

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Hauptartikel aus Jahrgang
Dezember 2006 bis November 2007

Jahresthema:
„Biblische Paare“

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Dezember 2006

„Maria und Josef“

Kind, wie konntest du uns das antun?
Dein Vater und ich haben dich voll Angst gesucht.

Evangelium nach Lukas – Kapitel 2, Vers 48

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit diesem MAGNIFICAT halten Sie den ersten Band eines neuen Jahrgangs in der Hand, der sich wieder einem biblischen Thema widmen wird. Wir möchten Ihnen 2007 eine Reihe von Paaren nahebringen, die mit ihrem je eigenen Lebensweg und Gottesverhältnis die Bibel und ihre Botschaft prägen. Manchmal gehören sie als Mann und Frau oder Verwandte zusammen, manchmal stehen sie einander kontrastierend gegenüber. In jedem Fall aber lassen sie erkennen, daß ein Leben aus der Verbindung zu Gott für jede und jeden zwar in unverwechselbarer persönlicher Weise, aber stets im Mit- und Zueinander der einzelnen und ihrer Begabungen und Fähigkeiten geschieht. Die in der Bibel häufig anzutreffenden Paare lehren uns, was die Rede vom „Bund“ konkret bedeutet: daß nicht einer allein alles, sondern die mit Gott und durch ihn miteinander Verbundenen aufgrund seiner Führung gemeinsam Großes bewirken.

Danken möchte ich Herrn Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, Freiburg im Breisgau, für seine Worte zu Weihnachten (siehe S. 282–285), mit denen er einen zentralen Aspekt der Menschwerdung Jesu herausstellt, und Herrn Prof. em. Dr. Josef Wohlmuth, der uns mit seinem Bericht über Weihnachten im Heiligen Land die trotz ernüchternder politischer Verhältnisse ungebrochen faszinierende Vielfalt christlichen Feierns nahebringt. Schließlich möchte ich Sie in eigener Sache auf eine Änderung hinweisen, die Ihnen vielleicht schon aufgefallen ist: Wir haben uns entschieden, das Editorial künftig als kurze Einführung zu gestalten. Vertiefende Beiträge von mir werden von nun an auch am Ende des Heftes erscheinen; dadurch werden inhaltlich wie hinsichtlich des Umfangs größere Gestaltungsmöglichkeiten geschaffen. Eine gesegnete vorweihnachtliche Zeit wünscht Ihnen

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Christi Geburt

Bamberger Psalter, 13. Jh.,

Msc. Bibl. 48, fol. 8r,

© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4441) erhältlich.

Der Bamberger Psalter, eine reich ausgestattete und einheitlich ausgeführte Prachthandschrift, ist wahrscheinlich zum privaten Gebrauch einer hochgestellten geistlichen oder weltlichen Persönlichkeit entstanden. Ort und Zeit seiner Entstehung und seine ursprüngliche Verwendung bleiben im Dunkeln und sind nur aus inneren Kriterien zu erschließen. Neben den Psalmen enthält er zu Beginn einen Kalender und am Schluß die Cantica, die Allerheiligenlitanei und verschiedene Orationen. Am Bildschmuck lassen sich deutlich zwei Künstler unterscheiden, die höchstwahrscheinlich parallel an der Handschrift gearbeitet haben. Auf den Hauptmeister gehen der fünfzehnteilige christologische Miniaturenzyklus, der sich in drei Fünfergruppen vor Psalm 1, 51 und 101 aufgliedert, sowie die beiden durch transparente Horndeckel geschützten Miniaturen der Umschlagvorder- und -rückseite – eine *maiestas Domini* und eine thronende Madonna mit Kind – zurück. Einem zweiten Meister sind zehn den Text gliedernde ganzseitige Initialen zuzuordnen, die sich mehrheitlich durch goldene Rankenornamente auszeichnen, zu Beginn der drei Hauptabschnitte des Psalters aber durch figürlich-farbige Darstellungen bereichert sind.

Literatur: Elisabeth Klemm, Der Bamberger Psalter, Wiesbaden 1980.

Geboren von einer Frau

Ein farbenfrohes Bild, diese Darstellung der Geburt Christi im Bamberger Psalter aus dem 13. Jahrhundert. Obwohl ein farblich und figürlich geschmückter Rahmen das Bildinnere umgibt, ragen an zwei Stellen die Gestalten über den Rahmen hinaus. Durch die Anordnung der Figuren erhält das Bild eine Dreiteilung.

Blickfang ist im unteren Teil die Darstellung der Mutter, die, auf einem Bett ruhend, die ganze Bildbreite ausfüllt und über den Rahmen hinausragt. In der Mitte nimmt der, die Betrachtende zunächst die Gestalt Josefs am rechten Bildrand wahr, auf seltsam bizarren Pfählen sitzend. Dann erst kommt das Kind in den Blick, das in einer Art Trog liegt, von Ochs und Esel umgeben. Der obere Bildteil wird dominiert durch die Gestalt eines großen Engels, dessen Flügel den linken und oberen Bildrand übersteigen. Zwei Hirten, ein jüngerer und ein älterer, sind auf der anderen Seite die Adressaten seiner Botschaft.

Die Darstellung der Mutter erinnert an Ikonenmalerei. Hier ist von Armut nichts zu spüren. Maria wirkt eher wie eine vornehme Dame, gut gekleidet, mit Schuhen an den Füßen, während Josef barfuß geht. Sie blickt, in Gedanken versunken, in die Ferne. Der Maler könnte hier an die zweimal bei Lukas erscheinende Aussage denken: „Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach.“ (Lk 2, 19; vgl. Lk 2, 51) Begreifen kann sie nicht, was mit ihr und durch sie geschieht, nur glauben, daß sich hier der Wille Gottes mit den Menschen vollzieht. Wenn das Grün ihres Unterkleides als Hinweis auf die Natur, auf natürliches Wollen, verstanden werden kann, wird das Geschehen durch das Blau des Obergewandes (so auch bei Josef) in den Bereich des Glaubens geholt.

Vom Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes spricht der Apostel Paulus im Brief an die Galater sehr nüch-

tern: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt ...“ (Gal 4,4). „Geboren von einer Frau“, die sich dem Willen Gottes zur Verfügung stellt – in den Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lukas erhält diese Frau den Namen Maria.

Mit weißem Haar und Bart wirkt Josef älter, als er es wahrscheinlich wirklich war. Gedankenverloren stützt er den Kopf in seine Hände. Auch für ihn gibt es kein natürliches Verstehen. Er glaubt Gott, der ihm – nach dem Matthäusevangelium – wiederholt durch Träume Weisungen gibt (Mt 1,20–24; 2,13–15; 2,19–21). Verwurzelt in der religiösen Tradition seines Volkes, weiß Josef, daß Gott auch durch Träume seinen Willen kundtun kann. Beide, Maria und Josef, werden immer neu in den Willen Gottes hineinwachsen müssen.

Durch das leuchtende Gelb bewirkt der Maler, daß das Kind in der Futterkrippe überhaupt wahrgenommen wird. Maria „wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil in der Herberge kein Platz für sie war“, heißt es im Lukasevangelium (2,7). Die Tücher, die das Kind einhüllen, erinnern zugleich an die Leinentücher, in die Tote nach der Balsamierung gewickelt wurden (vgl. Joh 20,6 f.).

Daß Ochs und Esel an der Krippe Jesu ihren Platz haben, geht zurück auf den Propheten Jesaja, der das Volk Israel mit Ochs und Esel vergleicht, die ihren Herrn erkennen – anders als das Volk Gottes: „Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.“ (Jes 1,3)

Majestätisch weist der Engel im oberen Bildteil mit der linken Hand auf die beiden Männer vor ihm, und mit der rechten Hand deutet er nach unten, auf das Kind in der Krippe. „Und das soll euch als Zeichen dienen: Ihr werdet ein Kind finden, das, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegt“ (Lk 2,12), dieses Erkennungszeichen gab der Engel den Hirten mit auf ihren Weg zur Krippe. Der jüngere Hirt nimmt die Geste des Engels

auf, indem er nach oben weist und auf die Krippe, während der ältere ergriffen niederkniet und das Kind anblickt. Er ist der einzige in diesem Bild, der auf den schaut, um den es doch eigentlich geht. Alle anderen blicken in eine unbestimmte Ferne, wie das Kind selbst auch, oder sie schauen nach oben. Ob der Maler damit andeuten will, daß dieser einfache Mensch sich eine innere Offenheit bewahrt hat, die ihn nun erkennen läßt, wem er hier begegnet? Dieser Hirt streckt beide Hände in die Richtung des Kindes, als wollte er es umarmen.

Hinter dem so unscheinbaren Kommen Jesu in die Welt verbirgt sich ein Geheimnis, das alle Vorstellungsmöglichkeiten übersteigt und das jeden Rahmen sprengt: Gott selbst wird Mensch in Jesus Christus. Er wird ein hilfloses Kind. Von nun an „weiß“ Gott, was Menschsein bedeutet. Freude und Leid, Hoffnung und Angst hat er selbst erlebt in seinem Sohn.

Seit Gott sich in seinem Sohn so radikal mit den Menschen solidarisiert hat, gilt unverbrüchlich: Gott steht auf der Seite der Menschen, erst recht auf der Seite der Kleinen, der Unbeachteten, Armen und Entrechteten. Diese Botschaft von Weihnachten – in Wort und Bild ausgesagt –, ruft nach unserer Antwort, nach der Menschwerdung des Menschen, ganz konkret da, wo wir stehen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Maria und Josef – ein gewagtes Leben

Maria und Josef, ein ganz besonderes biblisches Paar. Ihre Vermählung, über die die Bibel nicht berichtet, wird seit dem späteren Mittelalter im Abendland als Zeremonienszene liebevoll und fromm ausgestaltet. Große Maler wie Giotto oder Perugino haben sich an diesem Sujet versucht. Aufgrund von Apokryphen und Legenden wird Josef stets als greiser Bräutigam einer mädchenhaften Braut dargestellt. Erst Raffael bricht in seiner „Vermählung“ von 1504 mit dieser Regel und stellt Josef als kraftvollen jüngeren Mann dar.

Was wissen wir verlässlich von Maria, der Mutter Jesu, was von ihrem Mann, dem heiligen Josef? Was läßt sich nach dem biblischen Zeugnis über das gemeinsame Leben von Maria und Josef sagen?

Maria wurde unter der Herrschaft Herodes' des Großen in dem Dorf Nazaret in Galiläa geboren (Lk 1,26) und wuchs in einem ländlich geprägten, vermutlich gesetzestreuen jüdischen Milieu auf; unter der heutigen Josefs- und der Verkündigungskirche von Nazaret hat man zwei Ritualbäder ausgegraben. Der von Landwirtschaft und Kleingewerbe geprägte Ort – anders, als Matthäus und Lukas meinen, handelt es sich um ein Dorf mittlerer Größe und nicht um eine Stadt – zählte damals zwischen 300 und 500 Einwohner.

Nach neutestamentlicher Überlieferung stammte Marias späterer Ehemann Josef aus Bethlehem, wohnte jedoch in Nazaret, wo er als Bauhandwerker arbeitete. Josef gehört somit der schmalen Schicht des handwerklichen Mittelstandes an. Da unter Herodes dem Großen ein wahrer Bauboom zu verzeichnen war, könnte Josef sehr gut in den umliegenden hellenistischen Städten Beschäftigung gefunden haben. Ob er davidischer Abstammung war, wie dies zuerst Matthäus und Lukas betonen, kann historisch nicht abschließend geklärt werden. Für Jesu

Glaubwürdigkeit als Gottes Messias war Josefs Herkunft aus der Davidsdynastie bedeutsam; Bethlehem ist die Stadt, aus der traditionell der Messias erwartet wurde (vgl. Mi 5, 1). Immerhin geht schon Paulus, der einen „Bruder des Herrn“ persönlich kannte (Gal 1, 19), selbstverständlich von der davidischen Abstammung Jesu aus (Röm 1, 3f.), was für deren Historizität sprechen könnte.

Das früheste biblische Zeugnis über die Mutter Jesu stammt vom Apostel Paulus. Er erwähnt sie in Gal 4, 4, ohne einen Eigennamen zu nennen: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt.“ Das Markusevangelium, das älteste der biblischen Evangelien, berichtet nichts über Geburt und Kindheit Jesu, folglich spielen Maria und Josef bei Markus nur eine kleine Rolle. Nachdem Jesus öffentlich als Wanderprediger zu wirken begann, scheint seine Herkunftsfamilie (Mk 6, 3) zunächst auf Distanz zu ihm gegangen zu sein (Mk 3, 21). Daß Jesus bei Markus als „Sohn der Maria“ bezeichnet wird (Mk 6, 3) – regulär wäre die Benennung „Sohn des Josef“ gewesen –, hat man u. a. mit einer frühen Witwenschaft Marias zu erklären gesucht. Statt den ererbten, sicheren Beruf des Bauhandwerkers fortzuführen, verkündet Marias Sohn jedenfalls als Wanderprediger das Reich Gottes – daß dies in einer „Mittelstandsfamilie“ zu Unverständnis, zu Verwerfungen und Zerwürfnissen führen kann, läßt sich leicht nachvollziehen (Mk 3, 31–35).

Wer war Josef aus Bethlehem? In den Evangelien dient Josef durch seine konsequente Offenheit für Gottes Stimme Gottes Plan. Matthäus und Lukas erwähnen seinen Namen im Stammbaum Jesu (Mt 1, 16.19; Lk 3, 23). Für Matthäus ist Josef ein Gerechter, weil er auf Marias unbegreifliche Schwangerschaft von Anfang an nicht mit Härte, sondern barmherzig reagiert und sich später Gottes Botschaften nicht verschließt, sondern für sie ganz Ohr ist. Im Dunkel der Nacht vernimmt er hellwach Got-

tes Wort (Mt 1,20–25; 2,13–14.19–23). Auf diese diskrete, nachtwandlerisch sichere, risikobereite und tatkräftige Weise ist Josef, der Sohn Davids (Mt 1,20), selbst am Heilsgeschehen beteiligt.

Wer ist Maria aus Nazaret in der Sicht der Evangelien? Markus betont die Konflikte und Sorgen, die Maria von ihrem Sohn Jesus trennen. Matthäus weiß von einer wunderbaren Geburt, durch die sich die biblische Verheißung eines Messiaskindes erfüllt hat (Jes 7,14). Wenn Maria später „Gottesgebäerin“ genannt wird – dieser Titel ist im Jahre 325 erstmals bezeugt und wird 431 in Ephesus dogmatisiert –, so hat Matthäus' Blick auf Maria diesen Ehrentitel grundgelegt. Der meistzitierte Marien-text aus dem Neuen Testament ist wohl die Verkündigungsszene (Lk 1,26–38). Was geschieht hier? Gott wendet sich ganz Maria zu, und das Mädchen Maria wendet sich ganz Gott zu. Maria handelt ganz aus Gottvertrauen und darum ganz frei. Wegen ihres freien Vertrauens rühmt Elisabet, die andere von Gott gesegnete Mutter, ihre junge Verwandte Maria: „Selig ist die, die geglaubt hat“ (Lk 1,45).

Von Maria, Schwester und Vorbild im Glauben, läßt sich lernen, was glauben bedeutet. Der Glaube ist ein ruhiger und tätiger Dialog zwischen dem Gott, der den Menschen durch seinen Ruf herausfordert, und dem Menschen, der mit Leib und Leben antwortet. Maria und Josef wagten, ganz persönlich und in ihrem gemeinsamen Leben, das Abenteuer des Glaubens, nicht aus Leichtsinne, nicht aus Überheblichkeit oder falscher Selbstgewißheit, sondern weil sie Gott trauen, weil sie es Gott zutrauen: Gnade und Glaube sind ein Wechselspiel.

Susanne Sandherr

Stammbaum Jesu

Ein starkes Interesse an der eigenen Herkunftsfamilie veranlaßt heute manche(n) dazu, Ahnenforschung zu betreiben. Weist dann das Ergebnis der Nachforschungen sogar bekannte und berühmte Namen auf, wird die eigene Ahnengalerie gern mit Stolz präsentiert.

Wenn in der Bibel zweimal von einem Stammbaum Jesu die Rede ist, dann wollen die Verfasser, Matthäus und Lukas, damit das Eingebundensein Jesu in die Geschichte der Menschheit verdeutlichen. Der Mensch Jesus hat menschliche Ahnen.

Matthäus beginnt sein Evangelium sogleich mit dem Hinweis auf Jesu Herkunft: „Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (1, 1). In drei Gruppen zu je 14 Generationen zählt Matthäus (1, 1–17) die Vorfahren Jesu auf: von Abraham bis David, von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft, von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu Jesus. Seiner Gliederung mag die Zahlensymbolik zugrunde liegen, nach der dem Namen David die Zahl 14 entspricht. Dreimal 14 Generationen von Abraham bis Jesus, das heißt, daß Jesus der Nachkomme König Davids und damit der verheißene Messias ist. In ihm erfüllen sich die Verheißungen an Abraham (Gen 12, 1–3) und an David (2 Sam 7, 11–16). Vielleicht geht es auch auf das Konto einer stimmigen Zahlensymbolik, daß Matthäus einige geschichtliche Namen ausläßt und andere doppelt zählt?

Obwohl Matthäus die israelitische Abstammung Jesu betont, nennt er in diesem Stammbaum dennoch vier Frauen, die nicht israelitischer Herkunft sind (Rahab und Rut) bzw. als Sünderinnen angesehen werden (Tamar und die Frau des Urija). Die Botschaft an die Adressaten des Matthäusevangeliums lautet: Dieser Jesus ist der Sohn Davids, in dem sich die messianischen Verheißungen erfüllen. Mit seinem Kommen haben auch Nicht-Israeliten eine Chance, und auch Sünder dürfen hoffen.

Die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Jesus heißt nicht, daß die Verheißungen jetzt ganz von den Christen übernommen worden sind und für Israel nicht mehr gelten. Im Römerbrief betont der Apostel Paulus die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ (Röm 11,29)

Bei Matthäus führt die Stammbaum-Liste zu Josef, dem Verlobten Marias, der auf göttliche Weisung hin Maria zu sich nimmt, die durch Einwirkung des Heiligen Geistes schwanger ist. Die Verlobung galt als rechtsverbindliches Eheversprechen. Daß Josef (aus dem Hause Davids) Jesus adoptiert, macht Jesus zu einem rechtmäßigen Nachkommen Davids.

Anders als im Matthäusevangelium folgt der Stammbaum Jesu im Lukasevangelium nach der Taufe Jesu, bei der Gott Vater Jesus als seinen Sohn offenbarte. „Jesus war etwa dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal öffentlich auftrat. Man hielt ihn für den Sohn Josefs. Die Vorfahren Josefs waren ...“ (Lk 3,23) Die Liste der irdischen Vorfahren Jesu (Lk 3,23–38) zeigt Jesus nun als den Menschensohn. Die Anordnung bei Lukas folgt einer anderen Zahlensymbolik als bei Matthäus. Hier geht es um die Zahlen 7 und 12. Die Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit wird in 11 mal 7 Generationen dargestellt, wobei mit Jesus die 12., neue Generation beginnt. Lukas führt die Ahnenreihe bis auf Adam zurück und zeigt damit die tiefe Verbundenheit Jesu mit der ganzen Menschheitsgeschichte. Jesus, der neue Adam, wird das Geschick des Volkes wenden, wird Heil bringen für die ganze Welt.

Versuche, aus beiden Stammbäumen Jesu, nach Matthäus und nach Lukas, einen richtigen in historischer Abfolge zu rekonstruieren, erweisen sich als unmöglich. Unbestritten ist, daß Jesus Nachkomme Davids (vgl. Röm 1,3) und auch Nachkomme Abrahams, somit Jude ist und daß er als Sohn Marias gilt. Beide Evangelisten bezeugen auf je eigene Art, daß in Jesus, dem Gottes- und Menschensohn, das Heil der Menschen begründet ist.

Jesu Einbindung in die Geschichte seines Volkes bleibt für alle Zeiten wichtig; denn nur auf diesem Hintergrund kann seine Botschaft – auch heute – richtig verstanden werden.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Josef, lieber Josef mein“

Ein weihnachtliches Schauspiel und sein Lied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 344.

In seinem „Psaltes ecclesiasticus“ kommt Georg Wizel auf „Ludi Ecclesiastici“ zu sprechen, „Kirchische spectakel, die von vnsern fromen Vorfaren erfunden und her komen“ und dazu dienen, an den kirchlichen Hochfesten der christlichen Jugend den jeweiligen Festgehalt plastisch vor Augen zu führen und ihn auf diese Weise der nachwachsenden Generation ein für allemal einzuprägen – „auf das es also dem jungen Volck zeitlich eingebildet wird / daran es die tage seines lebens gedенcke“. Als erste Gruppe der religionspädagogisch wertvollen „kirchlichen Spektakel“ nennt der Autor die Weihnachtsspiele und als Gesang das „Resonet in laudibus“, eine musikalische Aufforderung zum frohen weihnachtlichen Gotteslob. Zu den zahlreichen volkssprachlichen Übertragungen, Um- und Weiterdichtungen des lateinischen Liedes gehört der beliebte Gesang zum Kindelwiegen „Josef, lieber Josef mein“. Um 1550, als Wizel die geistlichen Spiele unter glaubensdidaktischen Aspekten würdigt, ist ihre Blütezeit bereits vorbei. In die kirchlichen Schauspiele hatten sich zunehmend weltliche, nicht selten wüste Szenen eingeschlichen – Gelegenheit bot z. B. eine Balgerei Josefs mit den Mägden –, so daß die Spiele von der geistlichen und weltlichen Obrigkeit untersagt und schließlich sogar mit Gewalt unterdrückt wurden. Doch zumal in katho-

lischen Gebieten hing das Volk an den „ludi ecclesiastici“ und leistete den Verboten Widerstand. Erhalten blieben am Ende die Lieder. „Josef, lieber Josef mein“ gehörte zum Kernbestand der alten Weihnachtsspiele.

Aus dem 14. und 15. Jahrhundert ist in den deutschen Ländern der volkstümliche Brauch des weihnachtlichen „Kindelwiegens“ bekannt. In lateinischer und deutscher Sprache begleitet ein Zwiegesang von Maria und Josef das Kindelwiegen. Dabei sind die Anrede Marias und die Anrede Josefs unmittelbar auf die Handlung des Kindelwiegens bezogen; von ihr erhalten sie ihren Sinn. Als dritte Person kommt ein Diener oder Knecht (lat. „servus“) hinzu, der die Gemeinde, die „cristenliche schar“ auffordert, sich zu freuen und dem Neugeborenen zu nahen. In den folgenden Strophen verkündet dieser dritte Sprecher wesentliche Glaubensbotschaften und wendet sich im Gebet an das göttliche Kind.

Der liturgische Ort für den Gesang und das Kindelwiegen variierte. Wie aus einzelnen Handschriften hervorgeht, war das „Resonet in laudibus“ zunächst in der Weihnachtskomplet angesiedelt. Der Zwiegesang von Maria und Josef wurde kurz vor dem „Nunc dimittis“ aufgeführt. Drei Sänger und der Chor bzw. zwei Chöre waren beim Kindelwiegen beteiligt, ein Chor wurde für die liturgischen Gesänge und einer für die lateinischen Teile des „Resonet in laudibus“ eingesetzt. Aus der kirchlichen Feier ging das Kindelwiegen in das geistliche Spiel über, wobei beides eng zusammenhängt.

Das eigentliche Kindelwiegen ist gleichsam die szenische Mitte der Spiele, war doch, wie Konrad Ameln, der der Geschichte des lateinischen Gesangs „Resonet in laudibus“ und des deutschen „Josef, lieber Josef mein“ eine gründliche Untersuchung gewidmet hat, zu bedenken gibt, der „eigentliche Höhepunkt, die Geburt“, nicht darstellbar. Die zärtliche Freude von Maria und Josef über das Wunder dieser Geburt und ihre gemeinsame Zuwendung zum kostbaren Christkind war das einzige, das der Gemeinde vor Augen geführt werden konnte.

Woher stammt die fromme Sitte des Kindelwiegens? Wahrscheinlich waren es Klosterfrauen, die als erste dem Jesuskind die Wiege bereiteten. Die Mystikerin Margareta Ebner (1291–1351) besaß wie viele andere Ordensfrauen eine hölzerne Wiege mit einem geschnitzten hölzernen Christkind, das zur Weihnachtszeit wie ein lebendiger Säugling gepflegt, gehertzt, gebadet, an die Brust gelegt und gewiegt wurde, ein Brauch, der sich regional bis ins 19. Jahrhundert erhalten hat.

In den Kirchen muß beim Altar also zumindest zeitweise statt der Krippe eine Wiege gestanden haben. Tatsächlich wird in den drei ältesten Spielen dieser Art die Wiege in den Spielanweisungen und von den handelnden Personen wiederholt erwähnt. Eine Amme, ein Knecht oder Josef schaffen die Wiege herbei, das Christkind wird von einer Amme oder von Josef gewiegt, und auch der Tanz um die Wiege – u. a. umtanzt Josef mit dem Kind auf dem Arm ausgelassen die Wiege – ist mehrfach belegt.

„Josef, lieber Josef mein ...“ Überliefert ist sowohl die Anrede Josefs durch Maria im Lied als „gemachl mein“ (mein Gemahl / mein Ehemann) und Marias durch Josef als „gesponse mein“ (meine Gemahlin / meine Ehefrau) als auch die wechselseitige Anrede mit „newe myn“ (für Josef) und „mume myn“ (für Maria), wobei die beiden letzteren Begriffe allgemein verwandtschaftliche Beziehungen anzeigen. Die Fassung „Josef, lieber Josef mein“, die den Namen einfach wiederholt, umgeht die Frage der passenden Anrede. Immer jedoch wird die wunderbare Geburt hervorgehoben: Das Wiegenkindchen wird als „der meyde sone maria“ bzw. „der junckfrae kind Maria“ bezeichnet.

So spielerisch und so intim die Wiegenszene wirken mag – nie verliert das mittelalterliche Lied darüber den großen heilsgeschichtlichen Bogen und die weihnachtliche Befreiungsbotschaft aus den Augen, wie dies etwa die Reim-Worte „Immanuel“, „Ezechiel“, „Gabriel“ andeuten. Der Zwiegesang erschöpft sich nicht darin, ein familiäres Weihnachtsidyll vor

Augen und Ohren zu führen, sondern schwingt in seiner wiegenden Bewegung in Gottes alle Gegensätze überwindende weihnachtliche Zuneigung zur Erde ein. Die Extreme berühren sich, der ferne Gott ist zum Greifen, oder vielmehr: zum Streicheln, zum Liebkosen, nah, weil Gott den Menschen liebt. So vermag „Josef, lieber Josef mein“ Auge und Ohr, Herz und Gemüt über den Augenblick hinaus zu trösten und zu erfreuen.

Susanne Sandherr

Orationen als verdichtete Theologie

Tagesgebete der Advents- und Weihnachtszeit

Generationen von Christen waren es gewohnt, die Inhalte ihres Glaubens mit Hilfe von auswendig gelernten Katechismussätzen zu artikulieren. Bei aller Bedeutung, die Katechismen für die Spiritualität der Konfessionen des christlichen Westens besessen haben, ist dennoch festzuhalten, daß die kirchliche Tradition einen anderen Ort und eine andere Form kennt, den Glauben ins Wort zu heben, der theologisch viel bedeutender ist: die Liturgie selbst.

Gebete, Lesungen und Gesänge im Lauf des Kirchenjahres bieten in ihrer Gesamtheit eine beachtliche theologische Tiefe. Es lohnt, diese Texte näher zu betrachten und zu meditieren – MAGNIFICAT ist dafür eine gute Grundlage. Eine besondere Stellung nehmen die Orationen ein, die der Vorsteher der Feier im Namen der ganzen versammelten Gemeinde spricht. Sie werden jeweils durch eine Gebetseinladung an die Gemeinde eingeleitet, der eine Stille folgt, in der die Gläubigen ihre Anliegen vor Gott bringen. Erst dann schließt sich die Oration als Zusammenfassung und Abschluß dieses gemeinsamen Betens an.

In der Messe sind Tages-, Gaben- und Schlußgebete solche Orationen, wobei besonders das Tagesgebet (ähnlich der Präfation im Eucharistiegebet) das Festgeheimnis eines Tages benennt. Die Orationen haben nicht selten ein hohes Alter, ihr Grundbestand reicht bis in die ältesten lateinischen Liturgiebücher (Sakramentare) zurück. Entsprechend haben sie vielfach alte Theologie bewahrt – zugleich aber erschwert die „verdichtete“ Sprache der lateinischen Vorlage den Zugang. Versuchen wir, uns dieser Gattung anhand einiger Beispiele der Advents- und Weihnachtszeit zu nähern.

Betrachten wir zunächst als Beispiel eines typischen Tagesgebetes das vom 1. Adventssonntag (siehe Seite 30). Eine römische Oration richtet sich in der Regel an Gott, den Vater, der zu Beginn des Gebetes angesprochen wird: „Herr, unser Gott“. Mit einer kurzen Apposition oder einem Adjektiv wird Gott näher umschrieben – zugleich wird durch die Kennzeichnung als „unser Gott“ die Beziehung zwischen betender Gemeinde und dem Angesprochenen aufgezeigt. Danach folgt ein Aussagesatz, hier: „alles steht in deiner Macht; du schenkst das Wollen und das Vollbringen.“ Dieser Satz umschreibt die Bedeutung Gottes für uns aus einer bestimmten Perspektive. An anderen Tagen wird hier in gedenkender Form ein Aspekt des Heilshandelns Gottes an Israel oder in Jesus Christus benannt. An diesem Tag wird der gnadenhafte Geschenkcharakter all unseres Handelns festgehalten. Erst wenn damit die Beziehung zwischen den Betenden und Gott ‚geklärt‘ ist, kann sich die Bitte anschließen: „Hilf uns, daß wir auf dem Weg der Gerechtigkeit Christus entgegengehen und uns durch Taten der Liebe auf seine Ankunft vorbereiten, damit wir den Platz zu seiner Rechten erhalten, wenn er wiederkommt in Herrlichkeit.“ Diese Bitte spricht aus, worum es im Advent geht: Er ist Vorbereitungszeit auf Weihnachten als Fest des Gedächtnisses der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Er ist zugleich Feier der Erwartung der Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Mit diesem Inhalt ist aber auch eine Verschie-

bung in der Deutung des Advents gegenüber der vorkonziliaren Liturgie gekennzeichnet, die in Anlehnung an die Fastenzeit vor Ostern stärker den Bußcharakter des Advents herausstellte, der nun noch in den „Taten der Liebe“ hervorscheint. Abgeschlossen wird das Gebet mit einer trinitarischen Formel, die sozusagen den ‚Weg‘ all unseres Betens deutlich macht.

Es gibt nur wenige Orationen, die aus diesem Schema herausfallen – vor allem im Advent. Bis zur Liturgiereform waren nämlich die Tagesgebete der Adventssonntage, die sogenannten „Exita“-Orationen, durch eine Besonderheit gekennzeichnet. Heute sind diese Orationen auf Wochentage verschoben (sind aber in diesem Jahr allesamt durch Orationen anderer Formulare verdrängt). So findet sich die alte Oration vom ersten Adventssonntag nun am Freitag der ersten Woche:

Biete auf deine Macht, Herr, unser Gott, und komm. Entreiß uns den Gefahren, in die unsere Sünden uns bringen. Mache uns frei und rette uns. Darum bitten wir durch Jesus Christus.

Das Gebet beginnt nicht mit einer Anrede, sondern mit einem Imperativ: „exita“, so heißt der Ruf, der am Anfang mehrerer dieser Orationen im Lateinischen steht. Diese Orationen reden nicht zunächst Gott an und beschreiben sein Heilswirken an uns, aus dem wir die erneute Bitte hervorzubringen wagen. Nein, der Imperativ, mit dem die Bitte sofort beginnt, zeigt die drängende Situation der Betenden an. Diese bedarf des machtvollen, ja gewalttätigen Eingreifens von außen, um Rettung zu erlangen. Entsprechend wurde in der vorkonziliaren Fassung in einigen Orationen nicht Gott, der Vater, sondern Christus selbst angesprochen, was die Dramatik des Rufes nochmals erhöhte. (Die Umwandlung in durchgehend an den Vater gerichtete Orationen ist in der Liturgiewissenschaft nicht nur begrüßt worden.) Obwohl in diesen Orationen immer auch die Situation des auf den Messias wartenden Volkes Israel mitschwingt und den Deutehorizont bildet, tun die Gebete nicht so, als wären wir das

vorchristliche Israel. Sie artikulieren nämlich vor allem, warum die christliche Gemeinde des Gedächtnisses und der Erwartung des Kommens Christi wirklich bedarf. Durch seine Ankunft sollen wir den Gefahren entrissen werden, in die unsere Sünden uns bringen (s.o.), durch sie sollen wir fähig werden, Gott „in aufrichtiger Gesinnung zu dienen“ (Donnerstag der zweiten Woche, ehemals 2. Adventssonntag), und durch sie erfährt „die Finsternis unseres Herzens“ Erleuchtung (Montag der dritten Woche, ehemals 3. Adventssonntag). Die Orationen zeigen also in aller Ernsthaftigkeit die Abgründe auf, die unser Mensch- und Christsein bedrohen.

Entsprechend verdeutlichen dann die Orationen von Weihnachten, was die Geburt Christi für unser Menschsein bedeutet. Während die Orationen der Formulare der Nacht und des Morgens mit der Licht-Metapher die Offenbarungsdimension ansprechen (vgl. Seite 263 und 273), geht die Oration vom Tage (vgl. Seite 277) auf die Würde des Menschen ein. Sie benennt zunächst den Gegensatz zwischen wunderbarer Schöpfung und noch wunderbarer Wiederherstellung der Würde durch die Geburt Christi – ein Gedanke, der sich ähnlich in der Osternacht in der Oration zur ersten Lesung findet („du hast den Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erlöst“), somit bereits Ostern mit im Blick hat und in die patristische Theologie zurückreicht. Diese Würde des Menschen resultiert aus der Annahme der Menschennatur durch Jesus Christus. Entsprechend wird in der lateinischen Fassung das Wort ‚Würde‘ wieder aufgenommen: „der an unserer Menschlichkeit teilzuhaben nicht unter seine Würde fand“. Weil die Betenden deshalb hoffen können, an der Gottheit Christi teilhaben zu dürfen, ist das Scheitern abgewendet, das im Advent als Bedrohung der menschlichen Existenz aufschien. Mit wenigen Worten wird so eine ganze Theologie des Weihnachtsfestes entworfen.

Friedrich Lurz

Weihnachten im Heiligen Land

Zweimal in meinem Leben, 1984/85 und 2003/04, hatte ich Gelegenheit, das Weihnachtsfest im Heiligen Land mitzufeiern. Ich wußte zuvor nicht, daß dort das Fest der Geburt Jesu dreimal gefeiert wird: das Weihnachtsfest der westlichen Christenheit am 24./25. Dezember, das orthodoxe Weihnachten vom 6. zum 7. Januar und schließlich das armenische Weihnachten vom 18. zum 19. Januar. Am bekanntesten ist uns natürlich *unser* Weihnachten. Wer erinnert sich nicht an die Bilder des Einzugs des Lateinischen Patriarchen in Bethlehem zur Feier der Christmette? Nicht selten erschien Bethlehem dabei wie eine belagerte Stadt, weit ab von dem Frieden, den die Engel in der heiligen Nacht verkünden.

Wir feierten unsere Heilige Nacht zunächst in Jerusalem, um anschließend gegen drei Uhr morgens schweigend nach Bethlehem aufzubrechen. Der Gang von Jerusalem nach Bethlehem gleicht leider keinem stillen Pilgerpfad, sondern führt durch die Straßen der sich weit nach Süden ausdehnenden Stadt Jerusalem, die inzwischen fast an Bethlehem grenzt. Es ist ein besonderes Glück, diesen Weg in sternklarer Nacht gehen zu dürfen. Im Jahre 1984 gab es zwischen beiden Städten keine Grenze. 2003 mußten wir einen Checkpoint passieren. Doch in dieser Nacht wurden wir freundlich durchgewinkt. Bei Ankunft gegen fünf Uhr in der Davidsstadt war das nur mit ganz wenigen Weihnachtslichtern erleuchtete Bethlehem menschenleer. Der Abstieg in die Geburtsgrotte hätte zu dieser Stunde eher einem Höhleneinstieg geglichen, wäre die Grotte nicht mit Marmor verkleidet und mit dem berühmten Bethlehemstern in warmes Licht gehüllt. Die Stunde, die das Mysterium der Weihnachtsliturgie nachklingen ließ, erlangte jetzt eine kaum zu beschreibende Dichte. Die Frage, ob Jesus historisch in Bethlehem geboren sei, wurde eigenartig belanglos. Das Schweigen der vergehenden Nacht sprach seine eigene Sprache und

konnte dann in den Gesängen der Laudes wieder in Sprache münden. Als wir bei Sonnenaufgang nach Jerusalem zurückkehrten, begann in der Stadt ein ganz gewöhnlicher Tag. Nur die Glocken der Abtei luden am späten Vormittag zum feierlichen Pontifikalamt ein.

Ein völlig anderes Bild bot sich beim zweiten Weihnachtsfest in Bethlehem in der Nacht vom 6. zum 7. Januar. Als wir – wiederum zu Fuß – auf dem Vorplatz der Geburtskirche ankamen, drängten sich unzählige Gläubige durch den niedrigen Eingang in die Geburtskirche. Die Liturgie hatte bereits am Nachmittag mit dem Einzug begonnen und sollte mit Unterbrechungen bis zum Mittag des 7. Januar dauern. Als wir uns selbst durch den Eingang gedrängt hatten, war die koptische Gemeinde auf dem linken Seitenflügel schon dabei, ihre Liturgie mit den nie enden wollenden Gesängen zu feiern. Die Liturgie der Griechen begann um Mitternacht mit einem großen Einzug durch die Geburtskirche. Als ich versuchte, in die Geburtsgrotte hinunterzugehen, war dies angesichts der vielen Pilger und Pilgerinnen unmöglich. So waren wir in dieser Nacht doch eher Zuschauer. Schon auf dem zweiten Gang nach Bethlehem war mir – im Unterschied zum Gang knapp zwei Wochen zuvor – aufgefallen, daß es nicht ohne weiteres gelingt, die Feier des Weihnachtsfestes zu verdoppeln. Zu intensiv ist die emotionale Rückbindung an die Weihnachten, die wir von Kind auf erlebt haben. Andererseits war die Adventszeit, die wir in Jerusalem verbrachten, wohlthuend nüchtern, weil das jüdische Leben um uns davon keine Notiz nahm. Nur das jüdische Chanukkafest, das in diese Zeit fällt, erinnert mit den von Kerzen erleuchteten Fenstern in gewisser Weise an das christliche Fest des Lichtes.

Das armenische Weihnachten wird nach dem julianischen Kalender so spät gefeiert. Diesmal lud die evangelische Gemeinde ein, mit dem Bus nach Bethlehem zu fahren. So bot sich erneut die Möglichkeit, vor Mitternacht in der Geburtsgrotte zu verweilen, während oben in der Geburtskirche be-

reits die armenischen Gesänge wie aus einer anderen Welt erklangen. Es handelte sich offensichtlich um eine Art Matutin mit vielen Psalmen und Hymnen. Ich verweilte in der Geburtsgrotte und hörte, wie sich die Gesänge der armenischen Seminaristen mit den kräftigen Stimmen intensivierten. Erst kurz nach Mitternacht zog der armenische Patriarch in die Geburtsgrotte hinunter, um dort das Weihnachtsevangelium zu verkünden. Jetzt drängten sich die Gläubigen in die enge Höhle. Zuvor hatten sich nur wenige hier eingefunden. Die armenische Kirche im Heiligen Land ist nicht nur stolz auf ihre Geschichte, die noch vor die konstantinische Wende zurückreicht, sondern hat sich auch schon früh in Jerusalem angesiedelt. In dieser Nacht feiert sie die Geburt und Taufe Jesu in einem. Das ist östliche Tradition, die sich im Westen auf zwei Feste aufgeteilt hat. Liegt die Kraft einer Kirche vielleicht in den durchwachten Nächten der Liturgie, in denen sich eine himmelstürmende Frömmigkeit kundtut? Bei unserem Besuch des armenischen Patriarchen im September hatten wir eine eindrucksvolle Gestalt kennengelernt. Der Patriarch erzählte, daß seine Eltern dem Völkermord an den Armeniern während des ersten Weltkrieges entkommen waren, um im heutigen Irak Unterschlupf zu finden. Als Liebhaber der armenischen Liturgie bemühe er sich vor allem um die Wiederentdeckung der alten liturgischen Gesänge und ihrer authentischen Interpretation. Noch einmal ist alles ganz anders als in den beiden vorausgehenden Nachtstunden. Als wir die Geburtskirche verlassen, ist es bereits eine Stunde über Mitternacht, doch die Liturgie hat ihren Höhepunkt noch nicht erreicht.

Die Christenheit feiert die zentralen Geheimnisse des Glaubens gemeinsam, auch wenn sie es in unterschiedlichen Ausdrucksformen und selbst in drei verschiedenen Nächten tut. In Bethlehem ist es sogar wohltuend, daß es statt *einer* Weihnacht drei Heilige Nächte gibt, denn in friedlicheren Zeiten könnte unter modernen Reisebedingungen ein einziges Weihnachten die Pilger in Bethlehem nicht fassen. Für mich wird die drei-

malige Feier des Geburtsfestes Jesu, die wir in Bethlehem miterleben durften, unvergessen im Gedächtnis bleiben.

Josef Wohlmuth

Lektürehinweis zur Vertiefung:

Josef Wohlmuth, Jerusalemer Tagebuch 2003/2004. Theologisch – spirituell – politisch. (Jerusalemer Theologisches Forum 8) Verlag Aschendorff, Münster 2006.

ISBN 3-402-07508-3. 34,80 € (D); 35,80 € (A); 60,20 sFr

Diesen Titel können Sie über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 399) bestellen.

Ein neues Lesejahr: Das Evangelium nach Lukas

Mit dem ersten Adventssonntag 2006 beginnt das neue Lesejahr C. Die Texte der Sonntagsevangelien folgen, außer in den geprägten Zeiten – Advent und Weihnachtszeit, Fasten- und Osterzeit –, dem Evangelium nach Lukas.

Als Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte nennt die kirchliche Überlieferung den Heidenchristen Lukas, der vermutlich aus Antiochia in Syrien stammte und dort als Arzt tätig war. In den Jahren 50/51 begleitete er zeitweise den Apostel Paulus auf seinen Missionsreisen und war auch in seiner römischen Gefangenschaft bei ihm.

Als Quellen für sein Evangelium verwendet Lukas das Markusevangelium und, wie auch Matthäus, eine Quelle, die besonders Jesusworte enthielt. Aus seinem Evangelium geht hervor, daß Lukas bereits auf den Untergang Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zurückschaut und die Wiederkunft Christi auch nicht mehr als unmittelbar bevorstehend erwartet. Deshalb gilt

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Januar 2007

„Jesus und Johannes der Täufer“

Ich müßte von dir getauft werden,
und du kommst zu mir? –
Laß es nur zu! Denn nur so können wir
die Gerechtigkeit ganz erfüllen.

Evangelium nach Matthäus – Kapitel 3, Verse 14 und 15

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Jesus und Johannes der Täufer, der asketische Gerichtsprediger und der den Menschen zugewandte Verkünder der Gottesherrschaft, wirken auf den ersten Blick recht unterschiedlich. Schauen wir aber genauer hin, rücken sie dichter zusammen, zumal wenn man sie mit anderen religiösen Strömungen ihrer Zeit (siehe S. 338–341) vergleicht. Das Charakteristikum, das sie verbindet und zugleich von den anderen unterscheidet, ist ihre Gewichtung des persönlichen Gottesverhältnisses. Ihnen geht es nicht in erster Linie darum, die einzelnen Vorschriften der Tora – sei es im Alltag, sei es im Tempelkult – möglichst vollkommen zu erfüllen. Gewiß, die Tora hat für sie Bedeutung als Wegweisung zu einem gelingenden Leben, doch vor allem möchten sie die Menschen wieder zur Quelle der Tora, zum lebendigen Gott selbst zurückführen. Während Johannes aber in der Umkehr zu ihm die einzige Möglichkeit erblickt, dem drohenden Weltuntergang zu entkommen, lebt Jesus die Gewißheit, daß es für die heillos verfahrenere Wirklichkeit noch Hoffnung gibt: nämlich von Jahwe selbst, dem liebenden und verzeihenden, dem heilenden Gott her, der die, die zu ihm umkehren, aussendet in die Welt, zu ihren notleidenden Schwestern und Brüdern. Dies macht den Kern von Jesu Botschaft aus: daß Gott die sich ihm Zuwendenden nicht nur verschont, sondern mit ihnen und durch sie die Menschen sammeln und zur lebendigen Gemeinschaft mit sich und miteinander führen will. Ahnen wir die Brisanz dieses Gedankens, wenn wir unsere Situation betrachten? Jesus traut *uns* die Heilung und Erneuerung unserer zerrissenen Welt zu, wenn wir auf Gott zugehen mit der Bereitschaft, in der Zwiesprache mit ihm unsere Aufgabe und unseren Weg, unseren Ort in der Gemeinschaft zu finden.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Die Taufe Christi

Albani-Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St. God. 1
(Eigentum der Basilika St. Godehard, Hildesheim),
Anfang 12. Jh., Seite 32,
© Dombibliothek Hildesheim

Die Faksimilierung des Albani-Psalters im Verlag Müller & Schindler soll im Jahr 2010 abgeschlossen sein.

Der Albani-Psalter entstand zu Beginn des 12. Jh. im Benediktinerkloster St. Albans für die Einsiedlerin Christina von Markyate. Abt Geoffrey de Gorron gab diese Pergamenthandschrift in Auftrag, die u. a. 40 ganzseitige Miniaturen enthält. Die Entstehung des Psalters fällt in die Zeit, da die Führung in der Buchmalerei von Frankreich auf England überging.

Der Psalter besitzt eine Reihe christologischer Bilder, die vor den 150 Psalmen eingefügt wurden. Dies rührt daher, daß das Alte Testament und insbesondere die Psalmen seit der frühen Kirche im Licht des Neuen Testaments gelesen und gedeutet wurden. Die insgesamt 211 figürlich ausgestalteten Initialen bringen ganz unterschiedliche biblische Themen zur Sprache, die helfen, die Kernaussagen des jeweiligen Psalms zu verstehen. Stilistisch gesehen fallen die außergewöhnlich schlanken Figuren und die farbliche Gestaltung auf. Das Werk gehört zu den besten Beispielen romanischer Buchmalerei in England.

Vermutlich kam die Handschrift über englische Benediktiner, die im 17. Jh. das Kloster Lamspringe bei Hildesheim besiedelten, nach Deutschland und gelangte wahrscheinlich nach der Säkularisation 1803 in den Besitz der Pfarrgemeinde St. Godehard.

Während er betete

Zu den Motiven mittelalterlicher Buchmalerei gehört immer wieder die Darstellung der Taufe Jesu im Jordan durch Johannes den Täufer. Der Maler des Albani-Psalters (Anfang 12. Jh.) umgibt das Geschehen im Zentrum des Bildes mit einem kostbaren Rahmen. Dabei umfaßt er die Pflanzenornamente mit zwei Goldleisten, durch die das in dunklen Farbtönen gehaltene Rankenband besser betont wird. Im Bildinnern deutet er einen weiteren rotbraunen bzw. purpurfarbigen und einen grünen Rahmen an. Die Figuren stehen vor einem blauen Hintergrund. Damit hebt der Maler das Geschehen der Taufe Jesu in den Bereich des Glaubens. Was am Jordan mit Jesus geschehen ist, läßt sich letztlich nur im Glauben verstehen.

Die Gestalt Christi in der Mitte des Bildes ist von Wasser umgeben wie von einem Mantel. Einzelne Fische und blauweiße Wellen symbolisieren das Wasser des Jordans. Jesus hebt eine Hand zum Segen. Sein Blick gilt Johannes dem Täufer.

In der Darstellung des Täufers orientiert sich der Maler an der Aussage im Markusevangelium: „Johannes trug ein Gewand aus Kamelhaaren...“ (1, 6). Sein langes Haar und der zottelige Bart erinnern an das entbehrungsreiche Leben des Vorläufers Jesu: „... er lebte von Heuschrecken und wildem Honig“ (Mk 1, 6). Johannes der Täufer trägt in der linken Hand ein Ölgefäß und hebt die rechte Hand, um Jesu Kopf zu salben und zu segnen. Er steigt dazu mit einem Fuß ins Wasser zu dem Täufling. Dem Maler steht bei dieser Salbung möglicherweise die zu seiner Zeit übliche Praxis der Taufe vor Augen.

Zu beiden Seiten assistieren Engel bei diesem Taufgeschehen. Einer (links) trägt ein Tuch zum Abtrocknen auf seinem Arm, der andere (rechts) hält ein Gewand bereit, damit Jesus es nach der Taufe anziehen kann.

Aus einem winzig kleinen Himmelssegment schwebt die Geist-Taube auf Jesus herab. Mit der Taufe Jesu wird der Rah-

men des Diesseits aufgesprengt. Gott selbst, der am Anfang der Schöpfung als Geist über der Urflut schwebte (vgl. Gen 1,2), kommt nun in Gestalt einer Taube auf Jesus herab, mit dem die Neuschöpfung beginnt.

Die Evangelisten berichten jeweils mit einem eigenen Akzent von der Taufe Jesu. Bei Johannes ist es der Täufer selbst, der in einem Gespräch bezeugt: „Ich sah, daß der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb.“ (Joh 1,32) Das Taufgeschehen selbst wird nicht berichtet. Im Evangelium nach Markus, Vorlage für Matthäus und Lukas, heißt es: „Und als Jesus aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam.“ (Mk 1,10) Nach Matthäus weigert sich der Täufer zunächst, neben allen bußfertigen Menschen auch Jesus zu taufen, weil er erkennt: „Ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?“ (Mt 3,14) Erst Jesu Hinweis auf die von Gott geforderte Gerechtigkeit bewegt ihn nachzugeben. Bei Matthäus öffnet sich der Himmel, nachdem Jesus aus dem Wasser gestiegen ist. Einzig Lukas berichtet: „Und während er betete, öffnete sich der Himmel, und der Heilige Geist kam sichtbar in Gestalt einer Taube auf ihn herab...“ (3,21 f) – die Taufe als Gebetserfahrung!

