weihrauch und Wachsdochte auf verschiedene Stellen des Altares gegeben, mit dem Feuer der Osterkerze entzündet und verbrannt. Dieser Ritus mit den kleinen Flammen auf dem Altar ist wohl der beeindruckendste der ganzen Feier. Die Gemeinde singt einen Gesang zum Heiligen Geist, nachfolgend spricht der Bischof das Weihegebet, das auf zahlreiche theologische Bilder Bezug nimmt.

Nach dem Weihegebet wird die Altarplatte (lat.: mensa) gereinigt und mit einem weißen Tuch bedeckt. Die Altarkerzen werden entzündet, so daß der Altar nun für die Eucharistiefeyer

bereitet ist. Das Eucharistiegebet hat eine eigene Präfation, die eine knappe Theologie des Altares entfaltet. Deutlich wird der Bezug zu Jesus Christus und seinem Kreuzestod als dem entscheidenden Opfergeschehen der Heilsgeschichte hergestellt: „Er hat sich auf dem Altar des Kreuzes dir dargebracht und uns aufgetragen, das Gedächtnis seines Opfers zu feiern bis zum Ende der Zeiten.“ Dadurch wird nicht nur der Unterschied des christlichen Altares zu den vielen Altären der unterschiedlichen Religionen deutlich gemacht, sondern auch die Eucharistie als Gedächtnisfeier des Kreuzestodes Jesu Christi bekannt. Dann stellt die Präfation in positiver Weise den Altar als Tisch heraus, an dem die Gemeinde mit dem Leib Christi gestärkt und zu einer Kirche zusammengeführt wird. Wie in der „Kommunionepiklese“ des Eucharistiegebets geht auch hier der Blick weiter: Die Gemeinde soll den Heiligen Geist empfangen, „der auch sie verwandelt zu einem lebendigen Altar und einer heiligen Gabe“. Der Altar ist somit Ort des dynamischen Geschehens, das die Gläubigen durch den Heiligen Geist befähigen soll, sich selbst darzubringen.

Zwar gesteht die Liturgie dem Altar eine Christussymbolik innerhalb des Kirchenraumes zu, so daß dem Altar immer besondere Verehrung gezollt wird. Seine Würde erhält der Altar aber aus seinem Gebrauch als Tisch der Eucharistiefeier: Hier ist der Ort, an dem die Gemeinde, die als Gemeinschaft der Getauften bereits „Leib Christi“ ist, sich mit ihren Gaben in geistlicher Weise in die Hingabe Christi an den Vater hineingibt. Zugleich ist der Altar der Ort, an dem die Gemeinde diese Gaben gewandelt zurückerhält, in der Kommunion den Leib Christi empfängt und zugleich noch mehr dem Leib Christi einverleibt wird. Es ist das Heilswirken dieser am Altar gefeierten Eucharistie, das den Altar heiligt und seine Würde innerhalb des liturgischen Raumes begründet.

Friedrich Lurz

Papst Johannes Paul II. in Erinnerung

Am 16. Oktober 2005 ist es 27 Jahre her, daß Karol Wojtyła zum Papst gewählt wurde. Uns sei dieses Jubiläum Anlaß zu einem Rückblick auf Papst Johannes Paul II. und sein Pontifikat, das eine ganze Generation lang gedauert hat. Für zahllose Menschen, die nur ihn in diesem Amt kannten, war er einfach „der Papst“.

Aus einem Abstand von nur wenigen Wochen seit dem Tod Johannes Pauls II. ist es nicht möglich, eine auch nur annähernd angemessene Würdigung der historischen Gestalt dieses Papstes und seines Werkes vorzunehmen. Völlig fraglos und durchgängig ist jedoch ein Eindruck historischer Größe, den auch jene teilen, die nicht alle Entwicklungen des kirchlichen Lebens in diesen Jahren begrüßt haben. Bereits im Mai hat Papst Benedikt XVI. die Eröffnung des Seligsprechungsprozesses für seinen Vorgänger angekündigt. Dabei hat er, wie das Reskript der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse vom 9. Mai 2005 festhält, auch „eine Ausnahme von der fünfjährigen Wartezeit nach dem Tod des Dieners Gottes Papst Johannes Paul II. (Karol Wojtyła) bewilligt, so daß das Selig- und Heiligsprechungsverfahren sofort eingeleitet werden kann“. So wird jener Ruf nach sofortiger Kanonisierung („santo subito“) sich durchsetzen, der bereits bei den Totenfeiern für Johannes Paul II. auf dem Petersplatz auf sich aufmerksam gemacht hatte.

Vieles war neu, war anders an diesem Mann „aus einem fernen Land“, wie Johannes Paul II. sich nach seiner Papstwahl am 16. Oktober 1978 der wartenden Menge vorstellte. Nicht nur die fremde Nationalität, die Freiheit im Umgang mit Zeremoniell und Protokoll, seine unbändige Energie und Tatkraft, die immer neuen Gesten, Initiativen und Anstöße verblüfften von Anfang an. Neu war vor allem auch, wie die Persönlichkeit des Papstes zu keinem Zeitpunkt hinter dem Amt verschwand – ein

vielseitig gebildeter und interessierter Mann, der auch als Papst literarische Texte schrieb, Sport trieb, solange es seine Gesundheit zuließ, und in die Ferien fuhr.

Dabei war Karol Wojtyła bereits vor seiner Wahl zum Papst auch in Kreisen des deutschen Katholizismus kein Unbekannter. Seine Name war verbunden vor allem mit dem Kampf um den Bau einer Kirche in dem Krakauer Stadtteil Nowa Huta, den er und die katholische Bevölkerung den kommunistischen Behörden abgetrotzt hatten. „Nach dem Plan der Machthaber“, so Johannes Paul II. in seinen *Auf, lasst uns gehen!* überschriebenen *Erinnerungen und Gedanken* (Weltbild Verlag, Augsburg 2004), „sollte Nowa Huta ein Musterbeispiel eines ‚sozialistischen‘ Bezirks sein, das heißt frei von jeglicher Verbindung mit der Kirche“ – eine Stadt ohne Gott. Entsprechend wurde auch der Kampf um den Bau der Kirche als exemplarisch für die Auseinandersetzung der Christen mit den kommunistischen Machthabern Osteuropas wahrgenommen und der Erfolg der Gläubigen gewürdigt, die, wie der Papst weiter schreibt, „nicht beabsichtigten, auf ihre katholische Verwurzelung zu verzichten“ (86). Vielen war auch der Besuch Wojtyłas mit polnischen Bischöfen in Deutschland 1978, nur kurz vor den beiden Konkaven, in wacher Erinnerung.

Die Spuren, die der Papst in der Kirche hinterlassen hat, sind tief. Die Fülle seiner öffentlichen Äußerungen ist kaum überschaubar: Das Dokument über das Leben des Papstes, das in einer versiegelten Metallkapsel in den Sarg gelegt wurde, zählt unter anderem „vierzehn Enzykliken, fünfzehn Nachsynodale Apostolische Schreiben, elf Apostolische Konstitutionen, fünf- und vierzig Apostolische Schreiben“. Kaum ein aktuell geltendes amtliches Buch der Kirche, das nicht das Wappen Johannes Pauls II. trägt – von der Neuausgabe der lateinischen Bibelübersetzung (Neo-Vulgata, 1979) über den Codex Iuris Canonici, das kirchliche Gesetzbuch (1983), und den Katechismus der katholischen Kirche (1992) bis hin zur Neuausgabe des römischen Meßbuchs (2002).

Wie kein Vertreter der Kirche vor ihm hat er in seinem unermüdlichen Wirken, vor allem durch die zahlreichen Reisen in alle Weltgegenden und die konsequente Nutzung aller Möglichkeiten der modernen Massenmedien, die Botschaft des Glaubens öffentlich präsent gemacht und der Kirche ein öffentliches Gesicht gegeben – ja, für unzählige Menschen ist er selbst dieses Gesicht des Glaubens und der Kirche gewesen. So bleibt der apostolische Dienst dieses Papstes eine Mahnung an die Kirche, sich auch angesichts widriger Umstände niemals in ihren geschützten Binnenraum zurückzuziehen, sondern ihrem Auftrag gemäß das Evangelium öffentlich zu verkünden, „ob man es hören will oder nicht“ (2 Tim 4,2). Und die beispiellose Zuwendung der Massen zuletzt beim Sterben des Papstes – so sehr sie auch unmittelbar dieser großen Persönlichkeit galt – bleibt auch die unübersehbare Erinnerung daran, wie sehr die Menschen auf den Dienst der Kirche warten.