Beide, Jesus und auch Johannes, sind ganz bei der Sache. Für die Gestaltung der Figuren im Albani-Psalter ist es typisch, daß sie sehr schlank, fast körperlos dargestellt sind. Wichtiger als die Zeichnung der Personen ist ihre jeweilige Funktion, ist ihre Botschaft. Bei aller Symmetrie sind die beiden Engel nicht schablonenhaft gleich, das zeigen ihre Hände, die Stellung der Füße, die Flügel und auch die unterschiedliche Aufgabe.

Während bei Matthäus die Stimme vom Himmel, die das Kommen des Geistes begleitet, den *Umstehenden* verkündet: „*Das ist* mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe“ (Mt 3,17), gilt die Stimme bei Markus und Lukas *Jesus selbst*: „*Du bist* mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.“ (Mk 1,11; Lk 3,22) Die Stimme vom Himmel sagt

dem Sohn am Beginn seines öffentlichen Wirkens die Nähe des Vaters zu. Es ist wie eine Antwort auf das Gebet Jesu während der Taufe im Jordan. Jesus darf sicher sein, der Vater hat an ihm Gefallen, der Vater geht seinen Weg mit.

Zweimal hält der Maler in diesem Bild eine Segensgeste fest. Der Täufer segnet Jesus, und Jesus selbst erhebt segnend seine Rechte, wobei offenbleibt, wem dieser Segen gilt. Vielleicht bestätigt der Segensgestus Jesu das Tun Johannes des Täufers: Es ist gut so, daß ich getauft werde. Vielleicht gilt Jesu Segen allen, die getauft werden: Es ist gut so, auch du bist geliebter Sohn, geliebte Tochter des Vaters. Der Vater sagt Ja zu dir. Und daß Johannes segnet, bedeutet für uns, daß jede und jeder von uns segnen darf und soll. Segnen heißt „bene dicere“, das bedeutet „Gutes sagen“. Wenn wir einander segnen, sagen wir uns Gutes, sagen wir uns letztlich Gottes Treue über unserem Leben zu.

Daß Lukas – und der Maler, der sich dieser Auffassung anschließt – das Taufgeschehen am Jordan als Gebeterfahrung Jesu darstellt, kann auch uns dazu auffordern, betend im Gespräch zu bleiben mit dem Vater und mit Jesus Christus und betend die Zusage des Heiligen Geistes zu empfangen: Du bist von Gott geliebt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Jesus und Johannes der Täufer

Cousins und Konkurrenten?

Was wissen wir von der Herkunft, Geburt, Kindheit und Jugend des Täufers? Ist Jesus Johannes' Vetter? Im Lukasevangelium erfahren wir, daß Maria sich ins Gebirge aufmacht, um ihre Verwandte, die zukünftige Mutter des Johannes, zu besuchen. Das Haus von Zacharias und Elisabet ist in einer „Stadt im Bergland von Judäa“ gelegen (Lk 1, 39–40). Zacharias, Johannes' Vater, ist ein Priester aus der „Priesterklasse Abija“ (Lk 1, 5; vgl. 1 Chr 24, 10), während Elisabet, seine Frau, dem Geschlecht des ersten Hohenpriesters Aaron entstammt (Lk 1, 5). Die lukanische Erzählung führt uns in ein Milieu, das von Tempelfrömmigkeit geprägt ist; in dieser Welt des jüdischen Priestertums ist Johannes der Täufer aufgewachsen.

Johannes wurde in der Regierungszeit Herodes des Großen (37–4 v. Chr.) geboren (Lk 1, 5). Jesus und Johannes rücken bei Lukas nahe zusammen: Sie sind fast gleichaltrig, und ihre Mütter sind sich solidarisch und liebevoll nahe. Das Evangelium verschränkt die Erzählungen von der Geburt des Johannes und von der Geburt Jesu und führt uns so vor Augen, wie eng die beiden Lebenswege miteinander verbunden sind. Die christliche Liturgie griff die biblische Angabe auf, daß Elisabet zu Beginn von Marias Schwangerschaft im sechsten Monat gewesen sei und datierte die Geburt des Johannes ein halbes Jahr vor Weihnachten auf den 24. Juni.

Ähnlich wie die Geburt Jesu ist die des Täufers auf eine besondere Intervention Gottes zurückzuführen. Wie vor der Empfängnis Jesu tritt der Engel Gabriel auf, um die Geburt des Johannes anzusagen (Lk 1, 15–17). Der Gottesbote bestimmt den Namen Jesu (Lk 1, 31) und den des Johannes (Lk 1, 13). Wie Marias Jungfräulichkeit entzieht das hohe Alter der zukünftigen Johanneseltern (Lk 1, 18) die verheißene Schwangerschaft

menschlichem Begreifen (Lk 1, 34). Gottes Wirken greift weit über die menschlichen Möglichkeiten hinaus! Anders als Maria (Lk 1, 38) reagiert Zacharias jedoch auf die Ankündigung mit Unglauben (Lk 1, 20). Um so heller strahlt das Licht des Neugeborenen, als der mit Stummheit geschlagene Vater bei der Namensgebung seines Kindes die Sprache wiedererlangt (Lk 1, 64–66). Nur wenig steht Johannes in der lukanischen Vorgeschichte hinter Jesus zurück. Daß dem Nachgeborenen der Vorrang gebührt, daran läßt der Evangelist jedoch keinen Zweifel (Lk 1, 39–45).

Von Johannes' Kindheit und Jugend erfahren wir noch weniger als von der Jesu (Lk 1, 80; 2, 41–52). Der Halbvers „Und Johannes lebte in der Wüste bis zu dem Tag, an dem er den Auftrag erhielt, in Israel aufzutreten“ (Lk 1, 80) läßt den heiligen Augustinus vermuten, Johannes sei mit sieben Jahren in die Wüste gegangen; eine Hypothese besagt, er sei in der Wüsten-gemeinschaft der Essener von Qumran aufgezogen worden. Konkrete Hinweise darauf fehlen jedoch.

Als Erwachsener predigt und tauft Johannes in Wüstennähe, hauptsächlich an den von Jerusalem und von ganz Judäa aus gut erreichbaren Jordanfurten südöstlich von Jericho. Während Jesus für sein öffentliches Auftreten städtische Ansiedlungen und Dörfer aufsucht und dort wirkt, wo Menschen sind, gehen die Menschen zu Johannes in die Einöde. Wüste und Jordan, die beiden Orte, die das Wirken des Täufers kennzeichnen, sind heilsgeschichtlich aufgeladen. In der Erfahrung Israels ist die Wüste Ort rettender Gottesnähe, aber auch äußerster Bedrohung. Der Jordan erinnert an Israels Einzug ins Gelobte Land (Jos 3) und an die wunderbare Heilung des mit Aussatz geschlagenen Syrers Naaman durch siebenmaliges Untertauchen (2 Kön 5). Johannes könnte diese Orte ganz bewußt gewählt haben: Wie der Heide Naaman braucht und empfängt Israel Heilung im Jordan, und wie in der Wüste Bedrohung und Rettung aufeinanderstoßen, so Gericht und Erbarmen Gottes in der Predigt des Täufers.

Im Markusevangelium erfahren wir, daß Johannes betont einfach und asketisch gelebt hat (Mk 1,6), um die Radikalität seiner Umkehrforderung sichtbar zu machen, während Jesus „ein Fresser und Säufer“ (Mt 11, 19) genannt wird. In ihrem Besitzverzicht und ihrer unstillen Lebensform sind Jesus und seine Sendboten dem Täufer allerdings wieder nahe (Mt 8,20). Johannes wurde als Prophet gesehen (Mt 11,9; Mk 11,32), er verstand sich als letzter Prophet vor dem unausweichlich nahen Gericht, in dem es auch für Israel keinerlei Heilssicherheit gibt (Mt 3,9; Lk 3,8). Durch die Bußtaufe vermittelt Johannes Sündenvergebung; eine Provokation für den Jerusalemer Tempel. Ähnlich herausfordernd wirkte der Anspruch Jesu, im Namen Gottes Sünden zu vergeben. Johannes sieht sich als Vorläufer eines „Stärkeren“ (Mt 3,11; Lk 3,16). Die Evangelien beziehen diese Aussage auf Jesus, während Johannes der zum Vernichtungs- und Rettungsgericht kommende Gott, vielleicht aber auch eine messianische Gestalt vor Augen stand. „Nur wer sich jetzt von Johannes mit Wasser taufen läßt, wird der Feuertaufe entgehen und in den Genuß der Geisttaufe kommen können.“ (Heiligenthal / von Dobbeler)

Auch Jesus aus Nazaret ist an den Jordan gezogen, um Johannes predigen zu hören und sich von ihm taufen zu lassen. Die Evangelien verorten hier Jesu Berufungserlebnis. Jesus gehörte mit großer Wahrscheinlichkeit zur Bußbewegung des Johannes oder war jedenfalls von ihr geprägt. Dem Johannesevangelium zufolge entstammen einige der ersten Jesusjünger dem Umkreis des Johannes. Die Umkehrbotschaft „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe gekommen!“ (Mt 3,2; 4,17) verbindet Johannes und Jesus, doch Jesus stellt das mit seiner Botschaft vom kommenden Gottesreich verbundene Heilsangebot Gottes in den Vordergrund. Während Gottes Kommen für Johannes eine nahe, aber zukünftige Größe ist, ist in Jesu Wirken das Gottesreich schon angebrochen. Jesus erkannte die Johannestaufe an, er selbst taufte aber nicht. Exorzismen, Heilungen und andere Machttaten werden von Jesus, nicht aber von Johannes über-

liefert. Der Täufer ist vor dem Beginn von Jesu öffentlichem Wirken, also vor 27 n. Chr., hingerichtet worden. Sein Tod könnte Jesus mit der Möglichkeit seines eigenen gewaltsamen Endes vertraut gemacht haben. So gewiß Johannes für viele Menschen eine herausragende prophetische Gestalt war und so sicher neben Christusgemeinden über längere Zeit noch Täufergemeinden existierten – von einer Konkurrenz zwischen einem Messias Johannes und einem Messias Jesus ist nicht auszugehen.

Susanne Sandherr

Religiöse Bewegungen zur Zeit Jesu

Eine erste Übersicht

Die religiöse Welt des Judentums, die Jesus von Nazaret und die frühen Gemeinschaften von Jesus-Anhängern prägte, ist nicht geschlossen, sondern vielfach zerklüftet. Seit den Eroberungen Alexanders des Großen war der palästinische Raum mehr und mehr unter den Einfluß hellenistischer Kultur gelangt. Vor allem an diesem Einfluß schieden sich im Judentum die Geister.

Die Jerusalemer Oberschicht öffnete sich überwiegend dem Hellenismus und seinem „way of life“, ohne die angestammte Kultur und Religion jedoch grundsätzlich in Frage zu stellen. Ein hartes Entweder-Oder schien nicht gefordert, war doch das geistig-kulturelle Gebilde, das wir Hellenismus nennen, schon in sich nicht monolithisch, sondern aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Strömungen zusammengewachsen. Hellenisierung bedeutete für diese Kreise Entprovinzialisierung. Es bedeutete intellektuelle Öffnung und Weitung des Horizonts, aber auch die Chance zu wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Erfolg. Die Angehörigen des Priesteradels,

darunter auch die im Neuen Testament als „Sadduzäer“ bezeichnete Gruppe, aber auch die Mitglieder des Geldadels waren weitgehend hellenistisch orientiert.

Die Chassidim – Erneuerung von Tempel und Tora

Viele Juden hatten sich während der durch Zwangshellenisierung und religionspolitische Rücksichtslosigkeit geprägten Herrschaft von Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) in der Gruppierung der *Hasidäer* (griech.: asidaioi: Fromme) bzw. *Chassidim* (hebr.: Fromme) gesammelt. Ihre religiöse Vorstellungswelt hatte prophetisch-apokalyptischen Charakter; vom Ende der alten und vom Anbruch einer radikal neuen Zeit hofften sie die Wiederherstellung der religiösen Ordnungen, insbesondere von Tempel und Tora. Der Jerusalemer Tempel war in ihren Augen korrupt, und ihre Tora-Strenge ging so weit, daß sie darauf verzichteten, sich am Sabbat zu verteidigen (1 Makk 2, 32–38).

Essener und Pharisäer

Aus den *Chassidim* gingen zwei für die Zeit Jesu bedeutsame Gruppen hervor, die *Essener* und die *Pharisäer*. Die Essener waren eine über ganz Israel verbreitete religiöse Gruppierung, mit etwa 4000 Mitgliedern die zahlenmäßig stärkste. Bekannt ist die Essenergemeinschaft von Qumran. Den Essenern werden die Erwartung einer nahen, alles Bestehende umstürzenden Zeitenwende, die Orientierung an der Tora, priesterliche Ideale und eine kämpferische, eifernde Mentalität zugesprochen. Ihr Gründer war der sogenannte „Lehrer der Gerechtigkeit“. Man geht von Querverbindungen zwischen den Essenern und den Kreisen um Jesus sowie um Johannes den Täufer aus. (Zur Täuferbewegung vgl. den Beitrag S. 335–338.)

Die *Pharisäer* erscheinen in den Evangelien als Gegenspieler Jesu. Es klingt paradox, doch es ist davon auszugehen, daß hier

eine besondere Nähe zur Jesusbewegung bestand, eine Nähe, aus der, wie die Alltagserfahrung lehrt, eben auch Reibungen und Konflikte erwachsen können. Wie die Pharisäer glaubt Jesus an die Auferstehung der Toten; die Apostelgeschichte erwähnt christusgläubige Pharisäer (Apg 15, 5). Anders als die Essener dachten die Pharisäer nicht apokalyptisch, sondern vertrauten darauf, daß ein an der Tora orientiertes Leben die Wirklichkeit von innen her zu verändern vermöge. Pharisäer und Pharisäerinnen bildeten eine Laienbewegung, die ohne Priesterherrschaft auskam. In späteren rabbinischen Quellen ist von pharisäischen „Genossenschaften“ die Rede, die Mitglieder heißen „chaberim“ (hebr.: Genossen). Sollte, wie die Pharisäer forderten, das am Tempel praktizierte priesterliche Gesetz im Alltag gelebt werden, so war es für den Alltag auszulegen; die im Judentum später so bedeutsame, weil lebensnahe, flexible „mündliche Tora“ entstand. Nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer um 70 n. Chr. wurden die Pharisäer zur führenden Gruppe der am Boden liegenden, verunsicherten Judenheit: Das rabbinische Judentum setzte die pharisäische Linie fort.

Priesterliche Kreise

Zur religiösen Welt Jesu gehören auch *priesterliche Kreise*. Auch hier muß man differenzieren. Die *Zadokiden*, im Neuen Testament heißen sie *Sadduzäer*, sind wohlhabende und einflußreiche Jerusalemer Priestersippen, die sich von dem Priester Zadok herleiteten (1 Kön 2, 35). Ihre Führungsgruppe, die *Oniaden*, stellte den Hohenpriester. Von diesen Priesterkreisen ist die ärmere und sozial niedrigerstehende Landpriesterschaft zu unterscheiden, zu der wohl auch die Familie Johannes des Täufers gehörte. Die Jerusalemer Zadokiden standen der Hellenisierung insgesamt wohlwollend gegenüber (1 Makk 1, 1; Dan 11, 23). Für ihr theologisches Anliegen, die Einhaltung des Priestergesetzes und die Wahrung des Tempel-

dienstes, nahmen sie Neuerungen in Kauf. Sie erhofften das Heil nicht wie die Essener von einem jähen Ende der Geschichte, sondern von Toratreue und Tempelkult. Die pharisäische Vorstellung einer Auferstehung der Toten lehnten sie ebenso ab wie die pharisäische Erweiterung der geschriebenen durch eine mündliche Tora.

Was eint nun die so unterschiedlichen und nicht selten höchst gegensätzlich denkenden jüdischen Bewegungen zur Zeit Jesu? Es ist der Glaube an Israel als Gemeinschaft von Menschen, die auf Gottes gute Lebensweisung verpflichtet sind, ein Anspruch, der jeden und jede in Israel nicht nur in die Pflicht nimmt, sondern auch mit der Fähigkeit begabt, diese Pflicht zu erfüllen.

Susanne Sandherr

Zum Weiterlesen:

*Roman Heiligenthal / Axel von Dobbeler,
Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit,
Primus-Verlag Darmstadt 2001. ISBN 3-89678-411-0; 17,90 € (D);
18,40 € (A); 32,50 sFr*

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

Die Macht der Namen

Viele Menschen tragen ihren Namen, ohne damit größere Bedeutung zu verbinden. Oft haben die Eltern nach ihrem persönlichen Gefallen oder nach dem Vorkommen in der Verwandtschaft ausgewählt, wie ihr Kind heißen soll. Bisweilen (und vielleicht nicht einmal selten) kommt es gar vor, daß sie sich spontan für einen Namen entscheiden, den sie in einem

Buch lesen oder in einer Fernsehsendung hören. Andere überlegen sich vielleicht, was sie ihrem Kind vermittels seines Namens mit auf den Lebensweg geben möchten, etwa durch dessen Bedeutung oder durch frühere Träger des Namens. Doch es gibt, möchte ich sagen, noch eine weitere Möglichkeit, wie Menschen zu ihrem Namen kommen.

Jesus und Johannes

Am besten, scheint mir, läßt sich dies an den beiden Menschen zeigen, denen in diesem Heft unsere Aufmerksamkeit gilt: an Jesus von Nazaret und Johannes dem Täufer. Lassen Sie uns beide einmal daraufhin befragen, inwiefern ihr Name mit ihrer Verkündigung und ihrer Persönlichkeit zu tun hat.

Botschaft und Name

Jesus und Johannes teilen die Überzeugung, daß Gottes endzeitliches Zorngericht über die ethisch wie politisch heillose Welt nahe bevorsteht. Beide setzen nicht bei den politischen Gegebenheiten, sondern beim Gottesverhältnis der einzelnen Menschen 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 zeichenhafte Vorwegnahme der drohenden Feuertaufe des Gerichts an (vgl. Mt 3, 11f.; vom Heiligen Geist hat Johannes selbst wahrscheinlich nicht gesprochen). Wer sich von ihm taufen läßt, anerkennt sein Versagen, läßt in der Gesinnung von Ps 51 (siehe S. 196 f.) das reinigende Gericht Gottes an sich geschehen und darf hoffen, darin Gottes vergebender Gnade zu begegnen. So entgeht

er, sie nicht nur dem bevorstehenden Zorngericht, sondern mehr noch: Aufgrund Gottes begnadender Güte wird es ihr, ihm möglich, in erneuerter Gemeinschaft mit Gott zu leben. Johannes sagt somit den Umkehrenden zu, was sein Name – hebräisch Jo-chanan – bekennt: Jahwe begnadet.

Jesus, der sich seinerzeit in die Schar der Büßenden eingereiht hatte, geht entscheidend darüber hinaus. Gott verzichtet nicht nur, so sein zentraler Gedanke, auf die Bestrafung des reuigen Sünders, er kommt ihm wie ein liebender Vater entgegen! Gut denkbar, daß dies Jesus selbst bei der Taufe im Jordan aufgegangen ist (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 lautet 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 nun Jesu Verkündigung – 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. So nimmt auch er 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.

Name und Weisung

Für Jesus wie für Johannes, so möchte ich diese augenfällige Übereinstimmung zwischen Name und Botschaft deuten, ist ihr Name Anspruch und Aufgabe gewesen, eine Weisung für ihren Lebensweg, der sie im Gespräch mit und in der Hinwendung zu Gott gefolgt sind. Ist es, wenn wir schon von Weisung sprechen, abwegig zu meinen, Gott selbst sei bei ihrer Namensgebung im Spiel gewesen? Die Bibel bekundet ja, Engel hätten beider Namen überbracht. Kann dies nicht besagen, daß sich Jesu und Johannes' gottesfürchtige Eltern der im alten Israel so bedeutenden Frage der Namensgebung – der Name bezeichnet ja geradezu das Wesen – in der betenden Zwiesprache mit Gott gestellt und die Namen so von ihm her empfangen haben? Ja, das klingt spekulativ, aber vielleicht kommt es, um dies nachvollziehen zu können, auf den Versuch heutiger Eltern an, sich die Namen ihrer Kinder schenken bzw. sie aus dem Gespräch mit Gott und miteinander erwachsen zu lassen. Oder noch elementarer auf *unseren* Versuch, von Gott zu erfahren, was er uns denn mit unserem Namen hat mit auf den Weg geben wollen.

Johannes Bernhard Uphus

„Kam einst zum Ufer“

Ein biblisches Erzähl lied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 86f.

Kam einst zum Ufer“ ist ein volksliedhaftes und bibelnah erzählendes Lied. Im „Evangelischen Gesangbuch“ ist es unter der Rubrik „Biblische Erzähl lieder“ zu finden (EG 312). Die Strophen stammen aus der Feder des ehemaligen Jesuiten und

Amsterdamer Studentenpfarrers Huub (Hubertus) Oosterhuis (geb. 1933). Seit drei Jahrzehnten bereichern Huub Oosterhuis' Lieder die Gottesdienste auch im deutschsprachigen Raum. Der niederländische Theologe und Dichter ist sowohl im „Gotteslob“ als auch im „Evangelischen Gesangbuch“ und im „Katholischen Gesangbuch“ der Schweiz vertreten. 1962 veröffentlicht, wurde „Kwam van Godswege“, so der niederländische Titel, 1965 von Jaap Geraedts vertont; Jürgen Henkys hat den Text 1975 ins Deutsche übertragen.

Der formale Aufbau des Liedes ist einfach und klar. Die sieben Strophen bestehen aus sechs kurzen Versen mit einfachem Kreuzreim. Weibliche und männliche Endungen alternieren; der erste Vers endet stets unbetont. Die letzten beiden Zeilen einer Strophe wiederholen variierend zwei Verse derselben Strophe und verleihen ihrer Botschaft so besonderen Nachdruck.

Die betonte Einfachheit und Geschlossenheit des Strophenbaus steht in fruchtbarer Spannung zur Fülle der Gesprächskonstellationen und Gesprächsgegenstände des Liedes, zu seiner inneren Dichte und Differenziertheit. Die in das ferne biblische Geschehen erzählend einführende Anfangsstrophe und die fromm vergegenwärtigende, den Abstand der Zeiten letztlich überwindende Schlußstrophe formen einen Rahmen, in dem knappe, dichte und pointierte Dialoge – zwischen Sprecher/Erzähler und Täufer, zwischen Johannes und seinen Zeitgenossen – Raum haben.

Die erste Liedstrophe erzählt von einem Ereignis der Vergangenheit; das Signalwort ist „einst“. erinnert wird an das „Gottes Wort und Plan“ gemäß Wirken eines Predigers und Rufers. Welches „Ufer“ Schauplatz seines Dienstes war, erfahren wir noch nicht, doch der Name des Gottesboten wird bereits genannt: „Johannes hieß der Mann“. Die zweite Strophe paraphrasiert das Jesajawort, das die Evangelien auf Johannes beziehen (Jes 40, 3–5; Mt 3, 3; Mk 1, 2–3; Lk 3, 4–5; Joh 1, 23),

und charakterisiert und beglaubigt so den Täufer biblisch. In der dritten Strophe befragt der Sprecher bzw. Erzähler den Bußprediger auf seine äußere Erscheinung („in Fell und Gurt“) und prophetische Botschaft (Mt 3, 4).

In der vierten und sechsten Strophe kommt Johannes mit seiner Predigt eindringlich selbst zu Wort. Die fünfte Strophe verbindet die Fragen seiner heilsam verunsicherten Zeitgenossen („Täufer, was sollen / wir tun, wenn er jetzt kommt?“) mit der Antwort des Propheten; diese wird in der sechsten Strophe noch einmal weitergeführt und vertieft (Lk 3, 10–14).

In der letzten Strophe richtet der Sprecher/Erzähler den Blick auf das Volk der Erwählung und des Bundes, aus dem der Rufer in der Wüste hervorgegangen ist. Israel ist berufen, zu rufen und Rufer hervorzubringen: „Volk, auserkoren, / damit du Rufer wirst“.

Der Rufer Johannes, so deutet die letzte Strophe an, ruft ein so unscheinbares wie umwälzendes Ereignis aus: Im erwählten Volk, dem erwählten Volk, ist ein Retter-Kind geboren (Jes 9, 5). Der Schlußvers nun greift die dritte und vierte Zeile auf: „Ein Kind ist dir geboren, / und das heißt Friedefürst“, wechselt dabei aber Pronomen und Rederichtung: „Kind, uns geboren, du bist der Friedefürst.“

Was ist geschehen? Das ernste Frage-Antwort-Spiel der vorangehenden Strophen hat den Boden bereitet; die Botschaft des Vorläufers kann ankommen, nicht nur „einst“, sondern jetzt, bei „uns“: Das verheißene Kind „Friedefürst“, es ist „uns geboren“!

Vielleicht ist dies die tiefste Einsicht eines biblischen Erzähl- liedes: Die biblische Botschaft kann nur bei uns ankommen, wenn aus dem „Erzählen von“ und dem „Sprechen über“ schließlich Anrede wird, Ansprache – Anbetung.

Susanne Sandherr

Das „Sintflutgebet“

Ein Grundsatz der Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil kann man mit der Formel beschreiben: *Keine Sakramentenspendung ohne vorausgehendes Gebet, in dem des Heilshandelns Gottes gedacht und darauf gründend aktuell erbeten wird!* Nun hat die Taufe im römischen Ritus immer ein entsprechendes Weihegebet gekannt. Allerdings kann das bis zur Reform verwendete Gebet nur als „wenig durchsichtiges Konglomerat von Textstücken“ (Bruno Kleinheyer) bezeichnet werden. Da die Kindertaufe ab dem Hochmittelalter kurz nach der Geburt gespendet wurde, kam es zur Loslösung der konkreten Tauffeiern im Laufe des Jahres vom zentralen Taftermin der Osternacht. In der Ostervigil (evtl. nochmals in der parallel zur Osternacht gestalteten Pfingstvigil) wurde nur noch das Taufwasser feierlich geweiht, das dann das ganze Jahr über bei den einzelnen Taufen benutzt wurde. Heute hingegen stehen nicht nur mehrere logisch aufgebaute Gebete („Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ genannt) zur Auswahl, sondern das in der Osternacht geweihte Wasser wird nur noch während der Osterzeit verwendet: Im Rest des Jahres beinhaltet jede Feier erneut diesen Gebetsakt – eine Aufbewahrung des Taufwassers über das ganze Jahr ist nicht mehr vorgesehen. Wenig bekannt ist, daß es bereits während der Reformation einen bedeutenden Versuch gegeben hat, diesen Gebetsakt bei der Taufe zu erneuern. Martin Luther hat in seinem Taufbüchlein aus dem Jahr 1523 ein Gebet eingefügt, das in lutherischen und anglikanischen Taufagenden bis in die Gegenwart weitertradiert worden ist. In einer 1523 in Zürich publizierten Fassung ist es auch in zwinglianischen Gottesdienstformularen bekannt. In Luthers Agende hat dieses Gebet seinen Platz aber nicht am Taufbrunnen, sondern wird zusammen mit anderen Texten und Dialogen am Kirchenportal gesprochen, bevor man für den eigentlichen Taufakt zum Taufbrunnen geht. Daß der

erste Teil der Tauffeier seinen Platz am Portal der Kirche hat, entspricht jedoch zeitgenössischen katholischen Vorlagen.

Mit großer Wahrscheinlichkeit stammt das Gebet, für das eine entsprechende lateinische Vorlage fehlt, von Martin Luther selbst. Hier zunächst sein Wortlaut in einer leicht modernisierten Fassung:

Allmächtiger, ewiger Gott, du hast durch die Sintflut nach deinem gestrengen Gericht die ungläubige Welt verdammt und den gläubigen Noah selbst nach deiner großen Barmherzigkeit erhalten, und den verstockten Pharao mit allen Seinen im Roten Meer ersäufet und dein Volk Israel trocken hindurchgeführt, damit dieses Bad deiner heiligen Taufe zukünftig bezeichnet und durch die Taufe deines lieben Kindes, unseres Herrn Jesus Christus, den Jordan und alle Wasser zur seligen Sintflut und reichlichen Abwaschung der Sünden geheiligt und eingesetzt:

Wir bitten durch dieselbe deine grundlose Barmherzigkeit, du wollest diesen N. gnädig ansehen und mit rechtem Glauben im Geist beseelen, daß durch diese heilsame Sintflut an ihm ersaue und untergehe alles, was ihm von Adam angeboren ist und er selbst dazu getan hat, und er aus der Ungläubigen Zahl gesondert in der heiligen Arche der Christenheit trocken und sicher behalten allzeit eifrig („brünstig“) im Geist, fröhlich in Hoffnung deinem Namen diene, auf daß er mit allen Gläubigen deiner Verheißung, ewiges Leben zu erlangen, würdig werde. Durch Jesus Christus, unseren Herrn.

Das Gebet läßt sich in zwei große Abschnitte einteilen, einem gedenkenden (anamnetischen) und einem bittenden (epikletischen) Abschnitt. Nach der kurzen Anrede Gottes folgen Nennungen verschiedener biblischer Heilsereignisse, in denen das

Wasser eine entscheidende Rolle spielt. Entsprechend der ersten Nennung wird das ganze Gebet auch Sintflutgebet genannt. Die Sintflut zeigt nämlich für Luthers Verständnis das grundlegende Paradigma der Taufe an: Die Taufe ist wie die zum Gericht gesandte Todesflut, aus der allein Noah und die anderen in der Arche gerettet werden. Taufe ist somit Rettung aus dem Gericht über die ungläubige Welt, d.h. den Unglauben selbst. Das zweite Paradigma, der Durchzug Israels durch das Rote Meer (die zentrale Taufperikope unserer Osternacht), bietet ein zweites Bild für die Rettung aus der Todesbedrohung. Die Taufe Jesu durch Johannes im Jordan, das einzige neutestamentliche Paradigma (dessen wir im Januar in besonderer Weise gedenken), wird als Heiligung und Einsetzung allen Wassers verstanden, nämlich dieser ‚Sintflut‘ in der Taufe zu dienen, die eben auch die Sünden abwäscht.

Im zweiten Abschnitt, der in die Sprachform der Bitte wechselt, kommt nun zum Ausdruck, was die Taufe am Täufling bewirken soll. Da das Wasser bereits durch die Jordantaufe ‚geweiht‘ ist, kann die Bitte ganz auf den Täufling zielen, dessen Namen noch eingesetzt werden muß: Taufe ist gnadenhaftes Geschenk des Glaubens an den Täufling. Entsprechend werden nun die alttestamentlichen Paradigmen wiederaufgenommen: Die Bestattung des ‚alten Adams‘ (vgl. die Tauftheologie in Röm 5–6) wird als „Ersäufen“ in der Sintflut verstanden. Mit der ‚Erbsünde‘, für die der alte Adam steht, wird auch jede vom Menschen selbst begangene Sünde ‚begraben‘; der auf Erwachsene zielende Passus „und er selbst dazu getan hat“ wird später gestrichen, da weiterhin Kinder getauft werden.

Der in der Taufe durch den Heiligen Geist geschenkte Glaube wird als „Arche“ verstanden, in dem nun die ganze Christenheit Platz findet, um so gerettet zu werden. Aus dieser Rettung folgt die Bereitschaft, dem Namen Gottes, nach biblischer Sprache also Gott selbst, zu dienen und so letztlich das ewige Leben zu erlangen.

Viele der hier verwendeten Paradigmen finden sich auch in unseren heutigen ‚Taufwasserweihegebeten‘ wieder. Allerdings ist dort aus gutem Grund noch zusätzlich die lobpreisende Dimension erweitert, die in Luthers Gebet fast völlig fehlt.

Friedrich Lurz

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)

Ohne einen ca. 100jährigen historischen Vorlauf ist die Gründung sowohl des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) auf Weltebene als auch die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und entsprechender „Ökumenischer Räte“ in anderen Ländern nicht denkbar. Hier sind zwei geschichtliche Entwicklungen zu nennen: Zum einen die Entstehung des ökumenischen Gedankens im 19. Jahrhundert nach Jahrhunderten der kirchlichen Zersplitterung und des Auseinanderdriftens der Konfessionen, Denominationen und Kirchen, und zum zweiten die von den beiden Weltkriegen ausgelöste geistige, religiöse und auch kirchliche Erschütterung vor allem in der westlichen Welt.

In der 1846 in London gegründeten „Evangelischen Allianz“ und in dem 1855 in Paris gegründeten „Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer“ sammelten sich Menschen, die „Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“ – eine Formulierung, die 100 Jahre später in die Basisformel des ÖRK und der ACK aufgenommen werden sollte.

Auf dem Missionsfeld entstand um die Jahrhundertwende der Gedanke, das Ziel der Einheit der Kirchen in den Blick zu nehmen. So fanden sich autorisierte Vertreter der Kirchen, d. h. einer Reihe von Kirchen der Reformation und auch orthodoxer Kirchen, erstmals zu großen Konferenzen zusammen. Bahn-

brechend war die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh, folgenreich dann – nach einer Unterbrechung durch den 1. Weltkrieg – die Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) 1925 in Stockholm, bei der es um Fragen christlicher Ethik ging, und die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) 1927 in Lausanne, bei der in einem ersten Anlauf ekklesiologische Fragen besprochen wurden. Auf Folgekonferenzen wurde beschlossen, beide Anliegen, Ethik und Dogmatik sozusagen, zusammenzuführen in einer Organisation, nämlich einem „Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK)“, was in vorläufiger Weise 1938 in Utrecht geschah. Erst nach dem 2. Weltkrieg wurde es möglich, den ÖRK in aller Form zu konstituieren und ihm eine Satzung zu geben. Dies geschah am 23. August 1948 in Amsterdam.

Parallel zu dieser weltweiten Entwicklung hatten die Kirchen in Deutschland durch die Nazi-Zeit, den Krieg und die Nachkriegszeit ihre eigenen schmerzlichen Erfahrungen gemacht. Sie hatten gelernt, daß sie dem Ungeist dieser Zeit nur gemeinsam hätten entgegentreten können durch die entschlossene Besinnung auf den gemeinsamen Boden, auf dem sie stehen, und daß sie je einzeln in der Zeit der Bedrohung vielfältig versagt hatten. Das „Stuttgarter Schuldbekennnis“ der Evangelischen Kirche hat sich im Rückblick als notwendig erwiesen, damit die deutschen Kirchen international in der Gemeinschaft der Kirchen wieder anerkannt und geachtet wurden. Aufgrund dessen kam es zur Einladung an die deutschen Kirchen, sich an der Bildung des ÖRK zu beteiligen.

Hier nun liegt die Geburtsstunde der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) als eines Zusammenschlusses der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), fünf evangelischer Freikirchen (darunter Methodisten, Baptisten und Mennoniten) und der Alt-Katholiken am 10. März 1948 in Kassel mit dem Ziel, bei der Gründung des ÖRK gemeinsam reden und handeln und die Christenheit in Deutschland gemeinsam vertreten zu können.

Bewußt wurde nicht wie in anderen Ländern die Bezeichnung „Rat“ gewählt, um jeden Anklang an kirchenleitende Organe auszuschließen. Die ACK ist genau das, was ihr Name sagt: Eine „Arbeitsgemeinschaft“, nicht mehr und nicht weniger, ohne jede Kompetenz, Beschlüsse zu fassen, die für die Kirchen verbindlich wären. Auf der anderen Seite können die Mitgliedskirchen je für sich festlegen, ob und in welcher Weise für sie die ACK-Mitgliedschaft einer anderen Kirche irgendeine rechtliche oder theologische Bedeutung hat (z. B. für die Übernahme des Patenamtes, die Mitgliedschaft in Mitarbeitervertretungen o. ä.). Nach dem 2. Vatikanum wurde es auch den römisch-katholischen Diözesen möglich, der ACK im Jahre 1974 beizutreten, dem Jahr, in dem auch die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland Vollmitglied der ACK wurde. Heute umfaßt die ACK 16 Vollmitglieder, vier Gastmitglieder und drei Beobachter.

Die in der ACK zusammengeschlossenen Kirchen „bekennen den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland und trachten darum, gemeinsam zu erfüllen, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (§ 1 der Satzung). Diese „Basisformel“ verbindet die ACK mit dem ÖRK und nimmt eine Formulierung auf, die bereits Mitte des 19. Jahrhunderts als „Pariser Basis“ vom Weltbund der CVJMs geprägt worden war (s. o.). Auf dieser Grundlage haben sich die ACK-Kirchen zur Wahrnehmung folgender Aufgaben verpflichtet:

- Gegenseitige Information, Beratung und Zusammenarbeit im gemeinsamen Zeugnis, Dienst und Gebet;
- Unterstützung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene;
- Förderung des theologischen Gesprächs mit dem Ziel der Klärung und Verständigung;
- Vermittlung bei Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen Mitgliedern;

- Vertretung besonderer Anliegen einzelner Mitglieder auf deren Antrag;
- Wahrnehmung gemeinsamer Aufgaben nach außen und in der Öffentlichkeit;
- Vertretung gemeinsamer Anliegen der Mitgliedskirchen bei politischen Institutionen;
- Unterrichtung der Öffentlichkeit über ökumenische Ereignisse und über den Stand der ökumenischen Bemühungen sowie Förderung des ökumenischen Verantwortungsbewusstseins.

Konkret werden diese Aufgaben wahrgenommen von der Ökumenischen Centrale (ÖC) in Frankfurt a. M., in der Ständige Referenten die Koordinierung der ACK-Arbeit leisten, und von Arbeitsausschüssen wie z. B. dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA), der sich mit der Förderung von ökumenischer Theologie in Forschung und Lehre befaßt. Verantwortlich leitendes Gremium ist die Mitgliederversammlung und der von ihr gewählte Vorstand.

Die Arbeit der ACK setzt sich fort in regionalen (meist im Bereich von Bundesländern) und lokalen ACKs, die aber untereinander nicht organisatorisch verbunden sind. Die ÖC, aber auch einige der regionalen ACKs erarbeiten Arbeitshilfen für die Durchführung der ökumenischen Bibelwoche, der ökumenischen Friedensdekade im November, der Gebetswoche für die Einheit der Christen (18. bis 25. Januar), für das Hausgebet im Advent u. a., die abgerufen werden können. Ebenso erstellen die jeweiligen Ausschüsse Materialien und Arbeitshilfen zu unterschiedlichen konfessionskundlichen Themen, die vor Ort bei Seminaren und in Gemeindegruppen verwendet werden können.

Nähere Einzelheiten (Adressen u. ä.) sind zugänglich über die Website der ACK: www.oekumene-ack.de.

Annegret Lingenberg

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Februar 2007

„Simeon und Hanna“

Meine Augen haben das Heil gesehen,
das du vor allen Völkern bereitet hast.

Evangelium nach Lukas – Kapitel 2, Vers 30

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Zu Simeon und Hanna, die im Mittelpunkt dieses Heftes stehen, fallen mir Teiresias, der blinde Greis des griechischen Mythos, und der Fischer Santiago aus Ernest Hemingways „Der alte Mann und das Meer“ ein. Teiresias, der noch im Tod ein sicheres Vorauswissen der Zukunft besitzt und Odysseus detailliert die Umstände der ersehnten Heimkehr schildert, als dieser noch mitten in seinen Irrfahrten steckt. Santiago, dem im hohen Alter der große Fang gelingt, der aber tagelang mit dem riesigen Schwertfisch kämpfen muß und ihn dann doch an gefräßige Haie verliert.

Von beiden unterscheiden sich Simeon und Hanna in höchst bedenkenswerter Weise. Ihre prophetische Gabe besteht – trotz der Leidensankündigung Simeons an Maria – nicht darin, nach Teiresias' Art Zukünftiges wie in einer Reportage vorwegzunehmen. Auch nicht um heroische Spitzenleistungen wie die des alten Mannes geht es bei ihnen. Die Tragik Santiagos (und Hemingways selbst), einer sinnlosen Wirklichkeit einzig mit dem festen Willen, niemals aufzugeben, gegenüberzustehen, ist den beiden jüdischen Greisen fremd. Auch sie haben Schicksalsschläge erlebt, doch aus ihrer intensiven Gottesbeziehung schöpfen sie die Gewißheit, daß das verheißene Heil kommen wird, und leben ganz darauf hin. Gerade dadurch sind sie Propheten, daß sie durch ihr Warten Gottes Treue zu seinem Wort bezeugen. Und wie wunderbar findet dieses Warten seine Erfüllung: Im hilflosen Kind sehen sie Gottes Heilszeit in ihrer Gegenwart anbrechen.

Die alten Menschen, die wachen Herzens nach dem Kommenden Ausschau halten, können vielleicht auch uns zusagen, daß Gott uns nicht vergißt. Mein herzlicher Dank gilt Prof. Eugen Biser, der auf S. 318–326 entfaltet, wie wichtig mündige Senioren für unsere Gesellschaft sind.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Darstellung des Herrn (Canticum Symeonis)

Albani-Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St. God. 1
(Eigentum der Basilika St. Godehard, Hildesheim),
Anfang 12. Jh., Seite 395,
© Dombibliothek Hildesheim

Die Faksimilierung des Albani-Psalters im Verlag Müller & Schindler soll im Jahr 2010 abgeschlossen sein.

Der Albani-Psalter entstand zu Beginn des 12. Jh. im Benediktinerkloster St. Albans für die Einsiedlerin Christina von Markyate. Abt Geoffrey de Gorron gab diese Pergamenthandschrift in Auftrag, die u. a. 40 ganzseitige Miniaturen enthält. Die Entstehung des Psalters fällt in die Zeit, da die Führung in der Buchmalerei von Frankreich auf England überging.

Der Psalter besitzt eine Reihe christologischer Bilder, die vor den 150 Psalmen eingefügt wurden. Dies rührt daher, daß das Alte Testament und insbesondere die Psalmen seit der frühen Kirche im Licht des Neuen Testaments gelesen und gedeutet wurden. Die insgesamt 211 figürlich ausgestalteten Initialen bringen ganz unterschiedliche biblische Themen zur Sprache, die helfen, die Kernaussagen des jeweiligen Psalms zu verstehen. Stilistisch gesehen fallen die außergewöhnlich schlanken Figuren und die farbliche Gestaltung auf. Das Werk gehört zu den besten Beispielen romanischer Buchmalerei in England.

Vermutlich kam die Handschrift über englische Benediktiner, die im 17. Jh. das Kloster Lamspringe bei Hildesheim besiedelten, nach Deutschland und gelangte wahrscheinlich nach der Säkularisation 1803 in den Besitz der Pfarrgemeinde St. Godehard.

Doppelter Segen

U nser Titelbild aus dem Albani-Psalter vom Anfang des 12. Jahrhunderts illustriert die Darstellung Jesu im Tempel zu Jerusalem, von der Lukas im 2. Kapitel seines Evangeliums spricht. Bei aller Orientierung am biblischen Text gibt der Maler dem Geschehen doch einen durchaus eigenen Akzent.

Mit goldenem Rahmen umgibt er die Begegnung am Tor des Tempels, den er durch eine Säule und Türme andeutet. In der farblichen Gestaltung sucht er den Ausgleich. So taucht das Rot-Braun des Obergewandes bei Simeon sowie im Umhang Jesu auch im Unterkleid der Frau am linken Bildrand wieder auf, während das Gelb-Rot ihres Oberkleides zum Unterkleid Simeons paßt und auch einen Giebel ziert. Das kräftige Blau im Bildhintergrund korrespondiert mit dem Blau im Untergewand Marias und Jesu sowie mit dem Rahmen eines Turmes. In unterschiedlichen Grüntönen unterstreicht der Maler den Kontrast zwischen dem Bereich der Schöpfung und dem Raum des Glaubens (gold und blau).

Simeon steht in der offenen Tür des Tempels und hält das Kind in seinen Armen. An der Schwelle des Gotteshauses empfängt er den Herrn dieses Hauses. Beim Propheten Maleachi heißt es: „Dann kommt plötzlich zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bote des Bundes, den ihr herbeisehnt.“ (Mal 3, 1) Dieser Ankündigung des Propheten entsprechend, hat Simeon sich bereitgehalten für das Kommen des Herrn in sein Heiligtum. Simeon wird im Evangelium als „gerecht und fromm“ (Lk 2, 25) geschildert, als jemand, der vom Heiligen Geist bewegt wird; deshalb ist er jetzt zur Stelle, um „das Licht, das die Heiden erleuchtet“ (Lk 2, 32) aufzunehmen. Für ihn erfüllt sich in dieser Stunde die Hoffnung Israels; denn er erkennt in diesem Kind – seine großen Augen sprechen davon – das Heil, das Gott vor allen Völkern bereitet hat (vgl. Lk 2, 30 f.). Darüber kann er nur staunen und Gott preisen.

Maria hat ihm ihr Kind übergeben. Eine solche Darstellung des Kindes im Tempel war nicht zwingend vorgeschrieben, wohl aber die Reinigung der Mutter (vgl. Lev 12, 2–4). Doch Jesu Eltern wollen das Gesetz erfüllen – ähnlich beschreibt Lukas die Haltung der Eltern Johannes des Täuflers. Was an dieser Miniatur erstaunt, ist die Tatsache, daß nicht Simeon die Mutter segnet und ihr deutende Worte sowohl über ihr Kind sagt („... er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird“) als auch über ihren eigenen Leidensweg („Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen“, Lk 2, 34 f.), sondern daß *Jesus* den greisen Simeon segnet und daß *Maria* ihm in dieser Segensgeste folgt. Ein doppelter Segen für den betagten Mann, dessen tiefste Sehnsucht sich nun erfüllt.

Wie ein kleiner Erwachsener thront Jesus auf dem Arm Simeons. Beide schauen sich an – oder aber sie schauen tiefer und sehen, wie ihre innere Zielperspektive hier zusammentrifft. Indem Jesus Simeon segnet, sagt er ja zu dessen Lebenshoffnung und -erwartung. Simeon weiß, daß er jetzt in Frieden sein Leben beenden kann: „Nun läßt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.“ (Lk 2, 29) Im Abendgebet, der Komplet, greift die Kirche täglich den Lobpreis des Simeon auf.

Marias Segen über Simeon bekräftigt ihr Ja-Wort, das sie Gott in der Verkündigungsstunde gegeben hat: „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast.“ (Lk 1, 38) Dieses Kind ist nicht ihr Eigentum. Indem sie es Simeon an der Schwelle des Tempels übergibt, gibt sie es in die Hände des himmlischen Vaters zurück, der seinen Weg bestimmen wird. Gleichzeitig unterstreicht die Bewegung ihres Körpers, daß sie bereit ist, diesen Weg ihres Sohnes mitzugehen, der auch für sie ein Kreuzweg sein wird.

Neben Maria trägt eine Frau, vielleicht die Prophetin Hanna, drei Tauben in ihren durch ein Tuch verhüllten Händen. Es ist das Opfer der Armen, die sich kein größeres Opfertier leisten können. Das Gesetz sah „ein paar Turteltauben oder zwei junge

Tauben“ vor (Lev 12,8). Die Prophetin Hanna, eine hochbetagte Frau, lebte, seit sie Witwe war, ganz im Tempel. Ihr Blick geht in dieser Begegnung nach oben. Sie preist Gott und spricht zu „allen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten“ (Lk 2, 38), über das Kind. Auch für sie geht in diesem Augenblick in Erfüllung, was sie mit ganzem Herzen ersehnt und wonach sie ihr Leben ausgerichtet hat.

Nach dem Evangelisten Lukas ist auch Josef anwesend bei der Darstellung Jesu im Tempel: „Sein Vater und seine Mutter staunten über die Worte, die über Jesus gesagt wurden“ (Lk 2, 33), doch für den Maler dieser Miniatur gehört Josef offensichtlich nicht ins Zentrum dieser Begegnung.

Jesus, Maria und Hanna tragen einen Heiligenschein, nicht aber Simeon. Will der Maler damit vielleicht das Neue andeuten, das sich mit Jesu Kommen ankündigt? Allerdings nähme er dann die Prophetin Hanna in den Neuen Bund hinein.

Ein doppelter Segen bestätigt Simeon in seiner Haltung des Hoffens und Wartens auf das verheißene Heil. Darin trifft er mit der Prophetin Hanna zusammen und auch mit der Mutter Jesu. Ein tiefes Vertrauen in die Wege Gottes mit uns Menschen erfüllt sie. Und so möchte der Maler vielleicht auch uns einladen, den Verheißungen Gottes zu trauen, Gott selbst aufzunehmen, wo er uns begegnet in den Menschen, und seine Wege mitzugehen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Simeon und Hanna

Fünf Menschen treffen im Jerusalemer Tempel zusammen: Maria und Josef, die ihr wenige Tage altes Kind in das Heiligtum bringen, und Simeon und Hanna, zwei alte Leute, die den Eltern Jesu – und mit ihnen vielen anderen – ein geisterfülltes Glaubenszeugnis geben.

Von Simeon weiß die Bibel, daß er „gerecht und fromm“ war und auf die Rettung Israels wartete, „und der Heilige Geist ruhte auf ihm.“ (Lk 2, 25) Gottes eigener Geist hat Simeon die Gewißheit geschenkt, er werde nicht sterben, ohne den Gesalbten des Herrn (V. 26) gesehen zu haben. Und der Gottesgeist, der die Verheißung gab, wirkt nun auch die Erfüllung. Als Maria und Josef den Tempel aufsuchen, wird Simeon „vom Geist“ (V. 27) in die Tempelanlage geführt. Geistbewegt geht er auf die Dreiergruppe zu, er läßt sich das Kindchen in die Arme legen und spricht ein bewegtes Gotteslob (vgl. dazu die Auslegung des „Nunc dimittis“ auf den Seiten 312–315).

Der hebräische Name Simeon bedeutet „Erhörung“. Und wirklich, den „Trost“ Israels (V. 25), auf den Simeon so vertrauensvoll wie sehnsüchtig gewartet hat, nun sieht er ihn. In Jesus, Gottes Gesalbtem (unser Lehnwort Messias kommt von dem hebräischen Wort Maschiach, der Gesalbte), ist jetzt die Erlösung angebrochen, wird Israel jetzt getröstet und nicht nur getröstet, und auch die heidnische Völkerwelt soll hineingekommen werden in das große Gottesheil, das in diesem Kind zur Welt kommt.