Tobias Licht

„Jeder Mensch ist eine Chance für die Menschheit“

**Père Joseph Wresinski (1917–1988),
Gründer der internationalen Bewegung ATD Vierte Welt**

17. Oktober 1987 – Paris, Trocadéro – Ein Zeitzeugnis

A benddämmerung ... die Straßen der Pariser Innenstadt sind abgesperrt. Vom Eiffelturm her zieht ein Menschenstrom über die Seinebrücke, dann die vielen Stufen hinauf zum Trocadéro, dem Platz der Freiheit und der Menschenrechte. Auf Ehrentribünen warten Frankreichs Minister, Prominenz aus Kirche und Gesellschaft, Vertreter Europas und der Vereinten Nationen. Die Fläche vor dem historischen Palast füllt sich mit Zehntausenden – die meisten von tiefer Armut betroffen, die

übrigen für sie engagiert. Joseph Wresinskis Stimme durchbricht die für diesen Ort ungewöhnliche Stille: „Ich lege Zeugnis ab von Euch, ... Millionen Männer, Frauen und Kinder, ... damit eine solidarische Welt entstehe, eine Welt, unsere Welt, in der jeder sein Bestes geben kann, ... damit die Menschen endlich ernst mit dem Menschen machen ...“ (Die vollständigen „Strophen“ finden sich unter www.oct17.org/de/strophen.html) Worte, Atmosphäre, Festlichkeit voll Licht und Freude sind Erinnerung geworden. In den Steinboden des belebten Platzes bleibt ein Vermächtnis eingraviert: „Wo immer Menschen dazu verurteilt sind, im Elend zu leben, werden die Menschenrechte verletzt. Sich mit vereinten Kräften für ihre Achtung einzusetzen, ist heilige Pflicht. Joseph Wresinski.“ 1992 rief die UNO den 17. Oktober zum „Welttag zur Überwindung der Armut“ aus.

Eine Lebensgeschichte am Ende zu beginnen ist ungewöhnlich – wie Joseph Wresinskis Leben: *Ein Mann bewegte so viele!* Zutiefst nachdenklich darüber fragte er die Menschen an seiner Seite: „Wer sind wir im Angesicht des Elends dieser Welt?“

Joseph Wresinski – ein Priester macht mobil

„Ich bin einer von ihnen!“ – wie ein Signal traf dieser Gedanke den katholischen Priester Joseph Wresinski 1956 beim Anblick des Notaufnahmelagers am Pariser Stadtrand. Hunderte wohnungslose Familien hausten dort in unvorstellbarem Elend. „Père Joseph“ vertraute man, denn er war selbst Sohn eines von bitterer Armut gebrochenen polnischen Vaters und einer dennoch stolzen, unerbittlichen spanischen Mutter, Bruder von drei Geschwistern, die er als Vierjähriger schon hatte miternähren müssen.

„Père Joseph hat uns den Glauben an Gott zurückgegeben, unsere Verzweiflung in Hoffnung verwandelt. Er zeigte uns, daß wir zu etwas taugen“, erinnert sich ein Lagerbewohner, der das, was Père Joseph ihm beibrachte, bis heute jungen Menschen weitergibt. Damals war er wie viele Jungen im Lager zu Gewalt

bereit, weil sie sich nutzlos fühlten. Père Joseph baute mit ihnen gemeinsam einfache Häuser – erste Sicherheit und Würde für die Familien – und eine Kapelle mitten im Lager, weil zu den unteilbaren Menschenrechten das Recht auf Spiritualität gehört. Unter dem Impuls des Evangeliums sah er die Kirche eng mit der Geschichte der Ärmsten verbunden. Nachfolge Jesu hieß für ihn, mit den Ärmsten zu leben und zu wirken, ohne ihnen den eigenen Glauben aufzudrängen. „Revolutionär“ mußten seine Forderungen wirken, den Ausgeschlossenen Wissen und Würde statt Almosen zu geben, sie als Experten und Lehrmeister für den Aufbau einer Solidargemeinschaft anzuerkennen.

Père Joseph gründete den Selbsthilfeverein ATD – „Aide à Toute Détresse“, übersetzt „Hilfe in aller Not“. Der Zusatz „Vierte Welt“ leitet sich ab vom rechtlosen vierten Stand zur Zeit der Französischen Revolution.

Menschen verschiedener Milieus kamen zu Hilfe. Einige hielten die Not im Lager nicht aus, gingen ... und kamen zurück. Eine Deutsche namens Erika war unter den ersten „Volontärinnen“. Heute sind etwa 350 Menschen im internationalen ATD-Volontariat in Armenvierteln weltweit eingesetzt. Père Joseph ging mit seinen Helfern immer wieder „hinaus“, entdeckte neues Elend und kehrte, gestärkt durch neue Verbündete, zurück zu den Lagerfamilien, die nun wußten, daß ihr Dasein gewürdigt wurde. Aus dem Verein wurde eine Bewegung, die aufdeckte, daß das Elend der Welt eine gemeinsame Geschichte hat und nicht unabänderlich, sondern mit Hilfe der Erfahrungen der Betroffenen zu bekämpfen ist. Père Joseph stellte das in seinem „Wresinski-Bericht“ erstmals dar, den er, seit 1979 Mitglied des französischen Wirtschafts- und Sozialrates, 1987 vorlegte und dessen Vorschläge zur Armutsbekämpfung bis heute weltweit beachtet werden.

Père Josephs Vermächtnis – und „wir“?

Wie trägt die ATD-Bewegung das Vermächtnis ihres Gründers weiter? Sie ist eine NGO, redet mit in Europa und darüber

hinaus, organisiert Erfahrungsaustausch zwischen Armen und Nicht-Armen in „Volksuniversitäten“, bringt sie an verschiedensten Tischen mit Politikern zusammen, unterhält ein Forschungsinstitut, bietet Menschen in Armut Zeiten der Erholung und Kreativität, stellt Straßenbibliotheken für Kinder in vielen Armenvierteln der Welt zur Verfügung und hat ein Zentrum für die „Vierte-Welt-Jugend“. Von einem 17. Oktober zum nächsten baut ATD mit vielen Menschen an einer Kultur der Begegnung, auch in Deutschland: In Berlin greift man das Thema der ATD-Studie „Wertvolle Kinder – Wertvolle Eltern“ auf, in München lädt eine Frage zum Miteinander ein: „Lebe ich in deiner Welt? Lebst du in meiner Welt? – Deine Träume, meine Träume.“

Das hört sich groß an. Das Wesentliche aber passiert im Kleinen: Jeder von uns kann sich informieren und nach seinen Möglichkeiten handeln. Mit Phantasie und der nötigen Energie lassen sich Wege finden, daß junge und alte, erwerbs- und wohnungslose Menschen ihre Fähigkeiten entdecken lernen. Wie kann die Gesellschaft sich verändern, daß niemand sich nutzlos fühlt, daß nicht nur der in Würde lebt, der es bezahlen kann? „Wer sind wir ...?“, fragte Père Joseph, fragen wir uns immer von neuem.

„ATD – was ist das?“ Eine spontane Antwort auf diese häufige Frage wäre: „Anders!“ Anders über Armut denken, anders in Gesichtern lesen, Gestalten wahrnehmen, zuhören, anders reagieren, argumentieren, anders geben und nehmen ... Anders handeln, als „immer schon“ gehandelt wurde? Kann nicht jeder ein bißchen verändern? Die friedliche Revolution im Osten, Fluten nah und fern haben bewiesen: „Wir Menschen *können* miteinander und füreinander handeln!“ So einfach wäre Frieden ...

Inzwischen kenne ich viele Geschichten, wie Menschen dazu kamen, sich bei ATD zu engagieren. Immer sprang ein Funke über von Mensch zu Mensch. Bei mir war es die Begegnung mit einem jungen Mann, der erzählte: „Ich war süchtig, schlug alles kurz und klein. Die verurteilten mich nicht. Sie entdeckten

mein Talent, jetzt bin ich Fotograf.“ Bei Père Joseph löste sein Blick auf das geballte Elend den Funken aus. Das Evangelium war seine Richtschnur, „anders“, nämlich radikal zu handeln, das Elend bei der Wurzel zu fassen. Dabei wollte er nicht christlich missionieren: Schon unter den ersten, die Père Joseph halfen, waren Menschen, die keinen anderen Glauben besaßen als den an das Gute im Menschen. „Jeder Mensch ist eine Chance für die Menschheit“, argumentierte Père Joseph.

Voriges Jahr erarbeiteten 70 Mitglieder der ATD-Bewegung aus vier Kontinenten, Menschen unterschiedlicher Milieus und Kulturen, einen gemeinsamen Grundsatztext, in dem sie u. a. zum Ausdruck bringen: „Elend ist ein Skandal ... Unsere Welt braucht die Ideen der Menschen, die sie ausgrenzt, ihre Erwartungen und ihre Träume von einem besseren Leben. Eine demokratische Gesellschaft läßt niemanden zurück ...“

Père Joseph beendete kurz vor seinem Tod einen Brief an seinen Helferkreis mit den Worten: „Ich habe Vertrauen ...“

*Angelika Otten, ATD Vierte Welt in Deutschland e.V., München
sekretariat@atd-viertewelt.de*

Bischofssynode zur Eucharistie

Vom 2. bis 23. Oktober 2005 tagt im Vatikan die elfte ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode. Thema der Beratungen ist „die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“. Nach dem Internationalen Eucharistischen Kongreß im Oktober 2004 in Guadalajara (Mexiko) und dem Weltjugendtag im August 2005 in Köln ist die Bischofssynode damit das dritte große Ereignis im Rahmen des Jahres der Eucharistie.

Zur Vorbereitung der Bischofssynode hat deren Generalsekretariat im Februar 2004 *Lineamenta* veröffentlicht, die für

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

November 2005

Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk,
aus euren Gräbern herauf.
Ich hauche euch meinen Geist ein,
dann werdet ihr lebendig.

Buch Ezechiel – Kapitel 37, Verse 12.14

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir alle haben Menschen begraben, die wir geachtet, geschätzt oder geliebt haben. Durch die Beerdigung ist uns die Endgültigkeit dessen, was mit ihnen geschehen ist, bewußt geworden, wenn auch manchen von uns das volle Ausmaß dieser Veränderung erst dann eingeht, wenn der Alltag wiederkehrt und die, der Verstorbene nun wirklich Tag für Tag ausbleibt.