Maria und Josef „staunten“ (V. 33) über die Worte des geisterfüllten alten Mannes. Simeon segnet die Eltern. Von ihrem Kind bekennt er als erster Mensch im Lukasevangelium, daß es der Messias sei. Segnen bedeutet, Gottes Zuwendung und Hilfe zeichenhaft zu vermitteln oder zuzusprechen. Den Eltern des Messiaskindes verhehlt Simeon nicht, daß dieser Messias ein leidender Messias sein und seine Mutter an seinen Schmerzen mit-

leiden wird: An diesem Messias werden sich in Israel die Geister scheiden. Eine dramatische Spannung kommt so in die Szene. Vor allem zeigt sie jedoch die Sternstunde eines Lebens, das sich durch Gottes Fügung und Führung überaus glücklich rundet.

Die fünfte Person der Begegnung im Tempel ist Hanna. Ihr Name ist sprechend wie der des Simeon. Die Bedeutung von Hanna ist „Gnade“. Lukas nennt Hanna „Prophetin“ – ein Titel, der im Alten Testament nur wenigen Frauen ausdrücklich zuerkannt wird. Was ist das überhaupt, ein Prophet, eine Prophetin? Vielleicht könnte man es so sagen: Die Propheten und Prophetinnen der Bibel sind Menschen, die gute Ohren für Gott und für die Menschen haben, besonders gute Ohren. Prophetischer Gottes-Dienst ist immer Dienst an der von innen und außen bedrohten Gemeinschaft Israel. Heute macht Hanna Menschen des Gottesvolkes auf Gottes Gnade aufmerksam.

Hanna entstammt einer gottesfürchtigen Familie aus dem Stamm Ascher, einem der verlorengegangenen Stämme im Nordreich Israels, auf dem Gebiet des heutigen Libanon. Mit dieser Herkunftsangabe macht Lukas deutlich: Menschen aller zwölf Stämme, auch der im Laufe der Zeit eroberten oder an fremde Herrscher übergegangenen, warten auf den Messias. Er wird das unterjochte und zerstreute Volk wieder sammeln. Hanna ist 84 Jahre alt und somit hochbetagt. Geduldig und klar lebt sie im Tempel ein gottgefälliges und eigenständiges Leben. Die Altersangabe benennt mehr als eine äußere Zeitspanne. 84 Jahre, das sind sieben mal zwölf Jahre. Die Zahl Sieben steht für Fülle und Ganzheit, für Vollkommenheit; die Zwölf erinnert an die Vollgestalt Israels, an die Vollzahl seiner Stämme. Hannas Lebensalter signalisiert so, daß es Zeit ist für die Befreiung und Sammlung des Volkes, daß für Israel die Heilszeit gekommen ist.

Eigenständig – als Witwe ist sie nicht mehr einem Mann zu- oder untergeordnet – lebt Hanna im Tempelbezirk. Fasten und Beten prägen ihren Alltag. Ihr Leben im Tempel, im Zentrum religiöser und politischer Macht, steht in deutlichem Gegensatz

zur Lebensform der mit den Römern kooperierenden, gewinn- und prestigeorientierten Priesteraristokratie. Hannas stilles Leben bezeugt den einen und einzigen Gott Israels. Ohne Worte kritisiert sie mit ihrem ganzen Dasein die politisch Mächtigen. Die geisterfüllte Rede, mit der sich Hanna im Anschluß an ihr Gotteslob an die vielen im Tempel versammelten Menschen wendet, wird in Vers 38 verdichtet zusammengefaßt. Das Jesus-Kind, so erkennt Hanna, kommt im Auftrag dessen, der aller Herren Herr ist: des Gottes Israels. Mit diesem Kind gelangt Erlösung nach Jerusalem, gelingt Israels endgültige Befreiung. Hanna kündigt einen Herrschaftswechsel an. Die brutale oder geschmeidige Gewaltherrschaft, die die Menschen erleben, hat nicht das letzte Wort. Die Zeit, die nun anbricht, ist eine Zeit der Gottesherrschaft, der Gottesnähe. Wie Simeon hat Hanna den Wechsel vom Dunkel zum Licht erkannt (V. 30–32). Wie Simeon hat Hanna den Mut, das Kommen des Lichts allen Menschen zu verkünden, die das Dunkel lähmt und ängstigt.

Kirchliche Seniorenstifte tragen nicht selten den Namen „Simeon und Hanna“. Eigentlich eine gute, tiefsinnige Wahl. Daß es zwei alte Menschen sind, die ihren Mitmenschen im rechten Augenblick die Treue Gottes bezeugen und den Übergang vom Dunkel zum Licht zeigen können, ist eine zuverlässige biblische Erfahrung.

Susanne Sandherr

Prophetie in Israel

Im alltäglichen Sprachgebrauch gilt jemand als Prophet, wenn er Zukünftiges vorhersagt. Damit glaubt man, ein Wesensmerkmal des Prophetischen zu bezeichnen. Demgegenüber ist das biblische Verständnis von Prophetie, das eingebunden ist in das Phänomen des Prophetischen im Alten Orient, primär gegenwartsbezogen.

Unsere Bezeichnung Prophet greift das griechische „prophetes“ auf, die Übersetzung des hebräischen „nabi“. Danach ist der Prophet ein berufener Rufer, einer, der selbst von Gott in Dienst genommen ist und Gottes Botschaft an die Menschen weitergibt. Typisch dafür ist die sogenannte „Botenformel“: „So spricht der Herr“ oder „Spruch des Herrn“.

Erst seit dem Propheten Samuel spricht man bei besonders begabten Gottesboten von Propheten. Ursprünglich nannte man sie „Gottesmänner“ oder „Seher“ (vgl. 1 Sam 9, 6.9), die durch Visionen oder Auditionen Gottes Worte empfangen und manchmal auch besondere Wunderkräfte besitzen.

In der Frühzeit gab es *Prophetengruppen*, die sich um charismatische Persönlichkeiten sammelten. Soweit hier ekstatische Erfahrungen oder Wunder gesucht wurden, waren solche Kreise nicht unbedingt hoch angesehen. *Tempelpropheten*, wie z. B. Habakuk und Joël, verrichteten ihren Dienst am Jerusalemer Tempel durch fürbittendes Gebet und indem sie den Betern Gottes Worte zusagten. *Hofpropheten* standen als Teil der Hofbeamten im Dienst des Königs und seiner Politik, weshalb sie in manchen Fällen als bestechlich galten und kritisiert wurden (vgl. 1 Kön 22).

Außerhalb Israels und in Israel gab es auch *Prophetinnen*, von denen besonders Mirjam (Ex 15, 20), Debora (Ri 4, 4) und Hulda (2 Kön 22, 14–20) bekannt sind.

Auf dem Höhepunkt alttestamentlicher Prophetie (ca. 8. bis 5. Jh. v. Chr.) wirken die sogenannten *Schriftpropheten*. Während in der Frühzeit der Prophetie in Israel Handlungen und Worte der Propheten in Erzählungen eingebunden sind, geht es bei den Schriftpropheten stärker um das verkündigte Wort, für das der Prophet eintritt. Die „großen“ Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel werden von den zwölf „kleinen“ Propheten durch den größeren Umfang ihrer Bücher unterschieden.

Maßgeblich für die Propheten ist ihr Berufungserlebnis. Nicht aufgrund eigener Wahl, sondern durch Gottes Eingreifen in ihr Leben werden sie zu Propheten. So bleibt eine besondere Be-

ziehung zu Gott für sie bestimmend. Obwohl jeder Prophet seine ganz persönliche Berufungsstunde kennt, gibt es doch gewisse Gemeinsamkeiten: Gott begegnet selbst oder durch einen Boten dem Berufenen. Er offenbart sich ihm und gibt ihm einen Auftrag. Auf etwaige Einwände des Berufenen antwortet Gott mit der Zusage seines Schutzes und Beistandes, was durch eine Zeichenhandlung bekräftigt werden kann. Deutlich wird immer, daß Gott die Initiative ergreift und besondere menschliche Voraussetzungen keine Rolle spielen.

Die Sendung des Propheten gilt den Menschen seiner Zeit. Dabei kündigen die Propheten sowohl einzelnen als auch ganz Israel das *Gericht* Gottes an als Mahnung zu Umkehr und Bundeestreue, aber auch Gottes *Heil*, das Israel und anderen fremden Völkern gelten kann. Daß die Propheten sich in politische und soziale Fragen einmischen, zeigt, daß sie ihre Gegenwart sehr kritisch analysieren. Mit ihrem Hinweis darauf, daß Gott die Mißstände nicht unbegrenzt hinnehmen, sondern eines Tages eingreifen wird, verweisen sie in die Zukunft.

In der Auseinandersetzung mit den sogenannten „Heilspropheten“, die den Herrschern nach dem Munde reden, können die Propheten Jahwes sich nur darauf berufen, daß ihr Wort von Gott kommt und sich zu gegebener Zeit erfüllt. Gleichzeitig bürgt die Übereinstimmung im Reden und Verhalten des Propheten für die Wahrheit seiner Botschaft. Daß dabei sein Wort übereinstimmt mit den früheren Propheten und Gott in den Mittelpunkt stellt, mag seine Glaubwürdigkeit erhöhen.

Propheten sind mit Haut und Haar von Gott in Dienst genommen. Er beansprucht sie ganz – bis hin zur Identifikation mit Gott und seinen Plänen für das Volk. Wie sehr das in das persönliche Leben des einzelnen eingreifen kann, erfährt z. B. Hosea, der die Treulosigkeit Israels gegenüber seinem Gott dadurch verkörpert, daß er eine Kultdirne zur Frau nimmt (vgl. Hos 1–3). Jeremia erfährt die Last des Prophetenamtes so stark, daß er fast an Gott irre wird. Er klagt vor Gott: „Wie ein versiegender Bach bist du mir geworden, ein unzuverlässiges Wasser.“

(Jer 15, 18) Auf den Applaus der Menge darf ein Prophet nicht hoffen. Vielmehr muß er mit Freimut das Wort Gottes verkünden, auch wenn seine Botschaft den Zuhörerinnen und Zuhörern unbequem ist.

Jede Zeit braucht Propheten, die sich selbst von Gott beanspruchen lassen und so freimütig Gottes Wahrheit sagen. Dabei wird man auch heute ihre Botschaft daran messen, ob sie mit der Frohbotschaft der Bibel übereinstimmt, ob das eigene Verhalten nicht im Widerspruch steht zum Verkündeten und ob die prophetische Rede dem Ganzen des Volkes Gottes dient. Propheten als Gottes Sprecher bei den Menschen müssen sich deshalb täglich ganz für Gott verfügbar halten und zugleich den Menschen nahe sein in ihren Freuden und Leiden.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Das „Nunc dimittis“ – Simeons Lobgesang

Neapel sehen und sterben ...“ – die intensive Glückserfahrung, die diesem geflügelten Wort zugrunde liegt, ist, manchmal in hochdramatischer, häufiger in milderer Form, nicht wenigen Menschen vertraut. Wenn ich das noch erleben darf – daß das Sorgenkind seinen Weg findet, daß unsere langjährige Kärnerarbeit Früchte trägt, daß ein schlimmer internationaler Krisenherd Ruhe findet, daß Sohn oder Tochter in die Kanzlei, in den Familienbetrieb einsteigen –, dann bin ich innerlich bereit, Abschied zu nehmen, dann bin ich gelassen, dann kann ich loslassen.

Von einer solchen Erfahrung handelt in eminenter Weise auch das „Nunc dimittis“. Das „Nunc dimittis“ (lat. „Nun entläßt du“: die Anfangsworte von Simeons Lobgesang) gehört zusammen mit dem Magnificat und dem Benedictus zu den bekanntesten

psalmartigen Lobliedern (lat. *cantica*) des Lukasevangeliums. Der Psalm des Simeon ist Bestandteil der Erzählung von der Darstellung Jesu im Heiligtum von Jerusalem (Lk 2, 22–39). Simeon, ein frommer und gerechter alter Mann, erkennt Jesus als den Messias, auf den er gewartet hat, und preist Gott in der Öffentlichkeit des Tempels dafür: „Nun läßt du, Herr, deinen Knecht, wie du gesagt hast, in Frieden scheiden. Denn meine Augen haben das Heil gesehen, das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“ (Lk 2, 29–32)

Simeons bewegtem und bewegendem Wort (V. 29–32) geht eine nicht minder sprechende Geste voraus: Der alte Mann „empfang“ das Kind (so der griechische Text wörtlich) von den jungen Eltern und hält es nun in seinen Armen (V. 28). Simeon hat in diesem erfüllten Augenblick das „Heil gesehen“, und er hat es umarmt. Doch was er gesehen und berührt hat, ist zugleich ein zartes, schwaches Menschenkind. Dies aber genügt, um sein Leben glücken zu lassen.

Gott wird in Simeons Gebet als „Herr“ angesprochen, Simeon bezeichnet sich selbst als „Knecht“ bzw. „Sklaven“ oder „Diener“. Der Herr und Besitzer „entläßt“ seinen Knecht. In Zeiten der Arbeitslosigkeit haben die Worte „entlassen“, „Entlassung“ einen bedrohlichen Klang. Simeon jedoch erfährt seine Entlassung als eine wunderbare Befreiung, als Erlösung. Die nähere Bestimmung „in Frieden“ (V. 29) macht deutlich, was bereits in der Kennzeichnung seines Gebets als Lobpreis (V. 28) impliziert war: Gott hält sein Versprechen, er beschenkt seinen treuen Diener, er läßt den alten Mann nicht (unter die Räuber) fallen, sondern „in (den) Frieden“ ziehen.

Das Wörtchen „jetzt“ zeigt an, daß eine entscheidende Etappe der Heilsgeschichte erreicht ist. Auch wenn der griechische Text hier, in Anlehnung an die religiöse Terminologie der Griechen, Gott „*despótes*“ nennt (V. 29) – dieser Herr ist kein Despot, sondern ein unvergleichlich verlässlicher und unendlich wohlwollender Bundespartner, der sich mit einzelnen Gläubigen wie

Simeon und mit ganz Israel verbindet und verbündet, ja der seinen Verheißungsbund sogar den heidnischen Völkern öffnen will (V. 32). Ziel und Mittel der Verheißung Gottes, deren Erfüllung er auf der Ebene der Welt (V. 32) und des einzelnen Menschen (V. 28) wirkt, ist der Friede, der im Denken der Bibel mehr meint als das Schweigen der Waffen, nämlich umfassendes Heil an Leib und Seele für den Menschen in Gemeinschaft.

Friede bedeutet also Heil. Simeons Augen haben „das Heil gesehen“. Simeon, der nie resigniert hat, obwohl er oft genug Grund dazu gehabt hätte, Simeon, der statt dessen ein Leben lang die Sehnsucht nach Gott und seiner Gerechtigkeit wach gehalten hat (V. 25) – hier und jetzt findet seine Sehnsucht ihr Ziel. Seine Entlassung ist nicht Beraubung, sondern Erfüllung. Sie bringt nicht Trauer, sondern Freude, Freude, die lebendig macht, Seele und Leib.

Simeons Gebet betont, daß das messianische Heil, das dieser fromme und gerechte Jude in dem Kindchen Jesus erkennt, nicht nur vor den Heidenvölkern, sondern auch für sie vorbereitet und ihnen bereitet ist (V. 31–32). Die Rede vom Licht Jahwes für die Völker nimmt theologische Gedanken des Jesajabuches auf (Jes 49, 6; 42, 6). Dies gilt auch für die Hoffnung, daß Gottes jetzt sichtbar werdende Herrlichkeit zum Ruhm Israels dient (Jes 46, 13).

Das Christusbekenntnis der Kirche hat die Aufgabe, das Kind im Tempel, Gottes Messias, immer neu zu erkennen und kenntlich zu machen als das, was Simeon in ihm sieht: „ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (V. 32). Angesichts der vielen falschen Götter, die Menschen auch heute noch versklaven, und angesichts von Schmach und Schmerz, die der Judenheit „im Namen Christi“ zugefügt wurden, ein wohl noch uneingelöster, ein bleibender Auftrag.

Im Glaubensleben der Kirche wird das „Nunc dimittis“ im Stundengebet regelmäßig vor der an den Tod gemahnenden Nacht gebetet; mit seiner ausgeprägten Dank- und Abschiedsstimmung

ist es fester Bestandteil der Liturgie der Komplet. In der Kirchenmusik der Kirchen der Reformation begegnet das „Nunc dimittis“ auch als Grundlage für Begräbniskompositionen, etwa bei Heinrich Schütz.

„Neapel sehen und sterben ...“ Vom Lobpreis des Simeon können wir lernen, warum Menschen letztlich loslassen können, frohen Herzens – weil der treue Gott sie nicht losläßt, sondern mit seiner eigenen Fülle, seinem Heil, herzlich beschenkt.

Susanne Sandherr

Aussegnung und Muttersegen

So volkstümlich das Fest „Darstellung des Herrn“, das wir am 2. Februar feiern, mit seiner geläufigen Bezeichnung „Mariä Lichtmeß“ ist, so befremdlich ist für viele Christinnen und Christen die mit der zweiten Bezeichnung zumindest mitangedeutete „Reinigung“ Mariens nach der Geburt. Der Anlaß für den Tempelbesuch der jungen Familie mit der „Darstellung des Herrn“ (das Fest ist im Ursprung auf jeden Fall ein Herren- und kein Marienfest) ist u. a. die in Lev 12 erhobene Forderung einer rituellen Reinigung der Frau nach der Geburt eines Kindes.

Auch das Christentum kennt einen derartigen Reinigungsritus für Wöchnerinnen, wenn dieser auch nie unumstritten ist. Während östliche Quellen bereits im 4. Jahrhundert Wöchnerinnen einen Besuch der Kirche für die ersten Wochen verbieten, ist die römische Position eine andere. Papst Gregor I. (+ 504) bringt es auf die knappe Formel: Wenn eine Frau in derselben Stunde, in der sie geboren hat, noch eine Kirche aufsucht, um Gott dankzusagen, belädt sie sich keineswegs mit Schuld.

Spätestens im 12. Jahrhundert ist im Westen außerhalb Roms eine Segnung der Wöchnerin beim ersten Kirchengang nachweisbar – nicht selten ein kurzes Geschehen am Kirchenportal, mit

dem der Frau der Zutritt zur Kirche gestattet wird. Vereinzelt findet sich später die Anweisung, das Kind mitzubringen bzw. nur verheiratete Mütter zu segnen.

Diese westlichen Riten beruhen nicht auf einem ausdrücklichen kirchlichen Verbot eines früheren Gottesdienstbesuches, sondern sind sehr stark durch das Brauchtum und sozialen Druck bestimmt. Zugleich stehen sie in Verbindung mit den ab der Jahrtausendwende erneut das Denken prägenden alttestamentlichen Vorstellungen: Vor allem Blut mache gottesdienstlich unrein. Deshalb werden Frauen im Gottesdienst stärker rituell ausgegrenzt – darum wird aber z. B. auch Priestern die medizinisch-chirurgische Tätigkeit verboten.

Das *Rituale Romanum* von 1614, also das in Rom nach dem Trienter Konzil herausgegebene liturgische Buch für Sakramenten- und Segensfeiern, ordnet die Segnung in das Kapitel über die Trauung ein. Es sieht im ersten Kirchengang der Frau ‚einen lobenswerten Brauch‘, keine Vorschrift. Hier soll die Frau zunächst an der Schwelle der Kirche mit einer Kerze in der Hand niederknien. Nach der Besprengung mit Weihwasser und dem Gebet von Psalm 24 lädt der Priester sie in die Kirche ein, indem er ihr ein Ende der Stola reicht. Die dann folgende Oration ist aber völlig vom Dank für Geburt und Bitten für Mutter und Kind bestimmt. Das Motiv der Reinigung scheint einerseits überwunden, andererseits schwingt in der Hereinführung doch noch etwas von diesem Deutungskern mit. Die Ritualien der Diözesen, die sich bis ins 20. Jahrhundert nicht am römischen Buch orientieren müssen, tradieren das alte Motiv der Reinigung weiter; erst die Bücher zu Anfang des 20. Jahrhunderts haben weitgehend den römischen Ritus übernommen. Allerdings findet sich vereinzelt noch die Beschränkung dieser Segnung auf verheiratete Wöchnerinnen.

Ebenso sind nun neue Angleichungen an biblische Motive festzustellen. So heißt es im deutschsprachigen Gebet des Kölner *Rituale* von 1929 über die auszusegnende Wöchnerin: „Sie ist gekommen, um Dank zu sagen, dir ihr Kindlein aufzuopfern und

den priesterlichen Segen zu empfangen.“ Mit der „Aufopferung des Kindes“ (vgl. Num 18) tritt zugleich das mitgebrachte Kind stärker in den Blick, da man *für es* betet: „Segne ihr Kind, daß es dem Jesuskind ähnlich werde und mit dem Alter zunehme an Gnade und Tugend.“ Auch in der „Collectio Rituum“ von 1950, einem für alle deutschen Diözesen erstellten Buch, wird vom gemeinsamen Besuch der Mutter mit dem Kind ausgegangen. Nun gibt es ein eigenes Gebet über die Mutter, in dem der Dank im Vordergrund steht, und ein (an Christus gerichtetes) Gebet über das Neugeborene, das um Schutz und Zunahme an „Alter, Weisheit und Gnade vor dir und den Menschen“ bittet.

Festzuhalten ist also, daß man zwar an einem Gottesdienstbesuch der Wöchnerin erst nach einer bestimmten Frist festhält und diesen mit einer kleinen Feier als Hineinführung in die Kirche und als Segnung gestaltet. Zugleich ist aber die Begründung, daß die Frau durch die Geburt unrein geworden sei und einer Reinigung bedürfe, immer umstritten. Zwei Dinge sind zu beachten, um nicht zu sehr „moderne“ Überlegungen in andere Zeiten zu übertragen: Zunächst bedeutet diese Frist von 40 Tagen auch eine öffentlich festgelegte und kontrollierte Schonfrist für die Frauen. Bis zur Aussegnung bleibt die Wöchnerin wahrscheinlich zuhause und ist so vor schwerer Arbeit geschützt. Zudem habe ich selbst von älteren Frauen, die die Aussegnung noch erlebt haben, gehört, daß sie dies als Ritual empfunden haben, das *allein ihnen* galt – nicht dem Kind und nicht dem Mann. Die Aussegnung als Ehrerbietung der Frau gegenüber ist sicher kein zu unterschätzender Faktor.

Mit der Liturgiereform ist die in der Collectio Rituum bereits erkennbare Entwicklung fortgeführt worden. Nun findet sich nur noch ein separater Muttersegens nach der Geburt im deutschsprachigen Benediktionale, der aber an eine Bedingung gebunden ist: Das dankende und um Schutz bittende Segensgebet ist allein für den Fall vorgesehen, daß die Mutter (z. B. aus medizinischen Gründen) nicht an der Taufe ihres Kindes teilnehmen kann.

Ansonsten ist nun die Taufe des Kindes der Ort für eine Segnung der Mutter. Die bisherige Aussegnung ist nämlich als Muttersegnen an das Ende der Taufe gerückt und betont wieder den Dank. Dann aber fügt sich sofort der Segen über das Kind und den Vater an, der nun erstmals in diesem Segensritual auftaucht: Mutter wie Vater sollen dem Kind „erste Zeugen des Glaubens sein“. Es geht also in keiner Weise mehr um ein Reinigungsritual, sondern um einen Segen für die ganze Familie, die als „Hauskirche“ die erste Glaubensgemeinschaft ist, die ein Kind kennenlernt.

Friedrich Lurz

Eine mündige Seniorenschaft

Zum Konzept des Münchner Seniorenstudiums

Der *Sozialtod*: Das normale Feld unserer Identitätsfindung ist unsere Arbeit und unser Beruf. Dort, wo wir tätig sind, werden wir auch gebraucht, und dort, wo wir das Gefühl des Gebrauchtseins haben, empfinden und erfahren wir Sinn und Sinnerfüllung. Deswegen kann es nicht scharf genug von uns ins Visier genommen werden, daß der Einstieg in die Seniorengruppe mit dem Phänomen des „Sozialtodes“ verbunden ist. Der aus dem Beruf Ausscheidende stürzt in ein geistiges Vakuum. Auf einmal ist die Tür, hinter der er jahrzehntelang seiner Arbeit nachgegangen war, für ihn verschlossen und mit einem neuen Etikett versehen; ein anderer tut jetzt seine Arbeit, er hat lange genug angestanden, um den Vorgänger dort ablösen zu können. Für diesen fällt das normale Feld seiner Selbstfindung und Identitätsfindung von einem Tag zum anderen fort.

Eine tiefe, im ganzen Leben – vielleicht ausgenommen die Pubertät – so nie erlebte Identitätskrise ist die Folge, aber nicht notwendig eine negative Folge, sondern in der Negativität eine

ungeheure Provokation. Denn der Mensch ist das an Kompensationsfähigkeit nicht zu überbietende Wesen, und daß er trotz aller Unbilden der Umwelt existiert und heute das Angesicht der Erde wie kein anderes Lebewesen bevölkert, das verdankt er vielleicht nicht so sehr seiner Geisteskraft – die ohnehin in recht unterschiedlichen Graden ausgebildet ist –, das verdankt er seiner ungeheuren Kompensationsfähigkeit. Und so gesehen ist denn auch der Sozialtod und die unvermeidlich mit ihm verbundene Identitätskrise eine durchaus hilfreiche Provokation, der durch einen Kompensationsakt begegnet werden muß. Dieser Kompensationsakt bedeutet für den alternden Menschen Wiedergeburt zu einer neuen, mit neuen Aktivitäten und neuer Selbst- oder Sinnfindung verbundenen Lebensgestaltung.

Die Wiedergeburt: Bei der Wiedergeburt geht es um Akte der Unterscheidung. Der Senior, der seinen Beruf hat aufgeben müssen, der in dieses Vakuum gefallen ist, ist mit sehr vielen Modellvorstellungen konfrontiert. Aber nur wenige entsprechen seinem Sinnverlangen. Nur wenige von diesen Angeboten teils weltanschaulicher, teils kulturphilosophischer, teils der Reklame- oder Vergnügungsindustrie entspringender Art sind dazu angetan, ihm zur neuen Identität zu verhelfen. Er muß eine Auswahl treffen, er muß sich entscheiden. Insofern ist der Eintritt in das Seniorenalter eigentlich ein Beginn neuen Lebens, falls diese Stunde in ihrer ganzen Triftigkeit und Bedeutung wahrgenommen, erkannt und schließlich auch genutzt wird. Aber es ist keineswegs so, als seien wir hier nur auf uns selbst angewiesen; uns ruft vielmehr auch eine innere Stimme, von der uns Nikolaus von Kues vielleicht die stärkste und klarste Verdeutlichung geboten hat. Er sagt, im Herzen jedes Menschen rege sich ein Wort. Und dieses Wort, wiewohl religiös getönt, sei eigentlich das Wort seines besseren Ich: „Sei dein Eigen, dann bin ich dein Eigen.“ Wir sind – das ist unser großes Glück – hier nicht auf uns allein angewiesen. Es gibt Hilfen der verschiedenartigsten Form.

Die Hilfen: Eine erste ist die religiöse Hilfe. Denn das Christentum ist eine revolutionäre Religion. Es schenkt uns das Bild eines neuen Gottes, das Bild einer neuen Gesellschaft, Reich Gottes und Kirche genannt, und das Bild eines neuen Menschen. Von diesem Menschen wird in der Botschaft Jesu etwas gesagt, was turmhoch über dem liegt, was das Alte Testament in einer seiner schönsten Aussagen vom Menschen zu sagen weiß. Für das Alte Testament ist die Würde des Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit besiegelt. Das ist das Großartigste, was die ganze Antike vom Menschen zu sagen mußte. Für das Christentum ist die Menschenwürde in seiner Berufung zur Gotteskindschaft verankert. Das ist um eine ganze Ordnung mehr.

Die anderen Hilfen sind im Einzelfall nicht weniger wichtig, insbesondere aber zwei: Vorbild und Begegnung. Mit Vorbildern können wir gerade noch einen positiven Sinn verbinden, während das zweite fast schon aus unserem Sprachgebrauch verschwunden ist, obwohl es noch vor wenigen Jahrzehnten zum festen Vokabular jedes Gebildeten gehörte: Begegnung. Dahinter steckt die Überzeugung, daß es nicht der kontinuierlichen Betreuung bedarf, wenn einem Menschen geholfen werden soll, sondern daß es auch schon für einen Menschen etwas Hilfreiches, Beglückendes und ihm zur Identität Verhelfendes sein kann, wenn er nur eine flüchtige Begegnung mit einem Menschen gemacht hat, von dem er das Gefühl hatte: Der hat es geschafft, der ist wirklich eine Persönlichkeit, der hat seine Aufgabe gelöst, aus dem, was ihm die Natur gegeben hat, das Werk der personalen Selbstverwirklichung zu erstellen. Eine flüchtige Begegnung genügt, um einem Menschen unter Umständen einen neuen Kurs des Lebens zu geben.

Was jetzt noch fehlt, das ist die entscheidende Tat. Denn all das bliebe in der Ebene des Angebotes hängen, wenn es vom Betroffenen, also vom alternden Menschen, nicht akzeptiert würde. In diesem Zusammenhang entwickelte Romano Guardini einen Gedanken in einer vergleichsweise kleinen Schrift

aus dem Jahre 1960, die ich dennoch zu seinen wichtigsten zähle. Sie lautet – und der Titel sagt im Grunde alles –: „Die Annahme seiner selbst“. Guardini hat zu dem Viergespann der traditionellen, vor allem von Thomas von Aquin gerühmten und herausgearbeiteten Kardinaltugenden eine fünfte hinzugefügt, von der ich aber annehmen möchte, daß sie für uns die allererste ist: Annahme seiner selbst. Und das ist wohl die eigentliche Nagelprobe jedes alternden Menschen.

Ansprüche und Anrechte: Der alternde Mensch, der sich auch in die Negativität in seiner Altersstufe gefügt und gebeugt hat, bekommt dafür das Geschenk der Altersweisheit. Sie ist gerade heute unverzichtbar. Denn unserer Zeit fehlt die Muße, unserer Zeit fehlen die Augenblicke des Aufatmens, der Besinnung. Die Hektik des Berufslebens läßt uns buchstäblich nicht mehr zu uns selber kommen. Die Alternden, die Senioren, sollten eigentlich die Sachwalter der Stille in unserer Gesellschaft sein.

Tatsächlich aber bietet die heutige Situation ein dazu völlig konträres Bild; denn eine gesellschaftliche Paradoxie greift um sich: Während die Gruppe der Rentner, Pensionäre und in zunehmendem Maß auch der frühzeitig aus dem Berufsleben Ausgeschiedenen im ständigen Anwachsen begriffen ist, nehmen die bestehenden Verhältnisse zunehmend juveniles Gepräge an. Der Wechsel gilt mehr als die Beharrung, die Mobilität mehr als das Durchhalten, die Dynamik mehr als die Stetigkeit. Gefragt ist die rasch verblässende Sensation. Skandale schlagen die Öffentlichkeit in Bann; wer mit Enthüllungen, gleichviel ob echten oder gefälschten, aufwartet, hat das Ohr der Massen und das Interesse der Medien. Umgekehrt ergibt eine lebenslange Leistung sozialer, intellektueller oder künstlerischer Art im Regelfall nichts, was „Nachrichtenwert“ hätte. Und schon gar nicht zählt die in langjähriger Berufsarbeit gewonnene Erfahrung und die daraus gekeltern Weisheit. Der Kontrast zur antiken Gesellschaft könnte kaum krasser sein. In ihr bildeten die politisch

Verantwortlichen nicht nur einen wirklichen „Senat“; vielmehr zählte auch noch der „Rat“ und die „Weisheit“ der Alten, die nicht nur geachtet, sondern auch tatsächlich in Anspruch genommen wurden.

Die Alten haben aber nicht nur Wesentliches zu bieten; sie haben auch legitime Anrechte. Wer eine Familie gegründet, eine Existenz aufgebaut und in jahrzehntelanger Bewährung eine Berufstätigkeit ausgeübt hat, verfügt aufgrund dieser Fakten über ein höheres Mitspracherecht als ein „Anfänger“, auch wenn die Mißachtung dieses Tatbestands zu einem der wie selbstverständlich hingenommenen „Prinzipien“ der juvenilen Gesellschaft erhoben wurde.

Hier setzt die Verantwortung der Politiker gegenüber den Senioren ein. Da es sich um eine traumatisch sensibilisierte Situation handelt, wäre freilich nichts verkehrter als ein Verfahren, das mit der Tür ins Haus fiel. Mit „Programmen“ und „Aktionen“ ist auf diesem Feld nichts getan. Worauf es dagegen ankäme, wäre ein Bewußtseinswandel, der den älteren Mitbürgern mehr Aufmerksamkeit und Zuwendung entgegenbrächte. Wenn das unterbliebe, könnte es, um den Teufel einmal an die Wand zu malen, eines Tages dazu kommen, daß innerhalb der Seniorengruppe eine Radikalisierung um sich griffe, ja daß auf die kaum erst überstandene Revolte der Jugend ein Aufstand der Alten folgte. Schon hat sich die bedenkliche Vokabel von den „rebellischen Alten“ in unser Sprachfeld eingenetzt.

Der Bewußtseinswandel: Wenn es nicht dazu kommen soll, muß das Recht der Alten besser als bisher gewürdigt, ihre Erfahrung in Anspruch genommen, ihr Rat ernstgenommen und ihre Weisheit geachtet und „gefragt“ werden. Das aber liefere, wie klar gesehen werden sollte, auf eine Umstrukturierung der gegenwärtigen von juvenilen Einstellungen beherrschten Gesellschaft hinaus. Dabei fiele den Medien, die ein auffallendes Interesse am Schicksal der Seniorenschaft nehmen, eine entscheidende Rolle zu. Dort müßte bei allem Wert, den sie von

ihrer Anlage und Zweckbestimmung her auf das jeweils Neue und Sensationelle legen, zunehmend auch die kontinuierliche Leistung, die in langer Lebensarbeit gereifte Erfahrung und der in vielen Erkenntnisschritten gewonnene Überblick gewürdigt werden. Und ein anerkennender Blick dürfte in diesem Zusammenhang bisweilen auch jenen gelten, die trotz aller Anstrengung erfolglos blieben und denen der in opfervoller Bemühung angestrebte Durchbruch schließlich doch versagt blieb. Denn von solchen heimlichen Opfertagen lebt die menschliche Gemeinschaft ebenso wie von der vielfach bewahrten Treue, der stillen Pflichterfüllung und dem als Selbstverständlichkeit hingenommenen täglichen Dienst, ohne den das Zusammenleben über kurz oder lang in sein Gegenteil umschlagen müßte.

Wenn diese Umstrukturierung gelingen soll, muß aber vor allem auch auf seiten der Seniorschaft ein Wandel eintreten, der in erster Linie die Überwindung ihrer Resignation und Verdrossenheit beträfe. Und das heißt: Um ernstgenommen zu werden, muß sich die Seniorschaft auch ihrerseits bemühen, am gesellschaftlichen Diskurs teilzunehmen oder doch wenigstens die Voraussetzungen für diese Partizipation zu schaffen. Im Zusammenhang damit geht es vor allem um die Überwindung der zwischen den Generationen bestehenden Sprachbarriere, positiv ausgedrückt, um die Gewinnung einer kompetenten Mitteilungsfähigkeit, die den angestrebten Erkenntnis- und Erfahrungsaustausch überhaupt erst ermöglicht. Was in diesem Zusammenhang geschehen kann, wird naturgemäß in erster Linie von der Eigeninitiative der Senioren abhängen. Sie müssen von sich aus dafür sorgen, daß sie ihre „Botschaft“ nicht in einem antiquierten Vokabular vortragen, das sie schon sprachlich als die unrettbar „Gestrigen“ demaskiert. Doch so sehr es dabei auf ihren Beitrag ankommt, dürfen sie gerade darin nicht sich selbst überlassen bleiben, weil die Überwindung von Sprachbarrieren nun einmal nur in einer gemeinschaftlichen Interaktion gelingen kann.

Eine Initiative: Deshalb ergriff die Universität München 1987 die Initiative, um den nach Kompetenzerweiterung trachtenden Senioren mit einem akademischen Studienangebot entgegenzukommen. Dabei ließ sie sich überdies von einer besonderen Rücksicht, aber auch von einem wohlverstandenen Eigeninteresse leiten. Die Rücksicht betraf sowohl die bereits am Universitätsleben teilnehmenden, aber ohne das Gefühl echter Zugehörigkeit studierenden Senioren, als auch die große Gruppe jener, die sich nur zu gerne den durch die Not der Kriegs- und Nachkriegszeit vereitelten Jugendtraum eines Studiums erfüllt hätten, wenn ihnen nur die Gelegenheit dazu geboten worden wäre. Ihnen mußte die Möglichkeit eines auf ihre spezifische Interessenlage abgestimmten Studiums eröffnet werden, das auf ihre gruppenspezifischen Erwartungen einging und ihnen gleichzeitig die volle Zugehörigkeit zum Organismus der Universität in Aussicht stellte. Dieses Desiderat ist durch die Integration des Seniorenstudiums als „Zentrum Seniorenstudium der LMU“ voll erfüllt. Inzwischen wurde diese Einrichtung vom Rechnungshof als Modell für die übrigen bayerischen Universitäten vorgeschlagen. Von dieser Einbeziehung konnte sich die Universitätsleitung auch einen Anstoß zu einer veränderten Studienhaltung, konkret gesprochen, einen Wandel von der Ausbildungs- zur Bildungsuniversität im *humboldtschen* Sinn erhoffen, da bei den in der Regel aus dem Berufsleben ausgeschiedenen Senioren eine sachbezogene – nicht berufsorientierte – Grundeinstellung vorausgesetzt werden kann.

Auf dieser Linie lag dann auch das Zentrum des Angebots. Um die Gefahr einer universitätsinternen Gruppenbildung von vornherein zu bannen, bestand sein Proprium in einer Reihe von Foren, die unter zeitgeschichtlicher, berufsorientierender, literarhistorischer und religionsphilosophischer Thematik dem Gespräch der Generationen dienen sollten. Das erste dieser Gesprächsforen wurde nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt entworfen, daß sich in der gegenwärtigen Seniorenschaft die letzten Zeitzeugen finden, die der nachwachsenden Generation aus

eigener Anschauung und oft auch leidvoller Betroffenheit über die ungeheuerlichen Verhältnisse unter der nationalsozialistischen Diktatur und über die vielfachen Nöte der Nachkriegsjahre berichten können.

Die Bilanz: Im Rückblick auf das fast zwanzigjährige Bestehen des Seniorenstudiums läßt sich sagen, daß das Angebot von der angesprochenen Gruppe, wie schon die Zahl der ersten Einschreibungen (350) erkennen ließ, mit spontaner Zustimmung und vielfach bekundeter Dankbarkeit angenommen wurde. Vielfältigen mündlichen und brieflichen Äußerungen zufolge wurde der Themenkatalog, der Vorlesungen aus fast allen großen Fachgebieten und zu aktuellen Fragen aus Literatur- und Kunstgeschichte, aber auch Naturwissenschaft umfaßt, wie erhofft bisweilen als Vermittlung höherer Kompetenz, nicht selten sogar als Anstoß zur Sinnfindung empfunden. Gleichzeitig stellen besonders sensible Beobachter einen günstigen Einfluß der Senioren auf die Atmosphäre der Lehrveranstaltungen fest. Offensichtlich wirkt sich das Engagement der älteren Studierenden wie ein Katalysator auf den Gang der Ideenvermittlung aus, und es wäre kaum übertrieben, wenn man von einem jetzt schon spürbaren „Stilwandel“ im universitären Lehrbetrieb sprechen würde.

Aus diesen Fakten müssen Konsequenzen für die künftige Programmgestaltung gezogen werden, die noch stärker als bisher darauf abzuheben hat, daß das Seniorenstudium nicht als „Vermehrung“, sondern als „Bereicherung“ der Universität konzipiert ist. Wie es den älteren Studierenden offensteht, an den – nicht überlasteten oder gar dem Numerus clausus unterworfenen – allgemeinen Lehrveranstaltungen teilzunehmen, sind auch die „Juniorstudenten“ eingeladen, die Veranstaltungen des Seniorenprogramms zu besuchen. Einen Anreiz dazu sollten die Veranstaltungen zu aktuellen Themen aus ganz unterschiedlichen Wissensgebieten bilden.

Die Fortführung: Inzwischen hat das Seniorenstudium eine Größenordnung von rund 3000 Studierenden aus meist gehobenen Berufsgruppen erreicht. Auch bewegte es sich aus seiner anfänglichen Randexistenz auf die Mitte der Universität zu und wurde als eines von deren „Zentren“ eingerichtet. Dem entsprach die Erweiterung seiner Binnenstruktur. Seit einigen Jahren bietet es neben Zentralvorlesungen auch Vortragszyklen und Seminarveranstaltungen an. Neben einer naturwissenschaftlichen Vortragsreihe (Mo) ist das ein Zyklus „Weltorientierung“ (Di), ein Zyklus „Spektrum der Wissenschaften“ (Mi) und ein Zyklus „Grundkurs Religion“ (Do). Die insgesamt 18 Seminare, die das Feld von Philosophie und Theologie über Kunst- und Musikgeschichte bis zu kognitivem Training und autobiographischem Schreiben abdecken, bieten darüber hinaus Möglichkeiten zu theoretischer und praktischer Fortbildung. Bei alledem legt das Seniorenstudium angesichts der sich vergrößernden Seniorengruppe unserer Gesellschaft auch einen besonderen Akzent auf die therapeutische Seite der geistigen Aktivierung seiner Teilnehmer. Eine nicht unwesentliche Bereicherung unseres Angebots ergibt sich außerdem durch Sonderveranstaltungen und die Kooperation mit Aktivitäten der Europäischen Akademie für Wissenschaft und Kunst. Daß die Universität München der Einrichtung des Seniorenstudiums trotz ihrer Größe zugestimmt hat und es fördert, spricht für ihre Lebenskraft und ihr gesellschaftliches Verantwortungsbewußtsein.

Eugen Biser

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

März 2007

„Adam und Eva“

Das endlich ist Bein von meinem Bein
und Fleisch von meinem Fleisch.

Buch Genesis – Kapitel 2, Vers 23

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Schön, einmal „bei Adam und Eva anfangen“ und guten Gewissens bei diesem Thema bleiben zu dürfen. Weit ausholen möchte ich dennoch nicht. Denn was liegt näher, als bei den beiden Urgestalten des Menschseins das Verhältnis der Geschlechter in den Blick zu nehmen.

Daß das Miteinander von Männern und Frauen oft spannungsgeladen ist, wissen wir alle. In unserer Welt ist es zusätzlich dadurch belastet, daß uns ein recht äußerliches Verständnis von Schönheit suggeriert, unsere Partnerwahl möglichst nach bestimmten Idealmaßen zu treffen. Nun ist aber Schönheit, wie jemand klug formuliert hat, eine Frage der Geschwindigkeit des Blicks – eine Wahrheit mit doppeltem Sinn. Je länger man eine „Schönheit“ anschaut, umso sicherer werden einem Einzelheiten auffallen, die den ersten Eindruck relativieren. Umgekehrt wird der langsame Blick an einem unscheinbaren Menschen ebenso sicher faszinierende Seiten entdecken. Und ist es nicht verwunderlich, wie wenig Seele die „Schönen“ oft entdecken lassen? Mein Eindruck ist jedenfalls, daß „Attraktivität“ und menschlich-echte Offenheit selten zusammengehen.

Doch gerade auf die Kommunikation, den lebendigen Austausch, die Begegnung kommt es an, wenn wir auf die Stammelttern schauen. Denn nicht die Tiere, die der Mensch der Reihe nach mit Namen ansprach (Gen 2, 18–20), sondern erst die Frau läßt ihn die Worte sagen, die diesmal unsern Monatsspruch bilden. Sie ist es, deretwegen der Mann seine Eltern verläßt, sich an sie bindet und mit ihr „ein Fleisch“, d. h. eine lebendige Wirklichkeit, ein „Wir“ wird. Es geht um ein Sehen mit dem Herzen (Saint-Exupéry). Aber um dazu fähig zu werden, müssen wir zuerst lernen, das Herz für andere zu öffnen und die Oberfläche hinter uns zu lassen. Dann aber können auch Blicke, die einander flüchtig begegnen, Momente überraschender Schönheit beschern.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Der Sündenfall

Albani-Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St. God. 1
(Eigentum der Basilika St. Godehard, Hildesheim),
Anfang 12. Jh., Seite 17,
© Dombibliothek Hildesheim

Die Faksimilierung des Albani-Psalters im Verlag Müller & Schindler soll im Jahr 2010 abgeschlossen sein.

Der Albani-Psalter entstand zu Beginn des 12. Jh. im Benediktinerkloster St. Albans für die Einsiedlerin Christina von Markyate. Abt Geoffrey de Gorron gab diese Pergamenthandschrift in Auftrag, die u. a. 40 ganzseitige Miniaturen enthält. Die Entstehung des Psalters fällt in die Zeit, da die Führung in der Buchmalerei von Frankreich auf England überging.

Der Psalter besitzt eine Reihe christologischer Bilder, die vor den 150 Psalmen eingefügt wurden. Dies rührt daher, daß das Alte Testament und insbesondere die Psalmen seit der frühen Kirche im Licht des Neuen Testaments gelesen und gedeutet wurden. Die insgesamt 211 figürlich ausgestalteten Initialen bringen ganz unterschiedliche biblische Themen zur Sprache, die helfen, die Kernaussagen des jeweiligen Psalms zu verstehen. Stilistisch gesehen fallen die außergewöhnlich schlanken Figuren und die farbliche Gestaltung auf. Das Werk gehört zu den besten Beispielen romanischer Buchmalerei in England.

Vermutlich kam die Handschrift über englische Benediktiner, die im 17. Jh. das Kloster Lamspringe bei Hildesheim besiedelten, nach Deutschland und gelangte wahrscheinlich nach der Säkularisation 1803 in den Besitz der Pfarrgemeinde St. Godehard.

Verlockende Früchte

Aus den Anfängen biblischer Geschichte übernimmt der Maler des Albani-Psalters (Anfang 12. Jh.) das Thema für die Miniatur „Der Sündenfall“. Er stellt einen Baum mit stilisierten Früchten ins Zentrum des Bildes, das er mit einem breiten, in zwei goldene Leisten eingefassten Rahmen umgibt. Der rot-braune Grund, im Rahmen mit Ornamenten reich geschmückt, findet sich auch als Hintergrund des Baumes in der Bildmitte und der beiden kleineren Bäume an den Seiten.

Es könnte eine paradiesische Idylle sein. Adam und Eva sitzen etwas erhöht unter dem Baum in der Mitte des Gartens. Doch dieses Zusammensein wird gestört durch Luzifer, den gefallenen Engel, der sich aus dem Geäst des Baumes zu Eva herabbeugt. Aus seinem Mund windet sich eine Schlange hervor, die der Frau eine Frucht gibt. Eva nimmt die Frucht mit der linken Hand an, während sie zugleich Adam eine Frucht weitergibt. (In der Bibel ist nirgends von einem Apfel die Rede, wie wir uns die Frucht hierzulande vorstellen.) Evas Blick gilt Luzifer, dem Versucher.

Der Maler übernimmt hier eine Vorstellung seiner Zeit, nach der Luzifer der eigentliche Verführer ist. Er bedient sich der Schlange, um sein Ziel zu erreichen.

Auch Adam schaut auf den Verführer, während er mit der linken Hand die Frucht aus Evas Hand annimmt und mit der rechten bereits eine Frucht zum Mund führt.

So verlockend die Früchte auch sind, die dem Menschenpaar durch die Schlange gegeben werden, beide wissen, daß sie in diesem Augenblick eine ihnen von Gott gesetzte Grenze überschreiten. Die Frau selbst hat der Schlange gegenüber das Verbot Gottes wiederholt: „Von den Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen; nur von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Gott gesagt: Davon dürft ihr nicht essen, und daran dürft ihr nicht rühren, sonst werdet ihr sterben.“ (Gen 3, 2 f.)

Geschickt versteht es die Schlange, das göttliche Verbot umzudeuten: „Nein, ihr werdet nicht sterben. Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.“ (Gen 3,4 f.) Noch köstlicher und verlockender wirkt jetzt die verbotene Frucht. Während nach dem biblischen Text Eva selbst von den Früchten nimmt, auch ihrem Mann davon gibt und beide essen, stellt der Maler hier den Versucher als den hin, der die Frucht pflückt und weitergibt.

Adam und Eva, so der Text der Genesis, gehen tatsächlich die Augen auf, nachdem sie dem Verführer und nicht Gott gehorcht haben. Ihre ursprüngliche Unbefangenheit und Harmonie wird gestört. Doch erfahren sie sich nicht als Gott gleich, sondern entdecken, „daß sie nackt waren“ (Gen 3,7). Ihre Beziehung zueinander und zu Gott ist fortan gestört. Die vertraute Begegnung mit Gott ist der Furcht vor ihm gewichen.

Die Kette des Bösen, wie sie der Maler hier zeichnet – von Luzifer zur Schlange, von der Schlange zu Eva und von Eva zu Adam –, muß an einer Stelle durchbrochen werden, wenn der Mensch mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen und mit Gott in Glück und Frieden leben will. Dazu aber braucht es die freie Entscheidung des Menschen.

Sowohl das Menschenpaar als auch das Innere des Baumes heben sich von einem kräftig-blauen Grund ab. Der Glaube, so will der Maler damit sagen, gibt die Kraft, den Verführungen zum Bösen zu widerstehen. Böses geschieht nicht automatisch, nichts zwangsläufig. Eva *muß* die Frucht nicht nehmen und essen, sie *muß* sie nicht an Adam weiterreichen, der ebenfalls selbständig entscheiden muß, ob er sie annimmt und ißt oder nicht. Ein Verbot nicht allein zu übertreten, sondern mit anderen zusammen, macht die Tat nicht besser.

Andere Bilder aus der Zeit des Malers zeigen Adam und Eva, wie sie ihre Übertretung des göttlichen Gebotes bereuen. Hier steht die Verführung selbst im Zentrum. Vielleicht will der Maler damit ausdrücken: Versuchungen gibt es zu jeder Zeit.

Die verlockende „Frucht“ mag jeweils einen anderen Namen tragen. Die Frage aber ist immer: Wie gehe ich damit um? Ich muß zunächst die Versuchung als solche durchschauen. Dann ist Entscheidung gefordert. Es hilft nicht, wie ein Kaninchen gebannt auf die Schlange zu starren und zu warten, was passiert. Dann kann es zu spät sein.