Wie alle anderen Menschen bedrückt auch uns Glaubende der Schmerz der Trennung, und doch mögen wir ungern von Abschied sprechen. Die Botschaft von Jesu Auferstehung, die Dynamik von Ostern geben uns Hoffnung. – Gut, mögen Sie jetzt sagen, aber ist unser Osterglaube konkret genug, um uns in der Trauer um nahestehende Menschen trösten zu können?

Ich meine ja und möchte dies mit dem zu Allerseelen abgedruckten Gedicht von Friedrich Rückert (siehe Seite 33) zu zeigen versuchen. Es lebt von der Spannung zwischen den beiden Doppelversen „Du bist ein Schatten am Tage / Und in der Nacht ein Licht“ und „Du lebst in meiner Klage / Und stirbst im Herzen nicht“. Jeder kommt insgesamt dreimal vor; allerdings nur der zweite unverändert. Der erste Doppelvers wird in beiden Wiederholungen kaum merklich, aber sehr bedeutsam variiert. Anfangs wirkt seine Anrede des verstorbenen Kindes wie die illusionslose Feststellung: „Du bist nur noch ein Schatten deiner selbst, ein Irrlicht“; sie läuft ins Leere und scheint den Abbruch der Beziehung durch den Tod zu akzeptieren. Dazu tritt der zweite Doppelvers in fast trotzigem Kontrast, wenn er die Gewißheit bekundet, das angeredete Du lebe unvergänglich – in der Klage und dem liebenden Herzen des Vaters. Ist es diese Einsicht, die dem Dichter den Anstoß gibt, sich über die neue Qualität dieser Beziehung klarzuwerden? So will es mir scheinen. Denn in Strophe zwei, wo der Orientalist Rückert sich als Wüstenwanderer zeichnet – das Zeltmotiv läßt an die Welt der Nomaden denken –, geht ihm auf, daß das ge-

liebte Wesen ihm nicht nur überall nahe, sondern geradezu lebenswichtig ist: Als Schatten in der Gluthitze und gleißenden Helle des Tages – und nachts als orientierendes Licht. So werden die beiden eingangs negativ klingenden Motive Schatten und Licht ins Positive gewendet. Indem es nun „Du *bist mein Schatten ... und ... mein Licht*“ heißt, wird klar: Der, die Verstorbene spielt für den Gedenkenden *in dessen Gegenwart* eine bleibende Rolle. In Strophe drei benennt der Dichter sodann die Haltung, durch die diese Erfahrung dauerhafter Verbundenheit ermöglicht wird: Das Fragen oder Suchen nach dem geliebten Menschen hält die Empfänglichkeit für Zeichen seiner Nähe wach. Man könnte sich an ein Wort Jeremias erinnert fühlen, in dem von der Zukunft und Hoffnung die Rede ist, die Gott seinem Volk schenken will: „Sucht ihr mich, so findet ihr mich. Wenn ihr von ganzem Herzen nach mir fragt, lasse ich mich von euch finden – Spruch des Herrn.“ (Jer 29, 13 f.) Im Anschluß an diesen Gedanken wirkt die erste Wiederholung von 1, 3–4 weniger trotzig als zuvor; vielmehr klingt sie wie eine Gewißheit, die sich aus 3, 1–2 ergibt. Die letzte Strophe, in der Schatten und Licht durch „doch“ kontrastiert werden, korrigiert gleichsam die Formulierung des Anfangs und zieht in getrösteter Gelassenheit das Resümee: In hellen Zeiten unserer Lebenswanderschaft wirft der, die Verstorbene einen Schatten, der uns an die Endlichkeit unseres Daseins erinnert, spricht in den Dunkelheiten des Lebens aber Mut und Hoffnung zu. So wandelt sich im Lauf des Gedichts der erste Doppelvers von Resignation zu Zuversicht; der zweite hingegen, der schon bei seinem ersten Auftreten sicher und überzeugt anmutete, steht unverrückbar fest.

Friedrich Rückert bezeugt uns: Die Intensität, mit der wir mit und für jemanden gelebt haben, gibt uns die – freilich immer wieder angefochtene – Gewißheit, daß dieses Miteinander in anderer, neuer Weise lebendig bleibt. Wie echte Freundschaft bleibt, auch wenn man sich lange nicht gesehen oder gesprochen hat, so sind wir auf Wegen, die wir gemeinsam mit unse-

ren Verstorbenen gegangen sind, nie mehr allein. Manchmal kann es uns darum gar leichter fallen, mit dem leiblichen Tod eines nahen Menschen zurechtzukommen, als die noch umkehrbare Trennung von einem lebenden Menschen zu verwinden. (Vielleicht jedoch gilt sogar hier, daß die einseitig gekappte Verbindung den, der sie abbrach, unsichtbar, aber heilsam begleitet, weil wir an ihr festhalten.)

Wenn den Getreuen Jesu an Ostern aufgegangen ist: *Er*, in dem Gottes Güte und Barmherzigkeit unter ihnen gegenwärtig war, *lebt*, obwohl dem Augenschein nach vernichtet, in der Gegenwart des Vaters – tragen dann Einsichten, wie Rückert sie uns zuspricht, nicht etwas Österliches an sich? Menschen, in denen Gottes Liebe zu uns gekommen ist, bleiben auch dann, wenn sie von uns getrennt sind, lebendige Zeugen dieser Liebe, so könnte man Rückerts Gedanken auf den Punkt bringen. Und weil andererseits unsere entschiedene Liebe, die sich mit dem Tod nicht abfindet, die auch angesichts des Grabes nach dem Geliebten fragt und an ihm festhält, nur aus Gottes Liebe leben kann, ist letztlich sie es, die Treue des Vaters, die uns dauerhaft verbindet. Viel hängt also daran, ob wir mit ihrem Wirken in unserem Heute rechnen, ob er in unser Leben durchdringen kann. Wenn wir dem Prophetenwort folgend von ganzem Herzen nach unseren Lieben fragen, läßt Gott uns vielleicht die Augen aufgehen (vgl. Lk 24, 31) – wie jenem Menschen, der Jahre nach der Beerdigung zum ersten Mal das Grab eines Freundes besuchte. Merkwürdig, dort zu stehen, wo dessen Leib in der Erde ruht: keine Präsenz des Toten, keine Nähe zu spüren. Noch auf der Autobahn ging ihm die Befremdlichkeit dieser Situation nach. Doch als er knapp einem Unfall entgeht – er weiß nicht, wie –, spürt er: Hier, mitten im Leben, hat Gott, hat dein Freund dir geholfen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Tod Mariens

Graduale, Köln Anfang 14. Jh.,
Diöz.-Hs. 173, fol. 114v

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Das Kölner Graduale entstand zwischen 1320 und 1330 und wurde vermutlich für das Dominikanerkloster Hl. Kreuz geschaffen. Die besondere Betonung und Ausschmückung der Texte zu Festen des Dominikanerordens führt zu dieser Zuordnung. Die Handschrift besteht aus 277 Pergamentblättern und enthält Ausmalungen zu Meßgesängen des Sommerhalbjahres, wie sie in der Liturgie Verwendung fanden. Der Stil dieser Handschrift weist innerhalb der Kölner Buchmalerei bezüglich der Gestaltung der Figuren sowie ornamentaler Motive eine gewisse Nähe zu einer Sammelmappe mit Fragmenten in der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek auf. Gleichzeitig unterscheidet sich das Graduale aber auch z. B. in der Ausformung der Ranken.

Aufgrund überlieferter Namen von Schreibern vermutet man, diese Handschrift könnte möglicherweise in einem franziskanischen Skriptorium entstanden sein, das demnach auch für andere Auftraggeber und Klöster gearbeitet habe. Da die hessische Sammelmappe künstlerisch gesehen in der Nachfolge des Franziskaners Johannes von Valkenburg entstanden ist, dürfte auch die Illumination des Kölner Graduale in diesem Zusammenhang zu suchen sein. Gleichzeitig könnte aber auch der Einfluß anderer Stilrichtungen möglich sein.

Tod Mariens

Was in der Bibel nicht erwähnt wird, in der Frömmigkeitsgeschichte aber Legendenbildungen hervorgerufen hat und in der Kunst unterschiedlich dargestellt wurde, hat auch ein unbekannter Maler zu Beginn des 14. Jahrhunderts in einem Kölner Graduale festgehalten: den Tod Marias. Eingeschlossen in die Initiale G, die als Buchstabe kaum mehr erkennbar ist, zeigt unser Titelbild, wie man sich in bekannten Legenden der ersten Jahrhunderte den „Heimgang“ oder die „Entschlafung“ Marias vorstellte.

Im unteren Teil des Bildes sieht man Maria auf dem Totenbett. Sie ist in ein rötliches Gewand eingehüllt und ruht auf einem weißen Tuch. Ihre Hände sind wie zum Gebet zusammengelegt, die Augen geschlossen. Ihr Gesicht strahlt Ruhe und Frieden aus.

Zwischen zwei schlanken Säulen gestaltet der Maler die Situation am Totenbett Marias. Welches Bauwerk er mit dem gotischen Spitzbogen darstellen will, bleibt unklar. In den Bogen aber – nach unten durch ein Wolkenband abgetrennt – stellt er die Gestalt Jesu Christi. Die rechte Hand zum Segen ausgestreckt, trägt Christus auf dem linken Arm – als kleines Kind dargestellt – die zum Himmel erhobene Seele Marias. Ihre Hände sind auch hier betend zusammengelegt; aber ihre Augen sind jetzt offen. Ihr Weg im Glauben ist vorüber, Gott hat sie vom Glauben zum Schauen geführt. Sie ist nun ganz geborgen in den guten Händen Gottes. Vielleicht hat der Maler auch das Wort aus dem Abendgebet der Kirche auf Marias Heimgang übertragen: „Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben.“

Entsprechend dem griechisch-lateinischen Typus solcher Darstellungen, versammelt der Maler die zwölf Apostel am Sterben der Gottesmutter in Jerusalem. Symmetrisch angeordnet – jeweils sechs rechts und links, in Farben gleich, auf beiden Sei-

ten ist nur dreimal der goldene Nimbus sichtbar – geben die Apostel den Blick auf die Darstellung Christi mit der Mutter frei. Fast alle schauen nach oben, ernst, fragend, unsicher, wie sich die Situation nun gestalten wird, da die Mutter Jesu nicht mehr in ihrer Mitte ist.

In den Personen Jesus Christus, Maria und den zwölf Aposteln ist für den Maler die Kirche dargestellt.

Die schmalen Gestalten der Apostel mit recht kleinen Köpfen wirken eher zerbrechlich, wie durchsichtig. Eine individuelle Note erhalten sie lediglich durch ihre Haartracht oder durch einen Bart. Die beiden ersten Jünger sind dadurch hervorgehoben, daß der eine (rechts) einen Weihwasserkessel mit Aspergill in den Händen trägt und der andere (links) ein geöffnetes Buch. Offensichtlich nehmen die beiden liturgische Handlungen vor, wie sie der Maler vielleicht aus seiner Zeit kennt: die Segnung der Toten mit geweihtem Wasser und die Verkündigung des Wortes Gottes als Hinweis auf die Vollendung der/des Toten im ewigen Leben und als Stärkung im Glauben für die Umstehenden.

So könnte z. B. Jesu Wort an die trauernde Marta hier zitiert werden: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben.“ (Joh 11, 25 f.)

Typisch für die sechzehn Miniaturen dieser Handschrift sind, neben dem Aufbau der jeweiligen Szene, der schachbrettartig gestaltete Hintergrund und die vorherrschenden unterschiedlichen Rottöne der Bilder. Der Maler, der sich nicht als Künstler versteht, sondern eher als „Handwerker“, der in der Tradition seiner Vorgänger ein Festgeheimnis zur Meditation illustrieren oder erläutern will, wählt hier die Initiale G des Introitus-Verses vom Fest Mariä Himmelfahrt: „G(audeamus in domino...)“ – „Freuen wir uns alle im Herrn...“

Weil der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern den Glaubenden Übergang in ein neues Leben bedeutet, haben wir – trotz der Trauer über den Heimgang eines lieben Menschen – Grund

zur Freude. Was die Kirche für Maria als bereits erfüllt glaubt, daß sie nämlich mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels erhoben ist, das stellt sie allen Glaubenden als Ziel ihrer Pilgerschaft vor Augen.

Zwischen Tod (unten) und Vollendung (oben) steht das Leben, das hier und jetzt im Glauben zu bestehen ist. Das galt für die Apostel, die der Maler in ihrer Ratlosigkeit zeigt. Das gilt auch für uns. Das „Gaudeamus...“ ist manches Mal im Leben durch Ereignisse überdeckt, die alles andere als freudig sind. So „rund“, wie in dieser Miniatur das Leben Marias erscheint, ist unser Alltag keineswegs. Doch vielleicht brauchen wir gerade deshalb den „Blick nach oben“, um nicht zu vergessen, daß wir unsere wahre Heimat im Himmel haben, wie es der Apostel Paulus den Philippnern schreibt (vgl. Phil 3, 20).

Das heißt natürlich nicht, daß wir uns aus der harten Realität hinausträumen sollen in eine erhoffte bessere Welt. Auch die Apostel mußten ihren Alltag bestehen. Aber der Glaube an die Vollendung des Lebens bei Gott gab ihnen die nötige Kraft – auch zum Martyrium.

Vielleicht kann dieses Bild eine Einladung an uns sein, das „aufgeschlagene Buch“, die Bibel, wieder neu zur Hand zu nehmen und z. B. zu entdecken, daß die Zusage und Aufforderung an die Kolosser auch uns gilt:

„Ihr seid mit Christus auferweckt;
darum strebt nach dem,
was im Himmel ist,
wo Christus zur Rechten Gottes sitzt.“ (Kol 3, 1)

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„ ... damit ihr nicht trauert wie die anderen,
die keine Hoffnung haben“

Gedanken zur christlichen Begräbnisfeier

Als „Testfall für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Diakonie“ (Konrad Baumgartner) wurden christliche Bestattungskultur und Trauerbegleitung bezeichnet. Mit der Deutung des menschlichen Todes im Licht des Todes und der Auferstehung Jesu hebt alles Nachdenken darüber an, wie eine christlich geprägte Bestattungskultur aussehen soll und welche Riten besonders geeignet sind, der christlich verstandenen Trauer und Hoffnung Ausdruck zu verleihen.

Betrachtet man den Menschen als ein bloß biologisches Wesen, dann ist sein Tod nichts als ein Aufgehen in einen größeren biologischen Prozeß. Als leiblich-geistiges Wesen ist der Mensch gewiß in den Naturzusammenhang von Werden und Vergehen eingespannt. Doch eben dieser endliche und vergängliche Mensch trägt die Berufung in sich, mit dem unendlichen und unvergänglichen Gott in Beziehung zu treten. Als personales Gegenüber, als von Gott geschaffenes „Du“ kann der Mensch im Tod nicht verloren gehen; er kann Gott nicht verloren gehen. Aus dieser Einsicht wächst im Alten Testament die Hoffnung auf ein Leben jenseits des irdischen Daseins (Weish 2, 23–3, 9; vgl. Lesung und Impuls vom 8. November, Seite 96 f.).

Für Christinnen und Christen gewinnt diese biblische Hoffnung in der Auferstehung Jesu ein für alle Mal Gestalt. Gott hat seinen Christus nicht im Tod gelassen, sondern ihn in der Kraft des Heiligen Geistes am dritten Tage von den Toten auferweckt. Auferweckt als „der Erste der Entschlafenen“ (1 Kor 15, 20), nimmt Jesus die Menschen mit hinein in Gottes Liebe, die aus jedem Tod befreit. Damit verliert der Tod nicht einfach seinen bitteren Ernst, sein lastendes Gewicht. Wenn Paulus die Ge-

taufte von Thessalonich auffordert, nicht zu trauern „wie die anderen, die keine Hoffnung haben“ (vgl. 1 Thess 4, 13), so spricht der Apostel damit kein christliches Trauerverbot aus. Er macht hingegen deutlich, daß sich die Trauer der Christinnen und Christen von der Trauer jener Menschen unterscheidet, die für ihre Toten keine Hoffnung haben können. Wenn uns die Trauer niederdrückt, richtet uns die Hoffnung auf das verheißene neue Leben auf, das nach Gottes Willen Lebende und Tote umspannt. Die Erinnerung an die Auferweckung Jesu unterbindet oder unterdrückt die Trauer nicht, sie verändert sie radikal, weil Gottes Erbarmen zwischen Lebenden und Toten eine Gemeinschaft stiftet, die wir Menschen aus eigener Kraft nicht herstellen können.

„Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken“ (Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*, Artikel Nr. 81). Dieser Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils bildet die Grundlage der Erneuerung des „Ordo exsequiarum“ (1969) und seiner Bearbeitung für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (1975). Während die christliche Sterbe- und Totenliturgie bis in das frühe Mittelalter hinein von der Auferstehungshoffnung geprägt war, schob sich etwa ab dem 10. Jahrhundert der Gerichtsgedanke in den Vordergrund. Riten und Gebete waren nun einseitig darauf ausgerichtet, für die Verstorbenen Verzeihung und Versöhnung zu erlangen. In der Liturgie des Begräbnisses und des Totengedächtnisses spiegelte sich diese Umakzentuierung. Auch in der Häufung von Messen und Ablässen für die armen Seelen zeigte sich die Verengung des Toten-Rituals. Die höllischen Gefahren, denen die Toten auf dem Weg ins ewige Leben ausgesetzt sind, schreckten und ängstigten die Lebenden. Im Empfinden vieler Menschen drohten sie das österliche Ziel zu verdrängen.

Vor dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklungen ermutigte das Zweite Vaticanum die Kirche, in der Totenliturgie das Ostergeheimnis wieder kraftvoll zur Erscheinung zu bringen. Das liturgische Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier“, das

die Hinweise des Konzils umzusetzen sucht, beginnt mit Hinweisen und Texten für gottesdienstliche Feiern zwischen Tod und Begräbnis, für Stundengebet, Totenwache und Gebet im Trauerhaus. Die eigentliche Feier der Bestattung kann drei Stationen umfassen: Trauerhaus oder Friedhofskapelle – Kirche – Grab, zwei: Friedhofskapelle – Grab oder eine: Grab, Friedhofskapelle oder Krematorium (nach einer Instruktion des Heiligen Offiziums von 1963 ist Feuerbestattung möglich). Ordnungen für die Beisetzung unmündiger Kinder und für die Urnenbeisetzung schließen sich an. Von der Eucharistiefeier abgesehen, können Diakone und beauftragte Laien dem Begräbnis vorstehen.