Doch auch das weiß der Maler, daß im Glauben einmal gefällte Fehlentscheidungen durch spätere Entscheidungen korrigiert werden können. Das Blau des Glaubens, der Treue gegenüber Gottes Geboten, weist uns den Weg. Nicht von ungefähr öffnet der Maler das Blau nach oben in einen für uns nicht sichtbaren Raum. Damit hält er die Botschaft des Bildes offen für eine Verheißung der Erlösung, die sich in den Worten Gottes zur Schlange ankündigt: „Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse.“ (Gen 3, 15) Die Theologie spricht hier vom sogenannten Protoevangelium (Erstevangelium). Einer wird kommen in der Geschichte der Menschheit, der stärker ist als der Verführer. Im Glauben an diesen einen, Jesus Christus, öffnet sich der Weg aus aller Verlorenheit in eine beglückende Zukunft.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Adam und Eva

Menschsein am Anfang

War „Adam“ der erste Mann? Im Alten Testament bezeichnet das Wort Adam den Menschen, Mann und Frau, und die Menschheit: „Als Mann und Frau erschuf er sie, er segnete sie und nannte sie Mensch (hebr. *adam*) an dem Tag, da sie erschaffen wurden.“ (Gen 5, 2) Zugleich ist „Adam“ ein Eigenname, der Name desjenigen Menschen, mit dem der urgeschichtliche Stammbaum beginnt: „Das ist die Liste der Geschlechterfolge nach Adam“ (Gen 5, 1).

Erdling und Erde

Adam – die Herkunft des hebräischen Begriffs ist umstritten. Möglicherweise ist er mit einem ähnlich lautenden hebräischen Verb verwandt, das „rot sein“ bedeutet. Bemerkenswert, daß sich die Bibel Adam, dem Menschen, nähert, indem sie auf „Adama“, den Erdboden, die Erde, verweist (vgl. Gen 2, 7). Eine Grundlage für eine „Blut-und-Boden“-Ideologie ist dies gewiß nicht: „Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner“ (Ps 24, 1); „wir sind nur Gäste bei dir, Fremdlinge“ (1 Chr 29, 15, vgl. Ps 39, 13). Die biblisch betonte Nähe von „Adam“ („Erdling“) und „Adama“ („Erdboden“) könnte heute hingegen ein wertvoller Fingerzeig sein für einen rücksichtsvollen Umgang mit der Erde, die uns der Schöpfer anvertraut hat.

Füreinander geschaffen

In der älteren biblischen Darstellung der Erschaffung der Menschen entsteht der Mensch gleichsam in zwei Stufen, aus dem Staub des Erdbodens und durch die Einhauchung des göttlichen Lebensatems (Gen 2, 7 f.). Gott legt einen Garten an und ver-

setzt den Menschen dorthin. Nach Gen 2, 15 ist die menschliche Existenz in ihrem innersten Kern Lebensdienst vor Gott im guten Garten von Eden.

Gott erschafft den Menschen, hebr. *ha adam*, als Mann und Frau, hebr. *isch* und *ischa*. Der Gleichklang dieser Bezeichnungen sowie die sogenannte Verwandtschaftsformel: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23) bringen die Einsicht zum Ausdruck, daß Mann und Frau gleichen Wesens und gleichrangig sind.

Mutter aller Lebendigen

Eva, hebräisch Chawa, wird in Gen 3, 20 mit dem hebräischen Wort für Leben, „Chaj“, in Verbindung gebracht. Die ältere Schöpfungserzählung (Gen 2) handelt nicht von einem Individuum namens Eva, sondern stellt uns die am Anbeginn von Gott erschaffene Frau vor Augen. „Eva“ wird im Alten Testament nur zweimal genannt (Gen 3, 20 und 4, 1). Im Blick auf die zukünftige Menschheitsgeschichte ist die ersterschaffene Frau Stammutter, die „Mutter aller Lebendigen“. Chawa“, „Eva“, ist ein biblischer Ehrentitel für die Frau am Anfang.

In spät-alttestamentlicher bzw. zwischentestamentlicher Zeit wurde, mit verhängnisvollen Folgen für das Frauenbild des sich bald herausbildenden Christentums, die „Mutter alles Lebendigen“ zur Mutter des Todes (vgl. Sir 25, 24). In den dualistisch getönten Texten dieser Zeit wird die Frau mit Unheil, Verführung, Fleischlichkeit, Sünde und Schwäche zusammengebracht, während beim Mann Geistigkeit, Stärke und Standhaftigkeit betont werden. Während das zweite Kapitel der Genesis die Erschaffung der Frau aus einer Rippe bzw. aus der Seite des Mannes erzählt, um die enge Zusammengehörigkeit von Mann und Frau hervorzuheben – die beiden sind sozusagen aus dem gleichen Holz geschnitzt –, macht eine spätere Zeit daraus die Zweitrangigkeit der Frau, und aus ihrer aktiveren Rolle in Gen 3 wird ihre größere Sündenanfälligkeit.

Adam und Eva im Neuen Testament

Paulus setzt „Adam“ und Jesus Christus kontrastierend in Beziehung (1 Kor 15, 21–49 und Röm 5, 12–21). Sie sind einander vergleichbar, aber einander auch entgegengesetzt. Adam, dem ersten Menschen, und Christus, dem „Letzten Adam“ (1 Kor 15, 45), dem endzeitlichen Menschen, ist gemeinsam, daß sich das Geschick aller an einem Menschen entscheidet. „Adam“ hat den Tod verursacht, und in Jesus gründet die Hoffnung auf die Auferstehung für alle. Das bedeutet jedoch in Paulus' Augen keinen Automatismus, schon gar nicht zum Unheil: Alle sterben, weil alle gesündigt haben (Röm 5, 12).

2 Kor 11, 3 und 1 Tim 2, 13 enthalten Anspielungen auf die erste Frau. Paulus vergleicht die Gemeinde, von der er fürchtet, daß sie sich verführen und beirren lasse, mit Eva; „Adams“ Verführbarkeit ist hier nicht im Blick.

Der später, etwa um 100, verfaßte Timotheusbrief geht deutlich weiter. Aus der biblisch erzählten Zweitierschaffung der Frau erschließt der Verfasser dieses Lehrschreibens ihre Zweitrangigkeit und Unterordnung (1 Tim 2, 11–13). In einer gewissen Freiheit gegenüber dem Textbefund der Genesis heißt es schließlich: „Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot.“ (1 Tim 2, 14)

Die neutestamentliche Polarität von Adam und Christus führte schon im 2. Jahrhundert zum Antitypus Eva – Maria. Darin lag zweifellos eine Gefahr für das christliche Frauenbild. Die Idealisierung der einen (Maria) ging nicht selten mit der Abwertung, ja Dämonisierung der anderen (Eva) einher.

Von Gott

Mann und Frau, „Adam“ und „Eva“, sind Gottes gute Geschöpfe, ja mehr noch, sie sind seine von ihm zur Bewahrung der Schöpfung eingesetzten Ebenbilder (Gen 1, 26 ff.). Gottes Vertrauen in sie ist jedoch größer als ihr Vertrauen in Gott

(Gen 3). Doch der Zwiespalt zwischen Mensch und Gott wird sich schließen – durch den Adamssohn (Lk 3, 38) und Gottessohn Jesus von Nazaret. Und endet nicht der Stammbaum Jesu in Lk 3, 38 mit der Aussage, daß Adam „von Gott“ stammt? Wie wir sahen, ist Adam biblisch mehr als ein Eigenname. „Als Mann und Frau erschuf er sie, er segnete sie und nannte sie *adam* an dem Tag, da sie erschaffen wurden.“ (Gen 5, 2) Der Mensch, Mann und Frau, stammt von Gott.

Susanne Sandherr

Sünde – eine Erbkrankheit?

Wenn man vom Wort „Erbsünde“ ausgeht, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich um eine Art genetischen Defekt, der ähnlich wie die Bluterkrankheit oder Mukoviszidose sozusagen im Zeugungsakt von den Eltern an die Kinder weitergegeben wird. Tatsächlich war es jahrhundertlang im wesentlichen diese Vorstellung, die der Erklärung des von Menschen begangenen Bösen diene und dadurch wesentlich zur Verdächtigung der Sexualität beitrug. Lassen Sie uns zusehen, wie es zu dieser Vorstellung gekommen ist.

Eine folgenschwere Weichenstellung in diese Richtung bedeutete die Übersetzung des Schlußteils von Röm 5, 12 aus der griechischen Ursprache ins Lateinische und die daran anschließende Deutung der Stelle. In der Einheitsübersetzung lautet der Vers: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, *weil* alle sündigten.“ Das hier mit „weil“ übersetzte griechische „*eph ho*“ („aufgrund der Tatsache, daß“) wurde in der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, der Vulgata, mit „*in quo*“ wiedergegeben und dann auf

den „einen Menschen“, d. h. Adam, bezogen: „in dem alle gesündigt haben“. Schon sprachlich ist dies schwierig, weil das Bezugswort so weit vornweg steht. Aber noch schwerer wiegen die Folgen in inhaltlicher Hinsicht.

Im Zusammenhang der Frage, ob man sich das Heil gleichsam durch Leistung verdienen oder es nur als Geschenk Gottes empfangen könne, betonte Augustinus, daß wir Menschen von Geburt an in einen Zusammenhang von Schuld hineingestellt sind, aus dem wir uns selbst nicht befreien können. Die Verfehlung des ersten Menschen hat nach dieser Auffassung ein Defizit, eine Leere hinterlassen, die uns alle betrifft. Augustinus hat die Weitergabe dieses Mangels jedoch, wohl auch aufgrund eigener Lebenserfahrung, eng an die „fleischliche Begierde“, die triebhafte Seite unserer Existenz, geknüpft und die Folgen in schwärzesten Farben gemalt; berühmt geworden ist z. B. seine Bezeichnung der adamitischen Menschheit als „*massa damnata*“. Zudem hat er eine Verbindung zur Praxis der Kindertaufe geschlagen: Kleinkinder haben zwar selbst noch nicht willentlich gesündigt, tragen aber von Geburt an jenes Defizit mit sich herum, durch das sie quasi automatisch auf Seiten des aus dem Paradies verstoßenen Urvaters stehen (siehe dazu den Hymnus auf Seite 93). Welche Auswirkungen diese Lehre hervorgebracht hat, war noch bis ins 20. Jahrhundert hinein zu spüren: Da taufte man Neugeborene, um sie im Fall eines frühen Todes im Himmel zu wissen und sie vor dem Schicksal eines Irrlichts zu bewahren. Wie die Weitergabe des Schuldzustands im Zeugungsakt, so wurde auch die Taufe recht einseitig zu einem Mechanismus, der ohne Zutun des einzelnen Menschen zwischen Geretteten und Verworfenen schied. Wer ungetauft starb, konnte ein noch so gutes Leben geführt haben, im Himmel hatte er keinen Platz; der dritte und vierte Gesang von Dantes göttlicher Komödie zeugen davon.

Wie aber steht es heute mit dem „*peccatum originale*“ (der „Ursünde“), so der in der Dogmatik gebräuchliche Ausdruck? Die Theologie unserer Zeit greift mit ihren Überlegungen wie-

der den griechischen Urtext von Röm 5, 12 auf, wie er sich auch in der Einheitsübersetzung niederschlägt (s. o.). Nimmt man diesen Wortlaut ernst, dann geht es Paulus genaugenommen um zwei Seiten: um die Verfehlung des Urvaters Adam, die jenes Defizit erst in die Welt brachte, *und* um dessen Ausbreitung durch die Tatsache, daß wir alle es ihm gleichtun. Wir sind demnach zum einen als Menschen in einen Zusammenhang von Schuld hineingeboren, tragen ihn aber zum anderen durch unser eigenes Fehlverhalten weiter.

Sucht man den gemeinten Sachverhalt einem heutigen Menschen einsichtig zu machen, führt das Stichwort „(Erb-)Sünde“ kaum sehr weit; es läßt die meisten nur mehr an Fehlverhalten im Straßenverkehr und (amouröse oder lukullische) Exzesse denken. Dabei stehen für die Bibel nicht so sehr die einzelnen Taten im Vordergrund, sondern ihr Zusammenhang mit bzw. ihre Auswirkungen auf die Beziehung des Handelnden zu Gott und zu seinen Mitmenschen. Einzelne Sünden gelten stets als Schädigung des Verhältnisses zu Gott und den Nächsten und wirken sich für den, der sie begeht, in wachsender Isolation aus. Hier, meine ich, liegt der am besten geeignete Ansatzpunkt für eine Erklärung; denn jeder Mensch lebt in Beziehungen und weiß aus täglicher Erfahrung, daß sein Verhalten zu anderen mit deren Haltung ihm gegenüber in Wechselwirkung steht.

Nun liegt ein Kerngedanke der Bibel darin, daß Jahwe ein Gott des Bundes, d. h. der Gemeinschaft, ist. Er möchte, daß wir Menschen in heilen und sinnerfüllten Beziehungen zu ihm und zueinander leben. Dabei ist unsere je eigene Verbindung zu ihm die Grundlage unserer Beziehung zu unseren Mitmenschen, insofern er uns zueinander führen und miteinander in Verbindung bringen möchte. Mit anderen Worten: Wo unsere Gottesbeziehung geschädigt ist, werden wir auch mit unseren Mitmenschen nicht zurechtkommen. Umgekehrt freilich zieht die Nähe zu Gott nicht automatisch glückliche zwischenmenschliche Beziehungen nach sich, da solche ja auch die Beziehungsfähigkeit der anderen voraussetzen.

Lesen wir vor diesem Hintergrund das Sündenfallkapitel Gen 3, so nimmt es sich wie eine erzählte Diagnose unserer menschlichen Verfaßtheit aus. An den Stammeltern führt uns diese Geschichte vor Augen, was uns allen gleichsam angeboren ist: daß wir selbst uns von Natur aus Maßstab unseres Handelns sind, daß wir zunächst einmal den in uns angelegten Triebkräften und dem Begehren folgen, das äußere Reize in uns wecken. Der paradiesische Zustand – in der Erzählung vor dem Sündenfall angesetzt – zeichnet so gesehen ein Bild davon, wozu wir berufen sind und wie unser Leben eigentlich sein sollte: eine einträchtige Gemeinschaft mit Gott und miteinander. Weil Jesus ganz konsequent diese Nähe zum Vater gelebt und sie auch uns Menschen entgegengebracht hat, kann Paulus ihn den „neuen Adam“ nennen, den Stammvater einer neuen, zur Gemeinschaft befreiten Menschheit (vgl. 1 Kor 15, 45). Wir Glaubenden kennen etwas davon, wenn wir etwa in einer liturgischen Feier Gottes Gegenwart unter uns gespürt haben oder auch in der Einsamkeit der Natur von seiner stillen Anwesenheit berührt worden sind. Nur tritt jetzt auch klar hervor, wie sehr wir trotz unseres Ergriffenseins vom Geist Jesu noch dem alten Menschsein mit seinen Egoismen verhaftet sind, und wir sehen zugleich auch, daß nicht jede(r) uns verstehen wird; denn wer dem nicht begegnet ist, wofür unsere Tradition das Wort Fülle geprägt hat, wird das „normale“ Menschsein mit seinem alltäglichen Neben- und Gegeneinander, aber auch seinen kleinen Freuden eben als normal und nicht als defizitär erleben.

Der Mangel, den die kirchliche Überlieferung mit dem Wort „Erbsünde“ bezeichnet, haftet uns allen, die wir Menschen sind, an, und doch bekennen wir, daß das Neue und Eigentliche in Jesus Christus schon begonnen hat. Uns darauf – auf die Gemeinschaft mit Gott und miteinander – neu auszurichten und von der angeborenen Ichsucht abzuwenden, damit kann man den Sinn der Fastenzeit benennen. Zu solcher Erneuerung kann uns ermutigen, was Friedrich von Spee uns Seite 290 und

296 zuspricht: Wir dürfen uns Gott öffnen, weil er selbst sich uns zuwenden will.

Johannes Bernhard Uphus

Salve Regina

Freude über eine heilsame Unterbrechung

Den Text des Salve Regina finden Sie auf Seite 363.

Es sei vorweg gesagt: Das „Salve Regina“ gehört nicht zu den Marienliedern, die sich mir früh eingepägt und mich geprägt haben. Vielleicht wurde es in den Gemeinden meiner Kindheit und Jugend selten gesungen. Andere Marienlieder haben mich lebhafter berührt. Sie sind mir seit dem Grundschulalter präsent. Ich denke an die Osterlieder „Freu dich, du Himmelskönigin“ (GL 576, KG 755) und „Laßt uns erfreuen herzlich sehr“ (GL 585, KG 753). Die Freude von damals stellt sich beim Singen und Hören sogleich wieder ein. Ich denke an den Zauber der adventlichen Marienlieder „Es kommt ein Schiff geladen“ (GL 114, KG 305, EG 8), „Maria durch ein Dornwald ging“ (KG 314), „Ave Maria, gratia plena“ (GL 580, KG 748). Auf eine andere Weise wichtig war für mich „Maria, breit den Mantel aus“ (GL 595, KG 763). Möglicherweise hat mich hier das Bild der starken und mütterlichen Frau angesprochen, von deren weitem, widerstandsfähigem, bergendem Mantel (und nicht etwa blütenweißem oder himmelblauem Kleid) dieses Lied so eindrucksvoll singt. In „Maria, breit den Mantel aus“ steht die Beziehung zwischen uns, der rufenden Christenheit, und Maria im Vordergrund, während die anderen genannten Lieder Maria in heilsgeschichtlicher Perspektive sehen, sie vom Weihnachts- und Ostergeheimnis her in den Blick nehmen. Damit möchte ich nun aber meine persönlichen

‚mariologischen Grabungen‘ abschließen! Wenden wir uns dem Lied zu, das ich erst später entdeckt habe, dem „Salve Regina“.

Als Grußlied, Grußantiphon oder als „salutatio deprecatoria“, bittendes Grußlied, wird das „Salve Regina“ bezeichnet; es dient als reguläre marianische Antiphon am Ende der Komplet in der Zeit im Jahreskreis. Die Worte des Liedes stammen von Adhemar von Monteuil, Bischof von Le Puy (gestorben 1099). Drei kleine Unterschiede zwischen dem ursprünglichen Wortlaut und der liturgisch gebräuchlichen Fassung (vgl. GL 570 und 571, KG 752) sind zu nennen. Statt: „Regina, mater misericordiae“ stand bei Adhemar im ersten Vers pointierter „regina misericordiae“ („Königin der Barmherzigkeit“), in der letzten Zeile (O clemens, o dulcis, o pia ...) war bei ihm der Titel „Virgo“ („Jungfrau“) nicht eigens aufgeführt, und schließlich umfaßte der ältere Mariengruß noch zwei weitere Verse: „Gloriosa domina nostra / Pro nobis intercede.“ („Unsere glorreiche Frau / Tritt du für uns ein.“)

Chaire!

„Salve“ ist eine gebräuchliche lateinische Grußformel, aber vielleicht sollte man dahinter noch das griechische „Chaire“ des Engels aus Lk 1,28 hören, das mit „Freue dich“ übersetzt werden kann. Der Mensch, der sich freuen darf, Maria, ist im „Salve Regina“ bemerkenswert vielschichtig gezeichnet. Sie ist nicht nur „Königin“, sondern „Königin der Barmherzigkeit“ bzw. „Königin, Mutter der Barmherzigkeit“. Souveräne Macht und Zuneigung zum Erbärmlichen, Elenden, ganz und gar Ohnmächtigen, zu dem, was schwach ist und am Boden liegt, werden in einem Atemzug von dieser Frau ausgesagt. Ihre Hoheit ist nicht kalt oder starr, vielmehr ist Maria Leben, Wonne und Hoffnung. Das lateinische Wort, das hier mit „Wonne“ übersetzt ist, „dulcedo“, bedeutet sogar „Süßigkeit, Süßes“. Es entstammt einer Sprache der Liebe. Von honigsüßen

Marienklichees sind wir hier denkbar weit entfernt. Maria, unsere Wonne, ist verletzlich und stark wie das Leben und zart und unbeugsam wie die Hoffnung.

Verbannte Evaskinder

Wir, die Flehenden, werden „verbannte Evaskinder“ genannt, eine Anspielung auf Gen 3,23 f. Die Adams- und Evaskinder wenden sich weinend, unter Seufzen und Stöhnen, an Maria. In der Verbannung zu leben, hieß im Mittelalter in der Tat, im Elend zu leben. Es bedeutete den sozialen Tod. Immer und immer wieder droht die Welt, drohen wir, durch Ungerechtigkeit und Gleichgültigkeit die uns geschenkte Erlösung zu verspielen. Maria, unser Beistand, unsere Hilfe, soll darum dringend ihre „barmherzigen Augen“ auf uns richten.

Ansehen

Es gibt sehr unterschiedliche Weisen des Sehens. Für das kleine, hilflose Kind ist der liebevoll anerkennende Blick von Mutter und Vater lebensnotwendig. Nicht gesehen, übersehen zu werden, ist für jeden Menschen grausam, ja tödlich. Blicke können kontrollieren, Blicke können strafen und vernichten. Es gibt eisige Blicke, unter denen man erstarrt. Blicke können aber auch wärmen, ermutigen und Ansehen verleihen. Sie können frei und lebendig machen. Sogar und gerade angesichts des Todes, der unsere menschlichen Verhältnisse zu regieren scheint, wird Maria ein solches lebendig machendes Sehen zugetraut.

Die gesegnete Frucht deines Leibes

Schließlich wird der Blick auf das Ende der Lebenszeit und der Zeit geöffnet. Die „gesegnete Frucht deines Leibes“ ist das sterbliche Menschenkind, das Maria zur Welt bringt, zugleich der

ewige Gottessohn, der göttliche Logos, für den uns Maria die Augen öffnen möge. Zuletzt wird Maria dankbar als Inbegriff heilender Zärtlichkeit („clemens“, „pia“, „dulcis“) bestätigt.

Freue dich, du Begnadete

Chaire, freue dich – der tiefste Grund unserer Freude liegt in Maria. Martin Luther hat es so ausgedrückt: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, / Der lieget in Marien Schoß.“ Marias Antwort auf die Worte des Engels geben uns allen Grund zu Dankbarkeit, Freude und Hoffnung. Durch Jesus, den Christus, „empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt, durch das Leben und Sterben des Jesus von Nazareth, ist der menschliche Schuldzusammenhang unterbrochen und aufgehoben. Eine heilsame, eine rettende Unterbrechung, derer Maria sich mit aller Welt und vor aller Welt freuen darf. In ihrer Vollendung ist die Hoffnung unseres eigenen Lebens schon erfüllt.

Chaire, freue dich, du Begnadete.

Susanne Sandherr

Die Diskussion um die Berechtigung der Kindertaufe

Für viele Jahrhunderte ist selbstverständlich, daß unmündige Kinder getauft werden. Besonders die Erbsündenlehre führt im Mittelalter dazu, daß die Taufe immer näher an den Geburtstermin eines Kindes heranrückt, bis sie schließlich wenige Tage nach der Geburt vollzogen wird. Nur die sogenannten „Täufer“ bestehen auf einer Taufe allein von Mündigen.

Es überrascht darum, daß im 20. Jahrhundert eine relativ lange Diskussion um die Berechtigung der Kindertaufe stattfindet, die in der evangelischen Kirche geführt wird, aber auch in die katholische Kirche ausstrahlt. Wichtig ist der Kontext der zunächst *systematischen Diskussion*: Auslöser ist der Theologe *Karl Barth*, der 1943 die Praxis der Kindertaufe verwirft. Er protestiert gegen die gängige Volkskirchlichkeit, die die Taufe als Konvention und Abrundung des gesellschaftlichen Lebens ansieht. Diese Volkskirchlichkeit sieht er durch Kaiserreich und Naziregime korrumpiert. Entscheidend für Taufe (und Kirchenverständnis) sei hingegen die freie und mündige Glaubensentscheidung des einzelnen. Der Glaube sei Antwort des Menschen auf das heilwirksame Wort Gottes – die Taufe eher Mittel und Abbild für dieses Geschehen.

Der Theologe *Heinrich Schlier* widerspricht dem im Jahr 1947 und beruft sich auf die lutherische Bekenntnistradition: Selbstverständlich sei die Taufe ein Zeichen, aber eines, das ursächlich das Heil des Täuflings bewirke, weil Christus sich und seine Gnade an dieses Zeichen gebunden habe. Sicher sei der Glaube notwendig, mache aber nicht erst das Zeichen wirksam. Von der Theologie des Neuen Testaments (besonders Joh 3,5) her sei die Kindertaufe notwendig. Ansonsten biete das Neue Testament keine klare Aussage zur Taufe von Kindern.

Damit verändert sich die Diskussion in die *biblisch-historische Fragestellung*, ob zur Zeit des Neuen Testaments schon Unmündige getauft werden – dogmatisch halten die neuen ‚Kontrahenten‘ die Kindertaufe für gerechtfertigt. *Joachim Jeremias* vertritt 1958 die Auffassung, daß neben anderen Stellen vor allem die sogenannten Oikos-Formeln der Apostelgeschichte als Beleg für die Kindertaufe herangezogen werden müssen. Mehrfach finden sich dort Aussagen, daß sich eine Person und ihr ganzes ‚Haus‘ (griechisch: oikos) habe taufen lassen (vgl. Apg 11, 13 f.; 16, 15; 16, 31.33; 18, 8). Im Hintergrund steht die Übertragung der jüdischen Sitte, daß beim Übertritt zum Judentum sich nicht nur der Mann als Hausvor-

stand beschneiden läßt, sondern alle Familienangehörigen – auch die kleinen Kinder – die Proselytentaufe empfangen und alle männlichen Angehörigen beschnitten werden. Gleiches wird nun für den Übertritt zum Christentum vermutet – obwohl die Proselytentaufe selbst erst für spätere Zeit belegt ist. *Kurt Aland* hingegen sieht 1961 gerade die Auffassung des Paulus, daß die Kinder einer heidnisch-christlichen Mischehe durch den christlichen Elternteil geheiligt seien (1 Kor 7, 14), als Beleg an, daß dieser von der Sündlosigkeit christlicher Kinder ausgehe. Erst die Kirche habe im Laufe des 2. Jahrhunderts eine andere Position eingenommen.

Heute besteht ein *gewisser Konsens*, daß für die neutestamentliche Zeit eine Taufe von Unmündigen weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Gängige Form ist sicher die Erwachsenentaufe; für das Ende des 2. Jahrhunderts ist die Kindertaufe auf jeden Fall nachweisbar. Augustinus macht dann die bestehende Praxis der Kindertaufe mit ihren exorzistischen Formeln zur Grundlage seiner Erbsündenlehre, die die Tauftheologie der folgenden Jahrhunderte prägt (siehe Seite 341).

Nun kann man leicht einwenden, daß dies doch eine rein inner-evangelische Diskussion ist, die nicht weiter tangieren muß. Dennoch hat die Beobachtung der Argumente auch in der katholischen Kirche zu vorsichtigeren Äußerungen geführt. Die katholische Kirche hat im Trienter Konzil die täuferische Position strikt abgelehnt mit der Begründung, daß die Taufe der kleinen Kinder, die keinen eigenen Glaubensakt vollziehen können, aufgrund des Glaubens der Kirche geschehe. Dahinter steht die Überzeugung der scholastischen Theologie, daß die Taufe den Glauben als *habitus*, d.h. als von Gott geschenkte Befähigung, eingieße, der der Glaube als *actus*, als eigenverantwortliche Verwirklichung des *habitus*, im Erwachsenenalter folgen müsse. Entsprechend wird das Kind bis zur Liturgiereform in der Taufe angeredet, aber die Paten antworten an sei-

ner Statt. In der Neuzeit wird die Firmung als Akt des eigenen, mündigen Bekenntnisses gedeutet. Entsprechend steht dann die Kirche in der Pflicht, den Glauben des einzelnen nach der Taufe zu fördern.

Solange die Gesellschaft und das Leben des einzelnen von der Kirche geprägt sind, kann von der beschriebenen Abfolge mit einiger Wahrscheinlichkeit ausgegangen werden. Heute stellt sich die Situation aber anders dar in einer Gesellschaft, in der die beiden Großkirchen in Deutschland nur noch jeweils 30 % der Bevölkerung als Mitglieder zählen. Zwar fordert das Kirchenrecht in can. 867 § 1 weiterhin die Taufe eines Kindes in den ersten Wochen nach der Geburt. Andererseits hat das liturgische Buch „Die Feier der Kindertaufe“ schon längst die neue Situation im Blick: Wenn weder die Eltern noch eine Person aus dem Umfeld des Kindes sich für die religiöse Erziehung des Kindes verantwortlich zeigen können, besteht die Möglichkeit des Taufaufschubs. Damit wird die Frage der Kindertaufe zu einer *Frage der pastoralen Praxis*, die Fingerspitzengefühl erfordert. Zudem führt mittlerweile die konstante Zahl von Taufen von Kindern im Schulalter und von Erwachsenen (seit 1996 in Deutschland jährlich über 10 000) zu einer gewissen Gelassenheit im Umgang mit dem Phänomen.

Von seiten der Eltern scheint sich die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe in der Regel nicht zu stellen – die Tauf rate für Kinder christlicher Eltern ist unvermindert hoch.

Friedrich Lurz

Madeleine Delbrêl (1904–1963)

„Ich bin von Gott begeistert worden“

Madeleine Delbrêl, 1904 in der französischen Kleinstadt Mussidan an der Dordogne geboren, gestorben 1963 in Ivry, einem kommunistischen Arbeitervorort von Paris, hat sich immer wieder auf ihre südfranzösische Herkunft berufen. Ein langer stiller Fluß war ihr Leben gewiß nicht. Doch das mag nicht nur an Delbrêls südländischem Temperament gelegen haben. Noch in ihrem letzten Vortrag bekennt sie: „Ich bin von Gott begeistert worden und bin es noch immer.“

Madeleine wächst, von den Eltern in ihren vielseitigen künstlerischen Begabungen gefördert, doch nach eigener Aussage „außerhalb aller richtigen Schuldisziplin“, in einer sozial inhomogenen Umgebung auf. Die gesellschaftliche Zerklüftung der Herkunftsfamilie bezeichnet sie rückblickend als biographischen „Glücksfall“. Sie habe in einer „anarchischen Situation“ und „außerhalb der sozialen Absperrungen gelebt: Meine Familie war aus allen Schichten zusammengesetzt, infolgedessen auch ich.“ Die frühen Erfahrungen mochten Madeleine Delbrêl in der Tat geholfen haben, unabhängig zu denken, zwischen den gesellschaftlichen Kasten zu vermitteln und angesichts politisch-ideologischer Verhärtungen Brücken zu bauen. Auch weltanschaulich ist die Familie gespalten, weithin aber vom liberalen Antiklerikalismus des Vaters geprägt. Dennoch „hatte ich außergewöhnliche Menschen gefunden, die mir zwischen sieben und zwölf Jahren den katholischen Glauben beibrachten“. Die Familie zieht nach Paris, und dort „vermittelten mir andere außergewöhnliche Leute eine entgegengesetzte Bildung. Mit 15 war ich strikt atheistisch und fand die Welt täglich absurder.“

Äußerlich ausgelöst durch eine schwere persönliche Krise – eine Liebesbeziehung zerbricht: der Partner, Jean Maydiou,

tritt in den Dominikanerorden ein – und gefördert durch die freundschaftliche Begegnung mit einem Kreis überzeugter und überzeugend zeitgenössischer junger Christen, zerbröselte Delbrêls rationalistische Weltsicht, in der „Gott unerträglich, weil nicht einzuordnen war“. Die Zwanzigjährige erlebt eine, wie sie selbst sagt, überwältigende Konversion.

Aufrichtigkeit und Konsequenz sind für Delbrêl zeitlebens hohe Güter. „Wenn ich aufrichtig sein wollte, durfte Gott, der nicht mehr strikt unmöglich war, auch nicht mehr als sicher inexistent behandelt werden.“ Die Atheistin zieht ihre Konsequenzen: „Ich entschloß mich, zu beten.“

Mit Hilfe glaubwürdiger Menschen entdeckt die junge Frau das Evangelium – und läßt sich von ihm entdecken. Sie spricht geradezu vom „Explodieren“ des Evangeliums in ihr. Doch welche Lebensform entspricht dieser Erfahrung, diesem Widerfahrnis? Zunächst steht ihr der Eintritt in den Karmel vor Augen. Sie schiebt die Entscheidung auf, bricht jedoch ihre bisherigen Studien ab und läßt sich zur Sozialarbeiterin ausbilden. Im Oktober 1933 zieht sie in die seit 1925 kommunistisch regierte Arbeiterstadt Ivry, um mit zwei gleichgesinnten Freundinnen eine christliche Lebensgemeinschaft zu bilden und ohne Trennwand zu den Zeitgenossen dem Evangelium zu folgen.

In Frankreichs kommunistischer Musterstadt herrschte bestenfalls so etwas wie „Apartheid“, schlimmstenfalls kam es zu bürgerkriegsartigen Szenen zwischen Katholiken und Kommunisten. Doch Delbrêl arbeitet beharrlich daran, Feindschaft in Freundschaft zu verwandeln, menschenfeindliche Gräben zu überwinden, ohne christlichen Glauben und marxistisch-leninistische Ideologie irgendwie zu vermischen. Dieser Ansatz ist für alle Seiten unbequem. Klare Feindbilder und Lagermentalitäten geben Halt, Identität und Sicherheit. Wozu etwas Anstrengendes und Verunsicherndes wagen, dessen Erfolg überdies höchst ungewiß ist? Vor allem, wenn man selbst im Besitz der Wahrheit ist. Madeleine Delbrêl wagt es. Warum? Gerade,

weil sie die Wahrheit Christi berührt hat, weil sie Christin geworden ist. Das aber heißt: „Unsere Lebensumstände müssen dem, was er uns gelehrt hat, aufs Wort gehorchen.“ Sind Christen also vor allem Parteisoldaten? Keinesfalls. Es geht nicht um Uniformität, sondern um Christusförmigkeit. „Wir müssen sein Leben mit unserem Leben leben, oder besser: unser Leben durch sein Leben. Das aber ist keine Kopie, sondern ein Original.“

Nicht nur in ihrem Beruf als Sozialarbeiterin und in der leitenden sozialpolitischen Funktion, die sie von 1939–1946 ausübt, setzt sich Delbrêl mit den dringendsten zeitgenössischen wirtschaftlich-sozialen Problemen, den Folgen des Krieges und dem Elend der Flüchtlinge auseinander. Nicht minder leidenschaftlich fragt sie nach der Gestalt des christlichen Glaubens in einer entchristlichten Gesellschaft. Als das hoffnungsvolle Experiment der Arbeiterpriester 1954 von Rom untersagt wird, versucht Madeleine Delbrêl dennoch mit vollem Einsatz zu vermitteln, auf beiden Seiten Verständnis zu wecken und Vertrauen zu bilden.

Für Madeleine Delbrêl ist das Doppelgebot von Gottes- und Menschenliebe, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht, nicht aus sicherem Abstand zur Welt, sondern nur im liebevollen und feinfühligem Hinhören auf die Nöte der eigenen Zeit zu verwirklichen. Nachfolge Christi verpflichtet zu ebenso radikaler wie unangepaßter Zeitgenossenschaft. Ohne Berührungssängste, ohne Sorge um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung, ohne Scheu vor Milieugrenzen soll sich der Glaube mitteilen. Der Welt das Evangelium zu verkündigen, dies kann Madeleine Delbrêl zufolge nur glücken, wenn „die Verkündigenden ... von der Welt durch nichts anderes getrennt sind als durch ihren Glauben“. Der christliche Glaube aber ist eine Trennung, die stärker verbindet als jede Verbindung.

Susanne Sandherr

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

April 2007

„Maria von Magdala und Thomas“

Weil du mich gesehen hast, glaubst du.
Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Evangelium nach Johannes – Kapitel 20, Vers 29

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Thomas und Maria von Magdala – durch ihre herausragende Stellung in den Ostererzählungen sind sie uns vertraut. Allerdings scheinen sie denkbar weit voneinander entfernt, die Erstzeugin der Auferstehung und der erst durch leibhafte Berührung Überzeugte.

Thomas – der Zweifler, der „Ungläubige“? Man könnte aufgrund dieser Attribute meinen, er sei einer der weniger Bedeutenden im Jüngerkreis. Dieser Einschätzung aber steht entgegen, daß er es ist, der die furchtsame Frage der Jünger, ob Jesus wirklich wieder ins gefährliche Judäa gehen wolle (Joh 11, 8), in die entschlossene Aufforderung ummünzt: „Laßt uns mit ihm gehen, um mit ihm zu sterben.“ (V. 16) Damit beweist er den Glauben, den Jesus V. 15 den Seinen wünscht. Und doch ist er es, der Joh 14, 5 bekundet, weder das Ziel Jesu noch den Weg dorthin zu kennen. So ist Thomas einer, der im tiefsten bereit ist, zu glauben und sich auf Jesu Weg einzulassen, und dem es doch schwerfällt, diesen Weg zu erkennen. Ehrlich gesagt, ist er mir dadurch recht vertraut.

Und wenn man genau hinschaut: War es nicht Maria von Magdala, die dem Auferstandenen zwar als erste begegnete, ihn aber „nicht festhalten“ durfte (Joh 20, 17)? Thomas hingegen war nach anfänglichem Zweifel die Berührung vergönnt. Wie geht das zusammen? Im Gespräch mit Maria lautet Jesu Begründung, er sei noch nicht zum Vater gegangen. Wenig später aber heißt es: Jesus *kam* in die Mitte der Jünger, als sie am ersten Wochentag *versammelt* waren, und so durfte auch Thomas ihm begegnen (Joh 20, 19–29). Hier liegt für mich das Entscheidende: Uns einzelnen kann Jesus wie Maria *erscheinen*, aber wir können ihn nicht festhalten. Im Kreis derer hingegen, die sein Gedächtnis feiern, wird er *leibhaft gegenwärtig*, hier zeigt er sich als der Weg zum Vater (vgl. Joh 14, 6 ff.).

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Maria Magdalena mit dem Auferstandenen

Graduale, Köln, 1320–1330,

Diöz.-Hs. 173, fol. 106v,

© 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, bestehend aus 277 Pergamentblättern, 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 Darmstadt 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 aus diesem Umfeld hervorgegangen sein. Der Einfluß anderer Stilrichtungen ist gleichwohl nicht ausgeschlossen.

Halte mich nicht fest

In leuchtenden Farben stellt das Kölner Graduale (1320–1330) die Begegnung des Auferstandenen mit Maria von Magdala dar. Ein goldenes Band umgibt den rot-weißen, gleichmäßig strukturierten Hintergrund des Bildes, von dem sich die Initiale „G“ abhebt, die den eigentlichen Bildinhalt präsentiert. Das Innere der Initiale bietet den Raum für die Begegnung. Dabei vermittelt der Maler die Vorstellung, als begegneten Maria von Magdala und Jesus sich zwischen zwei schlanken Säulen unter dem Bogen einer Kirche und nicht in einem Garten, in dem das Grab Jesu war (vgl. Joh 19, 41 f.).

Nach den synoptischen Evangelien (Markus, Matthäus und Lukas) geht Maria von Magdala zusammen mit anderen Frauen am ersten Tag der Woche zum Grab, um den Leichnam Jesu zu salben. Was in der Aufregung und Bestürzung des Karfreitags und am folgenden Sabbattag nicht möglich war, wollen die Frauen nachholen. Der Evangelist Johannes spricht davon, daß Maria von Magdala allein „frühmorgens, als es noch dunkel war“ (Joh 20, 1), zum Grab kam und es leer fand. Sofort benachrichtigt sie die Jünger. Als Petrus und Johannes zum Grab eilen und die Botschaft der Frau bestätigt finden, kehren sie wieder nach Hause zurück.

So schnell kann Maria von Magdala nicht wieder zur „Tagesordnung“ übergehen. Ihre Liebe sucht den, dem sie die entscheidende Wende in ihrem Leben verdankt, der sie von ihrer dunklen Vergangenheit befreit hatte und ihr einen Neuanfang ermöglichte. „Maria aber stand draußen vor dem Grab und weinte.“ (Joh 20, 11) Als sie sich in das Grab hineinbeugt, sieht sie zwei Engel, die sie nach dem Grund ihrer Trauer fragen. Ihre Antwort enthüllt ihren Schmerz über den Verlust Jesu, den sie noch nicht begreifen kann: „Man hat meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wohin man ihn gelegt hat.“ (Joh 20, 13)

Als sie sich vom Grab, dem Ort des Todes, wegwendet, steht Jesus vor ihr, ohne daß sie ihn erkennt. Jesus spricht sie an: „Frau, warum weinst du? Wen suchst du?“ (Joh 20, 15) Weil sie Jesus für einen Gärtner hält – der Maler verdeutlicht das durch den Spaten als Attribut in Jesu Hand –, bittet Maria von Magdala ihn, ihr doch zu sagen, wohin man den Leichnam Jesu gelegt hat. „Dann will ich ihn holen.“ (Joh 20, 15) Erst als Jesus sie beim Namen ruft: „Maria!“, wendet sie sich ganz ihm zu und erkennt in dem vermeintlichen Gärtner ihren „Rabbuni“ (Joh 20, 16).

Sie hält Jesus das Salbgefäß hin, wie zum Beweis, in welcher Absicht sie gekommen ist. Einem Totgegläubten plötzlich als Lebendem zu begegnen, das ist nicht so einfach zu begreifen. Bei Matthäus heißt es: „Sie (die Frauen) gingen auf ihn zu, warfen sich vor ihm nieder und umfaßten seine Füße.“ (Mt 28, 9) Hier im Bild kniet Maria von Magdala vor Jesus, ist ganz ihm zugewandt, sucht seinen Blick. Der Spaten in der Hand Jesu wirkt wie eine Trennung zwischen beiden. Der Maler verdeutlicht so die Worte Jesu: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen.“ (Joh 20, 17) Das ist keine Abweisung für Maria von Magdala; denn Jesus macht sie zugleich zur Botin für seine Jünger: „Geh aber zu meinen Brüdern, und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.“ (Joh 20, 17) Jesus will Maria von Magdala darauf hinweisen, daß ihre tiefe Liebe zu ihm nun eine neue Form finden muß; denn als der Auferstandene ist er nicht einfach in das irdische Leben zurückgekehrt. Durch die weiße, fast durchsichtige Haut Jesu und die blasse Farbe des Gewandes weist der Maler auf die neue Seinsweise Jesu hin. Zugleich verdeutlicht er in der gleichen Farbe des Unterkleides bei Maria, daß sie zu ihm gehört. Er traut ihrer Liebe eine solche Wandlungskraft zu, daß sie den Karfreitag und Ostern integrieren kann.

Jesu Blick geht in die Ferne. Diese Erde kann ihn nicht mehr halten. Um die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstan-

denen anzudeuten, weisen Hände und Füße und auch die Seite Jesu die Wundmale auf. Das Kreuz Jesu ist nicht einfach nichtig gemacht durch die Auferstehung. Für immer bleibt Jesus, und bleibt damit Gott, vertraut mit den Wunden der Menschen.

Dennoch bringt Ostern die entscheidende Wende: Das Dunkel des Karfreitags hat nicht das letzte Wort – nicht im Leben Jesu und nicht im Leben der Menschen. Das Licht von Ostern ist stärker. Es verklärt nicht die Wunden Jesu und auch nicht die Wunden unserer Zeit. Aber es hilft, sie zu vermeiden und – wo nötig – zu bestehen.

„G(audeamus omnes)...“ – „Freuen wir uns alle im Herrn“. Die Initiale mit dem leuchtenden Orange-Rot, den Pflanzen und Tiermotiven auf goldenem Grund, gehalten von einem dunkelblauen Band, strahlt österliche Freude aus, die der ganzen Schöpfung gilt. An dieser Freude hat auch Maria von Magdala schon teil, wie die Farbe ihres Oberkleides anzeigt. Ihr Nimbus und auch der Nimbus Jesu – ohne Kreuz – wirken eher wie ein (Sieges-)Kranz.

Wie Maria von Magdala müssen die Glaubenden aller Zeiten lernen, daß unser Gott nicht festzulegen ist auf Erfahrungen, die wir einmal mit ihm gemacht haben. Er ist ein Gott zum Verwechseln. Aber ein von der Liebe getragener Glaube (vgl. den Bildgrund im Innern der Initiale) wird ihn erkennen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

„Frau, warum weinst Du?“

Maria von Magdala und Thomas Didymus

Über ein „Paar“ Maria von Magdala und Thomas, der biblisch den Beinamen Didymus trägt, ist meines Wissens nicht spekuliert worden. Wenn sie hier gemeinsam in den Blick genommen werden, dann wegen beider besonderer Bedeutung im johanneischen Ostergeschehen.

Wer ist Maria von Magdala? Die große Sünderin und schöne Büsserin mit dem lang wallenden Haar? Die Apostolin Jesu und Zeugin der Auferweckung? Die Frau aus Bethanien, die mit ihrem Tun symbolisch die Totensalbung vorwegnimmt? Die Schwester der Marta, Hörerin zu Füßen des Herrn? Die Patronin der Gärtner und Friseure, der Parfüm- und Puderhersteller?

Als „Apostolin der Apostel“, wie es der heilige Augustinus sagt, ist Maria von Magdala eine der herausragenden Frauengestalten unserer christlichen Tradition. In der abendländischen Frömmigkeit ist die Frau aus Magdala jedoch weniger als Erstzeugin der Auferstehung denn als bekehrte Sünderin präsent. Mindestens vier teilweise namenlose Frauengestalten der Evangelien wurden zum Typus der „magna peccatrix“, der großen Sünderin, verschmolzen, der für ihre – sexuellen – Sünden büßenden Frau. Vor allem die namenlose Prostituierte (Lk 7,36–50) prägte seit Papst Gregor dem Großen (540–604) das Bild der Jesusjüngerin aus Magdala. Motive aus dem Leben der „Maria Aegyptiaca“, einer reuigen Dirne, die, in ein Haarkleid gehüllt, ein neues Leben als Eremitin führte und 421 bei Alexandria gestorben sein soll, traten gleichsam als Geschmacksverstärker hinzu. Der biblische Kern des Lebens der Maria aus Magdala ging in diesen Übermalungen, die in der Betonung der göttlichen Gnade und der vorurteilslos zuvorkommenden Liebe Jesu ihren eigenen Wert haben, allerdings verloren. Historisch gesehen gehört Maria aus Magdala, einer Stadt mit Fischereihafen am See Gennesaret, zu den nicht mittellosen

Frauen, die sich in Galiläa dem Wanderrabbi Jesus anschlossen, nachdem sie durch ihn „von bösen Geistern und Krankheiten“ (Lk 8, 2; vgl. Lk 8, 3) geheilt worden waren. Wie die Gruppe der Fischer aus Kafarnaum ist ein Kreis von Frauen von Jesus und seiner heilenden Botschaft so berührt, daß sie sich zur Nachfolge entschließen und mit ihm durchs Land ziehen. Unter ihnen wandert Maria von Magdala mit Jesus nach Jerusalem. Alle vier biblischen Evangelien berichten übereinstimmend, daß Frauen Zeugen der zentralen Ereignisse am Ende des Lebensweges Jesu waren. Während die männlichen Jünger bereits geflohen sind, erleben Frauen aus dem Nachfolgekreis „von ferne“ (Mk 15, 40) die Kreuzigung auf Golgota (Mk 14, 50. 15, 40–41). Frauen aus dem Kreis um Jesus stehen unter dem Kreuz (Joh 19, 25). Sie sind bei der Grablegung anwesend (Mk 15, 42–47) und wagen sich in der Frühe des Ostermorgens zum Grab des als Aufrührer Hingerichteten (Mk 16, 1.6–7). Maria von Magdala entdeckt das leere Grab und wird die erste Zeugin, der sich der Auferstandene zeigt (Joh 20, 1–18). Die historische Glaubwürdigkeit dieser Notizen gilt in der neutestamentlichen Forschung als hoch. Neben der Tatsache, daß ausschließlich Frauen Zeugen dieser zentralen Heilsereignisse waren, fällt auf, daß allein Maria von Magdala in den variierenden Namenslisten durchgehend erwähnt wird. Innerhalb des Kreises der Jüngerinnen nahm Maria wie Petrus unter den Jüngern den führenden Platz ein.

Der Heilige Geist hat Maria aus Magdala zur „Apostolin der Apostel“ gemacht, so der Kirchenvater Augustinus. Die Evangelien erwähnen sie vierzehnmal namentlich. „Mein Lehrer“, so redet Maria den Auferstandenen an und macht damit deutlich, daß Jesus sie an seinem Lebensweg und an seiner Lehre teilhaben ließ. Marias gläubige Klarheit und unbeirrbar Liebe öffnen ihr die Augen für das alles Begreifen übersteigende Geheimnis der Auferstehung: „Mariam!“ – „Rabbuni!“. Als Erstempfängerin und Erstverkünderin der zentralen christlichen Heilsbotschaft, der Osterbotschaft, ist die Frau aus Magdala aller Ehren wert.

Thomas – der Beiname „Didymus“ (Joh 11, 16; 20, 24; 21, 2), „Zwilling“, ist die griechische Übersetzung des aramäischen Namens – gehörte zum Zwölferkreis um Jesus (Mk 3, 18; Mt 10, 3; Lk 6, 15; Joh 20, 24; Apg 1, 13). Im Johannesevangelium wird Thomas in einer eigenen kleinen Ostererzählung aus Unverständnis und Unsicherheit zum Glauben geführt.

Von Gregor dem Großen stammt der berühmte Satz: „Der Unglaube des Thomas nützte uns mehr zum Glauben als der Glaube der gläubigen Jünger.“ Thomas war nicht dabei, als der auferstandene Jesus den verängstigten Jüngern erschien. Thomas gibt sich mit dem Hörensagen nicht zufrieden, er besteht auf dem Augenschein, ja ganz wörtlich, auf dem Begreifen. Und Jesus geht auf die Bedingungen des Zweiflers ein. Er weist die tastende Hand nicht ab, sondern lädt zur Berührung ein (Joh 20, 24–29). Es ist kein makelloser, sondern ein versehrter Körper, den Thomas berühren darf. Und vor diesem von Todeswunden gezeichneten Leib bekennt er die Wahrheit von Ostern: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20, 28) Die Fleischwerdung des göttlichen Wortes wird an Ostern nicht aufgehoben, nicht zurückgenommen. Doch um österlich zu glauben, braucht man den Auferstandenen nicht leiblich zu sehen und zu berühren. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20, 29)

Die Botschaft des „Noli me tangere“, des „Halte mich nicht fest“ (Joh 20, 17) gilt auch dem Jünger, den Jesus zur Berührung auffordert. Osterglaube und berührbare, verletzliche Leiblichkeit bleiben dennoch für immer verknüpft. Den Auferstandenen können wir nur im Geist festhalten, wenn wir ihn mit Leib und Leben bezeugen. „Jener nämlich glaubt wirklich, der im Werk ausübt, was er glaubt“, heißt es bei Papst Gregor dem Großen. Taten der Liebe sind der lebendige, der sichtbare und fühlbare Leib des Osterglaubens.

Susanne Sandherr

Thomasmessen

Im Herbst 1987 schrieben Olli Valtonen, lutherischer Theologe und Journalist, und Miika Ruokanen, evangelischer Pfarrer und später Dogmatikprofessor, einen Brief an zahlreiche engagierte Christen ihrer Stadt Helsinki. Darin luden sie ein zu überlegen, wie man die vielen der Kirche distanziert gegenüberstehenden Menschen behutsam in die Mitte der Gemeinschaft zurückführen könnte. Ziel war es vor allem, Menschen von heute dort abzuholen, wo sie stehen: meist in einer zweifelnden und fragenden Distanz, weil sie mit den kirchlichen Riten und Traditionen nicht mehr vertraut sind.

Diese Initiative führte zur Bildung einer Arbeitsgruppe von rund 40 Personen, die zwar alle aktive Christen waren, sich aber in ihren Frömmigkeitsstilen unterschieden. Sollte ursprünglich nur überlegt werden, was an bestehenden Gottesdiensten verbessert werden konnte, entstand schließlich eine liturgische Form, die am 10. April 1988 erstmals in der Agricolakirche in Helsinki gefeiert wurde und sich seither weit über die Grenzen Finnlands hinaus verbreitet hat.

Gemeinsam ist diesen „Thomasmessen“ insbesondere, daß sie die traditionelle Form des lutherischen Abendmahlsgottesdienstes (dessen Teile trotz erheblicher Modifikationen im wesentlichen mit denen der römischen Eucharistiefeyer übereinstimmen, daher auch im evangelischen Bereich die Bezeichnung „Messe“) mit einer betont sinnhaften und auf die einzelnen Teilnehmer eingehenden Gestaltung verbinden. Ziel dieser Konzeption ist es, herkömmliche Liturgie und religiöse Situation heutiger Menschen zueinander in Beziehung zu setzen. Darum wird auf seiten der Leitenden und der regelmäßig großen Zahl von Mitwirkenden Wert auf menschliche Authentizität, auf Zugewandtheit und Gegenwärtigkeit gelegt, die zugleich transparent sein sollen auf das Heilige und Unverfügbare hin, mit dem die liturgische Feier eine Begegnung ermöglichen möchte.

Thomasmassen verzichten bewußt auf pädagogische Einführungen oder Erklärungen. Statt dessen geht es um eine möglichst unmittelbare Zugänglichkeit von Sinn und Inhalt der jeweiligen Vollzüge. So folgt der Eröffnungsteil in Finnland der traditionellen Form von Schuldbekennntnis und Gnadenzuspruch, nimmt aber zugleich durch die Möglichkeit, sich zu eigenen Sorgen und Belastungen zu äußern, Bezug auf die Befindlichkeit der Teilnehmenden. In Deutschland wird auf die gewachsene Form und auf mißverständliche theologische Begriffe wie Sünde und Schuld meist verzichtet. Dennoch wird die gemeinte Sache konkret thematisiert. Indem Mitwirkende benennen, was sie in ihrem Leben von Gott und den Mitmenschen trennt und an der Begegnung mit ihnen hindert, können die einzelnen Teilnehmer sich derartige Negativeinflüsse auf ihre Lebenswirklichkeit vergegenwärtigen und vor Gott hintragen. Der Gnadenzuspruch geschieht derart, daß jede(r) Teilnehmende sich von Gott und im Kreis der Gemeinde so angenommen weiß, wie er sich gerade befindet.

Nach Gloria, Lesungen und verhältnismäßig kurzer, freigehaltener und alltagsbezogener Predigt folgt eine offene Phase, während der jeder Gottesdienstbesucher Zeit und Gelegenheit hat, sich Angeboten zuzuwenden, die seiner persönlichen Situation entsprechen. An verschiedenen Orten im Kirchenraum besteht die Möglichkeit, das persönliche Gespräch mit einem Seelsorger zu suchen, sich segnen oder salben zu lassen, Gebetsanliegen aufzuschreiben oder nur ein Licht zu entzünden und davor in Stille zu verharren. In diesem verhältnismäßig ausgedehnten Teil soll für die einzelnen Gottes Zuwendung spürbar werden, wie sie Jesus den Menschen, die ihm begegneten, vermittelt hat. Zweifelnde und Suchende sollen handgreiflich erfahren können, daß Gott ihnen Raum gibt, sie als seine Kinder annimmt und sich – durch Menschen, die er in seinen Dienst gerufen hat – um sie kümmert. Von Gott in Dienst genommen sind nach diesem Verständnis nicht nur die ordinierten Hauptamtlichen, sondern alle, die sich durch die

Taufe beauftragt wissen, Jesu Evangelium von Gottes unbedingter Liebe weiterzutragen. Sind Thomasmessen schon allein, um die Betreuung der meist zahlreichen Gottesdienstbesucher zu gewährleisten, auf die Mitarbeit engagierter Laien angewiesen, so bildet deren Lebenserfahrung und Bewährung des Glaubens im Alltag eine unersetzliche Kompetenz gerade im Umgang mit Menschen, die mit der Kirche als Institution ihre Schwierigkeiten haben. Aus diesem Grund setzt die Vorbereitung und Durchführung derartiger Gottesdienste einerseits lebendige Gemeindestrukturen voraus, verlangt von den einzelnen Beteiligten andererseits aber auch, für Kirchendistanzierte offen zu sein und die Begegnung mit ihnen als Gottes Handlungsraum wahrzunehmen. In den Worten von Klaus Kasch, Propst in Segeberg, geht es um „gelebte Geistesgegenwart“, um die Bereitschaft, Gottes Geist spielen und wirken zu lassen.

Die Thomasse unserer Zeit – Menschen, denen es schwerfällt zu glauben, die das Beten verlernt haben oder überhaupt auf der Suche sind – in die Gemeinschaft der Glaubenden hereinzuholen, darum bemühen sich Thomasmessen. Dabei steht nicht im Vordergrund, neue Mitglieder zu werben. Vielmehr gilt die Aufmerksamkeit den einzelnen Menschen, die in der Sinnwüste unserer Zeit nach tragfähiger Orientierung suchen. Solchen Menschen Halt und Geborgenheit zu geben, folgt einem Grundanliegen Jesu. Ebenso entspricht der Weg der Zuwendung und menschlichen Nähe, der in den Thomasmessen beschrrieben wird, Jesu Art, das von Gott her ermöglichte neue Leben spürbare Wirklichkeit werden zu lassen. Wenn auch die konkrete Gestaltung der Gottesdienste neue Akzente setzt – indem etwa auf Elemente der Gemeinschaft von Taizé und der orthodoxen Liturgie zurückgegriffen wird –, steht die traditionelle Liturgie dennoch im Mittelpunkt und bildet so die Grundlage für eine Begegnung mit dem, was Christsein eigentlich heißt.

Johannes Bernhard Uphus

„Das Lamm erlöst' die Schafe“

Wipo von Burgunds Ostersequenz

Wipo von Burgund (geb. um 990, gest. nach 1046), Hofkaplan der Kaiser Konrad II. und Heinrich III., wird die Ostersequenz (der Osterhymnus) „Victimae paschali laudes“ (Singt das Lob dem Osterlamme) zugeschrieben. Das Gedicht weist das alte Prinzip der verschieden langen Strophenpaare auf. Das Auftreten von Reimen war zur Entstehungszeit von „Victimae paschali laudes“ eine literarische Neuerung. Die Reime des lateinischen Gedichts sind teils vollkommen (Maria / via; testes / vestes), teils unvollkommen (spes mea / Galilaeam), sie finden sich paarweise oder als Kreuzreim.

Heute wird „Singt das Lob dem Osterlamme“ in der Meßliturgie am Ostersonntag gesungen. Im Mittelalter hatte Wipos Ostersequenz ihren Ort in Messen am Ende der Osteroktav, an den Sonntagen nach dem Weißen Sonntag, bei der morgendlichen Marienmesse oder an Heiligenfesten der Osterzeit. Im 12. Jahrhundert wurde der Mittelteil der Ostersequenz, der Dialog mit Maria von Magdala, zum Kernstück des passauisch-salzburgischen „Osterspiels“ am Ende der Matutin des Ostersonntags. Die ganze Sequenz wurde in der österlichen Taufvesper beim Gang zum Taufbrunnen oder am Taufbrunnen gesungen. Ihre Beliebtheit zeigt sich auch daran, daß sie seit etwa 1150 in verschiedene Volkssprachen übertragen und zum Ausgangspunkt nationalsprachlicher Osterlieder wie „Christ ist erstanden“ oder „Christ lag in Todesbanden“ wurde.

Víctimae pascháli laudes
ímmolent Christiáni.

Singt das Lob dem Osterlamme,
bringt es ihm dar, ihr Christen.

Agnus redémit oves:
Christus ínnocens
Patri reconciliávit peccatóres.

Das Lamm erlöst' die Schafe:
Christus, der ohne Schuld war,
versöhnte die Sünder mit dem
Vater.

Mors et vita duéllo
conflixére mirándo:
dux vitae mórtuus,
regnat vivus.

Tod und Leben, die kämpften
unbegreiflichen Zweikampf;
des Lebens Fürst, der starb,
herrscht nun lebend.

Dic nobis María,
quid vidísti in via?
Sepúlcrum Christi vivéntis,
et glóriam vidi resurgéntis.

Maria Magdalena, sag uns,
was du gesehen?
Das Grab des Herrn sah ich offen
und Christus von Gottes Glanz
umflossen,

Angélicos testes,
sudárium et vestes.
Surréxit Christus spes mea,
praecedet suos in Galiláeam.

sah Engel in dem Grabe,
die Binden und das Linnen.
Er lebt, der Herr, meine Hoff-
nung, er geht euch voran nach
Galiläa.

Scimus Christum surexísse
a mórtuis vere:
tu nobis victor, Rex, miserére.
Amen. Allelúia.

Laßt uns glauben, was Maria den
Jüngern verkündet. Sie sah den
Herren, den Auferstandnen.

Ja, der Herr ist auferstanden,
ist wahrhaft erstanden.
Du Sieger, König, Herr,
hab Erbarmen!
Amen. Halleluja.

„Singt das Lob dem Osterlamme“ – die Keimzelle des Gedichts ist der Alleluja-Vers „Pascha nostrum immolatus est Christus“ („Unser Paschalamm ist geschlachtet, Alleluja“, vgl. 1 Kor 5, 7). Wenn Jesus im Neuen Testament als Lamm bezeichnet wird, so lassen sich für dieses Christussymbol zumindest zwei hermeneutische Spuren aufzeigen. Die eine führt zum Paschalamm, die andere zur Metaphorik des Gottesknechtsliedes Jes 53 (vgl. Offb 4, 9). Auf das Fest der ungesäuerten Brote spielt 1 Kor 5, 7, die Lesung des Ostersonntags, an, auf den rettenden Exodus-Ritus der erste Petrusbrief: Wie das Blut des Paschalammes die Kinder Israels vor dem Tod bewahrt, so rettet das kostbare „Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel“ die Gläubigen (1 Petr 1, 19). Jes 53 vergleicht den stumm leidenden Gottesknecht mit einem „Lamm, das man zum Schlachten führt“ und erläutert den Vergleich: „wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53, 7). Wie ein wehrloses Lamm leidet Jesus, wie dieses ist er ganz unschuldig (vgl. auch Joh 1, 29.36). Die Zuschauer halten das anhaltende Schweigen des Gemarterten für ein Schuldeingeständnis. Selbstsicher sind sie von ihrer eigenen Unschuld überzeugt, während der in Wahrheit Unschuldige geduldig ihre Schuld und ihr Unheil auf sich nimmt und sie so heilt.

In der deutschen Übertragung lässt sich leicht übersehen, was in der lateinischen Urfassung unübersehbar ist: Die Christen werden in diesem Lied zum Opfern aufgerufen. Doch es ist ein unblutiges Opfer, das sie dem österlichen Opfer (so der lateinische Text), dem Osteropferlamm, darbringen sollen. Es ist ein Lobgesang. „Singt das Lob dem Osterlamme, / bringt es ihm dar, ihr Christen.“ Es gibt Grund zur Freude und zum freudigen Lob: „Das Lamm erlöst' die Schafe: / Christus, der ohne Schuld war, / versöhnte die Sünder mit dem Vater.“ Das Lamm, das die Schafe loskauft – hier ist es nicht der göttliche Hirte (vgl. Ez 34; Joh 10), sondern ein Lamm, das die Schafe rettet. Einer aus der verirrtten und in ihr eigenes Unheil verliebten Menschenherde, der eine, „der ohne Schuld war“, vermag die anderen mit dem

Vater zu versöhnen. Das Opfer, die freie Hingabe des einen, der zugleich ein elendes Gewaltopfer war, ist nicht heillos, sondern heilsam und heilend, weil Jesus ebenso in Gottes Nähe wie in unserer Nähe lebt. Er war „in allem uns gleich außer der Sünde“, wie es das Konzil von Chalkedon sagt. So hat er uns aus der Gewalt der Gewalt gelöst. Er hat uns zum frohen Lobopfer und vom Opferzwang befreit. Was Wipo von Burgunds Gedicht mit wenigen Worten andeutet, führt uns in die Mitte des christlichen Glaubens, mitten in das Geheimnis unserer Erlösung.

Vom wunderlichen, vom wunderbaren Zweikampf des Lebens mit dem Tod handeln die weiteren Verse der zweiten Strophe: „Tod und Leben, die kämpften/unbegreiflichen Zweikampf;/ des Lebens Fürst, der starb, herrscht nun lebend.“ Dieses unerhörte Duell ist im Hoseabuch vorgebildet (Hos 13, 14); in der Version der Vulgata ist es in der Liturgie rezipiert: „Ich werde dein Tod sein, o Tod! Dein Biß werde ich sein, o Unterwelt!“

Die dritte Strophe besteht aus einem Dialog zwischen Maria Magdalena und den Jüngern. Maria Magdalena wird hier als Erstzeugin der Auferstehung vorgestellt. Mit den Jüngern bittet die Gemeinde Maria, von dem zu sprechen, was sie auf ihrem Weg gesehen hat: „Maria Magdalena, sag uns, was du gesehen?“ Und die Frau aus Magdala gibt begeistert und mitreißend Antwort.

Der lebhafteste Schlußappell der vierten Strophe: zu „glauben, was Maria den Jüngern verkündet. / Sie sah den Herren, den Auferstandnen“, wendet sich ausdrücklich an die zur Feier der Auferstehung Christi versammelte Gemeinde. An uns ist es, so schließt das Lied, der Verkündigerin zu glauben, dem „Anführer des Lebens“ zu folgen und ihm, dem geopfertem Osterlamm, unser eigenes Lobopfer darzubringen, befreit und froh.

Susanne Sandherr

Das Hochgebet der Väter Addai und Mari

Als im Jahr 2001 ein Papier mit dem zunächst nicht leicht durchschaubaren Titel „Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens“ von mehreren römischen Kongregationen, darunter der Glaubenskongregation unter Leitung des damaligen Präfekten Josef Ratzinger, veröffentlicht wurde, ging ein Raunen durch die Fachwelt.

Dabei war der Inhalt der Regelung, nämlich daß Gläubige der mit Rom unierten Chaldäischen Kirche und der nicht mit Rom unierten, relativ kleinen, Assyrischen Kirche des Ostens unter bestimmten Bedingungen in der anderen Kirche die Eucharistie empfangen dürfen, zunächst gar nicht so spektakulär. Da die Eucharistiefiern der orthodoxen und orientalischen Kirchen von katholischer Seite als gültig anerkannt werden, ist in Canon 844 des Kirchenrechts grundsätzlich für bestimmte Notfälle und Bedingungen die gegenseitige Zulassung zum Eucharistieempfang geregelt. Allerdings setzen bislang die orthodoxen und orientalischen Kirchen von ihrer Seite die volle Kirchenmitgliedschaft voraus, so daß Katholiken in diesen Kirchen in der Regel nicht die Kommunion empfangen dürfen.

Aufsehen erregte ein anderes Faktum in diesem Papier. Mit ihm wurde nämlich eine „Anaphora“, d.h. ein Hochgebet, dieser nicht mit Rom unierten Kirche ausdrücklich als vollgültig anerkannt: die nach den legendären Gründern der Kirche von Edessa benannte *Anaphora der Väter Addai und Mari*. Diese findet sich in mehreren liturgischen Traditionen der west-syrischen und ost-syrischen Liturgiefamilie, die als Liturgiesprache das Syrische benutzen. Als Jesuitenmissionare im 16. Jahrhundert in Indien dieses Hochgebet kennenlernten, waren sie überrascht und versuchten, es sofort zu „korrigieren“.

Diese Anaphora weist eine deutliche Rückbindung an jüdische Theologie und Liturgie auf, die bereits an der Anrede „Gott

Abrahams und Isaaks und Israel“ im Eröffnungsdialog zu erkennen ist. Wie das jüdische Nachtischgebet (Birkat Hamazon) hat sie eine dreigliedrige Struktur, in der jeder Abschnitt wieder mit einem Lobpreis abgeschlossen wird. Der erste, lobpreisende Abschnitt mündet in das Sanctus, das Dreimalheilig, den Gesang der Engel. Im zweiten Abschnitt wechselt die Anrede: Nun wird Christus als der Herr und Erlöser angeredet und ihm für sein Erlösungshandeln gedankt, das in mehreren Antithesen dargestellt wird. Die von der „Sterblichkeit“ und „Schuldverfallenheit“ befreite Gemeinde kann am Ende des Abschnittes in den Lobpreis der Engel mit einstimmen. Mit eingebunden werden aber auch die „gerechten Väter“, die Verstorbenen, zu deren Fürsprecher sich die Gemeinde macht. Der dritte, wieder an Gott den Vater gerichtete Abschnitt, wechselt bald in ein bittendes („epikletisches“) Sprechen. Eingefügt sind Bitten („Interzessionen“) für alle lebenden und verstorbenen Glieder der Kirche. Der Passus mündet in die sogenannte „spezielle Anamnese“, die artikuliert, was die betende Kirche momentan in der Eucharistie vollzieht: Sie gedenkt des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Herrn. Erst danach folgt eine Geist-Epiklese, die um Heiligung der Gaben und der Kommunikanten bittet, in der Hoffnung, mit der Kommunion die Vergebung der Schuld und ein neues Leben im Reich des Himmels zu erlangen. Auch dieser Abschnitt endet wieder im Lobpreis, diesmal des heiligen Namens – eine typisch jüdische Formulierung.

Viele dieser Gedankengänge sind uns aus alten Eucharistiegebeten bekannt. Was die Anaphora Addai und Mari aber von diesen unterscheidet, ist das Fehlen eines eigentlichen Einsetzungsberichtes. Die Worte Christi „das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ finden sich an keiner Stelle der Anaphora – ein Phänomen, das nur in wenigen, sehr alten Eucharistiegebeten anzutreffen ist. Diese Worte wurden aber im Westen über Jahrhunderte als konsekratorisch angesehen. Entsprechend versuchten Missionare zu Beginn der Neuzeit, einen solchen Ein-

setzungsbericht in diese Anaphora einzubauen, was aber mißlang, so daß er hinter die Anaphora gestellt wurde.

Das römische Dokument hat nun nach einer ausgiebigen Überprüfung des Sachverhaltes anerkannt, daß es sich um ein vollwertiges Eucharistiegebet handelt, auch wenn die Einsetzungsworte fehlen. Damit wird die von seiten der Liturgiewissenschaft bereits länger vertretene Meinung geteilt, daß das ganze Eucharistiegebet konsekratorischen Charakter hat, auch wenn die westliche Tradition dies grundsätzlich an den Einsetzungsworten festmacht. Die Einsetzungsworte seien hier nicht „ad litteram“ vorhanden; vielmehr werde durch mehrere Anspielungen innerhalb des Gebetes der Bezug zur Einsetzung der Eucharistie hergestellt. Das Dokument erkennt an, daß die Anaphora bis ins 3. Jahrhundert zurückreicht und nie von einem Konzil oder den Kirchenvätern als nicht rechthgläubig abgelehnt worden ist, obwohl die beiden anderen in dieser Tradition verwendeten Hochgebete (sie stehen nicht zur Auswahl, sondern werden jeweils für bestimmte Abschnitte des Kirchenjahres vorgeschrieben) einen Einsetzungsbericht enthalten.

Das römische Dokument hat in der Fachwelt ein positives Echo gefunden, gerade weil man mit einer solch weitreichenden Entscheidung nicht gerechnet hatte, die unterschiedliche liturgietheologische Systeme und Traditionen nebeneinander stehenläßt und in ihrer Eigenständigkeit anerkennt. Allerdings fühlten sich auch Katholiken verstört, die aus einer neuscholastisch geprägten eucharistischen Spiritualität leben. Im ökumenischen Gespräch hat die Entscheidung den Dialog mit den orientalischen Kirchen sicher erleichtert. Das Gespräch mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, für die das Sprechen der Einsetzungsworte beim Abendmahl konstitutiv ist, könnte aber schwieriger werden. Für alle, die sich intensiv mit den frühen Eucharistiegebeten beschäftigt haben, ist der nun eingeschlagene Weg jedoch der theologisch einzig sinnvolle.

Friedrich Lurz

Not lehrt helfen

Der Internationale Bauorden

Gut 50 Jahre ist es her. Der Deutsche Katholikentag im September 1954 in Fulda hatte das Leitwort „Ihr sollt mir Zeugen sein“. Ihm entsprechend sollte hernach „dem Zeugnis ein Denkmal“ gesetzt werden: auf Anregung von „Speckpater“ Werenfried van Straaten in Gestalt von kleinen Einfamilienhäusern für Vertriebene und Flüchtlinge. Den flämischen Prämonstratenser lehrte Not helfen. Er war bereits bekannt geworden mit Lebensmittelaktionen für hungernde Deutsche. Und nun sollte ihnen auch ein Dach über dem Kopf ermöglicht werden.

Für dieses Projekt wurde bereits beim Fuldaer Katholikentag eifrig gesammelt, was an Spenden zusammenzubringen war. Und schon zwei Monate später konstituierte sich ein Stiftungsrat mit dem Auftrag, das „Denkmal“ in einem Katholikentagsdorf Wirklichkeit werden zu lassen. Vorsitzender wurde der Fuldaer Rechtsanwalt Joseph Schmitt, ein in mehreren Bereichen ehrenamtlich engagierter Katholik. Er war Präsident des Katholikentags in seiner Heimatstadt und Vorsitzender des örtlichen Siedlungswerks, dem die Funktion eines Bauträgers für das neu zu schaffende Dorf übertragen wurde. Ihm bot Pater Werenfried auch die Hilfe des von ihm im Jahr zuvor gegründeten Internationalen Bauordens an, eine Hilfe, die im Rückblick unermesslichen Gewinn in mehrfacher Hinsicht und für den Bauorden seine größte und von ihm beispielhaft gemeisterte Herausforderung bedeutete. Für Pater Werenfried und Joseph Schmitt war dies zugleich der Beginn einer jahrzehntelangen Weggemeinschaft. Joseph Schmitt blieb dem Bauorden bis zu seinem Tod 1999 unermüdlich verbunden und war lange Jahre Vorsitzender seiner deutschen Sektion und Präsident des Internationalen Bauordens.

Bereits im Dezember 1954 wurde der Beschluß gefaßt, das Katholikentagsdorf in Waldkappel nahe Eschwege im Bistum Fulda zu bauen. Der erste Spatenstich erfolgte im April 1955 im Beisein niederländischer Freiwilliger des Bauordens, Baugesellen genannt. Er wurde gewissermaßen zu einer zweiten Geburtsstunde des Bauordens. Denn um die 2 500 Baugesellen aus allen westeuropäischen Ländern, einige selbst aus Indien, waren bis zur Fertigstellung des Dorfes im Jahr 1959 in Einsatz dort als selbstlose Helfer. Von den ersten Erschließungsarbeiten bis zum Abschluß aller Arbeiten stellten sie sich in Ferien und Urlaub in den Dienst der lebenswichtigen Aufgabe, Familien ein neues Zuhause bauen zu helfen; Familien, die durch den Zweiten Weltkrieg und seine Folgen Haus und Heimat verloren hatten. Geschaffen wurden über 50 schicke Einfamilienhäuser sowie ein Gotteshaus mit Gemeindezentrum. Auch wurden Straßen angelegt. Rein buchhalterisch beziffert, wurden durch die Helfer des Bauordens in nahezu 30 000 Tagewerken Leistungen im Wert von über 300 000 DM erbracht, pro Haus etwa 3 200 DM; was damals, wenige Jahre nach der Währungsreform und am Beginn des „Wirtschaftswunders“, eine enorme Summe war.

Damit ist freilich nur eine Seite der stolzen Bilanz kenntlich gemacht. Unermeßliche menschliche Bereicherung kommt hinzu: glückliche, zufriedene Hausbesitzer, Begegnungen über Grenzen hinweg, internationale Verständigung, Freundschaften fürs Leben, nachhaltige Erlebnisse und Erfahrungen von Solidarität, Gespür für europäische, ja weltweite Zusammengehörigkeit. Und es kommt das Zeugnis gelebten Glaubens hinzu. Jede Gruppe junger Helfer, woher sie auch kam, wurde von einem Priester begleitet. Die arbeiteten ebenfalls viele Stunden auf dem Bau, wurden „Baukapläne“ genannt, beteten mit den Gruppen, feierten mit ihnen Gottesdienste, besprachen mit ihnen in abendlichen Runden alles, was es in jungen Jahren zu besprechen gibt.

Mit dabei waren bei jedem Einsatz auch drei bis vier gleichaltrige junge Frauen, „Praktikantinnen“ hießen sie, für die Küche. Ehen fürs Leben, großartige Familien sind bis heute der lebende Beweis für das gute Miteinander im Einsatz für bedürftige Mitmenschen, für geschwisterliches Zusammenleben in der Not, für das Reichen der Hände in aufrichtigen Begegnungen.

Waldkappel war mit weitem Abstand das größte Projekt des Bauordens. Aber Tausende kamen in den vergangenen Jahrzehnten und kommen weiterhin hinzu. Der Aufruf von Pater Werenfried an flämische Seminaristen, in den Osterferien 1953 wohnungslosen Familien im Münsterland zu helfen, fand ein erfreuliches Echo: Einhundert junge Männer waren sofort mit dabei. Und bei den folgenden Einsätzen im Sommer 1953 waren es schon über 500. Für sie alle war das mutige, zeitgerechte Wort von Bischof Julius Döpfner: „Wohnungsbau ist Dombau, Wohnungsorge ist Seelsorge“ ein Appell, mit anzupacken nach Zeit und Kräften.

Rasch ist der Bauorden gewachsen, schnell hat er Fuß gefaßt in mehreren Ländern. Schon nach wenigen Jahren gab es Trägervereine und Sekretariate in Belgien, Holland, Deutschland, Österreich, Schweiz, Frankreich, Italien, Spanien und Portugal. Und Jahr für Jahr waren es Tausende junger Menschen buchstäblich aus aller Welt, die auf Baustellen mitarbeiteten. Nicht nur in Deutschland gab es Wohnungsnot, gab es erneuerungsbedürftige soziale Einrichtungen wie Behindertenheime, Jugenddörfer oder Begegnungszentren. In Frankreich zum Beispiel galt es, algerischen Flüchtlingen ein Dach über dem Kopf zu verschaffen. Für die setzte sich der Bauorden mit dem „Lumpensammler Gottes“ Abbé Pierre ein.

Freilich, die Hilfe des Bauordens hatte und hat Grenzen. Er kann nur Einsätze zusagen in Ferienzeiten mit Gruppen bauhandwerklich zumeist ungeübter junger Leute. Auch müssen diese Einsätze finanziert werden: Verpflegung, Versicherungen gegen Unfälle und Krankheiten, Reisekosten, die Organisation.

Und wie anders als durch Spenden wäre das einer gemeinnützigen Organisation möglich? So kam die Formel auf: Helfer plus Spender ist Bauorden. Sie macht das zwingende Miteinander deutlich zwischen den jungen Helfern und denen, die ihr Helfen finanziell ermöglichen.

Noch immer erfolgt das Helfen des Bauordens wie zu Beginn in den fünfziger Jahren. Er ist sich in der Arbeit gleich geblieben, und doch hat sich vieles verändert. Baukapläne gibt es schon lange nicht mehr. Überhaupt gehört das betont Katholische bei ihm der Vergangenheit an. Fast nur noch der Name erinnert daran. Wer mitmachen will, ist willkommen, gleich welcher Religion oder Weltanschauung. Auch sind junge Frauen nicht mehr nur für die Küche dabei. Sie arbeiten ebenso auf den Baustellen mit, wie die Männer Küchenarbeit verrichten. In all dem ist der Bauorden mit der Zeit gegangen, wollte er nicht aus der Zeit fallen und sein Ende nahen sehen. Zudem ist die Bereitschaft junger Leute mitzumachen unvermindert vorhanden. Und Arbeit gibt es weiterhin mehr als genug. Alleine 2006 gab es 74 Einsatzorte mit über 850 Helferinnen und Helfern in 19 vorwiegend osteuropäischen Ländern.

Josef Dewald

*Internationaler Bauorden, Liebigstraße 23, D-67551 Worms
Telefon: 0 62 41/3 79 00, Fax: 0 62 41/3 79 02
Info: www.bauorden.de*

Aus der Mitte leben

Aus der Fülle von Veröffentlichungen geistlichen Inhalts sei hier ein besonders profiliertes Triptychon von zwei Büchern und einer CD vorgestellt. Den einen Außenflügel bildet ein Bändchen, in dem Eckhard Herrmann „Gebete für jeden

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Die Heilige Woche 2007

„Jesus und Judas“

Jesus sagte zu ihm:
Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn?

Evangelium nach Lukas – Kapitel 22, Vers 48

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Versetzen Sie sich in folgende Lage: In einem System der Unterdrückung begegnet Ihnen jemand, durch den Sie Hoffnung auf Veränderung schöpfen. Jemand, der Ihnen Selbstwert und Identität wiedergibt. Er weckt Erwartungen in Ihnen und vielen anderen, zieht schließlich in die Hauptstadt ein, umjubelt als Zukunftsträger, der die Unterjochung beenden wird.

Mir scheint, so könnte Judas seinen Rabbi Jesus gesehen haben, der ihn in den engsten Schülerkreis aufgenommen hat. Sie alle sind in Jerusalem, und nicht nur ihre Nerven sind zum Zerreißen gespannt, auch die Lage, in der sie sich befinden, seit er den mit den Römern kooperierenden Priesteradel durch die Aktion im Tempel herausgefordert hat. Vielleicht steht sogar das Pascha vor der Tür, in dessen Feier Israel sich die wunderbare Befreiung aus Ägypten vergegenwärtigt. Alles deutet auf die entscheidende Stunde hin, die über Sieg und Niederlage entscheiden wird. Und Jesus? Er *sagt* nicht nur, daß er von den Römern getötet werden wird, sondern *nimmt* die Katastrophe *vorweg*, indem er sich selbst mit dem Brot identifiziert, das er zu Beginn des Mahles bricht. Damit nicht genug: Er reicht den Seinen diese Verkörperung seiner Ohnmacht, reicht im Zeichen sich selbst zum Essen dar und gibt im Wein sein Blut, den Inbegriff seines Lebens, zu trinken.

Es kann ganz anders gewesen sein, aber mir scheint plausibel, daß diese radikale Enttäuschung seiner Hoffnungen Judas veranlaßt hat, seine zuvor gegen die Unterdrücker gerichtete Aggression nun gegen ihn zu wenden, der seine Lebensperspektive zerstört hat. Wie würden wir reagieren? Verbindet uns, wenn wir ehrlich sind, nicht mehr mit Judas, als uns lieb ist? Wenn wir dies bejahen, könnten wir gerade in diesen Tagen darum bitten, auch in äußerster Verzweiflung am Gott unserer Hoffnung festhalten zu können.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Abendmahl

Gengenbacher Evangeliar (Südwestdeutschland, Oberrhein?),
Mitte 12. Jh.,
Cod. bibl. 2° 28, fol. 141v,
© Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4214) erhältlich.

Das sog. Gengenbacher Evangeliar entstand vermutlich um 1150 im dortigen Benediktinerkloster in der Zeit der cluniazensischen Reform unter dem Einfluß von Hirsau. Unter den 20 nachweisbaren Handschriften von Gengenbach steht das Evangeliar an der Spitze. Es ist eine illuminierte Pergament-Handschrift, die u. a. die vier Evangelien, das Exsultet der Osternacht und Kanontafeln für die Meßfeier enthält. Den Höhepunkt bildet ein christologischer Bildzyklus, der dem Kirchenjahreskreis folgt und zu dem auch unser Titelbild gehört.

Sowohl die Initialen als auch die Miniaturen sind farblich einheitlich gestaltet. Dabei verwendet der Maler viel Gold und auch Silber, kräftiges Blau und Olivgrün, das durch den Goldgrund eine ganz eigenartige Tönung erhält. Der breite Rechteckrahmen weist unterschiedliche Ornamente auf von Flechtmotiven oder Flechtbändern bis zu Pflanzenformen und perspektivisch wirkenden Zierleisten. Die Gestaltung der Figuren wirkt überlängt, die Köpfe sind verhältnismäßig klein, die Gesichter schmal und oval mit mandelförmigen Augen und die Finger sehr lang.

Obwohl sich ein Gengenbacher Scriptorium nicht sicher belegen läßt, weist doch die Nähe dieser Handschrift zu einem Psalterium aus Wolfenbüttel auf eine gemeinsame Herkunft hin. Das Kloster Gengenbach hat die Handschrift nicht immer im Besitz behalten. Die Württembergische Hofbibliothek hat 1789 den Codex aus der Bibliothek des frz. Prinzen Soubise zurückgekauft.

Freundschaft ohne Vorbehalte

In sehr kräftigen Farben gestaltet der Maler des Gengenbacher Evangeliums um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Szene im Abendmahlssaal. Kunstvoll verziert er die einzelnen Seiten des Rahmens mit unterschiedlichen Motiven, wobei er die leuchtenden Farben des Innenrahmens durch ein dunkles Band zusammenhält.

Ein breiter Tisch mit einer kostbaren Decke teilt das Bild in ein Oben und ein Unten. In der oberen Bildhälfte sitzen einige Jünger mit Jesus an diesem Tisch, während im unteren Teil nur ein Jünger vor dem Tisch kniet. Der Tisch ist gedeckt für das Paschamahl. Dem Anlaß entsprechend, kleidet der Maler die Apostel und auch Jesus in festliche Gewänder. Daß sie alle verschiedenfarbige Kleider tragen, mag ein Hinweis darauf sein, daß diese Gruppe von Männern keineswegs so einheitlich denkt und handelt, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Dem Maler steht bei dieser Darstellung des letzten Abendmahles Jesu mit seinen Aposteln – am Abend vor seinem Leiden – der Bericht im Johannesevangelium vor Augen (Joh 13,21–30). Nach der Fußwaschung hat Jesus mit den Seinen wieder am Tisch Platz genommen. Unruhe und Ratlosigkeit spiegelt sich in den Augen der Jünger wider; denn Jesus hat erneut auf den Verrat durch einen von ihnen hingewiesen: „Einer von euch wird mich verraten.“ (Joh 13,21) Wer kann das sein? Eigentlich kann es sich keiner von ihnen vorstellen, und doch fragt sich jeder. Die abwehrende Haltung ihrer Hände unterstreicht ihre Unsicherheit. Jesus selbst ist „im Innersten erschüttert“ (Joh 13,21).

Johannes, der Jünger, „den Jesus liebte“ (Joh 13,23), lehnt an der Seite Jesu. Bekümmert stützt er den Kopf in seine Hand. Er wirkt bedrückt und traurig. Was hier geschieht, fühlt er besonders stark mit seinem Freund. Petrus stößt ihn an, er, der Jesus vor allen anderen nah steht, soll doch fragen, wen von

ihnen Jesus als Verräter meint. Jesu Antwort ist eindeutig: „Der ist es, dem ich den Bissen Brot, den ich eintauche, geben werde. Dann tauchte er das Brot ein, nahm es und gab es Judas, dem Sohn des Simon Iskariot.“ (Joh 13,26)

Der erhobene Zeigefinger eines Jüngers, links im Bild, mag Judas gelten, der als einziger vor dem Tisch seinen Platz hat. Mit gespreizten Fingern streckt Judas seine Hände Jesus entgegen, um etwas in Empfang zu nehmen. Sein Blick geht nach oben. Doch Jesus, der seinen linken Arm um Johannes gelegt hat, gibt Judas mit der rechten Hand ein Stück Brot in den Mund. Dabei zeigt er zugleich mit zwei Fingern auf ihn.

Mit dem Brot fährt der Teufel, als winzige schwarze Gestalt dargestellt, in Judas. Hier nimmt der Maler das Wort des Johannesevangeliums auf: „Als Judas den Bissen genommen hatte, fuhr der Satan in ihn.“ (Joh 13,27) Durch die räumliche Trennung des Judas von Jesus und den anderen Jüngern verdeutlicht der Maler, daß Judas durch den Verrat an Jesus, den er bereits beschlossen und in seinem Herzen vollzogen hat, die Gemeinschaft mit den anderen aufgekündigt hat. Das Mahl mit Jesus ist für ihn nicht Zeichen der Freundschaft, sondern eine Lüge. Daß Jesus ihn nicht ausschließt, hätte für Judas eine letzte Einladung sein können, von seinen bösen Plänen Abstand zu nehmen. Jesu ernster Blick verrät, daß er weiß, wie Judas sich entschieden hat. Er sieht das Leid auf sich zukommen und fordert den Verräter auf: „Was du tun willst, das tu bald!“ (Joh 13,27)

Nachdem Judas das Brot genommen hat, erträgt er die Gemeinschaft der anderen nicht mehr. Er geht hinaus. Die Anmerkung des Evangelisten: „Es war aber Nacht“ (Joh 13,30), meint dabei mehr als eine Zeitansage. Es ist die Stunde der Finsternis, die Stunde des Bösen, der Jesus sich nicht entzieht.

Durch den dunklen Rahmen des Bildes mag der Maler andeuten, daß die Freude bei diesem gemeinsamen Mahl überschattet ist von dem bevorstehenden Leid, das Jesus erwartet und das sich in der Gestalt des Judas ankündigt.

Durch Jesu Hingabe in Brot und Wein wird aus dem Paschamahl das Abendmahl. Der Goldgrund verdeutlicht, was hier von Gott her ermöglicht wird. Der blaue Innenrahmen weist auf die dementsprechende Glaubens-Haltung des Menschen hin.

Die Gestalt des Judas verkörpert ein dunkles Geheimnis: Verrat an der Liebe Gottes, die uns in Jesus Christus begegnet, ist auch heute möglich. Der Maler läßt Judas kniend das Brot aus der Hand Jesu entgegennehmen. Sicher denkt er dabei an den Empfang der heiligen Kommunion bei der Eucharistiefeier, der über lange Jahre hin kniend vollzogen wurde. Für ihn ist klar: Judas hat sich selbst aus der Gemeinschaft mit Jesus und den Mit-Aposteln ausgeschlossen. Die Betrachter und Betrachterinnen des Bildes stellt er damit vor die Frage: Wie stehst du zu Jesus? Bist du nur äußerlich dabei, wenn du ihn im Abendmahl aufnimmst, oder suchst du wirklich die lebendige Freundschaft mit ihm, die sich auch im Alltag zeigt? Jesus gibt sich selbst in Brot und Wein, bietet uns seine Freundschaft an, vorbehaltlos. Eine nur partielle Bereitschaft, sich auf ihn und seinen Weg einzulassen, verkennt die unermessliche Liebe Gottes zu uns. Jesus verbürgt uns diese Liebe, auf die er sich am Kreuz hat buchstäblich festnageln lassen.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Jesus und Judas

Judas, ein Jünger des Herrn?

Matthäus, Markus und Lukas nennen Judas in den Jüngerlisten an letzter Stelle (Mt 10, 4; Mk 3, 19; Lk 6, 16), um hinzuzufügen: „der ihn verraten hat“. Das griechische Wort, das hier mit „verraten“ übersetzt ist, lautet „paradidonai“: übergeben, überliefern, ausliefern. Dieses Verb kann auch das Heilshandeln Gottes durch das Kreuz Christi bezeichnen: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben (paradidonai) – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8, 32) Entsprach also Judas im Grunde dem Vaterwillen, als er Jesus seinen Gegnern in die Hände spielte? Wer war dieser Judas? In welcher Beziehung stand er zu Jesus, den er „verraten“ hat? Was hat Jesus von Judas gehalten? Ist Judas' Schuld unvergleichlich, unverzeihlich, weil er den Erlöser der Welt preisgab? Oder ist Judas ein unschuldig Instrument zur Erfüllung des himmlischen Heilsplans?

Gott hat Judas nicht in die Sünde getrieben, um die übrigen Menschen zu retten. Das wäre nicht nur Lieblosigkeit, sondern äußerste Grausamkeit dem Menschen Judas gegenüber. Gott aber ist der schlechthin Gute, Liebende und Heilige. Er will das Heil aller Menschen, und er will die Freiheit des Menschen. Judas empfindet Reue über sein Tun (Mt 27, 4); nach menschlichem Ermessen hat er seine Tat zu verantworten. Er ist nicht das willenlose Werkzeug Gottes. Judas ist aber auch kein monströser Unhold, kein Verbündeter Satans, kein Satan, sondern ein suchender Mensch; ein Mensch, der gefunden hat und der doch in die Irre ging.

Die biblischen Aussagen über Judas Iskariot lassen nicht allzuvielen, aber doch einige Rückschlüsse auf die historische Gestalt zu: Judas stammte aus Judäa. Er kam vermutlich aus einer traditionsbewußten Familie, die ihrem Sohn den beliebten und

verbreiteten Patriarchennamen gab. Sein Beiname „Iskariot“ verweist wohl auf die geographische Herkunft – Iskariot bedeutet: Mann aus Kerijot. Jesus hat Judas in seine Nachfolge gerufen und ihn als einen der Repräsentanten des endzeitlichen Zwölf-Stämme-Volkes Israel in die Gruppe der Zwölf aufgenommen. Jesus hat sich Judas nahe gefühlt und ihn in seine Nähe geholt. Während der letzten Jerusalemer Tage und im Zusammenhang mit der Verhaftung Jesu spielte Judas eine undurchsichtige Rolle. Er scheint sich von Jesus losgesagt und zu seiner nächtlichen Verhaftung beigetragen zu haben. Seine genauen Motive liegen im Dunkeln. Es ist wahrscheinlich, daß Judas enttäuscht war: Jesus war nicht der Messias, den er erwartet hatte. Geldgier und Habsucht gelten in der neutestamentlichen Wissenschaft heute als unwahrscheinliche Motive für sein Handeln. Der ehemalige Jünger kehrte Jesus und seinem Kreis den Rücken, nach menschlichem Ermessen für immer.

Wer war Judas? Judas war ein Jünger Jesus, einer seiner Vertrauten. Er war nicht weniger berufen und nicht weniger begeistert als die anderen Jünger und Jüngerinnen und als die übrigen aus dem Zwölferkreis. Vielleicht könnte man sagen, daß Judas ebensowenig nur der „Verräter“ Jesu war wie Petrus (Mk 14, 72). Der Kirchenvater Origenes (185–254) hat gegen den Trend einer Dämonisierung des Judas das Vertrauensverhältnis zwischen Jesus und Judas und den anderen aus dem Zwölferkreis betont. Doch schon die Endstufe der neutestamentlichen Traditionen führt einen heuchlerischen, niedrig gesonnenen, dämonischen, ja teuflischen Menschen vor Augen, der einen ehrlosen und abstoßenden Tod stirbt. In der nachbiblischen Legendenbildung wird Judas endgültig zu einem Schuft, einem bodenlos schlechten Menschen, den man von Herzen hassen und verachten darf. Alles Böse wurde auf ihn projiziert. Was in der mittelalterlichen Literatur aus Judas gemacht wurde, spricht wohl vor allem Bände über die Urheber

dieser Literatur: Judas wurde zum Vatermörder, der im Inzest mit seiner Mutter lebte, er wurde zum gemeinen Dieb, hemmungslosen Opportunisten und schändlichen Verführer. Als Selbstmörder und Gottesmörder hatte er schlicht keine Chance – Gottes Gnade konnte den Höllenbewohner Judas nicht erreichen. Der Haß auf das verworfene Individuum Judas wurde von religiösen Autoritäten geschürt und oft genug nahtlos auf das jüdische Volk übertragen. Der „legitime“ Haß auf Judas „legitimierte“ Feindseligkeiten gegen Juden und Jüdinnen der eigenen Zeit bis hin zu blutigen Verfolgungen.

Wenn heute hinter die Legenden und noch hinter die Traditionen der Evangelien nach Judas zurückgefragt wird, wenn die Beziehung zwischen Judas und Jesus in ihrer Differenziertheit betrachtet wird, so geht es nicht darum, Judas die Verantwortung für sein Handeln abzunehmen. Im Gegenteil. Die Frage nach Schuld und Versagen des frommen Mannes aus Kerijot, der sich an einem bestimmten Punkt ihres gemeinsamen Weges gegen Jesus und seine Sendung entscheiden zu müssen glaubte, kann vielleicht erst angemessen und in einer auch für uns fruchtbaren Weise gestellt werden, wenn es uns gelingt, hinter dem Mythos den Menschen zu entdecken und hinter dem Todfeind Jesu den Freund und Jünger des Herrn.

Jesus hat in seinem Leben – in seinen Predigten, Zeichenhandlungen, Freundschaften – und in seinem Sterben die immer größere Liebe Gottes beglaubigt. Jesus hat Judas zu sich gerufen; er hat alles Wesentliche seiner Wanderjahre mit ihm geteilt und ist ihm bis zuletzt freundschaftlich begegnet. Wie könnte es unsere Aufgabe sein, der Gnade und Barmherzigkeit Gottes eine Grenze zu setzen, jenseits derer es keine Vergebung mehr geben kann?

Susanne Sandherr

Beten unter Tränen und mit wacher Aufmerksamkeit des Herzens

Im Leben der Heiligen, insbesondere des Mittelalters, scheint das Gebet unter Tränen ein selbstverständlicher Teil der Frömmigkeit gewesen zu sein. Und noch in liturgischen Büchern der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts findet sich eine Andacht mit der „Bitte um die Gabe der Tränen“. Es ist also nicht so, daß die Tränen, die sich in der Meditation einstellen, vielleicht verschämt im stillen Kämmerlein sein dürfen und sonst eher peinlich sind. Im Gegenteil, das Gebet unter Tränen war in der Alten Kirche sehr wichtig. Wofür?

In der christlichen Tradition werden verschiedene Ursachen für Tränen auf dem geistlichen Weg benannt. Man weint erstens *Tränen der Zerknirschung* über die eigenen Sünden und Verfehlungen. Dazu gehört auch, daß man sich als von Gott getrennt erlebt. Man weint zweitens *Tränen des Mitleids* mit dem leidenden Christus und mit den leidenden Menschen. Und man weint schließlich drittens *Tränen der Andacht bzw. Kontemplation* in der Sehnsucht nach dem endgültigen Aufgehobensein in der Liebe Gottes. Von den frühen Mönchen über die Frauen und Männer der mittelalterlichen Mystik bis in die Gegenwart hinein ist es Grundwahrheit gelebten Glaubens, daß ich gerade dann, wenn ich die Gegenwart Gottes augenblicksweise erfahre, auch die Differenz zum eigenen unvollkommenen Leben umso schmerzvoller wahrnehme. Die Tränen, die diese Differenz sinnlich aufzeigen, machen dem Betenden selbst deutlich, wie wenig er/sie selbst tun kann, um diese Kluft zu überwinden. Hervorgerufen wird die „Tränen-gabe“ – die eben „Gabe“ und damit reine Gnade ist – durch das, was in der Mystik der „göttliche Einstich“ (*conpunctio*) genannt wird: Ein Schriftwort, ein Moment im stillen Gebet, eine Begegnung mit einem leidenden Menschen kann aus-

lösend sein. Petrus schließt seine Predigt (nach der Geistsendung) mit den Worten: „*Mit Gewißheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.*“ Als sie das hörten, traf es sie mitten ins Herz (*conpuncti sunt corde*), und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: „*Was sollen wir tun?*“ (Apg 2, 36 f.) Die Predigt des Petrus trifft sie ins Herz und fordert eine Antwort mit dem ganzen Leben. Mit einem Schlag überkommt sie tiefe, verzweiflungsvolle Trauer darüber, daß sie am Tod des Messias beteiligt waren. Aus dieser existentiellen Ein-Sicht kann dann eine Umkehr erfolgen, die hinführt zu einer entschiedenen Nachfolge.

Der Vater des abendländischen Mönchtums, Benedikt von Nursia (um 500), leitet seine Mönche an zum *Gebet unter Tränen und mit wacher Aufmerksamkeit des Herzens* (Benediktregel, Kap. 52, 4). Und im Zusammenhang mit dem Gebet unter Tränen spricht er auch von diesem existentiellen Getroffensein (*conpungi*), das dann das (tägliche) Gebet unter Tränen hervorbringen soll (Kap. 20, 3 und 49, 1). Benedikt erwartet also, daß derjenige, der sich ganz auf Christus hin orientiert, immer wieder durchstoßen wird, und weil dadurch etwas in ihm geöffnet wird, fließen Tränen. Wie ist dies zu verstehen? In etwa so: Die Wirklichkeit Gottes, der sich der Christ vollständig anvertraut und die zu erfahren er täglich ersehnt, zeigt das eigene bruchstückhafte Dasein so deutlich, daß er nur um die tägliche Umkehr ringen und bitten kann. Anders formuliert: Indem du dich ganz auf Gott, den Herrn, einläßt, ihn liebst *mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft* (Dtn 6, 4), und indem dein ganzes Leben nichts anderes ist als ein beständiges Bemühen darum, einzig auf Gott zu schauen, genau in dieser Bewegung auf Ihn hin erkennst du in Seinem Sein unweigerlich auch immer deutlicher deine Schwächen. Und du wirst sowohl seine Gegenwart dankbar und voller Glück wahrnehmen wie auch die Trauer darüber spüren, daß dich so vieles davon trennt, daß du jetzt noch nicht ganz und vollkommen in seiner

Liebe leben kannst. Daraus erwächst dann die Haltung des „Gebets unter Tränen“. Einerseits gibt es gelegentlich eine überwältigende Erfahrung der Nähe und der Tröstung, die die Tränen fließen läßt, andererseits ist es unerträglich, sich von Gott immer wieder zu entfernen: *Petrus ... schwor: ... Ich kenne den Menschen nicht. Gleich darauf krächte ein Hahn ... Und er ging hinaus und weinte bitterlich.* (Mt 26, 74 f.) Nur wer das eine erlebt, dem ist auch das andere möglich. Nur wer das Angerührtsein von Christus kennt, kann auch zu wirklicher Reue unter Tränen über seine Entfernung vom Herrn kommen.