Die Eucharistiefeier gehört zum christlichen Begräbnis. Während sonst bei feiernden Menschen in unserer Gesellschaft der Tod ausgeblendet bleibt, steht er in der zentralen Feier der Christen im Mittelpunkt. Die Mitte des christlichen Glaubens bildet die gottgeschenkte Erfahrung: Der Tod Christi ist die Gabe des Lebens.

Die Gefahr, den österlichen Zielpunkt aller menschlichen Lebens- und Todeswege, die Auferstehung, aus den Augen zu verlieren, scheint durch die von den Konzilsvätern angestoßene Neugestaltung der Totenliturgie gegenwärtig gebannt. Heute wächst eine neue Sensibilität: das Gespür für die Notwendigkeit, dem Schmerz des Abschieds liturgisch Raum zu geben, den Angehörigen und Vertrauten des bzw. der Toten in gottesdienstlichen Feiern die Trauer zu ermöglichen, die Trauernden in ihrer Trauer zu begleiten.

Nur wenn die christliche Begräbnisfeier Ausdruck von Trauer und Hoffnung zugleich ist, kann sich die Trauer wandeln.

Susanne Sandherr

„ ... und auch dem Toten versag
deine Liebe nicht!“

Totenbestattung im Alten Testament und im Judentum

Die biblischen Menschen hofften darauf, alt und lebenssatt sterben zu dürfen. Ein solcher Tod gehörte zum guten Leben. Doch für den frühen Tod, der durch Krankheit, Unglück oder Gewalttat Leben zerstört, wurde Jahwe als Gott des Lebens klagend und anklagend zur Verantwortung gezogen.

Was der alttestamentliche Mensch im Tode ersehnt, erfahren wir aus einer Gottesrede an Abraham: „Du aber wirst in Frieden zu deinen Vätern heimgehen; in hohem Alter wirst du begraben werden.“ (Gen 15, 15) Von der eigenen Familie in einem Grab bestattet zu werden, ist für alttestamentliche Menschen bedeutsam, weil es etwas über das Leben sagt. Die Bestattung wird biblisch als Akt der Familiensolidarität begriffen. Die Beisetzung durch die Angehörigen bildet mit dem friedlichen Sterben im Schoß der Familie eine Einheit, die ein Menschenleben gut abschließt, ja vollendet.

Die Bestattung und die damit verbundene Feier ehren den Toten und sein Lebenswerk. Einen Toten ohne Bestattung zu lassen, stellt eine äußerste Härte dar. Prophetische Gerichtsankündigungen, die auf fundamentale Vergehen gegen die menschliche Gemeinschaft und gegen die Jahweverehrung antworten, greifen verschiedentlich drohend zur scharfen Waffe der verweigerten Bestattung (Jes 14, 19; Jer 7, 33 u. ö.).

Zur würdigen Beisetzung eines Toten in einem Grab soll nach alttestamentlichem Zeugnis nicht nur die Familie im engen Sinne, sondern, wo es nötig ist, jeder Israelit und jede Israelitin beitragen. Dies dokumentiert das im 3. Jahrhundert vor Christus entstandene Buch Tobit (Tob 1, 16–18): Die Nachbarn befragen nicht, warum sich Tobit durch die Bestattung der von

den Machthabern Ermordeten selbst in Todesgefahr bringt. Sie verspotten den wunderlichen Gutmenschen, der es nicht lassen kann: „Er mußte doch fliehen, und siehe: schon wieder begräbt er die Toten.“ (Tob 2, 8) Doch gegen den Augenschein mehrt die im barmherzigen Werk der Bestattung sich ausdrückende Solidarität mit den Toten die Lebensfülle auch der Lebenden, wie das in jeder Hinsicht glückliche Ende der dramatischen Tobiterzählung zeigt.

Prägnant mahnt auch das um 180 v. Chr. entstandene Sirachbuch: „Schenk jedem Lebenden deine Gaben, und auch dem Toten versag deine Liebe nicht!“ (Sir 7,33)

Über aktive und passive, erlaubte und unerlaubte Sterbehilfe wird derzeit viel diskutiert. Ursprünglich bezeichnet dieses Wort aber den Beistand, der einem sterbenden Menschen geleistet wird: durch kleine Gesten und Hilfen, durch stärkende und tröstende Worte, durch Gebete und ganz einfach durch die Gegenwart eines Menschen, der es gut meint. Diese grundlegend wichtige Dimension droht in den aktuellen Debatten in Vergessenheit zu geraten.

Im Judentum dürfen weder die Sterbenden noch die Toten allein gelassen werden. Die Sorge um die Toten ist eine religiöse Pflicht. Die Chevra Kaddischah (Heilige Gesellschaft), ein zahlenmäßig stets kleiner Begräbnisverein aus Männern oder Frauen, eine Art Synthese von Nachbarschaftshilfe und religiöser Bruder- bzw. Schwesternschaft, besorgt alle mit der Bestattung zusammenhängenden Tätigkeiten. Nach der Waschung werden die Toten in ein einfaches Leinenkleid gehüllt. Särge aus Holz, Blei und Stein sind schon früh üblich, ohne überall verbindlich zu sein. Leichenzug, Trauergeleit und Beisetzung werden mit einem Trauermahl abgeschlossen. Neben den Mitgliedern der Chevra Kaddischah wirkt die Familie bei der Bestattung mit. Der älteste Sohn bzw. der nächste männliche Angehörige hat die Pflicht, nach dem Versenken des Sarges das Kaddisch, das Totengebet, zu sprechen. Für die Ange-

hörigen gelten geregelte Trauerzeiten und eine festgelegte Trauertracht.

Die Überführung der Toten nach Israel, wo nach der Auffassung der Rabbinen die Auferstehung beginnt, ist schon früh gelegentlich bezeugt. Vor dem Jahre 70 n. Chr. und nun erneut ist der Ölberg ein bevorzugter Bestattungsort auch für Jüdinnen und Juden aus der Diaspora. Wo immer es möglich ist, haben jüdische Gemeinschaften eigene Friedhöfe, die auf Dauer erhalten bleiben. Bekannt sind die jüdischen Katakomben in Rom.

Grabsteine werden in der Regel erst zum Jahrtag gesetzt. Traditionell betont das Judentum die Gleichheit und Gleichbehandlung der Toten. Blumen sind auf Friedhöfen nicht üblich, beim Besuch der Gräber legt man ein Steinchen oder ein paar Grashalme nieder. Aus der Bibel abgeleitete Bezeichnungen für den jüdischen Friedhof sind Ewiges Haus, Haus des Lebens, Haus der Gräber und Guter Ort.

Nach der weitgehenden Auslöschung jüdischer Kultur in Deutschland sind manche nicht mehr der Bestattung dienende jüdische Friedhöfe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Mahnmale des Völkermords geworden. Sie erinnern uns an die ungezählten ermordeten jüdischen Männer, Frauen und Kinder, die, anders als die Gewaltopfer des Tobitbuches, ohne Guten Ort, ohne Begräbnis, blieben.

Susanne Sandherr

Bestattung von Muslimen

Über lange Zeit schien die Bestattung von Muslimen in unseren Breitengraden kein Thema zu sein. Selbst als schon eine nicht geringe Zahl von Migranten in Westeuropa lebte, wurde die Bestattung zunächst nicht zum Problem. Sowohl die

Gastarbeiter selbst als auch die hiesige Bevölkerung lebten unter der Fiktion, daß der Aufenthalt zeitlich begrenzt und durch die baldige Rückkehr die Frage nach der Bestattung von Muslimen überflüssig sei. In der Realität wurde und wird die „Rückkehr“ dann zumindest für die Toten meist beibehalten: Die Leichen vieler türkischer Männer und Frauen, die in Deutschland gelebt und gearbeitet haben, werden nach dem Tod in die Türkei überführt (per Auto oder Flugzeug), um auf einem dortigen Friedhof nach muslimischem Ritus bestattet zu werden. Dies gilt selbst für mittlerweile eingebürgerte Personen. Es existieren regelrechte Versicherungsvereine, die den Rücktransport des Leichnams in das „Heimatland“ sicherstellen.

In dem Maße, in dem die „Rückkehr-Fiktion“ zerbricht, wird auch in unseren Landen die Frage nach der Bestattung von Muslimen gemäß ihrem Brauchtum aktuell, auch wenn aufgrund der bestehenden rechtlichen Bestimmungen nicht alle Forderungen umgesetzt werden können. Dieses Brauchtum – das nachfolgend kurz vorgestellt werden soll – besteht aus religiösen und kulturell geprägten Elementen, so daß nicht ein einheitliches Ritual für alle Muslime benannt werden kann.

In islamischen Ländern ist nach dem festgestellten Tod die rasche Bestattung am gleichen oder am folgenden Tag vorgesehen – was hierzulande wegen der Aufbahrungsfristen so nicht möglich ist. Um die rituelle Reinheit des vor seinen Schöpfer tretenden Menschen zu gewährleisten, wird der oder die Tote zunächst gewaschen. Ein Mann wird von Männern gewaschen, eine Frau von Frauen, ggf. auch von ihrem Ehemann. Die Waschung kann zu Hause, im Krankenhaus oder auch auf dem Friedhof in einem dafür eingerichteten Waschhaus durchgeführt werden. Sie folgt einem bestimmten Ritual und wird von der Lesung einer Sure begleitet. Auf die Waschung folgt das Einwickeln in die Lechentücher, die für Männer und Frauen verschieden sind; in der Regel handelt es sich um weiße Baumwolltücher. Die vollständig eingewickelte Leiche wird auf eine Lade oder in einen Transportsarg gelegt.

Danach folgen das Totengebet und die Verabschiedung. Für beides ist der Ort nicht festgelegt, in der Regel liegt er zwischen der Wohnung – als Ort der Lebenden – und dem Friedhof – als Ort der Toten. Häufig geschieht beides an oder in der Moschee. Die Aufstellung des Sarges erfolgt quer zur Richtung nach Mekka. Oftmals ist er mit einem grünen Tuch mit religiösen Symbolen oder mit anderen Insignien geschmückt. Nahe beim Sarg stehen der Geistliche und die Männer, während sich die Frauen im Hintergrund halten. Das vierteilige Totengebet besteht aus Koransuren, Lobpreis Gottes und Bittgebeten. Die nachfolgende Verabschiedung entläßt den Toten sowohl aus der religiösen Gemeinschaft der Muslime als auch aus der sozialen Lebensgemeinschaft.

Dann beginnt der Trauerzug zum Friedhof bzw. zum Grab. Dabei gilt es als verdienstvoll, den Sarg oder die Trage mit dem Leichnam ein Stück des Weges zu tragen. Bei männlichen Toten ist es deshalb ein übliches Bild, daß die Träger ständig wechseln, ja sogar Passanten kurz als Träger fungieren, während Frauen nur von Blutsverwandten getragen werden.

Am Grab wird der Leichnam aus dem Sarg genommen und ins Grab gelegt. Das Grab muß sich zwischen den Gräbern anderer Muslime befinden und ist quer zur Richtung nach Mekka ausgehoben: Der Leichnam wird auf den Rücken gelegt und sein Kopf leicht zur Seite geneigt, so daß sich der Kopf Mekka zuwendet. Der Tote nimmt also mit seinem „Blick“ die gleiche Richtung ein wie das Gebet der Lebenden. Der Kopf liegt in unseren Landen Richtung Südwesten, während die Füße des Leichnams nach Nordosten zeigen. Zwar erlaubt ein religiöses Urteil inzwischen die Bestattung in einem Sarg, aber die Angehörigen wünschen in der Regel eine Bestattung im Leichentuch, wie dies auch in muslimischen Ländern üblich ist. Um beim Zuschaukeln des Grabes den Leichnam nicht zu verletzen, wird dieser mit schräg gestellten Brettern geschützt. Am Zuschaukeln des Grabes beteiligen sich die Anwesenden. Abge-

schlossen wird die Beerdigung durch eine religiöse Erinnerungsformel, in der der oder die Tote vom Geistlichen an die Antworten auf jene Fragen erinnert wird, die ihm oder ihr nach muslimischem Glauben am Jüngsten Tag gestellt werden.

In dem Maße, in dem muslimische Mitbürger sich in unseren Ländern auch begraben lassen wollen, wird die Notwendigkeit größer, Möglichkeiten für eine ritusgemäße Bestattung zu schaffen. Einige Punkte stoßen z. B. in Deutschland trotz der jüngsten Änderungen im Bestattungsrecht der Bundesländer noch immer auf Schwierigkeiten. So existieren in zahlreichen deutschen Städten schon abgegrenzte Bestattungsfelder für Muslime, um so dem Wunsch nach Beerdigung unter Glaubensbrüdern und -schwestern entgegenzukommen. Auch die Ausrichtung der Gräber ist auf solchen Feldern unproblematisch und kann mit den lokalen Moscheen abgesprochen werden. Für die Waschung des Leichnams sind häufiger eigene Räume vorhanden. Aber nur wenige Friedhöfe erlauben eine Bestattung allein im Leichentuch. Das größte Problem ist aber, daß den Gräbern kein ewiges Ruherecht gewährt wird, was für muslimische Vorstellung – ähnlich der des Judentums – unabdingbar ist. Dies wäre erst mit der Errichtung eigener muslimischer Friedhöfe möglich, die wie jüdische Friedhöfe von den Gemeinden selbst betrieben würden. Ein solcher Friedhof besteht in Deutschland nur als historisches Relikt: Der noch aus osmanischer Zeit stammende Friedhof in Berlin-Tempelhof hat exterritorialen Status.

Friedrich Lurz

Info: Thorsten Blach, Nach Mekka gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland. Kassel, Arbeitsgemeinschaft für Friedhof und Denkmal 1996. ISBN 3-924447-12-8.

„Im siebten Himmel“

Eine kleine Zukunftsmusik

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 232.

Der Schweizer Pfarrer und Dichter Kurt Marti hat ein einfaches Lied über ein sperriges Thema geschrieben (KG 507, EG 153). Fünf dreizeilige, endreimlose Strophen sind dem Himmel gewidmet. Die erste Strophe beginnt mit dem „Himmel, der ist“. Die vier folgenden Strophen entfalten den „Himmel, der kommt“.

Während das Englische zwischen „sky“ und „heaven“ unterscheidet, bezeichnet im Deutschen das Wort „Himmel“ nicht nur das eine, das Himmelsgewölbe, das Firmament, oder das andere, die Wirklichkeit Gottes, sondern beides zugleich. Der Himmel, dem sich unser Lied zu nähern sucht, ist keine bloß räumliche Größe, sondern eine alles umfassende Realität: Gottes endgültige Gemeinschaft mit den Menschen.

Auch wenn wir einmal nicht vom Wetter („sky“), sondern von Gott („heaven“) sprechen, der Himmel ist für uns vor allem oben: „Vom Himmel hoch, da komm ich her.“ Das Weltbild des alten Orients ist hier wirksam. Dabei vermuten wir keinesfalls naiv, die Astronauten könnten bei ihren Flügen Gott begegnen. Wenn wir wissen, daß wir den Himmel, die erfüllende Wirklichkeit Gottes, letztlich nicht verorten und dingfest machen können, und wenn wir der Versuchung widerstehen, Gott in den Himmel abzuschieben, dann ist die alte Himmelsvorstellung durchaus geeignet, Gottes Erhabenheit und weltumspannende Weite zum Ausdruck zu bringen.

„Der Himmel, der ist, ist nicht der Himmel, der kommt“, mit dieser nüchternen Feststellung hebt das aus dem Jahre 1971 stammende Himmelslied des Theopoeten Kurt Marti an. Nicht nur unsere Erde, auch unser Himmel wird einmal vergehen. All

unsere Vorstellungen von oben und unten, von groß und klein, von Wert und Wertlosigkeit werden sich im Lichte Gottes, im Lichte des Himmels, der kommt, als vorläufig und unzureichend erweisen. Denn nicht nur unsere Erde, sondern auch unser Himmel, das Bild, das wir uns vom Himmel machen, ist gezeichnet von dem, was das Leben und das Zusammenleben der Menschen entstellt: Angst und Neid, Mißtrauen und Mißgunst, Gleichgültigkeit, Selbstsucht und Selbsthaß. Dieser Himmel und diese Erde werden vergehen. Wir können sie getrost gehen lassen, weil der wahre Himmel kommt.

„Der Himmel, der kommt“: In jeder Strophe ist von ihm die Rede. Um ihn geht es. Was ist dieser Himmel? Es ist „der kommende Herr“ (2,2), „die Welt ohne Leid“ (3,2), „die fröhliche Stadt“ (4,2). Gottes Himmel ist nicht ein ferner geographischer Ort, sondern eine Person: Jesus Christus öffnet uns den Himmel. Sein Kommen, das Kommen des Herrn (vgl. Offb 22,20), ist unweigerlich verbunden mit dem Gehen der Herren (2,3), dem Verschwinden anmaßender Machthaber. Wie sich ihr Abgang gestalten wird, darüber erfahren wir hier nichts. Wir hören nur: Die Zukunft dieser Herren und die Ankunft des Herrn schließen sich wechselseitig aus. Denn Gottes Himmel ist eine „Welt ohne Leid, wo Gewalttat und Elend besiegt sind“ (2,2.3), eine Welt ohne Profiteure und Gewalttäter.

Der kommende Himmel ist „die fröhliche Stadt“ (4,2). Die Heilige Schrift spricht davon, daß das neue Jerusalem vom Himmel herabkommen wird (vgl. Offb 21,2). Freude ist das Kennzeichen der Gottesnähe, die Jesus ansagt (vgl. Mt 22,1 ff., Offb 19,7–9). Die Bewohnerinnen und Bewohner der fröhlichen Stadt dürfen ohne lähmende Angst und ohne zerreißen den Schmerz leben (vgl. Offb 21,4). Ihre Freude ist die Freude von Menschen, die zu Gottes Güte und so zueinander und zu sich selbst gefunden haben. Es ist die Freude von Menschen, die auf Menschenstraßen und in Menschengesichtern Gott auf die Spur gekommen sind.

Das Wort „Himmel“ begegnet uns in Kurt Martis Lied siebenmal. Mit der fünften Strophe sind wir gleichsam im siebten Himmel angelangt. Was gibt es über diesen Himmel zu sagen? Wie wir sahen, schließt der zukünftige Himmel die real existierenden „Herren der Erde“ und somit „Leid“, „Gewalttat und Elend“ radikal aus. Die Erde selbst aber schließt der Himmel nicht aus. Der kommende Himmel „grüßt schon die Erde, die ist“. Die Erde, die ist – ist das nicht die Erde, deren Antlitz von Selbstsucht und Herrschsucht, von Haß und Angst entstellt ist? Was gibt es da zu grüßen und zu begrüßen? Unser Lied antwortet mit einem ebenso schönen wie durch Banalität bedrohten Wort, mit dem Wort „Liebe“. Liebe baut die Brücke zwischen der Erde, die ist, und dem Himmel, der kommt. Es gibt keinen anderen Weg. Zwischen Himmel und Erde gibt es keine andere Brückenbauerin als die irdische, die himmlische Liebe.