Wenn wir dies verstanden haben und auch ansatzweise kennen, macht es vielleicht Sinn, einmal wieder explizit um die „Gabe der Tränen“ zu beten. Wegen der Kluft zu dem, was wir ersehnen. Aber auch aus Freude über das, was wir erfahren haben. Oder auch aus Mitleid (*compassio*) mit den Menschen, die wir nicht trösten können.

Die evangelische Theologin Dorothee Sölle berichtet von ihrer Begegnung mit Dorothy Day, der Gründerin der Catholic Workers, daß diese sich immer wieder aus ihren zahlreichen aufopfernden Tätigkeiten ganz zurückzog. Stundenlang, tageslang weinte sie dann, ohne Gespräch, ohne Nahrung: „Als ich das erfuhr, verstand ich etwas besser, ... was Gott in der Mitte der Niederlage bedeutet; wie der Geist tröstet und uns zur Wahrheit führt“ (Dorothee Sölle, *Gib mir die Gabe der Tränen, gib mir die Gabe der Sprache*, in: *Den Rhythmus des Lebens spüren*. Freiburg 2001, 60). Daß aber Dorothy Day über Tage weinte, „bedeutet für mich, daß der Trost des Geistes zugleich seine Untröstlichkeit enthält, und in diesem Sinne können wir von ihr lernen, um die Gabe der Tränen zu bitten“ (ebd.).

Wenn wir angesichts eigener Schwachheit und fremden Leids nicht in Resignation verfallen, sondern unserer Schwäche und Hilflosigkeit ins Auge sehen, dann können wir uns ganz allmählich wirklich fallenlassen. Und erst dann kann uns Trost durch den Geist, den Tröster, erwachsen. Dieser Trost, der durch den Heiligen Geist initiiert ist, ist der einzige Trost, der

uns zur Wahrheit führt, unter Schmerzen und Tränen: „Der Heilige Geist, diese Aufregung Gottes für seine Wahrheit ... bedeutet das Ende der müden, halben Gewißheit, das Ende dieser bei sich selbst bleibenden und darum privaten Beruhigung, das Ende dieser sympathischen und frommen Traurigkeit“ (ebd. 63). Es bedeutet vielmehr den Beginn einer Freude, die zum Leben führt, wenn auch unter Tränen.

Sr. Carmen Tatschmurat OSB

„Bei stiller Nacht“

Golgotha im Garten Gethsemane

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 91.

Das Gedicht setzt mit einer Zeitangabe ein: „Bei stiller Nacht / zur ersten Wacht“ und führt so zugleich das für das Geschehen von Gethsemane zentrale Thema des Wachens ein (Mt 26, 38.41.43). Die einführende Aufmerksamkeit des Sprechers für den, der „In großer Not / Fast halber tot“ im Garten liegt, „Alleinig ohn Gefährten“ – wie es in der ursprünglichen zweiten Strophe des in der Mitte des 17. Jahrhunderts mit zunächst 15 Strophen veröffentlichten Trauergesangs des Jesuiten Friedrich von Spee heißt – kontrastiert mit der biblischen Erinnerung an die Schwäche und Müdigkeit der Jünger im Ölberggarten. Von allen Menschen verlassen, wendet sich der „liebe Gottessohn“ (zweite Strophe) an den Vater. Es folgten zwei Strophen, in denen Jesus in einer erschütternden Klage das göttliche Gegenüber befragt, ob es denn keinen anderen Weg gebe als den des Leidens und des Todes: „Ach Vater, liebster Vater mein / Und muß den Kelch ich trinken? / Und mag's dann ja nit anders sein? / Mein Seel nit laß versinken.“,

und in denen der Vater den Sohn im Vertrauen zum Vertrauen auffordert: „Ach liebes Kind, / Trink aus geschwind; / Dir laß in Treuen sagen: / Sei wohl gesinnt, / Bald überwind, / den Handel muß du wagen“ (ursprüngliche vierte und fünfte Strophe). Auch diese beiden Strophen fehlen in den Gesangbüchern seit den 1950er Jahren. Jesus willigt schließlich in den Willen des Vaters ein: „kann dir’s ja nicht versagen.“ (Dritte Strophe) Doch nicht Seelenfrieden, sondern maßloser Schrecken und peinigende Angst sind die Folgen (Strophen vier und fünf) seiner Zusage. Die alte Liedfassung bot nun der quälenden Todesangst dessen, der doch sein freies Ja zu Gottes Willen gesprochen hat, in weiteren eindringlichen, atmosphärisch überaus dichten Schilderungen Raum: „Doch Sinn, und Mut / Erschrecken tut, / Soll ich mein Leben lassen? / O bitter Tod! / Mein Angst, und Not / Ist über alle Maßen.“ (Ursprüngliche siebte Strophe) Die Betonung der völligen Verlassenheit Jesu hat biblischen Grund (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Der Verlassenheitsruf von Golgotha ertönt in Spees Gedicht schon im Garten Gethsemane. „Zu Gott ich hab gerufen zwar, / Aus tiefes Todes Banden; / Dennoch ich bleib verlassen gar. / Ist Hilf, noch Trost vorhanden.“ (Ursprüngliche 13. Strophe)

Aller menschlichen und göttlichen Hilfe ist der Gottessohn entblößt. Nur noch die Natur bezeugt dem Geängstigten Sympathie. Die Erde, ja der ganze Kosmos leidet mit dem, der trostlos am Erdboden liegt. Der Mond verbirgt sein Gesicht wie eine trauernde Frau: „Der schöne Mond / will untergehn, / vor Leid nicht mehr mag scheinen“ (sechste Strophe), die Vögel des Himmels verstummen, und auch die wilden Tiere fühlen mit dem lieben, leidenden Gottessohn (letzte Strophe). Mit Bildern stummen Mitleids der vermeintlich unvernünftigen Kreatur endet Friedrich von Spees großes Ölberglied. Es bittet uns, die Hörenden und Singenden, unsere Gleichgültigkeit und Müdigkeit zu überwinden und, wie der aufmerksame Sprecher der ersten Strophe und wie die mitleidige Natur, uns jener leisen Stimme zu öffnen, die „Bei stiller Nacht“ schmerzlich Klage hält.

Auffällig ist, wieviel Aufmerksamkeit Spees Gesang der Angst und dem Schmerz dessen widmet, der sich schon im Ölberggarten und nicht erst auf dem Kalvarienberg von den Menschen und von Gott verlassen fühlt. Gerade in seiner ursprünglichen, längeren Form bringt uns dieses Lied die Erfahrung nahe, daß die vertrauensvolle Übereinstimmung, das freie Ja Jesu zu Gottes Willen, ihn nicht vor den Abgründen des Schmerzes, der kreatürlichen Angst, der Einsamkeit, ja der Gottverlassenheit bewahrt hat. Vielleicht ist es so, daß das letzte, gewagteste Ja eines Menschen zu Gottes Weg und Willen ihn allein in der tiefsten Tiefe oder in der höchsten Höhe seines Wesens mit Freude zu erfüllen vermag. Der Schritt ist zu kühn, der Weg zu gefährlich und das Gelände zu fremd, als daß der Mensch mit allen seinen Seelenteilen des Ja-Wortes froh zu werden vermöchte. Daß dies sogar von Jesus gesagt wird, in der Bibel wie in Spees frommem Lied, das nimmt ihm nichts von seiner unvergleichlichen Nähe zu Gott, sondern beglaubigt sie. Und es schenkt ihn uns, seinen Geschwistern.

Susanne Sandherr

Die Karfreitagsfürbitte für die Juden

Ein Kennzeichen des Römischen Meßbuches war über Jahrhunderte, daß die Fürbitten innerhalb der Messe, die in der Antike breiten Raum einnahmen, nicht mehr vorkamen. Zwar wurde diese Gebetsform, mit der die Gläubigen ihr gemeinsames Priestertum ausübten, in einigen (so auch den deutschsprachigen) Diözesen als muttersprachlicher Einschub nach der Predigt weitertradiert. Eine tatsächliche Erneuerung der Fürbitten verwirklichte aber erst die Liturgiereform nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Im alten Meßbuch selbst gab es Fürbitten nur am Karfreitag in einem Wortgottesdienst mit Kommunionfeier (des Priesters).

Hier blieb eine alte Form der Fürbitten bis heute erhalten: Zunächst benennt der Vorsteher, in welchem Anliegen die Gläubigen beten sollen. Dann fordert der Diakon die Gläubigen mit „Oremus. Flectamus genua“ zu Gebet und Niederknien auf. Bis der Diakon sein „Levate“ („Erhebet euch“) ruft, betet die Gemeinde im stillen im Sinne des Anliegens. Danach faßt der Vorsteher dieses gemeinsame Gebet in einer Oration zusammen.

So sehr damit im alten Meßbuch am Karfreitag das Ideal der Fürbitten zum Vorschein kam, so sehr wich die Fürbitte für die Juden von diesem Schema ab. Indem ausdrücklich das Niederknien verboten wurde, tradierte man die verhängnisvolle volkstümliche Sicht des Mittelalters weiter, daß die Juden den Gekreuzigten mit Kniebeugen verhöhnten, obwohl dies nach den Evangelien die Römer taten (vgl. Mk 15, 19; Mt 27, 29), und übertrug dies auf das zeitgenössische Judentum. Außerdem verboten die Rubriken ein eigentliches Gebet der Gläubigen, so daß nach der Intention sofort die Oration gesprochen wurde.

Diesen formalen Besonderheiten entsprach die inhaltliche Gestaltung der Fürbitte, die eigentlich eine Bitte gegen die Juden war. Sie ist Ausdruck einer äußerst negativen theologischen Verhältnisbestimmung zum Judentum, die heute zum Glück korrigiert ist. Bereits der Einleitungssatz rief zum Gebet „pro perfidis Judaeis“ auf. Dieser Terminus wurde in volkssprachlichen Büchern mit „treulosen Juden“ wiedergegeben. Erst die Erfahrung des Naziregimes führte zu einem Umdenken: So übersetzte bereits 1938 ein Volksmeßbuch gegen den Trend mit „ungläubige Juden“. Nach dem Holocaust wurde auch von römischer Seite genau diese Übersetzung gefordert; zugleich zeigte Rom damit an, daß man die Problematik dieser Karfreitagsbitte erkannt hatte.

Weitere Veränderungen folgten in mehreren kleinen Schritten: Mit der Karwochenreform 1955 unter Pius X. wurde auch bei dieser Bitte zum Niederknien und stillen Gebet der Gläubigen aufgefordert. Theologische Unbedachtheit zeigte sich

jedoch darin, daß die Bitte nun mit „pro conversione Judaeorum“ / „für die Bekehrung der Juden“ überschrieben und somit Juden mit Heiden auf eine Stufe gestellt wurden. Allein der noch immer unveränderte lateinische Text von Intention und Oration machte deutlich, daß es um das Nicht-Glauben an Jesus Christus geht, nicht aber um einen Unglauben an Gott. In der Intention wird nämlich aufgefordert zu bitten, daß „der Schleier von ihren Herzen“ genommen werde, damit sie auch „unseren Herrn Jesus Christus erkennen“. Die anschließende Oration erkennt zwar an, daß die Juden nicht aus dem Erbarmen Gottes herausfallen, bezeichnet sie aber als verblendet. Gebeten wird, daß sie Jesus Christus, das Licht, erkennen, der sie aus der „Finsternis“ reißen möge.

Einen Schritt weiter ging Papst Johannes XXIII., der kurz vor seinem ersten Karfreitagsgottesdienst 1959 für die römische Diözese und 1960 für den ganzen römischen Ritus anordnete, das Wort „ungläubig“ zu streichen und einfach für „die Juden“ zu bitten. Nach der Veröffentlichung der Konzilserklärung „Nostra aetate“ mit ihrer neuen Bestimmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Juden ließ Paul VI. im Jahre 1965 einen veränderten Text der Fürbitte publizieren, der in seinem Gebet schon positiv darum bitten konnte, daß die Juden zur Fülle des Heils gelangen.

Eine wirklich revidierte theologische Einschätzung der Juden, die nicht nur verletzende bzw. mißverständliche Ausdrücke vermied, sondern entscheidende Änderungen in der Bitte mit sich brachte, bot der Text des neuen Meßbuches – sowohl in der lateinischen als auch der deutschen Ausgabe (den deutschen Text von 1975 finden Sie auf Seite 108). Nun wird bereits in der Gebetsintention kein Manko mehr festgehalten, vielmehr festgestellt, daß Gott sich den Juden als erstes geoffenbart hat. Die Kirche grenzt sich also nicht ab, sondern stellt sich in eine Offenbarungsabfolge und bekennt den Glauben an denselben Gott. Ebenso bittet man nicht um die Erkenntnis Christi,

sondern um die Bewahrung in der Treue zum Bund mit Gott. Damit wird zugleich festgehalten, daß der Bund mit Israel (der Begriff ist theologisch, nicht politisch zu verstehen) nicht „gekündigt“ ist, sondern fortbesteht. Die Kirche hat das Israel des Alten Testaments nicht einfach beerbt und abgelöst. Wie auch die Oration formuliert, weiß die Kirche um die fortwährende Liebe Gottes zu seinem ersterwählten Volk, dessen Verheißungen weiterhin Gültigkeit besitzen. Die Kirche bittet darum, daß das Judentum „zur Fülle der Erlösung gelangt“ und das Ziel erreichen möge, zu dem Gottes Ratschluß es führen will.

Die Kirche hütet sich also davor, selbst zu bestimmen, worin Weg und Fülle der Erlösung Israels und das Ziel des Ratschlusses Gottes besteht. Sie bittet ausdrücklich nicht um Bekehrung der Juden, sondern erkennt deren eigenen Weg zum Heil an. Indem sie den Heilsweg nicht selbst christologisch oder sonstwie inhaltlich füllt, macht sie zugleich die Differenz deutlich: Für die Kirche selbst kann das Heil nur in Jesus Christus bestehen. Deshalb kann die Kirche auch nicht anders, als ihre Bitte „durch Christus, unseren Herrn“ vorzutragen.

Die heutige Fürbitte für die Juden kann weder als Aufruf zur Judenfeindschaft noch zur Judenmission gedeutet werden. Sie ist vielmehr vom Anspruch geschwisterlicher Partnerschaft geprägt.

Friedrich Lurz

Gertrud Luckner

Über Gertrud Luckner (1900–1995) zu schreiben, heißt, über eine Heilige unserer Tage zu schreiben. Diese kleine, eher unscheinbare Frau, die jahrzehntelang die Folgen ihres zweijährigen KZ-Aufenthalts (1943–1945) sichtbar trug und ertrug, war von unglaublich großer psychischer, humaner und religiöser Kraft. Sie hat Dinge getan und Entwicklungen auf den

Weg gebracht, die beispielhaft sind. Dabei meinte sie stets in glaubwürdiger Bescheidenheit, sie habe nur ihre Pflicht getan.

Gertrud Luckner, die 1900 als Jane Hartmann in Liverpool geboren wurde, mußte in ihrer Kindheit in England erleben, daß ihre Eltern von einer Reise nicht zurückkamen. Sie wurde von der deutschen Familie Luckner in Pflege genommen und adoptiert, siedelte 1907 nach Deutschland über, erwarb 1922 die deutsche Staatsbürgerschaft und holte 1925 das deutsche Abitur nach. In Frankfurt und Freiburg studierte sie Volkswirtschaft und Sozialwissenschaften und wurde in der NS-Zeit 1938 hauptamtliche Mitarbeiterin des deutschen Caritasverbandes, wo sie sich das Arbeitsgebiet der Verfolgtenfürsorge wählte.

Nach der Reichspogromnacht 1938 begann sie mit ihrer organisierten Hilfe für Leute, die die Nazis verächtlich „Nicht-ariar“ nannten. Juden rechnen es ihr hoch an, daß sie keinen Unterschied zwischen Juden und Judenchristen machte, weil damals bei vielen Christen, wenn man sich überhaupt der Bedrohten annahm, eher Judenchristen oder Mischehenpartner eine gewisse Aufmerksamkeit fanden. Sie ebnete mehreren Juden den Weg von Deutschland in die damals sichere Schweiz und nach England, überbrachte den Bedrohten Nachrichten und ließ ihnen Hilfen zukommen. Mit ideenreichen Schlichen wußte sie die Gestapo zu überlisten. Manche Aktion konnte sie mit dem großen Rabbiner Leo Baeck absprechen, der selbst nach Theresienstadt eingeliefert wurde, dort überlebte und ihr nach dem Krieg stets seine große Dankbarkeit bekundete. Bei ihrer Arbeit wurde sie unauffällig vom Freiburger Erzbischof Gröber unterstützt. Das hat sie stets dankbar betont, wenn von der Einstellung der deutschen Bischöfe in der NS-Zeit die Rede war.

In den Akten der Gestapo, Außendienststelle Würzburg, findet sich der folgende Vermerk vom 24. Februar 1943: „Von der Stapoleitstelle Düsseldorf werden Ermittlungen über die ledige Dr. Gertrud Luckner, geb. 26.9.1900 in Liverpool/England,

wohnhaft in Freiburg i. Br., geführt, da sie im Verdacht steht, als Nachrichtenübermittlerin für den deutschen Episkopat tätig zu sein. Sie unterhält persönliche Verbindungen zu einer Reihe von Personen in fast allen größeren Städten des Reiches. Die Luckner ist weiter verdächtig, an der Verschiebung von Juden im Auftrag der katholischen Kirche behilflich zu sein ...“

1943 wurde sie auf einer Reise in einem Eisenbahnzug verhaftet. Noch im selben Jahr kam sie in das Frauenkonzentrationslager Ravensbrück in Mecklenburg, wo sie als Schutzhäftling 24 648 schwerste körperliche Arbeit verrichten mußte. Sie zog sich dabei dauerhafte körperliche Schäden zu, konnte aber überleben und setzte sich sofort nach ihrer Rückkehr nach Freiburg für die ehemals Verfolgten tapfer ein.

Damit begann ihr zweiter Lebensabschnitt, in dem sie ganz für die Versöhnung von Juden und Christen arbeitete, und das schon in einer Zeit, in der die meisten Christen andere Sorgen hatten und trotz des furchtbaren Geschehens unreflex ihrer kirchlichen Judenfeindschaft verhaftet blieben. Mit wenigen Gleichgesinnten gründete sie 1948 den „Freiburger Rundbrief“, in dem sie die Freundschaft zwischen dem alten und neuen Gottesvolk im Geist der beiden Testamente zu fördern suchte. Dieser „Freiburger Rundbrief“, der auch heute noch erscheint, hat bahnbrechende Arbeit geleistet, indem er Juden und Christen aus aller Welt ein anspruchsvolles öffentliches Forum bot, über grundsätzliche Probleme und aktuelle Fragen miteinander zu sprechen.

Als dritte Deutsche (!) durfte sie 1951 in den noch jungen Staat Israel einreisen, wo sie erste Kontakte mit den Bewohnern knüpfte, deren Schicksal ihr bis in ihre letzten Tage immer am Herzen lag. 1966 erhielt sie als die höchste Auszeichnung des Staates Israel den Ehrentitel „Botschafterin der Menschlichkeit“ mit der Yad-Vashem-Medaille. In Yad Vashem, der offiziellen Gedenkstätte an die 6 Millionen jüdischen Opfer des Naziregimes in Jerusalem, durfte sie 1969 in der Allee der Gerechten einen Baum pflanzen. Vorher hatte sie sich schon

stark dafür eingesetzt, daß das 2. Vatikanische Konzil 1965 die Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ (d. h. „In unserer Zeit“) verabschieden sollte. Die darin enthaltene bahnbrechende Neubestimmung der Haltung der Kirche zum Judentum wäre ohne die intensive Vorarbeit von Christen und Christinnen wie Frau Luckner nicht zustande gekommen.

Aber es blieb nicht nur bei theologischer und historischer Arbeit. In den nächsten Jahren brachte sie wichtige Hilfsaktionen für Israel auf den Weg. Nach Ausbruch des Yom-Kippur-Krieges zwischen Israel und Ägypten 1973 flog sie spontan nach Israel, wo sie ein Rehabilitationszentrum für Verwundete am Karmel gründete. 1976 richtete sie in Nahariyya ein Altenwohnheim für NS-Opfer ein, die bei den Wiedergutmachungszahlungen der Bundesrepublik nicht berücksichtigt worden waren. Bis zum Schluß ihres Lebens interessierte sie sich für alles, was mit dem christlich-jüdischen Verhältnis und dem Staat Israel zu tun hatte.

Gertrud Luckner war auch Mitglied des „Gesprächskreises Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, in dem sie originelle Anregungen gab, die zu wegweisenden Veröffentlichungen und internationalen Kontakten mit der jüdischen Welt führten.

Am 7. September 1995 ist sie in Freiburg gestorben. Sie war eine mutige Helferin, eine glaubhafte Zeugin christlicher Friedens- und Nächstenliebe, eine originelle Frau der Kirche und zugleich im Herzen eine wahre Tochter Zions.

Werner Trutwin, Bonn

Literatur: Hans Josef Wollasch, „Gertrud Luckner, Botschafterin der Menschlichkeit“, Verlag Herder, Freiburg 2005.

ISBN 3-451-26085-9; 14,90 € (D); 15,40 € (A); 26,80 sFr

Diesen Titel können Sie über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 223) bestellen.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Mai 2007

„Die Liebenden im Hohenlied“

Du, den meine Seele liebt,
sag mir: Wo weidest du die Herde?
Wo lagerst du am Mittag?

Hohelied – Kapitel 1, Vers 7

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Die Liebenden des Hohenlieds – mit wem haben wir es da zu tun? Vielfältig sind die Antworten, die auf diese Frage im Lauf der Auslegungsgeschichte des Buches gegeben wurden (s. S. 335–337). Aufs Ganze gesehen, sind es zwei Pole, zwischen denen sich die Deutungen bewegen: die wörtliche Lesart im Sinn der Liebe zweier Menschen und die allegorische, nach der die Liebe zwischen Gott und Mensch im Mittelpunkt steht. Mir ist es wichtig, diese beiden Pole in Spannung zu halten und sich nicht für den einen gegen den anderen zu entscheiden. Denn erfüllte menschliche Liebe hat – herzlichen Dank an Professor Splett, St. Georgen, für seine erhellenden Gedanken (S. 338–342) – entscheidend mit der Gottesbeziehung, mit der Verwurzelung des Menschen in Gottes unbedingter Liebe zu tun. In bahnbrechender Weise hat dies der heilige Bernhard in seinen Hohelied-Auslegungen getan; darum freue ich mich, daß Abt em. Thomas Denter OCist, Marienstatt, uns eine Einführung in dieses Thema gibt (S. 349–352).

Wie sehr Gott um uns Menschen wirbt, um unserer Sehnsucht mit der Fülle seiner Liebe zu begegnen, wird für Bernhard am Hohenlied deutlich. Am tiefsten spürbar wird ihm Gottes Sehnsucht dabei in Jesu Zuwendung zu uns, die ihn bis zum Kreuzestod geführt hat. Hier, meine ich, liegt der Punkt, wo sich beide Auslegungsebenen des Hohenlieds berühren: Wenn wir uns vom Geist Jesu, vom Geist der göttlichen Liebe durchdringen lassen, kann unsere zwischenmenschliche Liebe gelingen. Vielleicht deuten dies ja die Namen Schelomo (Salomo) und Schulammit an, die im Hohenlied erscheinen. Sie tragen beide die Wortwurzel in sich, die uns von Schalom vertraut ist: Friede, Fülle, Vollkommenheit – etwas, das Israel seit Urzeiten von Jahwe erhofft.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Pfingsten

Lateinisches Stundenbuch,
Frankreich, 15. Jh.,
Cod. brev. 4, fol. 14v,
© Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart

Das Motiv ist im Beuroner Kunstverlag als Kunstkarte (Nr. 4450) erhältlich.

Das im 15. Jahrhundert in Frankreich entstandene Lateinische Stundenbuch (Livre d'heures) wurde, so legt es eine darin enthaltene franziskanische Litanei nahe, für den Franziskanerorden geschaffen.

Die Handschrift umfaßt 149 Pergamentblätter. Neben kunstvoll gestalteten Initialen mit Goldzeichnung auf braunem Grund finden sich siebenzeilige quadratische – und daneben ganzseitige Miniaturen – wie das Titelbild –, ausgeschmückt mit farbigen „Rundum-Bordüren“, die auf eine flämische Malschule verweisen.

Der Ledereinband dieser mit Goldschnitt-Prägung versehenen Handschrift wurde 1962 erneuert. Ein Besitzervermerk auf der Rückseite des ersten Blattes ist auf den 31. August 1732 datiert.

(Vgl. Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart, I,3, Codices breviarii, Wiesbaden 1977, S. 7f.)

Mit Heiligem Geist erfüllt

Als ganzseitige Miniatur gestaltet der Maler des Lateinischen Stundenbuchs (Frankreich, 15. Jahrhundert) das Pfingstgeschehen, von dem die Apostelgeschichte spricht. Umgeben von einer Bordüre auf mattgoldenem Grund, ausgemalt mit Tieren, Pflanzen und Früchten, gibt er den Betrachtenden wie durch ein großes, offenes Fenster Einblick in das Innere eines Saales. Die wie vergittert wirkenden Fenster deuten an, daß hier eine Gruppe von Menschen sich zurückgezogen, vielleicht auch sich gegenüber Einflüssen von außen abgeschottet hat.

Nach der Himmelfahrt Jesu, so sagt es die Apostelgeschichte, kehrten die Jünger nach Jerusalem zurück und gingen „in das Obergemach hinauf, wo sie nun ständig blieben“ (Apg 1, 13). Sie befolgen damit den Auftrag des Auferstandenen, von Jerusalem nicht wegzugehen, sondern dort auf die verheißene Sendung des Heiligen Geistes zu warten.

Durch den Verrat des Judas fehlt einer in der Runde der Zwölf, weshalb die Apostel durch Los einen Nachfolger bestimmen. Dieser Zeuge der Auferstehung Jesu, auf den das Los fällt, ist Matthias (vgl. Apg 1, 26).

Für den Maler ist das Apostelkollegium vollzählig, als der Geist Gottes auf die Anwesenden herabkommt. Er folgt dem Bericht der Apostelgeschichte auch darin, daß Maria im Abendmahlssaal, dem „Obergemach“, dabei ist. „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.“ (Apg 1, 14)

In ein blaues Gewand gehüllt, die aufgeschlagene Bibel oder ein Gebetbuch auf den Knien, die Arme über der Brust gekreuzt, ist Maria für den Maler die exemplarisch Glaubende. Ihr Gesicht spiegelt die Freude wieder, die sie in diesem Augenblick erfüllt.

Die Apostel, die sie umgeben, knien auf einem blaßgelben Boden. Einige schauen nach oben, andere auf Maria. In unter-

schiedlichen Gebetsgebärden öffnen sie sich für den Geist, der in Gestalt einer Taube über ihnen schwebt. Es ist wohl Petrus, der, rechts im Bild, ein Buch auf dem Schoß hält und gleichzeitig impulsiv eine Hand nach oben streckt.

Was hier geschieht, ist für alle Beteiligten völlig neu. Von der Geisttaube gehen feine goldene Strahlen aus, die sich auf die betende Gruppe herabsenken. Hier folgt der Maler nicht der Schilderung der Apostelgeschichte, in der es heißt: „Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein gewaltiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder.“ (Apg 2, 2 f.)

Solche spektakulären Begleiterscheinungen des Pfingstereignisses sind für den Maler nicht das Wesentliche. Dieses zentrale Geschehen in der Geschichte der Kirche kann er offensichtlich besser als einen Augenblick der Stille wiedergeben: „Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt...“ (Apg 2, 4). Die Fülle des Geistes aufnehmen, das braucht den Raum der Sammlung und des Schweigens. Vielleicht läßt der Maler auch deshalb die Apostel knien, weil ihm diese Haltung für das Geschehen angemessen erscheint.

Daß wir in der Liturgie des Pfingstfestes beim Ruf vor dem Evangelium „Komm, Heiliger Geist, erfülle die Herzen deiner Gläubigen und entzünde in ihnen das Feuer deiner Liebe“ auch heute noch kniend beten oder singen, gibt dem Maler recht.

Die Wirkungen des Pfingstgeistes in den Aposteln, die Gabe, in fremden Sprachen die Frohe Botschaft verkünden zu können, die mutige Rede des Petrus zu den zusammenströmenden Menschen vor der Tür, all das bleibt außerhalb des Bildes. Was in den Gesichtern der Apostel und der Mutter Jesu aber deutlich wird, sind Früchte des Geistes, die eher still machen: Friede und Freude. Paulus spricht im Galaterbrief von den Früchten, die der Geist Gottes in den Menschen bewirkt, und

nennt u. a. „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue ...“ (Gal 5, 22).

Wo Gottes Geist am Werk ist, das erkennen wir meistens erst im nachhinein. Die kostbare, sorgsam ausgemalte Bordüre des Bildes weist auf das leise Wirken des Geistes hin, wie es auch der Psalmist besingt: „Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.“ (Ps 104, 30)

Vielleicht hat dieses pfingstliche Bild gerade für unsere Zeit eine wichtige Botschaft: Öffne dich für das leise Kommen des Gottesgeistes! Laß dich erfüllen mit seiner Gegenwart! Dann kann er durch dich auch heute das Antlitz der Erde erneuern.

An der Bereitschaft Gottes, uns diesen Geist zu geben, fehlt es nicht. Das Johannesevangelium sagt: „... er gibt den Geist unbegrenzt“ (Joh 3, 34). Das läßt uns hoffen auch für unsere Zeit, wo wir ihn so dringend brauchen, um sein Wehen recht zu unterscheiden von den vielfältigen Einflüssen, denen die Gemeinde Jesu Christi ausgesetzt ist.

Der Apostel Paulus schreibt der Gemeinde in Rom: „... die Liebe Gottes ist *ausgegossen* in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 5). Mit dieser großzügig, ja verschwenderisch gegebenen Liebe Gottes will der Heilige Geist auch uns heute anstecken. Das ist seine Chance und zugleich unsere Chance, diese Welt zu verwandeln.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Wer sind die Liebenden im Hohenlied?

Nicht selten hört man die verwunderte Frage: Wie kommt das Hohelied überhaupt in die Heilige Schrift der Juden und Christen? Das Wort „Gott“ sucht man im Lied der Lieder jedenfalls vergeblich. Die jüdisch-christliche Tradition hatte das Problem mit Hilfe der allegorischen Auslegung gelöst (griech. „allos agoreuein“ bedeutet „anders sagen“). Schon in der Antike wurden, zuerst im Judentum und dann im Christentum, Lesarten des Hohenlieds entwickelt, die die hier thematisierte Liebe auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch hin deuten. Nur auf den ersten Blick, so besagen diese Lesarten, spricht das Hohelied von der Liebe zwischen Mann und Frau. In Wirklichkeit, in der Tiefe, geht es hier um die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Diese Antwort ist weitaus mehr und anderes als ein Trick, um erotische Texte, die irgendwie in die Bibel gerieten, nachträglich zu legitimieren! In einer Zeit äußerster Verunsicherung – des militärischen Aufruhrs, der römischen Eroberung des Landes, der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem, des Fehlschlagens antirömischer Aufstände und des Verlusts aller organisatorischen Strukturen für die jüdische Gemeinde –, zu einem Zeitpunkt, da es schien, als habe Gott sein Volk im Stich gelassen, erbrachte die allegorische Auslegung des Hohenlieds eine neue Bestätigung der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes zu Israel. Die bereits im ersten Jahrhundert v. Chr. nachgewiesene jüdische Tradition allegorisch-symbolischer Interpretation wurde in Spätantike und Mittelalter jüdischerseits, aber auch durch christliche Auslegungen, hier auch mit christologischen und mariologischen Akzenten, fortgeführt. Und nicht zuletzt hinterließ die allegorische Lektüre des Hohenlieds ihre Spuren in mystischen Schriften des Judentums wie des Christentums.

Durch die im 18. Jahrhundert beginnende historisch-kritisch orientierte Exegese wurde das allegorische Verständnis des

Hohenlieds allerdings in Frage gestellt. Es galt als überholt, ja als falsch. Die gegenwärtige Bibelwissenschaft urteilt hier differenzierter. Die allegorische Deutung, der zufolge es in den Liedern des Hohenlieds um die Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel, Gott und Mensch, Christus und Kirche, Logos und Einzelseele geht, ist nicht einfach obsolet oder gar widerlegt. Wenn wir das Hohelied im Kontext der ganzen Heiligen Schrift lesen, in der immer wieder das Verhältnis Gottes zu seinem Volk und zu einzelnen Menschen in Begriffen und Metaphern von Liebe, Treue und Zuneigung, Leidenschaft und Eheversprechen, gesuchter und verfehlter Nähe, Sehnsucht und Erfüllung ausgesagt wird, liegt ein allegorisches Verständnis ganz nah. Und offensichtlich setzt unsere liturgische Leseordnung diese Lesart voraus (vgl. auch den Beitrag über das Hohelied S. 341–344) Im Raum von Synagoge und Kirche und getragen durch die Heilige Schrift lasen Generationen von Gläubigen das Hohelied als Lied der leidenschaftlichen Liebe zwischen Gott und Mensch. Wer das Lied der Lieder heute als Lied von der Liebe zwischen Jahwe und seinem Volk, Gott und Einzelseele, Christus und Kirche hört, hat sich nicht verhöhrt, sondern hört ganz recht.

Seit dem 18. Jahrhundert überwiegt ein wörtliches Verständnis des Hohenlieds. Die sog. dramatische Auslegung bemühte sich darum, eine szenische Gestaltung und Dialoge in einem Liebesdrama zu rekonstruieren. König Salomon und ein Hirtenmädchen oder König Salomon und eine ausländische Prinzessin waren die „dramatis personae“. Im 20. Jahrhundert wurde es populär, im Hohenlied kultisch-mythisches Material zu entdecken, das aus benachbarten altorientalischen Kulturen entlehnt sei. Die Liebenden des Hohenlieds sind in dieser Deutung ein babylonisches Geschwister-Götterpaar, der Sonnengott Dod und die Mondgöttin Ishtar/Schalmiit oder das Paar Tammuz und Ishtar, deren Heilige Hochzeit zur Zeit des götzendienerischen Königs Manasse im Jerusalemer Tempel gefeiert worden sei. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erkennt man

im Hohenlied eine Sammlung von Hochzeitsliedern, die eine hochzeitliche Festwoche strukturieren sollen. Die Mehrheit der Fachleute heute sieht im Hohenlied jedoch eine durch Refrain, Metaphern, Stichworte und Motive kunstvoll verknüpfte Sammlung von Liedern unterschiedlichen Alters, die die Liebessehnsucht und die Liebesgemeinschaft eines jungen Mannes und einer jungen Frau feiern. Es geht um das Lob der Liebe und der Liebespartner, um Liebeserlebnisse, um die Freude, bei einander zu sein – um die Freude aneinander. Leibhaftige, begeisterte, sehnsüchtige, mächtige Liebe wird als beglückende menschliche Lebensmöglichkeit und Lebenswirklichkeit vor Augen geführt. Mann und Frau sind in diesen Liedern in ähnlicher Weise aktiv und passiv, suchend und gesucht, findend und gefunden. Beide, Mann und Frau, kommen mit ihren Wünschen und Hoffnungen, mit ihrem Jubel und mit ihrer Sehnsucht zu Wort. Der Frau wird, für biblische Zeiten durchaus erstaunlich, im Hohenlied das erste und das letzte Wort gewährt (1, 2–4 und 8, 14). Ihr glückliches Bekenntnis: „Ich gehöre meinem Geliebten, / und ihn verlangt nach mir“ (7, 11) erscheint wie eine Aufhebung des Spruchs von Gen 3, 16, wo die Herrschaft des Mannes über die Frau ‚erklärt wird‘ – im doppelten Sinne.

Wer sind die Liebenden im Hohenlied? Wir können sie nicht identifizieren und beim Namen nennen, und doch stehen sie in der ganzen Lebendigkeit ihrer Sehnsucht und in ihrer paradiesischen Freude aneinander unverwechselbar vor uns.

Im Konzert der biblischen Stimmen ist das Hohelied kostbar als eine Stimme, die sich an der erotischen Liebe zwischen Mann und Frau freut und ihre elementare Kraft nicht unterschätzt, sondern schätzt, die sie weder sakralisiert noch dämonisiert, sondern so zart wie wortmächtig feiert und so bilderwie einfallsreich lobt.

Susanne Sandherr

In Würde lieben

Liebe heißt und ist so vieles. Mir scheint, es gibt gute Gründe, daß die Menschen bei dem Wort zuerst an die Bezauberung zwischen – wie man früher sagte – „Liebesleuten“ denken: Am strahlendsten begegnet Liebe als *Eros*. Er bildet das Thema in PLATONS berühmtem „Gastmahl“.

Die Hauptredner preisen den *Eros*. Der Liebende ist ihnen „enthusiastisch“, „enthusiasmiert“, was wörtlich heißt: „vom Gott erfüllt“. Darum haben – nach Meinung vieler bis heute – die Liebenden immer recht, was immer sie anderen zumuten und antun. – Demgegenüber gibt Sokrates zu bedenken, daß man stets nur begehrt, was einem fehlt. Die Mutter von *Eros* ist Armut, sein Vater nicht – obwohl immer wieder zu lesen – Reichtum (griechisch *ploutos*), sondern (*poros*) zielbewußte Findigkeit. Heißt es nicht sprichwörtlich, daß in der Liebe wie im Krieg die Fairneß-Regeln, Treu und Glauben außer Kraft sind?

Darum haben andererseits seit je Philosophen und Weise vertreten, Liebe sei unter der Würde eines selbstbeherrschten Menschen. Wie der Gott des ARISTOTELES nicht selber liebt, sondern geliebt wird, hält es auch der wirklich Freie: Anstatt abhängig, gar „hörig“ zu werden, „lassen“ – wie wir wissen – „Männer (sich) lieben“.

Und die Würde? Zur Wortfamilie um das Eigenschaftswort „wert“ gehörend, bedeutet sie Geschätzt- und Anerkanntsein. KANT stellt sie scharf dem „Wert“ entgegen. Zum Wert gehören Abwägung und Abschätzung – wertvoll ist jemand oder etwas stets im Verhältnis zu einem Vergleichswert. Würde meint unschätzbaren, unendlichen Wert: Unvergleichbarkeit.

Um solche Unvergleichbarkeit aber, um Einzigkeit geht es doch eben in der Liebe. Stirbt sie nicht gerade daran, daß der Zauber des Einmaligen verblaßt? Oder schärfer gesagt: sobald dieser Zauber sich als Täuschung herausstellt?

Würde hieße demnach schließlich nur, daß der Betrogene sein Gesicht wahrte, daß er „anständig“ mit der Erkenntnis umgeht, weder sein Du noch er selbst seien etwas Besonderes, gar einzigartig.

Steht also Resignation an? – Ehe wir uns ihr ergeben, sollten wir zu klären versuchen, was überhaupt „Einzigkeit“ heißen könnte.

Tatsächlich hat für viele Kostbarkeit etwas mit Seltenheit zu tun. Aber das gilt natürlich nur für Dinge, die an sich schon kostbar sind. Sonst geraten wir rasch in Unfug oder Perversitäten. Würde etwa die Pockenkrankheit durch ihre Ausrottung kostbar?

Doch auch Dinge, die es zahlreich und in Mengen gibt, sind jeweils einmalig. Denn einem jeden kommt die ihm eigene Stelle im Koordinaten-Netz von Raum und Zeit zu, und nichts und niemand kann sie ihm nehmen. Wo hier und jetzt dies ein Sandkorn liegt, kann gleichzeitig kein zweites liegen. – Doch gäbe dies Grund zu wertender Achtung?

Anders wird es schon bei Qualitäten, bei Eigenschaftskombinationen. Zwar haben mittelalterliche Denker darüber sinniert, ob es zu dieser Welt und den Dingen in ihr nicht irgendwo ein Doppel geben könnte, und solche Gedanken wecken durchaus Unbehagen. War die Romantik bis zu DOSTOJEWSKI vom Thema des „Doppelgängers“ fasziniert, so diskutiert man im Licht neuer Möglichkeiten heute das Klonen und Klone. Aber Philosophen unterscheiden hier noch einmal zwischen dem strikt Einzig-Einzeln und dem Besonderen.

Alles *Was* läßt sich grundsätzlich doppelt und vervielfacht denken. Nicht aber das *Wer*. Bei allem *Was* gibt es ein Mehr und Weniger. Ein *Wer* aber ist oder nicht. Und so viele *Wer* es geben mag, ein jedes *Wer* ist nur es selbst. Diesem *Wer* nun eignen im Vollsinn die Begriffe Einzigkeit und Selbstsein, die Titel Rang und Würde; es allein kann eigentlich „Geheimnis“ heißen. Und eigentlich ihm gelten Achtung und Liebe.

Natürlich *entzündet* die Liebe sich nicht am Wer; denn ein Wer ist jede und jeder. Sie beginnt bei Eigenschaften. Man blicke nur in die Lyrik der Völker: Eros lobt Blick und Augenfarbe, Körpermaß und -haltung, grob gesagt: Fett- und Muskelverteilung, dann seelische Qualitäten bis zum Intelligenzquotienten und der Herzensbildung. Doch bliebe es hierbei, dann wird nicht eigentlich das Du geliebt, sondern Dinge an ihm. Was, wenn sie schwinden – oder sich bei jemand anderem stärker ausgeprägt finden?

Im einen wie im anderen Fall heißt hier „Ich liebe dich“: Ich brauche dich, im Maße deiner Brauchbarkeit für mich. Und so will der Mensch tatsächlich auch bejaht und gewollt sein. Keiner ist mit „interesselosem Wohlgefallen“ (I. Kant) zufrieden. Wir begehren es, begehrt zu werden. Denn eine Bejahung jenseits der Bedürfnisse (auch subtilerer, also etwa, Zärtlichkeit zu schenken, statt sie bloß zu empfangen) entspringe reiner Laune und Willkür und wäre noch weniger ernst und dauerhaft, noch weniger menschenwürdig als ein unter Umständen bald abgessättigtes Bedürfnis. Dennoch, wo bleibt, jenseits der Nutzen- und Leistungsperspektive, der Einzelne als er selbst? Wo die Antwort auf ihn ganz persönlich – jenseits auch einer romantisch romantisierenden Religion der Liebe als solcher (bei der nicht von ungefähr die Nähe des Idols eher stört)?

Leben und Person-Sein zählen zwar zu den Grund-Geheimnissen unseres Lebens; eben darum aber, weil wir gleichsam daraus leben, sie uns überall begegnen, all-täglich und allgegenwärtig, haben wir uns längst schon daran gewöhnt; und das Gewohnte – obwohl vor Augen – sieht man nicht mehr. So droht hier die Gefahr, das Geheimnis zu banalisieren.

Aus dieser Banalisierung erwächst die Versuchung, sich dem Gegenüber dadurch interessant zu machen, daß man sich „geheimnisvoll“ gibt. Berühmtestes Beispiel ist *Scheherazade*. Sie hat es verstanden, ihren Kalifen tausendundeine Nacht lang zu fesseln. Dabei ging es – nicht ihr vorzuwerfen – buchstäblich um Leben und Tod. In unserem Alltag mag es mitunter nicht we-

niger ernst sein. Dennoch vergesse man nicht: Scheherazade lebt nur im Märchen.

In Wirklichkeit nämlich ist auf die Dauer kaum etwas lästiger und zugleich langweiliger als ein sogenannter interessanter Mensch. Denn statt einem Geheimnis begegnet man bei ihm Problemen, und das ist ganz etwas anderes. Ein Problem quält, solange es nicht gelöst ist, und wird mit der Stunde der Lösung ähnlich belanglos wie ein ausgefülltes Kreuzworträtsel. Das Geheimnis aber nährt – so kann man alle Tage Brot essen, nicht aber Torte.

Was andererseits hätte der Mensch mit Recht zu erwarten? Er ersehnt als unstreitig bedingtes Wesen unbedingte Bejahung. Wie soll das gehen? Wäre es überhaupt erlaubt? Dennoch *wünscht* sich der Einzelne nicht nur, er sieht sich vielmehr unbedingt dazu verpflichtet, jeden Menschen (andere wie sich) schlechthin als „Selbstzweck“ zu nehmen und in seiner Würde zu achten.

Man muß es nicht erklären können – wenn man es nur lebt! Doch muß man sich auch nicht verbieten lassen, nach den Bedingungen der Möglichkeit dieses unbestreitbaren Tatbestands zu fragen. Und dann ergibt sich:

Ein bedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen ist verantwortbar nur durch Berufung auf ein Ja zu ihm zu leben, das nicht von einem bedürftigen oder launischen endlichen Ich (oder auch einer Gruppe von solchen), sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist.

Wollen wir also nach unserem Maß geliebt werden: endlich, begrenzt und unter Vorbehalt – oder entschieden, ganz und gar? Soll man aber zu einem Menschen nicht im Rahmen der ihm eigenen Grenzen, sondern einfachhin verantwortbar Ja sagen können, dann muß die Maßgabe hierfür das unbedingte (völlig freie) Ja des Schöpfers zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist.

Dann aber wäre unser Ja zu einem Menschen – als unbedingtes Ja – ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm, ob gewußt oder nicht. – Nicht irgendwelche Götter oder Göttinnen wären bei der Liebe im Spiel. Sondern – im Spiel und dessen Ernst – ER.

Jörg Splett

Zur Vertiefung: Jörg Splett, Leibhaftig lieben, Köln, 2. Aufl. 2006.

„Denn vorbei ist der Winter, verrauscht der Regen“

Das Leben feiern (Hld 2, 8–17)

Der deutsche Buchname „Hohelied“ geht auf Martin Luther zurück. Ebenso wie der hebräische Titel „schir haschirim“, „Lied der Lieder“, will der von Luther gewählte Name den besonderen Rang dieser nur wenige Seiten umfassenden biblischen Schrift, die Unvergleichlichkeit dieses Liedes, zum Ausdruck bringen. Beide Ausdrücke sind superlativisch zu verstehen: das schönste, das beste, das höchste Lied.

Im Judentum gehört das Lied der Lieder zu den fünf Festrollen für die Hauptfeste. Seit dem 8. Jahrhundert wird das Hohelied als Lesung für den achten Pesachtag verwendet, eine liturgische Praxis, die mit der allegorischen Deutung auf den Exodus aus Ägypten zusammenhängt. In der katholischen Perikopenordnung der Messe an Sonn- und Feiertagen kommt das Hohelied nicht vor. An den Werktagen wird für den 21. Dezember Hld 2, 8–14 vorgeschlagen, am Fest der hl. Scholastika (20. Februar) und als Commune für Jungfrauen ist Hld 8, 6–7 vorgesehen, für das Fest der hl. Maria Magdalena (22. Juli) Hld 3, 1–4a. Zur Jungfrauenweihe und Ordensprofeß wer-

den Texte des Hohenlieds vorgeschlagen, ebenso zur Trauung (Hld 2, 8–10.14.16a; 8, 6–7). Eine umfassende Lesung ist in der Lesehore des Stundengebets in den zwei Wochen nach Weihnachten des Lesejahres II vorgesehen.

Das Hohelied ist eine in persisch-hellenistischer Zeit – zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert v. Chr. – entstandene bzw. redigierte Sammlung von Liebesliedern: Frau und Mann besingen ihre Liebe zueinander. Einzelne Lieder sind möglicherweise bereits traditionell; sie könnten in der mittleren Königszeit, d.h. zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v. Chr., in Palästina entstanden sein oder sogar bis auf das 10./9. Jahrhundert, also auf die salomonische Epoche, zurückgehen. Eine Autorschaft König Salomos, wie sie die Überschrift nahelegt („Das Hohelied Salomos“), wird in der heutigen Forschung aufgrund des sprachlichen Befundes ausgeschlossen.

Ob sich im Hohenlied ein planvoller Aufbau erkennen läßt, ist noch immer umstritten. Offensichtlich verbinden und trennen Refrains, inhaltliche Motive, Sprecherwechsel und bestimmte Stichworte Liedteile. Es wäre aber wohl eine Überinterpretation, wollte man im Hohenlied eine in sich geschlossene Handlung erkennen. Dennoch gibt es Gliederungsvorschläge, die eine Lektüre erleichtern können. Formal oder inhaltlich ähnliche Szenen werden einander zugeordnet, so daß sich eine konzentrische Struktur ergibt. Als erster Teil wird Hld 1, 2–2, 7 identifiziert, gegenseitige Sehnsucht und Liebe kommen in diesem Part zum Ausdruck. 2, 8–17 wird ebenfalls als Einheit gesehen; die Frau schildert hier ihre Erlebnisse bzw. Imaginationen, der Mann lädt zum Aufbruch ein, zur Liebe in der frühlingshaften Natur. In 3, 1–5 folgt ein Traum der Frau vom Suchen, Finden und Ergreifen des Geliebten. Hld 3, 6–5, 1 spricht von einer Hoch-Zeit der Liebe: „Freunde, eßt und trinkt, berauscht euch an der Liebe“ (5, 1). Korrespondierend zum ersten Traum in 3, 1–5 folgt in 5, 2–7, 11 ein zweiter Traum der Frau; der Ausdruck gegenseitiger Bewunderung und die Schilderung des Zusammenseins der Liebenden schließen sich an. In

Entsprechung zu 2, 8–17 folgt in 7, 12–8, 4 nun eine Einladung der Frau zum Aufbruch, zur Liebe in der freien Natur. 8, 5–14 verleiht der gegenseitigen Sehnsucht und Liebe Ausdruck und formuliert den berühmten Spitzensatz: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (8, 6).