Susanne Sandherr

Friedhof im Wandel

Momentan erleben wir im deutschsprachigen Raum erhebliche Veränderungen im Friedhofswesen, die nicht nur wirtschaftlich bedingt sind, sondern den Wandel unserer Vorstellungen vom Tod und vom Umgang mit den Toten widerspiegeln. Im Angesicht dieser Veränderungen ist es notwendig, sich die recht wechselhafte Geschichte unserer abendländischen Friedhofskultur vor Augen zu führen, um nicht historischen Kurzschlüssen zu erliegen, als ließe sich die Friedhofskultur der letzten 200 Jahre auf 2000 Jahre Christentum ausziehen.

Jesus selbst wurde nach dem Brauch der Vornehmen in Palästina in einem Felsengrab beigesetzt, das – wie alle Friedhöfe im Judentum – außerhalb der Stadt lag. Dahinter stand die Ab-

sicht, das Grab nach Verwesung des Fleisches nach etwa einem Jahr wieder zu öffnen, die Knochen einzusammeln und in einem Kasten ein zweites Mal beizusetzen. Im 2. Jahrhundert ging das Judentum zur ausschließlichen Erdbestattung über; bis heute sind jüdische Friedhöfe auf ewig angelegt und gelten Gräber als unantastbar.

Die Römer praktizierten zur Zeitenwende die Feuerbestattung und gingen im 2. Jahrhundert ebenfalls zur Erdbestattung über. Friedhöfe wurden entlang der Ausfallstraßen außerhalb der Städte angelegt. Die Gräber wurden in der Regel nicht mehr angetastet, auch wenn es sich um Urnengräber handelte. Die Kennzeichnung der Gräber mit Grabmälern oder beschriebenen Grabtafeln endete spätestens mit der Völkerwanderung.

Die Christen übten wahrscheinlich von Beginn an allein die Erdbestattung. Zunächst wurden gemeinsame Friedhöfe mit den Heiden außerhalb der Städte benutzt. Bald aber wurde ein fürsorgendes Bestattungswesen mit eigenen Friedhöfen zum Kennzeichen der christlichen Gemeinden. Als nun einzelne Tote als Märtyrer verehrt wurden, baute man Kirchen über deren Gräber – nahm aber auch die Zerstörung der anderen Gräber in Kauf. Schließlich wurden die Gebeine der Märtyrer gehoben und in die Städte gebracht – damit waren erstmals Tote innerhalb der Stadt, d. h. des Wohnraums der Lebenden, untergebracht. So wie es zunächst als besondere Ehre galt, in der Nähe eines Märtyrers auf einem Friedhof außerhalb der Stadt beigesetzt zu werden, so waren es im frühen Mittelalter zuerst Adelige, die sich in Nähe der unter dem Altar deponierten Gebeine innerhalb der Stadt, d. h. bei oder in einer Kirche, begraben ließen.

Damit war es nur noch ein kleiner Schritt bis zum typischen mittelalterlichen „Kirchhof“, einem Friedhof um die Kirche herum, der gegenüber dem bewohnten Raum durch eine Mauer abgegrenzt war. Man wollte möglichst nahe bei den Märtyrergebeinen, aber auch möglichst nahe zum eucharisti-

schen Geschehen begraben werden. Für beides bildete der Altar den Bezugspunkt.

Entsprechend waren in den Boden der Kirchen eingelassene und z. T. gemauerte Gräber die begehrtesten. Ein Epitaph an der Wand konnte dann gegebenenfalls Auskunft geben, welche bedeutende Person in der Nähe begraben war. Auf dem Kirchhof selbst wurden die einfachen Menschen begraben. Beliebte waren die Plätze direkt an der Kirchwand, da man das vom Kirchdach herunterlaufende Wasser als Segnung verstand. Die Gräber waren in der Regel nicht gegeneinander abgegrenzt und auch nicht geschmückt. Höchstens waren sie durch ein hölzernes Kreuz oder einen kleinen Pfahl, nicht aber namentlich gekennzeichnet. Es war das Wissen der Angehörigen, die regelmäßig das Grab besuchten, das es vor der Anonymität bewahrte. Um sich ein in der Frühen Neuzeit aufkommendes, bald auch namentlich gekennzeichnetes Steinkreuz leisten zu können, mußte man schon entsprechende finanzielle Mittel aufbringen können.

Da der Platz auf einem Kirchhof begrenzt war, mußten die Gräber schon nach wenigen Jahren wieder gehoben und neu belegt werden. Fand man noch Knochen des zuvor Begrabenen, so kamen diese ins Beinhaus (Karner). Dieser Umgang mit den Toten, der vom Bewußtsein des ewigen Lebens der Seele getragen war, während der Körper dafür unwichtig schien, dürfte oftmals nicht unseren heutigen Pietätsvorstellungen entsprechen haben.

Überhaupt wurden nur die Personen auf einem Kirchhof begraben, die auch zu der entsprechenden Pfarre gehörten. In größeren Städten stand für Fremde ein eigener Elendenfriedhof („Elend“ = Ausland) zur Verfügung. Starb also z. B. ein Reisender, so wurde der nicht auf dem Kirchhof bestattet, fand aber auf dem Elendenfriedhof wenigstens einen geweihten Begräbnisplatz innerhalb der Stadt. Je stärker die gesellschaftliche Abgrenzung im Leben war, um so stärker wurde diese auch im Tod durch den Begräbnisplatz gekennzeichnet: Hingerichtete wur-

den unter dem Galgen außerhalb der Stadt verscharrt. Auch „Aussätzig“, die ihre Zuflucht in einem Hospiz vor der Stadt gefunden hatten, durften nicht in der Stadt begraben werden. Ab der Reformation verweigerten katholische Städte oftmals den Evangelischen das Begräbnis innerhalb der Stadt (umgekehrt genauso), so daß sie auf „dem Feld“ bestattet wurden. So konnte der Begräbnisplatz den Ausschluß aus dieser als „heilig“ verstandenen städtischen Gemeinschaft kennzeichnen: Wer außerhalb der Stadt begraben war, war verstoßen!

Der uns bekannte Friedhof wurde in der Regel erst mit der napoleonischen Besatzung etabliert. Um die mittlerweile unwürdigen Zustände auf den Kirchhöfen und in den Kirchen zu beseitigen (es gibt z. B. zahlreiche Zeugnisse über Geruchsbelästigungen), werden nun die Friedhöfe vor die Stadtmauern verlagert – auch wenn diese Lage „außerhalb der Stadt“ heute oftmals nicht mehr zu erkennen ist. Da die Friedhöfe in öffentlicher Hand sind, sind sie auch bald konfessionell gemischt. Die längere Liegedauer der Toten ermöglicht, Gräber zu regelrechten Objekten der Selbstpräsentation zu machen. Sie werden durch steinerne Einrahmungen voneinander abgegrenzt und häufiger durch künstlerisch gestaltete Grabsteine oder Objekte geziert. Auch durch aufklärerische Gedanken beeinflusst, werden erst Ende des 19. Jahrhunderts die Friedhöfe als Parkanlagen angelegt, wird der „Schlafplatz der Toten“ als paradiesischer Garten gestaltet.

Auf zwei Fragenkomplexe gilt es heute, im Gespräch mit Politik und Gesellschaft Antworten zu finden. Hat die ab Mitte des 20. Jahrhunderts von den christlichen Kirchen tolerierte Urnenbestattung keine Änderung in der Friedhofsgestaltung mit sich gebracht, so könnten die in den letzten Jahren zunehmenden anonymen Bestattungen wieder zu einer erheblichen Veränderung der Friedhofskultur zu führen. Damit stellt sich erneut die Frage, welche Bestattungsformen mit dem christlichen Menschenbild zu vereinbaren sind. Zudem kommen heute auf

den öffentlichen Friedhöfen großer Städte muslimische Gräberfelder hinzu, die wenigstens teilweise nach den Vorschriften des Islams gestaltet sein können. Damit ist die Frage nach dem Zueinander der Religionen und Bekenntnisse auf unseren Friedhöfen aufgeworfen. Ein Zeichen für die Stellung der Kirchen in unserer Gesellschaft wird sein, ob sie sich mit guten Argumenten in die aktuelle Diskussion über die Friedhofskultur einbringen können.