Hld 2, 8–17 besteht aus einzelnen Liedern, die zu einer Sinneinheit verbunden wurden. Für eine planvolle Komposition spricht eine Reihe von Anhaltspunkten. So begegnet der am Anfang stehende Satz „Der Gazelle gleicht mein Geliebter, / dem jungen Hirsch“ (V. 9) fast wörtlich wieder am Ende der Einheit: „komm du, mein Geliebter, / der Gazelle gleich, dem jungen Hirsch / auf den Balsambergen“ (V. 17).

Zunächst imaginiert oder beschreibt die Frau das Kommen ihres in der Ferne weilenden Freundes. Die Sehnsucht verleiht ihm äußerste Sprungkraft – Gazelle und Hirsch werden im Orient ihrer Schnelligkeit, aber auch ihrer Lebhaftigkeit und Anmut wegen gerühmt. Doch die kraftvolle Überwindung der das Paar trennenden Distanz scheitert zunächst. Durch Mauer und Gitterfenster bleiben sie getrennt. Der Mann muß vor der Hauswand verharren. Intensiv suchen seine Augen, doch die Tür ist verschlossen. Dieses Motiv erinnert an ein literarisches Genre, das sogenannte Türklagelied, das sich von altorientalischer Zeit bis in den Minnesang erhalten hat: Der ausgesperrte Freund beschwört wehmütig die ihm verschlossene Tür, sich zu öffnen. Er versucht nun gleichsam als Frühlingsbote, die Geliebte aus ihrem Gefängnis zu locken (V. 10). Sie soll aufstehen und mit ihm in der wiedererwachten Natur die Liebe genießen. Sprossende Blumen, treibende Feigenbäume, der Duft der Reben, die Rückkehr der Zugvögel, all das sind willkommene Zeichen dafür, daß das Leben neu beginnt. Alle Sinne werden in dieser Aufzählung angesprochen. Alles hat sich verändert – komm auch Du heraus! Entdecke das neu gewordene Leben – entdecke Dich! So könnte man die Einladung des jungen Mannes an die junge Frau zusammenfassen. Der

blühende Weinberg ist ja nicht nur ein anziehender Ort der Außenwelt, sondern ein Hinweis auf die erotische Kraft des Mädchens selbst. Doch „die Taube im Felsennest“ (V. 14) ist zunächst unerreichbar.

Das Lied von den „kleinen Füchsen“ (V. 15) erscheint wie ein Einschub, ein Fremdkörper. Möglicherweise handelt es sich um ein Scherzlied, das durch das Stichwort Weinstock bzw. Weinberg (V. 13 und 15) nur lose mit dem Vorhergehenden verbunden ist. Männliche Sprecher wenden sich an eine Gruppe von jungen Frauen, um sie vor „Füchsen“ zu warnen. Tatsächlich sind Füchse und Schakale für Weinberge eine reale Gefahr; sie wühlen den Boden auf und fressen die Trauben. Hier sind mit den Füchsen junge Männer gemeint, die es auf „unsre blühenden Reben“ (V. 15), die „Töchter Jerusalems“, abgesehen haben.

Die beiden Verse 16 und 17 bilden eine Einheit und spannen den Bogen zum Anfang des Abschnitts. Die Frau bringt die tiefe, Leben spendende Zusammengehörigkeit mit ihrem Geliebten zum Ausdruck. Die Lotusblume („Lilien“, V. 16) ist in der ägyptischen Mythologie und Ikonographie Symbol göttlicher Entstehungs- und Erneuerungskraft. Die Gegenseitigkeit der Hingabe wird von der Frau betont: „Der Geliebte ist mein, / und ich bin sein“ (V. 16).

Der abschließende Wunsch, der Geliebte möge sich aufmachen, um bei der Geliebten zu sein, wird intensiviert durch die begleitende Vorstellung vom beginnenden Abend. Die länger werdenden Schatten kündigen schon die Nacht an. So ist dieser Wunsch wie eine Ankündigung des großen Finales des Hohenlieds. Niemand kann dem Tod entkommen. Doch in der Liebe wird ihm neues Leben abgerungen: „Stark wie der Tod ist die Liebe, / die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt.“ (Hld 8, 6)

Susanne Sandherr

Verlobung und Segnung der Liebenden

Man kann nun wirklich nicht sagen, es sei heute „hip“, sich zu verloben. Die Verlobung zweier Liebender gehört zu den rituellen Formen, die nur noch selten gepflegt werden und binnen weniger Jahrzehnte rapide an Bedeutung verloren haben. Für viele unserer Groß- und Urgroßeltern war es hingegen unvorstellbar, der Eheschließung nicht eine Zeit des Verlobtseins vorangehen zu lassen. Was also steckt hinter dem Traditionsbruch? Wie bei allen Riten im Umkreis von Ehe und Familie sind auch hier kulturelle und kirchliche Dimensionen miteinander verknüpft, deren größere geschichtliche Zusammenhänge wahrzunehmen sind.

Die Verlobung hat ihren Ursprung in der (nichtchristlichen) Antike, in der die Frau und der Mann nicht zwei selbständige Partner sind, die miteinander die Ehe schließen. Vielmehr ist zu dieser Zeit die Ehe in der Regel ein Vertragsabschluß zwischen dem Bräutigam und dem Rechtsvormund der Frau. Die Verlobung hält die Absicht der baldigen Eheschließung fest, nicht selten werden die genauen Bedingungen dabei ausgehandelt. Gegenüber Dritten gelten die Brautleute ab dem Verlöbniß als gebunden (das Eindringen in diese Verbindung wird als Ehebruch gewertet; vgl. auch Dtn 22,23–27; Mt 1, 18 f.), während die beiden selbst noch die Verbindung lösen können. Dabei kann es auch zur Übergabe einer wertvollen Gabe, z. B. von Münzen oder einem Ring, an den Brautvater oder die Braut als dingliche „Garantie“ kommen. Ab dem 3. Jh. n. Chr. wird die Übergabe des Ringes zum entscheidenden Element der Verlobung, er wird nun nicht mehr als Pfandgabe, sondern als Zeichen der Treue gesehen.

Mit der Ausbreitung des Christentums kommen germanische Vorstellungen hinzu, so daß der Bräutigam mit der Verlobung ein Recht auf Eheschließung erhält. Ohne vorherige Verlobung ist aber die Eheschließung ungültig, d. h. die Verlobung ist die

erste von mehreren Stufen der Eheschließung. Allerdings gab und gibt es kein gesamtkirchliches Ritual der Verlobung (in der byzantinischen Liturgie ist sie noch heute der erste Teil der Traufeier), und ihr Charakter als Bedingung für die Eheschließung wird sehr unterschiedlich gesehen. Elemente des Verlöbnisses gelangen vielmehr in das Trauritual – so die Ringgabe.

Es mag vielleicht überraschen, daß das nach dem Trienter Konzil im Jahre 1614 veröffentlichte *Rituale Romanum* keine Feier der Verlobung kennt. Die Ritualien der Diözesen im deutschen Sprachraum bieten aber z. T. ausführliche Anweisungen und Formulare und führen damit lokale Traditionen fort. Die Verlobung ist dann die Voraussetzung für das Aufgebot, mit dem die heimliche Eheschließung unterbunden werden soll. Sie ist also wohl weniger eine Segnung als eine Absicherung, daß die Formalitäten der Eheschließung eingehalten werden – und die Familien der Brautleute nicht vor vollendete Tatsachen gestellt werden.

Auch das heutige lateinische Buch für die Feier der Trauung (*Ordo celebrandi matrimonium*) kennt nur im Anhang eine Form der Verlobung, hingegen das deutschsprachige Buch von 1992 weist allein auf die Möglichkeit hin (Pastorale Einführung Nr. 19). Das Kirchenrecht überläßt es in can. 1062 dem Partikularrecht, das Verlöbnis entsprechend den kulturellen Gegebenheiten zu regeln, und sieht es als „Eheversprechen“ an, ohne damit ein Recht auf Eheschließung zu verbinden.

Ein Formular für die Liturgie der Verlobung findet sich vielmehr im deutschsprachigen Benediktionale unter den „Segnungen im Leben der Familie“. Entsprechend soll die Feier von einem der Elternteile geleitet werden. Sie ist ausdrücklich eine häusliche Liturgie. Die Verlobung als Ausdruck des festen Willens zweier Menschen, miteinander die Ehe einzugehen, wird als so bedeutsam gesehen, „daß eine religiöse Gestaltung der Verlobungsfeier sinnvoll ist“. Anders als in der Vergangenheit steht nun inhaltlich ganz die Liebe im Mittelpunkt der Feier, nicht mehr eine vertragliche Dimension. Nach einer

Eröffnung und einem kurzen Gebet folgen eine Lesung (z. B. Joh 15, 9–12: „Liebt einander“) und ein Antwortgesang. Eine Ansprache ist möglich, nach der die Ringe „als Zeichen der Verlobung“ gesegnet und dann zwischen den Verlobten ausgetauscht werden. Ein umfangreiches Segensgebet, Fürbitten und der Segen schließen die Feier ab. Der Schutz der Verlobten und die Stärkung ihrer Liebe bilden den Fokus des Betens dieser Hauskirche. Die Vorstellung vom rechtlichen Charakter der Verlobung verhindert aber wohl eine breitere Rezeption dieses Formulars.

In den letzten Jahrzehnten haben sich neue Rituale der Liebenden etabliert, die nicht auf Unverheiratete beschränkt sind. Am stärksten ragen die Geschenke am 14. Februar, dem Valentinstag, hervor, die in England bereits im 15. Jahrhundert bezeugt sind und im angelsächsischen Raum eine lange Tradition besitzen. Der Bischof Valentin des italienischen Städtchens Terni ist 269 als Märtyrer gestorben – seine Gebeine befinden sich heute im bayrisch-schwäbischen Krumbach (Kreis Günzburg). Angeblich hat er Liebende gegen kaiserliches Verbot „getraut“ und ihnen Geschenke gemacht. Heute sind es in unseren Breiten vor allem wirtschaftliche Interessen, die den Valentinstag in der Werbung hervortreten lassen. Allerdings hat sich der Erfurter Dompfarrer und heutige Weihbischof Reinhard Hauke vor einiger Zeit gefragt, warum man diese Symbolik dem Kommerz überläßt. Er rief an diesem Tag einen ökumenischen Gottesdienst für Liebende ins Leben. Am Schluß können einzelne Paare sich von Geistlichen segnen und Gottes Beistand erbitten lassen. Zunehmend wird auch in anderen Städten diese Gottesdienstform gefeiert.

Vielleicht weil diese Form völlig von der rechtlichen Seite absieht, die die Verlobung über viele Jahrhunderte bestimmt hat, kann in ihr der Kern christlicher Liebe erfahren und gefeiert werden: das Ja zweier Menschen zueinander in den Höhen und Tiefen des Lebens, das immer neu der Bestätigung und der Einübung bedarf. Letztlich steckt in jeder Liebe eine Erfahrung des

Göttlichen – und bedarf zugleich, von Gott gesegnet und getragen zu werden.

Friedrich Lurz

Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich

Bernhard von Clairvaux kommentiert das „Lied der Lieder“

Wenn seine 86 Ansprachen zum Hohenlied („Lied der Lieder“) auch nur einen kleinen Teil des Gesamttextes zur Grundlage haben (Kapitel 1,1 bis 3,1) und sich über 18 Jahre Abfassungszeit erstrecken, so drücken sich in ihnen unverwechselbar Bernhards Stil („honigfließender Lehrer“) und Spiritualität aus.

Das Hohelied mit seinen nur acht Kapiteln nimmt im Kanon der biblischen Bücher eine Sonderstellung ein. Das Wort „Gott“ kommt nicht vor, dagegen handelt es sich um ein Liebesdrama, ja Liebeslyrik, mit z. T. hocherotischen Texten und Bildern.

Seit alters wird daher in der jüdischen wie christlichen Tradition eine allegorische Deutung bevorzugt: die Liebe Jahwes zu seinem Volk Israel (jüdisch) bzw. die Liebe Gottes zum Menschen – zur „Seele“ (christlich), ebenso die mystische Vereinigung zwischen Jesus und der Kirche. Unter den christlichen Kommentatoren nimmt der hl. Bernhard von Clairvaux (1090–1153) einen hervorragenden Platz ein. Seine Auslegungen gehören zu den kunstvollsten literarischen Werken, die das lateinische Mittelalter hervorgebracht hat. Bernhard sieht in den Bildern, in denen sich die Liebe von Braut („Schulammit“) und Bräutigam („Salomo“, „König“) ausdrückt, seine individuelle geistliche Erfahrung „sinnenhaft“ dargestellt. Dabei sind die beiden handelnden Personen trotz der Namen keine realen Personen, sondern fiktive, allegorische Figuren.

Ziel jeder Bibelauslegung Bernhards ist weniger die Klarheit gedanklicher Analyse als vielmehr Glaubenseifer, Begeisterung und Liebe. Wichtiger als das Verstehen ist ihm das Staunen über die Güte Gottes, über die Schönheit, die in all seinen Geheimnissen aufstrahlt. Die Schönheit der Geschöpfe ist für ihn ein Widerschein, eine Teilhabe an der Schönheit Gottes. Er schafft in seinen Geschöpfen ein Abbild seiner selbst. Darin liegt einerseits ihre Liebesfähigkeit, ja die Sehnsucht nach dem Geliebten begründet, andererseits werden die Geschöpfe, vorab die Menschen, selber liebens- und begehrenswert. Gott sehnt sich in seiner Liebe nach ihnen, gehören sie doch zu ihm.

Der Mensch „erkennt“ Gott in der mystischen Vereinigung, aber auch sein „Abbild“, den Sohn Gottes, Jesus. Und diese Erkenntnis ist eine Erkenntnis des Herzens, der Erfahrung, vor allem der Erfahrung der Liebe. Die Kenntnis, die wir Menschen von Gott erlangen können, bringt uns zum Staunen und drängt zur Liebe. Sie nährt in uns die Sehnsucht nach unendlicher Freude, die erst nach dem Tod voll erfüllt werden kann. Doch lassen wir Bernhard zu Wort kommen: „O Liebe, unbesonnen, heftig, lodernd, stürmisch! Du läßt außer dir nichts anderes in den Sinn kommen, alles andere bereitet dir Überdruß, alles außer dir verachtest du, mit dir allein bist du zufrieden! Du bringst jede Ordnung durcheinander ... kennst kein Maß ...

Daher soll man in diesem Hochzeitslied nicht die Worte wägen, sondern die Gefühle. Warum das? Weil die heilige Liebe, die offensichtlich der einzige Gegenstand dieses ganzen Buches ist, nicht nach Wort und Sprache, sondern nach Tat und Wahrheit zu beurteilen ist. Aus allem spricht die Liebe; und wenn einer für das, was hier zu lesen ist, Verständnis erlangen will, muß er lieben. Wer nicht liebt, der wird umsonst ans Hören oder Lesen des Liebesliedes herangehen: denn keinesfalls kann ein kaltes Herz die feurige Rede fassen ... Die Sprache der Liebe wird für den, der nicht liebt, fremd bleiben, sie wird dröhnendes Erz oder lärmende Pauke sein.“

In den Auslegungen, die Bernhard besonders eng an die Texte des Hohenliedes anlehnt, findet die sogenannte „Brautmystik“ ihren intensivsten Ausdruck, die Liebe zwischen Bräutigam Gott/Jesus und dem von ihm geliebten Menschen, der „Braut“. Der Sehnsucht der Geliebten (Braut) entspricht die Liebe des Geliebten (Bräutigam). In dem Auf und Ab des Liebesdramas geht es um Suchen und Finden, um Verlieren und Wiederfinden. Eins wird dabei deutlich: Die beiden gehören zusammen; so erleben sie das Glück der Liebe und die Erfüllung allen Suchens und Sehns in ekstatischer Umarmung, ikonographisch und exemplarisch bei Bernhard im sogenannten Amplexus dargestellt, der gegenseitigen Umarmung von Jesus am Kreuz und Bernhard. Denn der Heilige sieht im Kreuz den tiefsten Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen; die Wunden Jesu sind geradezu die „Eingangstore“ zum Innersten, zum Herzen Jesu, dem Zeichen der göttlichen Liebe schlechthin. So wird Bernhard dann angesichts des Gekreuzigten nicht in ein gefühlsbetontes Mitleiden verfallen, vielmehr wird er die Größe der Liebe Gottes zu den Menschen, zu ihm ganz persönlich preisen.

Für Bernhard steht fest, daß dieses Buch der Hl. Schrift, das mit den Worten „Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes“ beginnt, im Leser Spannung erzeugt. Aber ebenso – seine Worte – „steht fest, daß dieses Werk nicht mit menschlichem Talent, sondern mit der Kunst des Heiligen Geistes so geschrieben wurde, daß es doch mit viel Ergötzen erforscht wird, mag es auch für das Verständnis noch so schwierig sein“. „Es ist das Lied, das wegen seiner einzigartigen Würde und Süße alle überragt... Ein Lied dieser Art lehrt allein die Salbung und begreift einzig die Erfahrung“. Mit dem Wort Erfahrung übersteigt Bernhard die intellektuelle Erkenntnis und öffnet dem affektiven Erleben der „göttlichen Süße“ das Innerste der menschlichen Seele. Eine solche Erfahrung spricht Bernhard all seinen Hörern bzw. Lesern zu, wenn sie sich auf den Weg der Gottsu-

che begeben. Bernhards Lehre, wie dieser Weg zu finden ist, ist einfach: Mit wachem und liebendem Herzen der Liebe Gottes zu mir ganz persönlich trauen. So einfach ist das: Sich die liebende Umarmung Gottes bzw. Jesu gefallen lassen, sich in ihr wohl und geborgen fühlen, ja sie genießen. „Die Erfahrenen mögen es prüfen, die Unerfahrenen sollen in Verlangen entbrennen, nicht so sehr nach Erkenntnis als nach Erfahrung. Es ist nicht ein Klang des Mundes, sondern der Jubel des Herzens, nicht ein Laut der Lippen, sondern eine Regung tiefer Freude, ein Einklang des Willens, nicht der Stimmen“.

Wohl am deutlichsten bringen die nachstehenden Zitate die Empfindungen und Erfahrungen des „honigfließenden Lehrers“ Bernhard zum Ausdruck:

Jesus ist Honig im Munde,
Wohlklang im Ohr,
festlicher Jubel im Herzen.

Jesus mel in ore,
in aure melos,
in corde iubilus.

Jesus festhalten und umarmen
ist festliche Freude.

Jesum tenere et amplecti
sollemne gaudium.

Zitate sind entnommen der 10-bändigen lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der Werke Bernhards, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990–1999: VI, 558f./559f. (SC 79, I.1), V, 58/59 (SC 1, III.5), V, 62/63 (SC 1, VI.11); ebd.; V, 220/221 (SC 15, III.6); III, 116/117 (Ep 190, IX.25).

Abt em. Thomas Denter OCist

Der Wallfahrtsort Einsiedeln

Einsiedeln ist nicht nur der meistbesuchte Wallfahrtsort der Schweiz, sondern das Zentrum des kirchlich-religiösen Lebens der Katholiken des Landes. Diese Wallfahrtsstätte ist bekannter als Mariastein, südwestlich von Basel im Kanton Solothurn gelegen, als Sachseln-Flüeli, die Wirkungsstätte von

Bruder Klaus, der im ausgehenden Mittelalter lebte und auch heute hoch verehrt wird, oder auch Madonna del Sasso oberhalb von Locarno in der italienischen Schweiz.

Einsiedeln liegt nicht weit vom Zürichsee entfernt, ganz in der Nähe des Sihlsees im Kanton Schwyz in einer lieblichen Landschaft. Nicht nur Schweizer pilgern zu dieser Gnadenstätte, sondern auch Deutsche, Franzosen, Österreicher und vor allen Dingen Wallfahrer aus östlichen Ländern Europas. Wallfahrt und Kloster sind von einer Reihe Legenden umgeben, wie das bei zahlreichen anderen Wallfahrtsorten auch der Fall ist. Wohl selten aber ist eine Pilgerstätte so oft von Katastrophen heimgesucht worden wie Einsiedeln: Kriege, Zerstörungen, Brände, Auflösung des Klosters und Unglücksfälle brachten jedoch die Wallfahrt nicht zum Erliegen, immer wieder wurde sie im Laufe der Jahrhunderte neu belebt.

Die Ursprünge gehen auf das 9. Jahrhundert zurück. Der Mönch Meinrad, der als Benediktinermönch und Priester zunächst auf der Insel Reichenau im Bodensee lebte, zog sich 826 in die Gegend des Zürichsees und nach einigen Jahren noch weiter in den „Finstern Wald“ zurück und ließ sich dort als Einsiedler nieder. Es war das Gebiet um das heutige Kloster Einsiedeln, dessen Name wohl auf die Einsiedelei des Meinrad zurückgeht. Der Mönch wurde von Räubern umgebracht. Und die Legende erzählt, daß die Mörder von zwei Raben verfolgt wurden, man sie daraufhin faßte und sie in Zürich hinrichten ließ. Der Leichnam Meinrads wurde zunächst zur Insel Reichenau gebracht und dort im Klosterbereich bestattet. Weitere Einsiedler nahmen ihren Wohnsitz in der Nähe der ehemaligen Einsiedelei Meinrads. Die Reliquien des inzwischen als Heiligen Verehrten wurden im 11. Jahrhundert wieder nach Einsiedeln zurückgebracht. 934 ließ sich der Straßburger Domherr Eberhard in Einsiedeln nieder und faßte die dort lebenden Eremiten zu einer benediktinischen Gemeinschaft zusammen. 948 wurde die erste Klosterkirche – und hier setzt wiederum die Le-

gende ein – von Christus selbst, der von Engeln umgeben war, konsekriert. Diese Weihe war bis ins 17. Jahrhundert Mittelpunkt der Wallfahrt. Der spätere romanische Kirchbau geht auf die Mitte des 11. Jahrhunderts zurück. Er wurde nach Bränden einige Male umgestaltet. Die ursprünglich Christus, dem Erlöser, geweihte Gnadenkapelle wurde schon im 12. Jahrhundert in ein Heiligtum zu Ehren der Gottesmutter umgewandelt. Das heutige Gnadenbild stammt aus dem Jahr 1465 und zeigt Maria mit dem Sohn auf dem Arm. Im Lauf der Zeit wurde es, wie andere Gnadenbilder auch, von Kerzenrauch geschwärzt.

Im Mittelalter war Einsiedeln einer der Hauptwallfahrtsorte Europas, zugleich eine Sammelstätte der Santiago-Pilger auf dem Weg nach Spanien. Während der Reformationszeit ging die Wallfahrt erheblich zurück. Kurz vor dieser Zeit hatte Zwingli, der wenig später als bedeutender Schweizer Reformator auftrat, von 1515 bis 1516 als Leutpriester im Kloster gelebt. 1526 wurde das Kloster sogar infolge der Reformation sieben Jahre lang geschlossen. Obgleich Kloster und Wallfahrt von allen möglichen Katastrophen heimgesucht wurden, kamen sie doch immer wieder zu neuer Blüte.

Die heutige barocke Kloster- und Wallfahrtskirche entstand zwischen 1719 und 1735 nach Plänen des in der Abtei lebenden Bruders Caspar Moosbrugger. Von besonderem Wert sind die Kuppelmalereien im Innern des Gotteshauses. 1798 wurde Einsiedeln durch Franzosen besetzt, die Gnadenkapelle zerstört und das Kloster erneut aufgehoben, doch schon 1803 wurde es wieder errichtet. Die Gnadenkapelle unten in der Klosterkirche wurde 1816 und 1817 wieder neu gebaut. Sie ist auch heute der Mittelpunkt der Kirche. Auf dem Altar steht das Gnadenbild aus der Zeit der Spätgotik. Seit der Barockzeit wird es mit Stoffgewändern in den Farben des Kirchenjahres bekleidet. 1934 wurde es feierlich gekrönt.

Auch heute ist die Zahl der großen Wallfahrten und der Einzelpilger, die nach Einsiedeln kommen, erheblich; denn nicht nur

Pilger aus der Schweiz und den angrenzenden Ländern machen sich auf den Weg dorthin, sondern auch Wallfahrtsgruppen aus ganz Europa und verschiedenen Teilen der Welt. Es kommen etwa 500 000 Pilger und Touristen jährlich nach Einsiedeln. Unter ihnen war auch Papst Johannes Paul II., als er 1984 einen Pastoralbesuch in der Schweiz machte. Wie es bei größeren Klöstern häufig der Fall ist – Einsiedeln hat heute über 70 Mönche –, gibt es hier auch ein Bildungs- und Jugendzentrum. Während des gesamten Jahres, besonders im Sommer, finden in Einsiedeln zahlreiche kulturelle Veranstaltungen statt.

Jeden Abend ziehen die Mönche nach der Vesper zur Gnadenkapelle, um dort nach einer besonderen Melodie mehrstimmig das Marienlob, das „Salve Regina“, zu singen, um so den Tag mit den Pilgern vor dem Bild der Mutter des Herrn zu beschließen.

Egon Mielenbrink

Salam-Shalom

Jüdische Lieder und orientalischer Tanz für den Frieden

Wenn Dialog nach Martin Buber alles andere ist als Gerede, wenn er vielmehr stets den ganzen Menschen betrifft, dann wird dies nirgends so deutlich wie im Zusammenspiel der Sängerin Nirit Sommerfeld, geboren in Israel, aufgewachsen in Ostafrika und Deutschland, und der Tänzerin Mouna Sabbagh aus Aleppo in Syrien, die vom sechsten Lebensjahr an in Deutschland lebt.

Beide Künstlerinnen sind einander in Deutschland begegnet und Freundinnen geworden, haben aneinander die „Feind“-Kultur kennengelernt und in diesem Prozeß erfahren, wie hartnäckig sich eingefahrene Vorurteile trotz aller grundsätzlichen

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juni 2007

„Petrus und Paulus“

Wir sind also Gesandte an Christi Statt,
und Gott ist es, der durch uns mahnt.

Wir bitten an Christi Statt:
Laßt euch mit Gott versöhnen!

Zweiter Korintherbrief – Kapitel 5, Vers 20

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Petrus und Paulus – zwei grundverschiedene Charaktere verbergen sich hinter diesen so oft in einem Atemzug genannten Namen (s. S. 332–335). Und doch sind sie – jeder für sich und beide gemeinsam – für die Ausprägung des Christentums konstitutiv: Petrus, der Jesus von Beginn seines öffentlichen Wirkens an begleitet hat, und Paulus, der durch eine persönliche Begegnung mit dem Auferweckten zu dessen glühendem Verkünder geworden ist. Petrus aus dem eher abgelegenen Galiläa, der als Erster der Zwölf für die von Jesus angestrebte endzeitliche Sammlung Israels steht, Paulus, der Diasporajude mit römischem Paß, der in Jesu stellvertretendem Sühnetod die Möglichkeit eröffnet sieht, Nichtisraeliten in die Heilsgemeinschaft des Gottesvolkes aufzunehmen.

Mir scheint, jeder von beiden stellt uns einen wichtigen Aspekt vor Augen, ohne den die Kirche Gefahr liefe, ihren Auftrag nicht zu erfüllen. So, wie es ihr mit Petrus um Kontinuität mit dem Ursprung und um Zusammenhalt untereinander zu gehen hat, muß sie andererseits mit Paulus stets das Wesentliche ihrer Botschaft – die aus Schuld und Verlorenheit befreiende Zuwendung Gottes in Christus Jesus – im Blick behalten und um Offenheit für die Menschen „draußen“ bemüht sein.

Ökumenisch betrachtet, könnten Petrus und Paulus der römischen Kirche, die ja deutlich petrinische Züge trägt, und den stärker paulinisch durchformten evangelischen Kirchen dazu verhelfen, bei allen ernstzunehmenden Differenzen ihre grundlegende Zusammengehörigkeit – miteinander und mit den johanneisch-mystisch geprägten Ostkirchen – neu zu sehen. Möge der 31. Deutsche Evangelische Kirchentag, der Anfang dieses Monats in Köln stattfindet, die Kirchen einander näherbringen, damit die Christenheit das Evangelium „lebendig und kräftig und schärfer“ (vgl. Hebr 4, 12) verkündet.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Petrus und Paulus

Everger-Epistolar, Köln, um 984–999,
Dom-Hs. 143, fol. 4r,

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

Das Everger-Epistolar, eine Handschrift, die atl. und ntl. Lesungen für die Eucharistiefeyer enthält, entstand zwischen 985 und 999 in Köln. Es war bestimmt für die Kirche des hl. Petrus, d. h. den Dom, da der Festtag Petri besonders hervorgehoben wird. Als Stifter gilt der Kölner Erzbischof Everger (985–999), der auf einem doppelseitigen Devotionsbild in liturgischer Kleidung dargestellt wird – gegenüber dem Patronatsheiligen Petrus und dem Apostel Paulus, dem viele ntl. Briefe zuzuschreiben sind. Auf dem Schriftband des Bildes nennt das Buch selbst Everger als den Auftraggeber, der die Apostelfürsten als seine Schutzherren verehrt.

Der Codex umfaßt 158 Pergamentblätter, wobei die Anfangsbuchstaben der einzelnen Lesungen mit mehrzeiligen Goldinitialen versehen sind und hohe Festtage durch Initialzierseiten in Silber und Gold besonders hervorgehoben werden.

Das Everger-Epistolar entstand zeitlich zusammen mit der Dom-Handschrift 53, dem Gundold-Evangeliar (Stuttgart) und noch anderen Handschriften am Beginn der ottonischen Buchmalerei in Köln, wobei es neben Gemeinsamkeiten (z. B. häufige Verwendung von Gräzismen) auch Unterschiede in der konkreten Ausgestaltung gibt. Letztlich läßt sich nicht genau klären, ob die Vorlagen für die Handschrift direkt aus Trier, von der Insel Reichenau oder von der Hofschule Karls des Kahlen (im 9. Jh.) stammen oder ob es einen anderen Weg der Vermittlung gibt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Botschafter des Heils

Das Titelbild aus dem Everger-Epistolar, das zwischen 984 und 999 entstanden ist, zeigt die Apostel Petrus und Paulus. Es ist Teil eines doppelseitigen Devotionsbildes in dieser Handschrift. Der Zusammenhang zwischen beiden Bildern ist einmal dadurch gegeben, daß die Apostel sich in ihrer Haltung dem Stifter des Epistolars zuwenden, der auf dem anderen Bild dargestellt ist. Es ist der Erzbischof Everger aus Köln. Der Maler stellt ihn in liturgischer Amtskleidung dar, in Ehrfurcht vor seinen Schutzpatronen ausgestreckt auf einer Wiese voller Blumen. Auch diese blühende Wiese verbindet beide Bilder.

In griechischer Schrift stehen die Namen der Apostel in dem blauen Band im oberen Bildteil: heiliger Petrus (links), heiliger Paulus (rechts). Die Hand des Petrus ragt in den Bildrahmen hinein, zeigt auf Erzbischof Everger, über dessen zum Gebet gefalteten Händen ein Manipel gelegt ist, den ihm vielleicht der Apostel soeben gereicht hat. Sein Anliegen hält der Maler in einem Schriftband fest: Der Erzbischof bittet die Apostelfürsten um ihre Fürbitte, damit ihm Befreiung von Sünden geschenkt werde. Der Apostel Paulus schaut in die Richtung des Bittenden und erhebt segnend seine Rechte. Die Kleidung der Apostel erinnert an die Gewänder der Beamten am kaiserlichen Hof.

Die Schrift im Goldrahmen des Titelbildes läßt das Buch selbst bezeugen, wer es in Auftrag gegeben hat und welche Bedeutung die Apostel Petrus und Paulus für den Stifter haben. In regelmäßigem Versmaß (Hexametern) heißt es da: PRESUL EVERGERUS CUIUS SUM NOMINE SCRIPTUS, / HOS VOCAT ESSE SUOS DEVOTA MENTE PATRONOS. – „Der Bischof Everger, in dessen Namen ich geschrieben bin, nennt diese (Petrus und Paulus) mit ergebenem Sinn seine Schutzpatrone.“

Daß die beiden Apostel am Ziel ihres Weges angekommen sind, verdeutlicht der Maler durch die goldenen Throne, auf denen beide sitzen, und durch den Nimbus, der ebenfalls auf Voll-

endung hinweist. Weil der Bischof noch den Pilgerweg des Glaubens geht, sieht er in den Heiligen seine Vorbilder und Fürsprecher.

Das Buch, das die Apostel halten, bezeugt sie als Verkünder der Frohbotschaft von Jesus, dem Christus, in dessen Dienst sie gewirkt haben und für den sie ihr Leben im Martyrertod hingegeben haben. Offensichtlich ist das das wesentliche Attribut der Apostelfürsten für den Maler; denn er läßt jedes andere typische Symbol (z. B. die Schlüssel für Petrus oder das Schwert für Paulus) vermissen.

Im Stundengebet am Fest der Apostel Petrus und Paulus heißt es: „Petrus und Paulus haben uns die Botschaft des Heils gebracht.“

Für den Maler ist an den beiden jetzt in der Glorie des Himmels erfüllt, was Paulus gegen Ende seines Lebens an seinen Mitarbeiter Timotheus schreibt:

„Ich habe
den guten Kampf gekämpft,
den Lauf vollendet,
die Treue gehalten.“ (2 Tim 4, 7)

Damit zeigt er ganz klar: Das Leben erfordert Kampf, entschiedenen Einsatz in der Nachfolge Christi. Das Ziel fällt keinem einfach in den Schoß. Wir müssen uns mühen. Kreuzesnachfolge ist keine Einladung zu einem Sonntagsspaziergang. Es geht um den guten Kampf, der sich nicht gegen andere richtet, sondern sich für das Leben einsetzt in der Fülle seiner Möglichkeiten.

Im Auf und Ab des Lebens gilt es, den Glauben an Jesus Christus zu bewahren. Das meint nicht ein passives Festhalten an bestimmten Glaubenssätzen, damit ich meinen Lauf sicher vollende. Hier geht es darum, den Glauben zu bewähren, seine Kraft im Alltag erfahrbar zu machen, aus seiner Kraft zu leben.

Wenn Paulus rückblickend sagen kann: Ich habe Jesus Christus die Treue gehalten, dann erweisen sich Liebe und Glaube

als tragfähiges Fundament in seinem Leben. Die Dauerform der Liebe und des Glaubens, die sie der Zufälligkeit des Augenblicks enthebt, heißt Treue.

Wenn der Maler die Apostel im Goldglanz der Vollendung darstellt, drückt er damit seine Überzeugung aus: Petrus und Paulus erhalten nun die göttliche Antwort für ihre Treue bis in den Tod.

Möglich war ein solches Leben für die Apostel nur in der Kraft des Heiligen Geistes, worauf das kräftige grüne Farbband hinweist. Der Pfingstgeist macht aus Petrus einen begnadeten Redner (vgl. Apg 2, 1 ff.), und Paulus weiß aus Erfahrung, daß der Geist Gottes sich unserer Schwachheit annimmt (vgl. Röm 8, 26). Als Botschafter des Heils haben die Apostel das Evangelium wie ein Samenkorn in die Welt eingesenkt, damit es wachse und reife und Frucht bringe. Vielleicht ist die blühende Wiese ein Symbol für blühendes Glaubensleben.

Für den Maler mag der bittende Erzbischof im anderen Teil des Devotionsbildes auf die streitende Kirche verweisen, während die Apostelfürsten für die triumphierende Kirche stehen. In den Verstorbenen („armen Seelen“) sah der Glaube die (noch) leidende Kirche.

Was für den Glaubensweg der Apostel gilt, das, so die Botschaft des Malers, gilt auch heute noch: In der Kraft des Geistes will und muß sich der Glaube im Alltag bewähren – in Treue.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Petrus und Paulus

Zwei Säulen der Kirche und ihr tragender Grund

Ein galiläischer Fischer und ein Zeltmacher aus Kleinasien. Petrus und Paulus, zwei fromme Juden, die sich von Jesus in der Mitte ihrer Existenz berühren ließen. Die Kunde von Jesus, Gottes Christus, wollten beide der ganzen Welt weitergeben. Dies führte den einen wie den anderen ins Zentrum des römischen Weltreiches. Die kollegiale Mission von Paulus und Petrus mündete geschichtlich im Petrusamt. Doch die Vorrangstellung Roms und seines Bischofs konnte sich nur entwickeln, weil dort nicht nur einer, sondern zwei der großen Apostel gewirkt und ihr Leben gelassen hatten: Petrus und Paulus.

Petrus wurde in eine Fischerfamilie hineingeboren. Als er dem etwa gleichaltrigen Jesus begegnete, besaß seine Sippe ein Haus in Kafarnaum, einer zwischen See und Hügelland gelegenen Kleinstadt, die vom Handel und von der Fischerei lebte. Wenn Petrus und seine Frau Kinder hatten, so waren diese während seiner Wandertätigkeit eingebunden in den schützenden Verband der zusammenlebenden Großfamilie.

Das Wort Jesu trifft Petrus und seinen Bruder Andreas mitten im beruflichen Alltag. Aus Fischern werden Menschenfischer – Menschen, die die Freude Jesu über das nahe Gottesreich teilen und an seiner Seite andere Menschen auf das Kommen Gottes vorbereiten wollen. Petrus nimmt im Zwölferkreis und unter allen Jüngern eine besondere Stellung ein. Gemeinsam mit Jakobus und Johannes gehört er zu einem inneren Kreis der Menschen um Jesus. Petrus erscheint als Sprecher der Jünger. Er ist der erste männliche Zeuge des Auferstandenen. Petrus ist spontan, wortgewaltig, wunderbar liebesfähig, mutig und fromm, aber auch ein Mensch mit menschlichen Schwachstellen und Dunkelheiten. Petrus erkennt in Jesus den Messias;

doch einen Messias, dessen Weg sich im Leiden vollendet, kann und will er nicht denken. Jesus preist ihn für seine Antwort selig – und nennt ihn wenig später „Satan“ (Mt 16, 16–19. 21–23). Im Garten Getsemani schläft auch ein Petrus schlicht ein (Mk 14, 37). In der Verleugnungsszene schwört er einen Meineid (Mt 26, 73), aber er ist der einzige, der Jesus bis in den Hof des Hohenpriesters gefolgt ist (Mt 26, 58). Petrus weint über sein Versagen (Mt 26, 75). Nach der Wende von Ostern wird er zur leitenden Autorität der Jerusalemer Urgemeinde und wirkt schließlich durch erfolgreiche Missionsreisen bis zu seinem Martyrium in den 60er Jahren des ersten Jahrhunderts in Rom.

Der in Tarsus im kleinasiatischen Kilikien als Jude geborene Paulus erbt von seinem Vater das römische Bürgerrecht, so sagt es die Apostelgeschichte. Wahrscheinlich war Jesus nur wenig älter als sein großer Apostel. Die Hafenstadt Tarsus lebt vom Seehandel und vom Karawanenverkehr. Fischerei und Textilverarbeitung florieren, man fertigt Zelte aus Ziegenhaar. Die Stadt besitzt eine berühmte Akademie, an der vor allem die Philosophie der Stoa gelehrt wird. Paulus war des Hebräischen bzw. Aramäischen wie des Griechischen mächtig. Neben der Tora hat er das Zeltmacherhandwerk erlernt. Vermutlich war Paulus unverheiratet. Seiner Herkunft nach gehörte er zur pharisäischen Reformbewegung. Im Mittelpunkt dieser Laienbewegung stand die Heiligung des Alltags. Jedes jüdische Haus soll an der Heiligkeit des Tempels teilhaben. Die Pharisäer glaubten an die Auferstehung der Toten und strebten danach, den Willen Gottes im ganzen Leben auszudrücken. Der junge Paulus war ein erbitterter Gegner der jüdischen Anhänger des Messias Jesus; ein Offenbarungserlebnis (Apg 9, 1–19; 22, 6–21; 26, 4–20) lässt ihn jedoch zum Missionar Jesu Christi unter den Heiden werden (Gal 1, 15 f.). Paulus kannte den historischen Jesus nicht; ebenso wie seine anfängliche Gegnerschaft gegen-

über der Christusbewegung wurde ihm dies in Konflikten stets vorgehalten. Paulus' erster Aufenthalt in Jerusalem sollte ihm wohl auch die Anerkennung der Jerusalemer Autoritäten sichern. Die Missionszüge des Paulus kennen dramatische Momente, sie sind durch Entbehrungen und Gefahren, Mißverständnisse und Konflikte gekennzeichnet, sie kennen aber auch tragende Geschwisterlichkeit, Fruchtbarkeit und Freude. Um 57 will Paulus nach Rom reisen, um von dort aus seine Spanienmission zu beginnen. Zuvor möchte er in Jerusalem die große Kollekte überreichen, die er in der Diaspora für die bedürftige Urgemeinde gesammelt hat. Doch dort wirft man ihm vor, den Abfall vom Gesetz zu lehren. Der Kommandant der römischen Garnison nimmt ihn in Schutzhaft, und der römische Statthalter läßt ihn 59 n. Chr. nach Rom überführen. Paulus kann von einer Mietwohnung aus in Rom noch zwei Jahre missionarisch wirken, bevor er, wahrscheinlich im Jahre 62, unter Kaiser Nero mit dem Schwert hingerichtet wird.

Aus seinen Briefen tritt uns ein liebevoll um das Wohl der ihm anvertrauten Menschen besorgter Missionar entgegen, ein Seelsorger, zugleich ein unerschrockener Streiter und manchmal harter Kämpfer. Paulus war Visionär, Mystiker und Prophet, ein frommer Theologe, ein großer Denker, tolerant und ein Eiferer, der Christusbewegung und Gottes erwähltem Volk Israel aufs Engste verbunden.

Paulus ist nicht nur die am besten bezeugte urchristliche Gestalt des Neuen Testaments, vielleicht hat auch kein anderer Apostel das Christentum so geprägt wie er. Warum haben wir aber ein römisches Petrus- und kein Paulusamt? Petrus war bereits zu Lebzeiten unter den Christusanhängern des Mittelmeerraumes bekannt und geachtet. Sein Name steht für den ersten Jüngerkreis Jesu und verbürgt so die Jesustradition. Petrus ist die Brücke zwischen dem Leben Jesu und dem Glauben an den Auferstandenen. Vor allem durch seine besondere lebensgeschichtliche Bindung an den irdischen Jesus ist Petrus und

nicht der – auch stärker polarisierende – Apostel Paulus zu der tragenden und Einheit im Bekenntnis symbolisierenden Gestalt geworden, auf die sich der überwiegende Teil der frühen Gemeinden beziehen konnte.

Susanne Sandherr

„Damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5, 21)

Stichworte zur befreienden Theologie des Paulus

Nicht mehr als sieben neutestamentliche Briefe gelten heute als authentische Paulusbriefe; außer dem Römerbrief und dem ersten und zweiten Korintherbrief sind es der Brief an die Galater, der Brief an die Philipper, der erste Brief an die Thesalonicher und der Brief an Philemon. Und doch ist die Theologie des Paulus so reich, daß es keiner Zeit gelungen ist, diesen Reichtum unverkürzt weiterzugeben. Etwas schematisch läßt sich sagen, daß die abendländische Kirche besonders plastisch die Rechtfertigungslehre – rechtfertigen bedeutet: gerecht machen – herausgearbeitet hat, die bei Martin Luther überragende Bedeutung gewann, während die morgenländische Kirche die mystische Dimension seiner Theologie hervorhebt, die Botschaft von der Wiedergeburt und Neuschöpfung des Menschen in Christusähnlichkeit.

Das theologische Werk des Apostels ist nicht aus einem Guß, sondern entfaltet sich in der Zeit; es weist Wachstumsspuren auf. Zudem antworten die Briefe auf konkrete Problemlagen. Wenn man dies berücksichtigt, besitzt das Briefkorpus insgesamt eine bemerkenswerte theologische Schlüssigkeit und innere Kohärenz.

Die Theologie des Paulus ist im strikten Sinne Rede von Gott. Paulus spricht von Gott, und gerade darum spricht er vom Menschen. Theologie und Anthropologie dürfen hier auf keinen Fall gegeneinander ausgespielt werden, denn das Heil des Menschen hängt von seiner Einsicht und seinem Einstimmen in den Gotteswillen ab. Paulus ist Israelit. Israels Glaube an den einen und einzigen Gott ist bei Paulus voll und ganz erhalten; dieser Glaube erhält seine besondere Farbe dadurch, daß Gott in Christus Jesus gehandelt hat, in dieser Zeit und für alle Zeit. In diesem Handeln Gottes liegt das Heil für alle Menschen aller Zeiten beschlossen. Das Heil, das durch Christus, den Sohn Gottes, in die Welt gekommen ist, ist für Paulus Heil von Gott her. Die Heilstat Christi ist Teil des Heilshandelns Gottes. Sie hat ihr Ziel darin, daß Gottes Gottsein die ganze Wirklichkeit ergreife und durchwirke, daß es alle und alles erfasse und umfasse (vgl. 1 Kor 15, 25–28). Sowenig wie Anthropologie und Theologie stehen also bei Paulus Christologie und Theologie in einem Konkurrenzverhältnis.

Den Heiden verkündet der Apostel das Evangelium vom stellvertretenden Tod und von der Auferstehung Jesu. Er betont den Tod am Kreuz, der mit Dtn 21, 22 f. als Fluchtod gewertet wird. Christus repräsentiert gleichsam die Sünder und steht so unter dem Fluch. Weil Christus zum Alter Ego der Sünder wird, können die Sünder im Mitsterben mit ihm zum Alter Ego Christi und so „Gerechtigkeit Gottes“ werden. Diese kühne und paradoxe Sicht ist von der biblischen Vorstellung vom Sündopfer inspiriert, bei dem im Tod des Opfertiers symbolisch der Tod des Opfernden vollzogen wird (Lev 4, 1–5). Die Vorstellung vom Loskauf eines Sklaven (1 Kor 6, 20; 7, 22 f.; Gal 3, 13), von der Erlösung (1 Kor 1, 30; Röm 3, 24) und von der Versöhnung (2 Kor 5, 18 ff.; Röm 5, 10 f.; 11, 15) sind weitere Deutemuster, die in den Briefen des Apostels begegnen. Daß der Tod Jesu sühnende Kraft hat, diese Einsicht bildet wohl den Kern der paulinischen Erlösungslehre.

Die berühmte Rechtfertigungslehre findet sich der Sache nach zuerst im ersten Korintherbrief angedeutet (1 Kor 1,21). Sünder werden zu Reinen, Heiligen und Gerechten nicht durch eine Abkehr von sündigen Taten, die durch eigenes Tugendstreben erreichbar wäre, sondern durch eine von Gott in der Taufe bewirkte umwälzende Veränderung im Status des Menschen selbst. Der Grund für diese einzig wahre Revolution ist Gottes Tat, die den sündlosen Christus „für uns zur Sünde“, zum Stellvertreter der Sünder macht, damit diese „in ihm“, in der Person und Identität Christi, „Gerechtigkeit Gottes“ werden (2 Kor 5,21). Diese theologische Erkenntnis des Paulus ist oft als antijüdische Kampflehre mißverstanden worden. Heute wird darauf hingewiesen, daß im Hintergrund der Rechtfertigungsbotschaft die pharisäische Vorstellung von einem reinen und heiligen Gottesvolk steht. Paulus erfährt in Damaskus auf überwältigende Weise, daß diese Vorstellung durch den Tod Christi bereits verwirklicht ist. Die Lehre von der Rechtfertigung besitzt darüber hinaus einen engeren Entstehungszusammenhang. Im Galaterbrief verteidigt der Völkerapostel die unmittelbare Geltung des Evangeliums für die Heiden gegen deren Verpflichtung auf Beschneidung und Gesetz, wobei hier vor allem rituelle Bestimmungen im Blick sind, die zur Kennzeichnung jüdischer Identität bedeutsam sind, etwa die Speisegebote. Um seine Position zu begründen und zugleich die endgültige Heilsbedeutung Christi zu wahren, betont Paulus: Nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch Glauben an Jesus Christus wird der Mensch gerecht (Gal 2, 16 u. ö.). Daß „Werke des Gesetzes“ als Heilsweg versagen (Gal 2, 16), ist zweifellos eine Aussage von großer Reichweite. Allerdings ist für Paulus nicht das Gesetz, sondern der Mensch, der sündigt, der Grund dafür, daß „Werke des Gesetzes“ nicht zum Heil führen.

Gesetz und Gnade sind im Glauben der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, keine Gegensätze, sondern ineinander verschränkt. Gottes Gebote sind seine gute und gnädige Gabe

an Israel und alle, die sich der biblischen Botschaft öffnen. Gottes Gesetz – mit dem nicht unproblematischen Wort „Nomos“, Gesetz, übersetzt die griechische Bibel, die Septuaginta, das hebräische Wort „Tora“, das eigentlich Lehre, Lebensweisung bedeutet – bahnt dem Menschen den Weg der Gerechtigkeit, es führt die Versklavten in die Freiheit und schenkt den Verirrten Orientierung. Das Judentum, das von christlicher Seite oft als Gesetzes- und Leistungsreligion verzeichnet wurde, ist eine Gnadenreligion. Gott wendet sich dem Menschen in freier Barmherzigkeit zu. Für Paulus allerdings hat sich die Verklammerung von Gebot und Gnade gelöst. Er hat zugleich erfahren, daß Gottes Heil dem Menschen in Christus allein durch den Glauben geschenkt wird. Die prinzipielle Lebensverheißung des Gesetzes für den Gerechten ist damit zwar nicht aufgehoben (Gal 3, 12; Röm 2, 13; 10, 5). Doch im Blick auf den Sünder kann sie Paulus zufolge nicht durch das Gesetz, sondern erst durch den Glauben eingelöst werden. Andererseits ist das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12). Der Apostel weiß, daß das Gesetz durch den Glauben aufgerichtet wird (Röm 3, 31): Die Glaubenden leben auf selbstverständliche Weise im Einklang mit dem Gesetz (Gal 5, 16–24; Röm 6, 12–23) und erfüllen es (Gal 5, 13 f.; Röm 13, 8 ff.). Doch das Heil beruht für Paulus nicht auf dem Tun des Gesetzes, sondern auf der Gnade – ein Gegensatz, der für das Judentum eigentlich undenkbar ist.

Daß Gott den Ungerechten seine Gerechtigkeit schenkt, daß Christus an unsere Stelle trat, damit wir als Gottes Söhne und Töchter an seine Stelle treten können: das ist, im Kern, die befreiende Theologie des Paulus. Sie will in jeder Zeit neu gelesen und neu gelebt sein.