Friedrich Lurz

Informationen zu aktuellen Fragestellungen: Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004.
<http://www.liturgie.de/download/bestattungskultur.pdf>

Gubbio – Ein Ort der Begegnung für Menschen ohne Zuhause

Während Schwester Alexa Weißmüller mir über ihre Aufgabe erzählt, strahlen ihre Augen: „Die Menschen, die hierher kommen, haben kein Zuhause. Bei uns gibt es Begegnung, Gottesdienst und Seelsorge.“ Sie spricht voll Wärme über die Obdachlosen, um die sie sich kümmert. Gerade kommt sie von einem zufälligen Treffen mit einer etwa 40jährigen Frau, die sie schon seit Jahren kennt. „Eben habe ich die Christa am Appellhofplatz getroffen. Sie saß da ganz in sich zusammengesunken. Schlecht sah sie aus, völlig abgemagert. Ich hab sie länger nicht gesehen. Sie hat mir erzählt, daß sie fünf Monate in der Psychiatrie verbracht hat.“ Betroffen erzählt die 63jährige Franziskanerin mit den dichten weißen Haaren davon, wie sehr sich Christa verändert hat. Auf die Frage, ob sie sie zuhause in

ihrem kleinen Zimmer besuchen darf, hat Christa Ja gesagt. Sie freute sich sichtlich, daß sie den Kontakt zu der Ordensfrau wieder aufnehmen kann...

Schwester Alexa widmet sich schon über zwölf Jahre den Männern und Frauen auf der Straße. Zusammen mit Bruder Hermann-Josef Schlehputz (46) ist sie als Obdachlosen-Seelsorgerin im Auftrag des Stadtdekanats Köln unterwegs. Das ist „aufsuchende Seelsorge“, also Arbeit auf der Straße, Streetwork in den Obdachlosen-Einrichtungen der Stadt, wo Essen und Übernachtungen für einige Tage geboten werden. Vor einem Jahr im November 2004 haben die beiden Ordensleute endlich eigene Räume erhalten, in denen sie sich mit den wohnungslosen Menschen treffen können. Die ehemalige Franziskanerkirche steht in der Ulrichgasse 27–29 bei der Kölner Nord-Süd-Fahrt. Zu ihr gehören ein größerer Raum mit drei Tischen und Platz für 20 Personen mit einer kleinen angrenzenden Küche und ein Zimmer für Einzelgespräche. Das ist Gubbio. Der Name steht für die Legende, die sich um den heiligen Franz von Assisi rankt. In Gubbio, einer italienischen Stadt, hat Franziskus den Wolf gezähmt, der die Bewohner einschüchterte und bedrohte. „Das Zähmen“, heißt es im Kleinen Prinzen von Antoine de St. Exupéry, „ist eine in Vergessenheit geratene Sache. Es bedeutet, sich mit jemand vertraut machen“.

Schwester Alexa und Bruder Hermann-Josef sind vertraut mit den Obdachlosen. Viele von ihnen kennen sie schon lange Jahre. Sie wissen um ihre Lebensgeschichte, wie die von Christa. Sie haben Erfahrung mit dem Versuch der Menschen, ihr Leben zu bewältigen, seßhaft zu werden, Fuß zu fassen in der Gesellschaft. Manchmal gelingt es. Bruder Hermann-Josef erzählt von einem älteren Mann, der nach einem Krankenhausaufenthalt von der eigenen Tochter aufgenommen wurde. „Jetzt sieht er viel besser aus, ist gepflegt, hat sich gefangen. Es geht ihm gut.“ Solche Erfahrungen sind natürlich erfreulich, aber eher selten. Die Menschen dürfen hier so sein, wie sie

sind. Die beiden wollen sie nicht ändern. Jeder hat seine Würde, auch wenn er stinkt und auf der Straße schläft.

Das besondere bei Gubbio ist das Angebot zum Gottesdienst. „Es tat uns immer leid, daß wir sonntags nichts anbieten konnten. Viele von unseren Leuten sind religiös. Sie haben jetzt endlich einmal im Monat einen Gottesdienst am Sonntag, seit wir diese Kirche haben“, sagt Schwester Alexa mit Überzeugung. „Sie nennen es ‚unsere Kirche‘ und ‚unsere Gemeinde‘.“ 20 bis 40 Menschen nutzen die Möglichkeit, in die Franziskanerkirche zu kommen. Hinterher gibt es Kaffee und Gespräche. Auch der Hund darf mit, denn oft ist das Tier für die Obdachlosen ein treuer Begleiter, um den sie sich besser kümmern als um sich selbst.

Seit Jahren schon bieten Schwester Alexa und Bruder Hermann-Josef jeden Mittwoch „Bibel teilen“ an, Glaubensgespräche mit Obdachlosen. Regelmäßig kommen sechs bis acht von ihnen bei Gubbio zusammen und reden über Bibeltexte und ihren Glauben. Im April gab es eine Stern-Wallfahrt nach Neviges mit Kleinbussen. Für solche Aktivitäten interessieren sich sogar 20 Personen. „Das gibt ihnen etwas, genau wie das Tau-Kreuz!“ sagt Bruder Hermann-Josef und umfaßt sein geschnitztes franziskanisches Kreuz am Lederband. „Manche fragen danach und möchten auch ein Kreuz haben, für die Hosentasche. Das ist etwas zum Festhalten. Das Kreuz gibt Halt!“ Es dient als Segens- und Heilszeichen, aber auch schon mal als Erkennungssignal. Ein wohnungsloser Mann aus Köln reiste nach Düsseldorf und besuchte dort eine Suppenküche. Da wurde er auf sein Kreuz angesprochen: „Das hast Du bestimmt aus Köln! Das verteilen doch die Schwester Alexa und der Franziskanerbruder!“

„Das wichtigste an unserer Arbeit ist Beziehung!“ erklärt Schwester Alexa. Aber natürlich nutzt sie auch ihre Beziehungen in der Stadt, um für die Obdachlosen einzutreten. Oft werden wohnungslose Menschen aus der Innenstadt vertrieben

und sie dürfen nicht mehr in den Einkaufspassagen bleiben. „Not muß verschwinden, damit sie keiner sieht! Das ist die Devise!“ meint die Ordensfrau mit Nachdruck und Empörung. Die Stadt Köln hat sogar das Ordnungsamt angewiesen, das Stöbern in Mülleimern und in Containern als Ordnungswidrigkeit zu ahnden. Dabei holen sich die Menschen die weggeworfenen Pfandflaschen nur, um ein bißchen Geld zu verdienen. Da tritt Schwester Alexa als Anwältin der Betroffenen auf und spricht z. B. mit dem Manager des Bahnhofs-Einkaufszentrums Colonnaden. Die Obdachlosen haben keine Rechte. Als ein Tippelbruder sein Zelt in einer Grünanlage aufschlug, wurden alle seine Habseligkeiten in seiner Abwesenheit weggenommen. Es waren auch persönliche Papiere dabei. Kein Hinweis, wo diese Gegenstände hingekommen sind, kein Zettel, wo er sie abholen könnte. Schwester Alexa findet das menschenverachtend. Wahrscheinlich wäre der Mann nach einer Aufforderung selbst gegangen. Jetzt aber war er verzweifelt, daß er Zelt und Dokumente verloren hatte.

Am Ende des Lebens verliert ein obdachloser Mensch unter Umständen noch das letzte bißchen Würde, wenn nämlich das öffentliche Geld für eine Bestattung fehlt. Die Stadt Köln ging dazu über, auf einem anonymen Gräberfeld ohne Kreuz und Inschrift zu beerdigen. Dagegen wendet sich die Initiative „Gegen anonyme Bestattung Obdachloser“, zu der auch Schwester Alexa und Bruder Hermann-Josef gehören. Zwar wurde die Friedhofssatzung zuletzt geändert, die Gräber für die Wohnungslosen müssen jetzt nicht mehr gekauft werden. Aber die Kosten für Blumenschmuck, Miete der Friedhofskapelle und einen schlichten Grabstein mit Inschrift können nur durch Spenden aufgebracht werden. Für wohnungslose Menschen ohne Zuhause ist es wichtig, wenigstens eine „letzte Ruhestätte“ zu bekommen. Auch ihre obdachlosen Freunde möchten einen Platz haben, an dem sie den Verstorbenen noch einmal besuchen können.

Kranke und Gefangene besuchen, Bedürftige kleiden und Tote bestatten – vier der sieben Werke der Barmherzigkeit sind auf jeden Fall erfüllt, wenn Schwester Alexa und Bruder Hermann-Josef sich um wohnungslose Menschen kümmern. Hungerige speisen, Durstige versorgen und Fremde beherbergen, gehört nicht zu ihren Aufgaben, aber sie vermitteln den Kontakt zu Einrichtungen, wo das professionell geschieht. Die Seelsorge bei Gubbio mit Gesprächen und Gottesdienst ist die geistige Nahrung, die vielen Menschen so nötig fehlt.

Monika Dorothea Brunst

Ein neues Lesejahr: Das Evangelium nach Markus

Seit der Liturgiereform von 1969 kennen wir bei den Sonntagsevangelien einen dreijährigen Zyklus. Mit dem ersten Adventssonntag 2005 beginnt das Markusjahr (B), das das Matthäusjahr (A) ablöst. Die Evangelientexte an den Sonntagen folgen, mit Ausnahme der geprägten Zeiten – Advent, Weihnachtszeit, Fasten- und Osterzeit –, dem Evangelium nach Markus.

Obwohl das Matthäusevangelium in der Reihenfolge der vier Evangelien an erster Stelle steht, ist das Markusevangelium älter und diente den Verfassern des Matthäus- und Lukasevangeliums als Vorlage.

Seit dem 2. Jahrhundert schreibt die kirchliche Überlieferung das Markusevangelium dem aus Jerusalem stammenden Johannes Markus zu. Die Apostelgeschichte erwähnt ihn sowohl als Begleiter des Apostels Paulus als auch des Petrus, und eine Zeitlang war er auch mit seinem Vetter Barnabas auf Missionsreise. Markus hat sein Evangelium, das er um das Jahr 70 geschrieben