Susanne Sandherr

„O Roma felix!“

Römische Steine

Den Text des Hymnus finden Sie auf Seite 308.

Dem karolingischen Theologen und Patriarchen Paulinus von Aquileia, geboren vor 750 in Friaul, gestorben um 802 in Cividale, werden die beiden lateinischen Hymnen „Aurea luce et decore roseo“ und „Felix per omnes festum mundi cardines“ zugeschrieben. Aus Elementen der beiden Gedichte ist der Hymnus „O Roma felix“ – „Glückliches Rom“ – entstanden.

„O Roma felix“ preist die Stadt Rom glücklich. Es gibt viele Gründe, Rom zu beglückwünschen. Oder kann die Stadt etwa nicht stolz sein auf ihre Vergangenheit als Hauptstadt des Imperium Romanum? Und ist Rom nicht seit dem 8. Jahrhundert Mittelpunkt des Kirchenstaates? Das große und glänzende, das schwerreiche und mächtige, das kulturell tonangebende, das internationale Rom!

Schon in der ausgehenden Republik nutzten die römischen Eliten den städtischen Raum zur politischen Selbstdarstellung. Die Bautätigkeit des Augustus brachte seinen persönlichen Machtanspruch zugleich mit der Stellung der Stadt als Metropole eines Weltreichs zur Geltung. Zur „domina Roma“ (Horaz) gehörte auch der Vorrang der stadtrömischen Bevölkerung, den der Kaiser durch Bauten, Spiele, Nahrungsmittelspenden und Geldgeschenke inszenierte. O Roma felix!

Gewiß, Rom hatte auch Krisenzeiten erlebt, Zeiten des Niedergangs und der Zerstörung. Die Gründung Konstantinopels im Jahre 330 n. Chr. war ein schwerer Schlag. Rom blieb Traditionshauptstadt, war aber machtlos gegenüber den Westgoten (410) und Vandalen (455). Im 6. Jahrhundert wurde aus

Rom eine von Ravenna aus verwaltete Provinzstadt. Da kam das Papsttum gerade recht, das über Maßnahmen der Stadtgestaltung und -verwaltung jene Lücken füllte, die das Ende des römischen Kaisertums gerissen hatte. Und die römischen Bischöfe gingen dabei nicht leer aus. Sie konnten die universale Bedeutung der alten Welthauptstadt zur Sicherung der eigenen Position innerhalb der Weltkirche nutzen. Papst Gregor der Große (590–604) baute die Vorrangstellung Roms organisatorisch und ideologisch weiter aus und stellte so die Weichen für die Entstehung des mittelalterlichen Papsttums. Eine klassische Win-Win-Situation, wie man heute sagt. Glückliches Rom.

Rom hat viele Gründe, sich glücklich zu preisen und seliggepriesen zu werden. Doch Paulinus von Aquileia läßt nur einen einzigen gelten: den Tod und das Leben der beiden großen Apostel Petrus und Paulus, die in Rom missionarisch wirkten und als Glaubenszeugen ebendort ihr Leben verloren. Was für uns zählt, ist „ihr großes Leben, / nicht dein Ruhm und deine Macht“. Roms „Vorrang / vor den Städten dieser Welt“ gründet einzig und allein auf dem Vorrang der Liebe, die Petrus und Paulus von Jesus gelernt und bis in den Tod hinein gelebt haben.

Die häßliche Seite von Roms Größe waren Gewalt, Ausbeutung und Unterdrückung. Daß die Stadt am Unterlauf des Tiber so lange so strahlend leuchten konnte, hatte seinen Preis. Die „Herrin Rom“ war auf Sklaven und Sklavenvölker angewiesen. Der mittelalterliche Theologe grenzt sich klar vom imperialen Erbe Roms ab. Dieses Rom hat zu viele Leichen im Keller.

Die beiden Toten, auf die sich der Hymnus beruft, Petrus und Paulus, zwei starke Säulen der Kirche, der Gemeinde Jesu Christi, sind selbst Gewaltopfer. Sie wurden Opfer der römischen Macht. Auch die Kirche hat ihre Leichen im Keller. Doch hier ist alles anders. In diesen Toten erkennt Paulinus von Aquileia den tiefsten und letztlich den einzigen Grund für Roms Schönheit. Wurden die römischen Basiliken St. Paul und St. Peter nicht über den Apostelgräbern errichtet?

Der Altar über dem Märtyrergrab verbindet die Erinnerung an die Lebenshingabe der Apostel mit dem Gedächtnis der Selbstgabe Jesu Christi, der der römischen Weltmacht zum Opfer fiel, aber durch seine Liebe, sein Leiden und seinen Tod die Welt vom Opferzwang befreit hat. Nicht die überlebensgroßen Potentaten, nicht die gepanzerten Cäsaren, sondern die Glaubenszeugen Petrus und Paulus in ihrer Wehrlosigkeit sind die „Leuchten des Weltalls“. Loben wir Gott, „da das Gedächtnis / deiner Zeugen uns erfreut“!

Der Fels der Macht ist ein bröckeliges und unsicheres Gestein. Der Stein, auf dem die römische Kirche steht, ist ein Grabstein. Der Gott, dem die Apostel Petrus und Paulus vertraut haben, will, daß „sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10, 10). Leben in Fülle. Auch für die Geschwächten, für die Versehrten und für die Toten. Glückliches Rom.

Susanne Sandherr

Die Verehrung des Apostels Petrus

Das Hochfest der Apostel Petrus und Paulus am 29. Juni ist nicht die einzige Form, in der das Gedächtnis dieser beiden zentralen Gestalten des Christentums gefeiert und ihnen Verehrung erwiesen wird. Da die Tradition für beide Apostel Rom als Ort ihres Martyriums ansieht, ist die Verehrung v. a. mit dieser Stadt verbunden. Anscheinend sind bereits früh zwei Gräber hochgeschätzt worden, die als die der beiden Apostel identifiziert wurden und über denen Kaiser Konstantin nach 320 jeweils erste Kirchen errichten ließ, die später durch größere Kirchenbauten ersetzt wurden. Allerdings erhielt die Gestalt des Petrus zunehmend Vorrang vor der des Paulus.

Da die herausragende Stellung des Bischofs von Rom mit der Gründung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus legi-

timiert wurde, in dessen direkter Nachfolge sich das Papsttum sah, erhielt das Petrusgrab besondere Verehrung, während der Aufbewahrungsort der Ketten, mit denen Petrus gefesselt gewesen sein soll, der Ort der angeblichen „Quo vadis“-Vision und der vermeintliche Gefängnisort von nebengeordnetem Interesse waren.

Auch wenn die archäologischen Zeugnisse und schriftlichen Quellen nicht völlig eindeutig sind, besteht eine große Wahrscheinlichkeit, daß der in der Antike am Fuße des vatikanischen Hügels befindliche Circus die Stätte der Hinrichtung des Petrus war und sich das Grab in unmittelbarer Nähe befand. Ein bei Grabungen in der Mitte des 20. Jahrhunderts gefundener Hohlraum unterhalb der Petersbasilika ist wohl schon Mitte des 2. Jahrhunderts als Petrusmemoria angelegt, dann durch bauliche Maßnahmen gesichert und mit Pilgerinschriften und Anrufungen des Apostels versehen worden. Bereits die konstantinischen Bauten lassen die Hochschätzung des Ortes als Grab des Petrus erkennen; eine wirklich sichere Identifizierung allein aufgrund des archäologischen Befundes ist hingegen nicht möglich. Eine unter Gregor dem Großen um 600 errichtete Ringkrypta unter der Apsis ermöglichte Pilgern damals wie heute den Zugang zum Monument von Westen. Dieser Ort wurde für besondere Verpflichtungsakte der Bindung an den römischen Bischof genutzt, die immer auch eine Bindung an den Nachfolger Petri sein sollten. Der Altar der Apsis wurde unmittelbar oberhalb der Memoria positioniert. Eine Öffnung im Boden ermöglichte das Herablassen von Gegenständen, die anschließend als Berührungsreliquien dienten. Auch im Neubau der Petersbasilika zu Beginn der Neuzeit, der die Memoria in die im Untergeschoß liegenden Grotten einschloß, wurde der Hauptaltar direkt oberhalb der Memoria errichtet. Mit dem von Bernini konzipierten monumentalen Baldachin bildet er das Zentrum der Peterskirche und der päpstlichen Liturgie. Nun zeugt der Kirchenbau mit seiner Anlage von dem im Laufe des 2. Jahrtausends immer stärker herausgebildeten Anspruch des

Papsttums. Und fast selbstverständlich werden Päpste unterhalb des Domes begraben, d.h. in Nachbarschaft zum vermuteten Petrusgrab.

Vor allem im Mittelalter gewann die Romwallfahrt an Bedeutung. Als ab dem 14. Jahrhundert regelmäßig Jubeljahre mit entsprechenden Ablässen ausgerufen wurden, stieg die Zahl der Besucher an. Aber erst seit dem Spätmittelalter existierte eine wirkliche „Infrastruktur“ für Wallfahrer. Beachtlich ist, daß nicht allein das Grab des Petrus Ziel der Wallfahrer war, sondern sich der Besuch von 7 Kirchen etablierte (S. Pietro, S. Paolo fuori le mura, S. Giovanni in Laterano, S. Maria Maggiore, S. Lorenzo, S. Croce in Gerusalemme und S. Sebastiano), das Petrusgrab also neben anderen Gräbern und Gedenkorten stand. Dies kann man als Relativierung der Petrusverehrung verstehen, sollte aber eher als Vervielfachung des Heils gedeutet werden, das beim Besuch Roms „erworben“ werden kann. In der Neuzeit hat die Romwallfahrt Höhen und Tiefen erlebt und im 20. Jahrhundert aufgrund der besseren Verkehrsmöglichkeiten erneut erhebliche Relevanz erlangt. Allerdings muß man zugestehen, daß immer weniger die Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel im Vordergrund steht als vielmehr der Besuch des lebenden Nachfolgers Petri.

Die Relevanz der Petrusverehrung zeigt sich aber auch daran, daß andere Orte unbedingt Petrusreliquien besitzen wollten. So stellten z. B. bis zur Überführung der Reliquien der Heiligen Drei Könige der sogenannte „Petrusstab,“ den Petrus nach einer Legende dem Schüler Maternus ins Rheinland nachgesandt hat, und Glieder aus den Ketten Petri die ranghöchsten Reliquien des Kölner Domes dar, dessen Patrozinium das des heiligen Petrus ist. Beide Reliquien waren unter Erzbischof Bruno in der Mitte des 10. Jahrhunderts (vermutlich aus Metz) nach Köln transferiert worden. Sie wurden u. a. bei der für die mittelalterliche Stadt so wichtigen Pozeession am Palmsonntag von St. Geleon zum Dom unmittelbar beim oder vom Bischof getragen,

dazu sang man Antiphonen aus dem Offizium des heiligen Petrus. Auch bei anderen Prozessionen wurde der Petrusstab mitgeführt. Damit konnte Köln seine Stellung im Reich herausstellen und zugleich seinen Anspruch hervorheben, „allzeit treue Tochter Roms“ zu sein. Ähnlich besaß z. B. das Kloster Cluny Petrus-Reliquien und konnte so seinen besonderen kirchlichen Rang dokumentieren, der sich auch kirchenrechtlich in der direkten Unterordnung unter den Papst (Exemption) zeigte. Bindung an den Papst und Verehrung des heiligen Petrus gingen im Mittelalter also Hand in Hand.

Bezeichnend ist, daß der Apostel Paulus hingegen praktisch keine eigenständige Verehrung erfuhr. So sind nahezu keine Patrozinien wichtiger Kirchen im Westen wie im Osten bezeugt. Der geringe Rückhalt in der Volksfrömmigkeit hat wohl dazu geführt, daß es neben dem Besuch des römischen Grabes keine Verehrung von Paulus-Reliquien gab. Dies ist vielleicht auch ein Spiegelbild dessen, daß nach Augustinus das ganze Mittelalter über keine wirkliche Rezeption paulinischer Theologie stattfand und diese erst wieder in der Neuzeit entscheidende Impulse setzen konnte.

Friedrich Lurz

Spiritual der Bischöfe und „bedeutendster Theologe des 20. Jahrhunderts“

Der Jesuit Wilhelm Klein (1889–1996)

Als er am Sonntag, 8. Januar 1996, dem Fest der Taufe Jesu, im Altenheim der Jesuiten in Münster starb, war er der älteste aus dem Bistum Trier stammende Priester und Jesuit und ältester Priester der katholischen Kirche: Pater Professor Dr. Dr. Johannes August Wilhelm Klein S.J. Er hatte das „biblische

Alter“ von einhundertundsieben Jahren erreicht. (Die neun Monate im Mutterschoß rechnete er immer zum Lebensalter.) Bis in die letzten Monate seines Lebens war er geistig frisch und außerordentlich wach gewesen, ein hoch geschätzter, weltoffener, kritischer Theologe und geistlicher Berater unzähliger Menschen.

Aufgewachsen im Trier des vorletzten Jahrhunderts

Wie P. Klein an einem Sonntag starb, so war auch sein Geburtstag ein Sonntag gewesen. Am 24. März 1889 wurde Wilhelm Klein in Traben-Trarbach als fünftes Kind des dortigen Bahnhofsvorstehers Wilhelm Klein und seiner Ehefrau Katharina, geb. Goergen, geboren. Der Vater wurde bald zum Eisenbahn-Assistenten befördert und nach Trier versetzt. So wuchs Wilhelm Klein zusammen mit seinen neun Geschwistern in der Bischofsstadt in einem kleinen Reihnhaus in der Helenenstraße 27 auf. Die Eltern ließen die sieben Jungen und drei Mädchen alle studieren. Die Schwestern wurden Lehrerinnen. Fünf von den Brüdern sind Priester geworden, der älteste Bistumssekretär im Generalvikariat in Trier, vier Jesuiten, einer wurde Bürgermeister in Schweich (später Schleiden) und einer Oberstudiendirektor in Köln.

Wilhelm Klein entschloß sich, wie sein ältester Bruder Peter, Priester zu werden. Bald nach Studienbeginn schickte Bischof Korum den hochbegabten Seminaristen zum Studium nach Rom, wo er als Alumne des deutsch-ungarischen Kollegs an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Philosophie und Theologie promovierte. Seine Lehrer in Rom, alle Jesuiten, taten es ihm an, und er trug sich schon vor seiner Priesterweihe mit dem Gedanken, der Gesellschaft Jesu beizutreten. Dazu mußte er vom Papst aber eine zweifache Erlaubnis erhalten. Er war erst dreiundzwanzig Jahre alt, und das Kirchenrecht sah damals für den Empfang der Priesterweihe ein Mindestalter von vierundzwanzig Jahren (heute fünfundzwanzig) vor. Außerdem hatte er ver-

sprochen, wie es alle Germaniker geloben mußten, nicht in eine Ordensgemeinschaft einzutreten, sondern seinem Heimatbistum zu dienen. Der später heiliggesprochene Pius X. erfüllte ihm beide Bitten in einer eigenen Privataudienz. Vor seinem Ordenseintritt kehrte Klein für kurze Zeit in sein Heimatbistum zurück. Bischof Korum, der ihn eigentlich als Professor für Neues Testament am Trierer Priesterseminar als Nachfolger von Professor Disteldorf vorgesehen hatte, schickte ihn zur Aushilfe als Seelsorger nach Dieblich bei Koblenz, ehe er ihn schweren Herzens in die Gesellschaft Jesu entließ.

Begegnungen mit Edith Stein

Gleich nach Kriegsbeginn 1914 wurde P. Klein Feldgeistlicher, 1916 Divisionspfarrer. Bei einem Kirchgang in der vordersten Linie wurde er 1918 schwer verwundet. Die Militärärzte gaben ihn auf, da er nicht transportfähig schien. Aber sein Sozius Joseph Grisar trug ihn auf seinen Schultern zu einem nahegelegenen Bahnhof, wo ihn ein jüdischer Krankenzug aufnahm. Eine jüdische Krankenschwester pflegte ihn aufopferungsvoll, bis er im Lazarett in Köln durch eine kunstvolle Kopfoperation seines Landsmannes, des Arztes Dr. Tillmann, eines Bruders des gleichnamigen damaligen Generalvikars, gerettet wurde. Wie P. Klein erzählte, erkannte er die Krankenschwester später wieder: Es war die inzwischen konvertierte, spätere Karmelitin Edith Stein, die nach dem Ersten Weltkrieg in Freiburg wie Wilhelm Klein Philosophie bei dem berühmten Phänomenologen Edmund Husserl studierte. Über zwanzig Jahre später hatte Pater Klein noch einmal einen dritten, indirekten, sehr leidvollen Kontakt mit Edith Stein. Als Rektor der großen Studienanstalt der Jesuiten von Valkenburg/Holland bemühte er sich vergebens, Edith Stein zusammen mit ihrer leiblichen Schwester die Flucht vor den Nazis aus Holland in die Schweiz zu ermöglichen. Die Schweiz wollte nur die Nonne aufnehmen. Da verzichtete diese und ließ sich zusammen mit ihrer Schwester nach

Auschwitz verschleppen, wo beide im Konzentrationslager unter unsäglichen Umständen ermordet wurden.

Philosophieprofessor und weitgereister Ordensoberer

Nach seiner Promotion war Klein bis 1929 Philosophieprofessor an der großen Studienanstalt der Jesuiten in Valkenburg/Holland. Er galt als einer der besten Hegel-Kenner. Danach wurde er Regens des Priesterseminars St. Georgen in Frankfurt am Main. Von 1932 an, in bitterer Hitlerzeit, leitete er als Provinzial die Kölner Jesuitenprovinz mit der Mission in Japan. In den Jahren 1934/1935 war er als Päpstlicher Visitator in den asiatischen Missionen. Auf dem Rückweg war er in China tätig und setzte sich hier für die Niederlassung der Trierer Barmherzigen Brüder in Schanghai ein, die im letzten Krieg zerstört wurde.

Von 1938 an war er noch einmal Rektor in Valkenburg, von wo er im Jahr 1942 durch die Nazis vertrieben wurde. Er überlistete aber die Gestapo und ließ sich zusammen mit den ihm anvertrauten jungen Jesuiten im Aachener Priesterseminar „internieren“.

Ab 1942 war er drei Jahre in der Seelsorge in Paderborn und Lippspringe tätig, dann drei Jahre lang Professor am Priesterseminar in Hildesheim.

Von 1948 bis 1961 war er Spiritual am Germanicum et Hungaricum in Rom. Für Generationen von Geistlichen, unter ihnen zahlreiche spätere Bischöfe, war er ein kluger, gütiger Berater und unbequemer Mahner. Danach war er 27 Jahre lang zunächst Superior und dann „schlichter Seelsorger“ im Paulushaus in Bonn und seit 1988 im Altenheim in Münster. Für ungezählte Menschen, unter ihnen manche bekannte Wissenschaftler, war er bis in die letzten Lebenswochen hinein ein intelligenter und zugleich tiefgläubiger Ratgeber, bei dem sie sich aufbauende Kritik, Trost und Anregung holten. Kardinäle, Nuntien, Bischöfe, Professoren von Kardinal Wetter aus München bis zu Hans Küng aus Tübingen schärfte er das Fazit seiner reichen Lebens- und

Glaubenserfahrung ein: „Nur das eine macht es: Gott lieben im Nächsten und den Nächsten lieben in Gott.“

Wilhelm Klein schrieb seine Doktorarbeit im Jahre 1913 bei dem Philosophen Joseph Geysler bezeichnenderweise über einen eigenwilligen mittelalterlichen Denker, Nikolaus von Autrecourt, der seine Thesen verbrennen mußte und dennoch Domdekan von Metz wurde. Er brauchte dieses Werk nicht drucken zu lassen, „weil damals das Papier ausging“.

Klein brachte es fertig, seinem Prinzip treu zu bleiben und über den Glauben und die Liebe keine Bücher zu schreiben. Er hielt den Austausch im lebendigen Gespräch für die eigentliche Weise, Theologie zu betreiben. Dabei war er ein Meister der freien Rede und der Dialektik, das heißt des dialogischen Suchens nach Wahrheit durch Aufzeigen und Überwinden von Widersprüchen und Gegensätzlichkeiten.

Er selbst sagte über sich: „Mein Hauptinteresse galt den großen ökumenischen Bewegungen, nicht nur zwischen den Christen, sondern den Gläubigen aller Weltreligionen, die sich in der WELTKONFERENZ DER RELIGIONEN FÜR DEN FRIEDEN treffen“. In dieser Bewegung sah er die wichtigsten Aufgaben heranreifen. Der bekannte verstorbene Theologe Karl Rahner „erwog in verschiedenen Gesprächen, ob Klein mit seinen theologischen Anstößen nicht vielleicht der bedeutendste katholische Theologe dieses Jahrhunderts sei“ (Gisbert Greshake, Art. Klein, Wilhelm; in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien 1997, 122).

In den letzten Jahren vertrat P. Klein immer eindringlicher den Grundsatz „Gott ist die Liebe. Er kann nichts anderes wirken als die Liebe, und er wirkt alles in allem. Darüber bleibt uns der Verstand stehen, nicht aber die Liebe.“

Ob er vor dem Tod Angst habe, wurde er nicht lange vor seinem Sterben gefragt. „Nein“, sagte er, „die habe ich nicht, denn im Himmel fängt das Leben ja erst richtig an. Bisher war ich nur im Vorzimmer.“

Dank von Bischof Karl Lehmann

Was der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, in einem Kondolenzbrief zum Tod von Pater Klein schrieb, wird denen, die den großen Verstorbenen kannten und verehrten, aus dem Herzen gesprochen sein:

„Mit vielen beuge ich mich in Dankbarkeit vor Wilhelm Klein. Er war in vier Jahren (1957–1961) meines Studienaufenthaltes (1957–1964) in Rom als Spiritual für uns geistig Interessierte ein einmalig anregender Philosoph und Theologe. Zugleich hat Wilhelm Klein uns in einer beispiellosen Vorbildlichkeit kirchliche Loyalität und einen nüchternen Sinn für die menschliche Seite der Kirche vermittelt. Das hat vielen auch in schwierigen Situationen Halt gegeben, den sie auch auf ihre Weise weitergeben konnten ...

Wilhelm Klein war ein Mann, der uns lehrte, mit Freude und Begeisterung Theologie zu treiben, Priester zu werden und trotz der vielen Runzeln die Kirche zu lieben. So wird er, solange ich selbst lebe, geistig und geistlich vor mir stehen. Ein herzliches Vergelt's Gott!“

Der Verfasser hat in vier Bänden mit ca. 2 500 Seiten, auch auf CD mit vielen weiteren Texten von und über P. Klein, die Vorträge von P. Klein im Germanikum zugänglich gemacht. (Zu beziehen über das Ostkirchliche Institut, Ostengasse 31, D-93047 Regensburg.) Im Herbst 2006 erschien im Echter Verlag die deutsche Übersetzung eines Buches über P. Klein und seine Theologie: Giuseppe Trentin, Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein (184 Seiten, 12,80 €, ISBN 3-429-02817-5).

Nikolaus Wyrwoll

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juli 2007

„Maria und Marta“

Als Marta hörte, daß Jesus komme,
ging sie ihm entgegen,
Maria aber blieb im Haus.

Evangelium nach Johannes – Kapitel 11, Vers 20

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Gäste zu haben, ist keine einfache Sache. Da gibt es viel zu tun und vorzubereiten: Man überlegt sich, was man zu essen und zu trinken anbietet, man kauft ein, in der Wohnung muß klar Schiff gemacht und das Essen vorbereitet werden. Auch wenn der Besuch da ist, bleibt stets einiges zu tun. Wunderbar, wenn dann alles so abläuft wie geplant. Und doch: Besteht nicht die Versuchung, sich selbst und die perfekte Vorbereitung zu wichtig zu nehmen? Oder anders gefragt: Hängt das Gelingen einer Einladung nicht auch von Dingen ab, die wir nicht in der Hand haben?

Ich sehe in den Schwestern Marta und Maria zwei grundlegende Voraussetzungen für gelingendes Miteinander verkörpert. Die Fürsorglichkeit Martas schafft Atmosphäre – wer sich als Gast umsorgt weiß, kann sich froh seinen Gastgeber zuwenden. Kommt diese Zuwendung dann auch von deren Seite, wie im Evangelium von Maria, so kann sich im Beisammensein etwas ereignen, das durch vorbereitende Anstrengungen nicht herbeigezaubert werden kann. Wenn Gäste und Gastgeber sich wirklich Zeit füreinander nehmen und einander auch innere Aufmerksamkeit widmen, kann ihnen etwas geschenkt werden, das sie ihr Leben neu sehen läßt. In solchen Stunden mag sich erschließen (und erschließt sich den dafür Offenen immer wieder), daß wir Menschen dazu geschaffen sind, in Gemeinschaft miteinander zu leben und trotz – oder vielleicht gerade wegen – der unvergleichlichen Einzigkeit jeder, jedes einzelnen miteinander verbunden zu sein. Die Unverfügbarkeit dieser Verbundenheit, die sich unter den gegebenen Voraussetzungen nur je und je *ereignen* kann, läßt uns ahnen, daß es ein anderer ist, der uns einlädt. Richten wir uns an Marta *und* Maria aus, damit wir bei ihm zu Gast sein können.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Auferweckung des Lazarus

Egbert-Codex, Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 52v,

© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert angefertigt. 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.

Schw. Maria Andrea Stratmann SMMP

TITELBILD

Auferweckung des Lazarus

Egbert-Codex, Reichenau / Trier, um 983–990,
Hs. 24, fol. 52v,

© Stadtbibliothek / Stadtarchiv Trier; Foto: Anja Runkel

Zwischen 983 und 990 wurde der Egbert-Codex auf der Insel Reichenau von den Benediktinermönchen Kerald und Heribert für den damaligen Trierer Erzbischof Egbert angefertigt. 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.

Schw. Maria Andrea Stratmann SMMP

Auferweckung des Lazarus

U nter dem Titel „Auferweckung des Lazarus“ faßt der Maler des Egbert-Codex (um 983–990) einzelne Szenen aus dem 11. Kapitel des Johannesevangeliums zusammen, die in der Auferweckung des Lazarus gipfeln. Dabei markiert er die beteiligten Personen durch eine kurze Bezeichnung: Links am Bildrand stehen die Apostel hinter Jesus; Maria kniet zu Jesu Füßen und dahinter ihre Schwester Marta; aus dem offenen Grab erhebt sich Lazarus und am rechten Bildrand steht eine Gruppe von Männern, einfach als Juden bezeichnet.

Was eigentlich räumlich und zeitlich getrennt voneinander geschieht, paßt für den Maler von der Insel Reichenau durchaus in diesen entscheidenden Moment hinein: Die Auferweckung des Lazarus ist nicht nur für Lazarus selbst wichtig, sie konfrontiert auch seine Schwestern, die Apostel und die mittrauernden Juden mit der Frage, ob sie an die Auferstehung der Toten glauben oder nicht.

Der Evangelist Lukas berichtet von einer Begegnung Jesu mit den Schwestern Marta und Maria (Lk 10, 38–42), bei der Marta als die geschäftige Hausfrau dargestellt wird und Maria als die meditativ lauschende Jüngerin Jesu für ihre Haltung gelobt wird. Der Maler kennt diese Szene und stellt deshalb die beiden Frauen auch hier mit den gleichen Charakterzügen dar. Maria, die von Marta gerufen wurde („Der Meister ist da und läßt dich rufen“, Joh 11, 28), fällt Jesus zu Füßen. Zwar kniet im Bild auch Marta (anders als in anderen Darstellungen), aber sie hat sich aufgerichtet und wendet sich, die Hände erschrocken hochgehoben, ihrem Bruder Lazarus zu. Die aufgelösten Haare der beiden Schwestern sind Ausdruck ihrer Trauer um den verstorbenen Bruder. Marias Gesicht ist deutlich vom Weinen gezeichnet.

Weder die Apostel, die mit weit aufgerissenen Augen Zeuge dieses unglaublichen Geschehens sind, noch die jüdischen

Männer können fassen, was sich da vor ihren Augen ereignet. Wie ein Geist erhebt sich die Gestalt des Lazarus aus der Gruft. Sein weißes Gewand unterstreicht das Gespenstische an seiner Erscheinung. Einer der Männer stützt die Grabplatte, ein anderer hält sich die Nase zu, ein Hinweis auf die Verweildauer des Toten im Grab und den begonnenen Verwesungsprozeß. Marta war es, die Jesus gewarnt hatte, als er befahl, den Stein vom Grab wegzunehmen: „Herr, er riecht aber schon, denn es ist bereits der vierte Tag.“ (Joh 11, 39) Die übrigen Männer starren auf Lazarus, der vor ihren Augen schwebt.

Jesus, etwas größer als die anderen Personen dargestellt, steht ruhig und souverän. Er blickt auf Lazarus. Seine gebietend auf ihn gerichtete rechte Hand unterstreicht den Ruf: „Lazarus, komm heraus!“ (Joh 11, 43) All das ist für den Maler eins: Jesu Ruf und die „Antwort“ des Gerufenen. Lazarus, in Leinentücher gewickelt, erhebt sich – wie schwebend – aus dem Grab. Der Evangelist sagt: „Da kam der Verstorbene heraus; seine Füße und Hände waren mit Binden umwickelt, und sein Gesicht war mit einem Schweiß Tuch verhüllt.“ (Joh 11, 44) Der abschließende Befehl Jesu: „Löst ihm die Binden, und laßt ihn weggehen!“ (Joh 11, 44) ist schon anfanghaft ausgeführt, so daß der auferweckte Lazarus seinerseits voll Staunen auf die gebietende Hand Jesu schaut. Was da geschieht in der Auferweckung eines Toten für den Betroffenen selbst, das mag der Maler als offene Frage in den Blick des Lazarus gelegt haben. Niemand kann sagen, wie Lazarus nach dieser Erfahrung in die Realität des ganz normalen Lebens zurückfinden kann und wie er seinem Freund Jesus nun begegnet.

Der Maler läßt das Dunkel des Grabes, umgeben von einem dunklen, unklaren Grün, übergehen in ein Rosa, das im oberen Bildteil zu einem blassen Rot-Weiß wird. Mit diesen Mischfarben deutet er vielleicht den Prozeß vom Nicht-Begreifen und Zweifeln bis zum Glauben an das Wunder der Auferstehung an. Auch das dunkle blau-violette Obergewand der beiden ersten Jünger weist auf einen inneren Wandlungsprozeß im Glauben

hin. Alle bisherigen wunderbaren Erfahrungen mit Jesus werden von diesem Ereignis übertroffen.

In der Auferweckung des Lazarus leuchtet bereits das Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu auf. Daß dies vom Evangelisten Johannes so gesehen wurde, zeigt sich daran, daß er im Kontext seines Evangeliums nach diesem Geschehen in Betanien vom Todesbeschuß gegen Jesus spricht und damit die Passionsereignisse einleitet. Um den Glauben an Jesus als den Herrn über Leben und Tod geht es dem Evangelisten. Das zeigt er in dem kleinen Dialog zwischen Jesus und Marta, in dem Marta sich beklagt, daß Jesus erst kommt, als ihr Bruder schon tot ist. Dabei genügt es Jesus nicht, daß Marta irgendwie und allgemein an die „Auferstehung am Letzten Tag“ (Joh 11,24) glaubt. Es geht um ihn selbst: „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.) Und Jesus schließt die Frage an: „Glaubst du das?“ (Joh 11,26)

Diese Frage richtet der Maler mit seiner Gestaltung der Auferweckung des Lazarus heute an uns: Glaube ich Jesus? Ist er auch für mich Auferstehung und Leben?

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Maria und Marta (Lk 10, 38–42)

Jesus, der Gast – bei Jesus zu Gast

Das Schwesternpaar Maria und Marta begegnet uns nicht nur im zehnten Kapitel des Lukasevangeliums, sondern auch im elften und zwölften Kapitel des Johannesevangeliums. Besondere Wirkung entfaltete jedoch die von den Exegeten als „kostbares Juwel“ und „erlesene Perle“ gerühmte lukanische Erzählung (Lk 10, 38–42), der im folgenden unser Augenmerk gelten soll. Durch die Zeiten formte sie kirchliche Frömmigkeit und Lebensordnung. Maßgeblich wurde dabei eine auf den Kirchenvater Origenes (185–254 n. Chr.) zurückgehende Deutung, die in Marta die aktive, in Maria die kontemplative, beschauliche Lebensform verkörpert sah; so galt Lukas 10, 38–42 als biblischer Beleg für die Höherwertigkeit des Ordensstandes gegenüber dem Weltstand und des Wortdienstes gegenüber dem Dienst der Tat. Daß dies nicht zuletzt für tatkräftig dienende Frauen und ihr Selbstbild problematische Folgen hatte, liegt auf der Hand.

Der Kontext

Die von Origenes angewandte – „typologisch“ genannte – Deutung ist fruchtbar, doch absolut gesetzt verdunkelt sie andere Aspekte, die die vielschichtige lukanische Erzählung ebenfalls in sich birgt. Hilfreich ist es, sich vor Augen zu halten, in welchem Zusammenhang Lk 10, 38–42 steht. Die Erzählung von Jesu Einkehr bei Marta und Maria findet sich am Ende des sogenannten lukanischen Reiseberichts. Jesus ist rastlos unterwegs. „Ich muß auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkünden; denn dazu bin ich gesandt worden“ (Lk 4, 43), sagt Jesus den Leuten, die ihn am liebsten für immer in ihrem Flecken behalten wollen. Aus Jüngern und Jünge-

rinnen werden in dieser Zeit Gesandte des Gottesreiches (Lk 10, 1–16). Jesus ist auf dem Weg nach Jerusalem, Fernziel, Sehnsuchtsort, Stätte der Entscheidung, Stadt des schlimmen Endes und des gottgewirkten Neubeginns. Der Mann aus Nazaret bietet alle Kraft auf, um Israel in letzter Stunde Gottes Heil zu verkünden. Er ist ja nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um den Menschen zu dienen: durch sein Wort.

Hörerin des Wortes

Die Haltung Marias, das Hören, wird diesem Selbstverständnis Jesu zutiefst gerecht. Das Wort, das Jesu weitergibt, ist ein Wort des Lebens und der Liebe. Denken wir daran, daß die Maria-Marta-Erzählung direkt an die Erzählung vom barmherzigen Samariter anschließt (Lk 10, 25–37). Jesu Wort ist ein Wort, das der Mensch zum Leben so dringend braucht wie Brot (Lk 4, 4). In dieser dramatischen Situation rückt sogar Martas Gastfreundschaft, eine gerade im Lukasevangelium hochgeschätzte Haltung, auf den zweiten Platz. Maria, die jüngere Schwester, die zu Füßen Jesu sitzt wie in Israel Schüler vor ihrem schriftgelehrten Rabbi zu sitzen pflegten, hat verstanden; sie hat die Zeichen der Zeit gelesen und darum den guten Teil erwählt.

Heilig werden wie Marta

Im Verlauf der Auslegungsgeschichte kam es jedoch nicht selten dazu, daß nicht nur Martas Wahl in Frage gestellt, sondern daß der Mensch Marta abgewertet wurde. Gerade das, was Generationen christlicher Frauen in Familie, Kirche und Gesellschaft praktizierten und praktizieren, die Mensch und Welt zugewandte Nächstenliebe, die Bereitstellung materieller Lebensgrundlagen und die Stillung lebensnotwendiger Bedürfnisse, wurde im Ausgang von der Marta-Maria-Perikope als minderwertig eingestuft. Da ist es aufschlußreich und tröstlich, daß im Mittelalter der große geistliche Lehrer Meister Eckhart die gän-

gige Abwertung der „vita activa“ gegenüber der „vita contemplativa“ aufbrach und in Marta die gelungene Integration von Gottes- und Nächstenliebe erkannte: „Da sprach Christus, als ob er sagen wollte: Gib dich zufrieden, Marta, auch sie hat den besten Teil erwählt; dies soll ihr nicht fehlen; das Höchste, was Kreaturen zuteil werden kann, das soll ihr werden: sie soll heilig werden wie du.“

Heilig werden wie Marta – es ist bemerkenswert, daß Meister Eckhart hier nicht der Versuchung erliegt, Marta einfach gegen Maria auszuspielen, die Vorzeichen schlicht umzukehren und wiederum die eine Schwester mit der anderen in Schach und kleinzuhalten. Die Lanze, die Meister Eckhart für die so lange abgewertete Schwester bricht, ist viel mehr als eine Waffe, die sich gegen die bisher bevorzugte Maria richtet.

Jesus, der Gast – bei Jesus zu Gast

Christliche Frauen und Männer, so läßt sich die lukanische Erzählung von Maria und Marta verstehen, haben vom Evangelium her den Auftrag, sich auch in neue, ungewohnte Rollen hineinzuwagen, wenn es darum geht, bei Jesus in die Schule zu gehen und Gottes Wort Gehör zu verschaffen. Fruchtbar ist es, und hier scheint mir Meister Eckhart bahnbrechend, Maria nicht einfach gegen Marta und Marta nicht gegen Maria auszuspielen, sondern beide Schwestern als Rollenvorbilder für Frauen und für Männer zu begreifen. Christlich leben würde so für Frauen und für Männer bedeuten, daß sie das eine und das andere einüben: den Gast Jesus (und also, nach Matthäus 25,31–40, den unserer Gastfreundschaft bedürftigen Nächsten) zu umsorgen wie Marta, und bei Jesus (und vielleicht auch bei unserem Nächsten) zu Gast zu sein wie Maria. Beides will gewagt, gelernt und geübt sein. Zu beidem sind wir eingeladen. Von Jesus. Und von Maria und Marta.

Susanne Sandherr

Vita Activa und Vita Contemplativa

Vita Activa oder Vom tätigen Leben“ – so nannte die Philosophin Hannah Arendt ihr 1971 erschienenes Buch (dt.: München 1981). Sie geht darin der Frage nach: „Was tun wir, wenn wir tätig sind?“ Drei Aspekte hebt sie hervor: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Die *Arbeit* sichert das Am-Leben-Bleiben des Individuums, sie produziert, so Arendt, nichts Bleibendes, sondern sorgt nur für die alltäglichen Notwendigkeiten des Menschen und der menschlichen Gattung. Das *Herstellen* von Dingen produziert die Welt der gegenständlichen Objekte, und das *Handeln* spielt sich zwischen Menschen direkt ab, als Kommunikation in ihren vielen Facetten. All das zusammen genommen macht die Vita Activa aus. Wie genau sind diese Bereiche gestaltet? Wie viel Kreativität ist möglich? Welche Arbeit ist für wen sinnstiftend? Wie flexibel und mobil muß der moderne Mensch sein? Welche Arbeit wird bezahlt und welche nicht? All diese Fragen beschäftigen heute nicht nur Soziologinnen und Soziologen, sondern zunehmend jeden einzelnen Menschen, der sich in der modernen Arbeitsgesellschaft seinen Platz sichern will. Denn jegliche Aktivität steht immer neu zur Disposition, und die aufreibendste „Arbeit“ ist wohl diejenige der permanenten Entscheidung: Was kann ich, was will ich, wieviel will, wieviel muß ich arbeiten? Wie teile ich meine Energie auf zwischen Arbeiten – Herstellen – Handeln, wo endet die Arbeit, wo beginnt die Freizeit? Was, wenn ich meinen Platz nicht finde, weil der Arbeitsmarkt ihn mir verwehrt? Oder, wenn die Arbeit mein Leben aufzufressen scheint? Ja, es scheint, daß die konkrete Tätigkeit nicht nur meinen Lebensunterhalt, sondern auch meine Identität sichert. Wenn ich jemanden frage: „Was sind Sie?“, wird er mir mit Sicherheit mit seinem Beruf oder seinem Studium antworten und nicht etwa: „Ich bin eine gute Radfahrerin“, „Ich bin ein suchender Mensch“ oder gar: „Ich bin ein armer Sünder“. Dazu kommt,

daß unsere Aktivitäten, bezahlte wie unbezahlte, das Leben auch zeitlich strukturieren. Am deutlichsten wird dies dann, wenn einem die Arbeit ausgeht, wenn Erwerbslosigkeit, Krankheit oder auch der Eintritt ins Rentenalter uns (ungewollt) beschäftigungslos machen.

Die andere Seite des Lebens, die *Vita Contemplativa*, hingegen führt zunächst weg von den Menschen, in die Einsamkeit, in die Wüste oder auf einen Berg, wie die biblischen Bilder sagen. Der Mensch richtet sich in der Kontemplation ausschließlich auf Gott hin aus. Vom Pfarrer von Ars wird erzählt, daß er einen Bauern, der ganz still in seiner Kirche saß und weder einen Rosenkranz noch ein Gebetbuch in der Hand hielt, fragte, was er da tue. Er antwortete: „Er schaut mich an, ich schau Ihn an.“ Eine Antwort, die alles umschließt, was Kontemplation bedeutet. Man verbringt regelmäßig eine gewisse Zeit scheinbar nutzlos und ausschließlich in der Gegenwart Gottes, schaut, läßt sich anschauen von Ihm. Kontemplation wird nicht gestaltet, indem man über ein Schriftwort nachsinnt oder ein Bild betrachtet, das wäre Meditation. Sondern der Mensch übt sich darin ein, für eine begrenzte Zeit alles loszulassen, alle Gedanken, Sorgen, auch Freuden, um nur in der Schau, in Anbetung zu bleiben. Dieses Sein in der Gegenwart Gottes kann einem geschenkt werden. Üblich ist jedoch, daß man sich – paradox formuliert – darum bemühen muß, sich um nichts mehr zu bemühen. Franz Jalics, einer der modernen Lehrer christlicher Kontemplation, nennt diese Phase „aktive Kontemplation“, da hier die Aufmerksamkeit noch aktiv betätigt wird. Dies kann unterstützt werden durch verschiedene Übungen, etwa den Namen „Jesus Christus“ in den Rhythmus des Aus- und Einatmens hineinzunehmen. Irgendwann erlebt sich der Mensch als von Gott selbst her in der Aufmerksamkeit gehalten. Und schließlich soll der Mensch alles lassen, sogar die Suche nach Gott (Franz Jalics, *Kontemplative Exerzitien*. Würzburg 1994). Der Betende über-läßt sich, er ist ge-lassen. Meister Eckhart, The-

resa von Avila, Johannes vom Kreuz und viele andere sind diesen Weg gegangen. Wozu tun Menschen dies seit Jahrtausenden? Eine Frage, die eigentlich schon den Kern der Sache verfehlt, denn es gibt kein Wozu oder Warum. „Die Ros ist ohn’ Warum, sie blühet, weil sie blühet, sie acht’ nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.“ (Angelus Silesius) Wenn denn eine Antwort formuliert werden kann, dann diese: Weil es Gott gibt, weil Er der Einzige ist. Weil es um gar nichts anderes geht, als dies anzuerkennen und sich dafür aus der eigenen Ichbezogenheit zu lösen.

Marta und Maria, die Tätige und die Schauende, werden oft mit diesen beiden Seiten des Lebens verbunden. Und immer wieder ist Anstoß genommen worden an dem Wort Jesu: „Marta, Marta, du machst dir viele Sorgen und Mühen. Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das Bessere gewählt, das soll ihr nicht genommen werden.“ (Lk 10,41 f.) Niemand wird daran zweifeln, daß es nötig ist, zu kochen oder bei Tisch zu bedienen. Nur: Die Ausrichtung auf das, was der Gast *mir* zu geben und zu sagen hat, ist das Erste, das Fundament, auf dem dann alles andere aufbaut. Nicht ich habe den Gast zu beschenken, sondern er ist es, der mich beschenkt. Besonders dann, wenn Er selbst der Gast ist. Dann kann es nichts anderes geben, als, wie Maria, alles andere zu vergessen und ihm zuzuhören.

Die Regel des Mönchsvaters Benedikt von Nursia wird oft zitiert mit dem Schlagwort „Ora et labora“, bete und arbeite. Auch wenn das wörtlich so nirgends steht, ist damit der Grundakkord richtig wiedergegeben: Das Gebet ist das Primäre, alles andere fügt sich dem Rhythmus des täglichen mehrmaligen gemeinsamen Chorgebetes ein. Auch das Chorgebet, das aus dem Singen oder Sprechen der Psalmen besteht, kann zur kontemplativen Praxis werden, dann nämlich, wenn man aufhört, an den Sätzen und ihrer Bedeutung zu kleben und sich aus- und

einatmend im Singen dem Wort Gottes anvertraut. Kontemplation, Chorgebet oder auch das sogenannte Herzensgebet (in dem ein kurzer Satz beständig wiederholt wird, etwa: „Herr, erbarme dich“) – letztlich soll all dies nicht getrennt von der Vita Activa geschehen, sondern soll sie umfassen und durchdringen. Damit die Gegenwart Gottes Raum greifen kann und wir Zeit und Ewigkeit immer mehr als Einheit erfahren.

Sr. Carmen Tatschmurat, Kommunität Venio OSB

„Marta, Maria, Lazarus“

Gastliche Pilgerschaft

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 240f.

Das bewußt einfache biblische Lied spricht die drei Geschwister aus Betanien an, von denen das Johannes-evangelium weiß (Joh 11, 1–46; 12, 1–10) und als deren älteste Marta gelten kann. Hier, im Lied, wird die Rolle der Gastgebenden „Maria, Marta, Lazarus“ in gleicher Weise zugesprochen, während sowohl das Lukas- als auch das Johannesevangelium nur Marta als aktive Gastgeberin zeigen.

Gastfreundschaft und Messiasbekenntnis

Marta lebt Lukas zufolge mit ihrer Schwester zusammen (Lk 10, 38–42). Marta scheint nicht unvermögend zu sein. Ihr Haus ist wirklich wohlbestellt. Sie kann es sich leisten, Jesus und seine gewiß nicht kleine Jüngerschaft einzuladen. Vermutlich ist Marta die Hausbesitzerin, während Maria bei ihr wohnt.

Marta erhält eine wichtige Rolle im Geschehen um die Auf-erweckung des Lazarus (Joh 11, 1–46). Schritt für Schritt leitet

Jesus Marta zum Auferstehungsglauben hin. Am Ende des Weges legt sie das Messiasbekenntnis ab, um dessentwillen Petrus zum Grundstein der Kirche erklärt wird (Mt 16, 16): „Ja, Herr, ich glaube, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll.“ (Joh 11, 27)

Pilgerschaft und Gastlichkeit

Das in vier Strophen mit jeweils vier Versen im Paarreim gegliederte Lied lebt von der Komplementarität von Pilgerschaft und Gastlichkeit, von der Spannung zwischen Unterwegssein Jesu und Rast bei Jesus. In der Zeit der Wanderschaft Jesu boten die Geschwister dem Herrn einen Ort der Ruhe und der Regeneration. Längst dem Strom des Werdens und Vergehens enthoben, genießen Maria, Marta, Lazarus nun „beim königlichen Hochzeitsmahl“ (vgl. Mt 25, 1–13) an der Seite Jesu das, was sie ihm einst gewährten: Gastfreundschaft.

Das Öl der Liebe

Die dritte Strophe lenkt den Blick auf uns, die noch immer „durch die Zeit“ pilgernde Gemeinde. Die in der zweiten Strophe eingespielte Parabel des Matthäusevangeliums von den klugen und den törichten Jungfrauen steht Pate bei der Formulierung der Bitte, „daß unsern Lampen nicht / das Öl der Liebe je gebricht“.

Das Öl, von dem das Matthäusevangelium spricht, ist nicht nur knapp und Mangelware; als „Öl der Liebe“ ist es gewiß „ein ganz besondrer Saft“ (Goethe, Faust I).

Stark wie der Tod ist die Liebe

Am Öl der Liebe hat es Marta und Maria nicht gemangelt. Das Haus der Geschwister von Betanien ist für Jesus ein Zufluchtsort gewesen, eine wahre Oase in der Wüste, ein Leuchtfeuer

in der Nacht, dessen Licht Orientierung und Sicherheit gab. „Öl“ ist aber auch ein Stichwort, das in besonderer Weise mit der Gestalt der Maria verbunden ist (vgl. Joh 11, 2). Das Johannesevangelium verknüpft die Lazarus-, die Marta- und Maria- und die Salbungstradition miteinander (Joh 12, 1–10).

Jesus verteidigt die Frau, die ihn mit einer kostbaren Salbe ehrt. Jesus steht vor dem Grab des Lazarus; wenige Stadien von diesem Ort entfernt wird er bald selbst im Grabe liegen. Von Marias Hand empfängt Jesus die Totensalbung – und zeigt zugleich seine Macht über den Tod. Maria erweist Jesus mit der Salbung ihre ganze, verschenkende, unbedingte Liebe. Diese Liebe verweist auf das biblische Hohelied: „Solange der König an der Tafel liegt, gibt meine Narde ihren Duft.“ (Hld 1, 12) Wird hier nicht der bekannteste Vers des Hohenlieds, sein unbestreitbarer Höhepunkt, sichtbar gemacht: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8, 6)?

Die Liebe, die einen Menschen mit Jesus verbindet, hat das Rechnen und Aufrechnen aufgegeben. Die Liebe der Liebenden, die einander beschenken, ohne Buch zu führen, besiegt die Zeit, besiegt den Tod: „Stark wie der Tod ist die Liebe“.

Lob sei dem Vater auf dem Thron

Mit einem großen trinitarischen Lobpreis setzt das Lied in der vierten Strophe einen neuen Akzent. Der dreifache Dank zeugt davon, daß der Durchbruch von der Zeit zur Ewigkeit, vom Tod zum Leben, vom Mangel zur Fülle und darum von der Sorge zur Sorglosigkeit mit Gottes Hilfe schon hier und jetzt wirklich werden kann. „Maria, Marta, Lazarus“ – die drei biblischen Geschwister stehen mit ihren unverwechselbaren Erfahrungen vom Leben und vom Geben, vom Lieben und vom Tod dafür ein.

Susanne Sandherr

Das Erleben von Gottesdienst

Zum Beispiel: Elisabeth Stampfer (1638–1700)

Bei der Betrachtung der Geschichte der Liturgie wurden lange Zeit allein die liturgischen Bücher, ihre Entstehung und ihre Weiterentwicklung untersucht, um das gottesdienstliche Leben einer bestimmten Epoche darzustellen. Erst in jüngerer Zeit erkannte man, daß so zwar der Gottesdienst beschrieben werden konnte, wie er von der kirchlichen Obrigkeit gewünscht war. Über die Gestalt des tatsächlich gefeierten Gottesdienstes vermochte man aber ebensowenig auszusagen wie darüber, was die Gläubigen bei solchen Gottesdiensten überhaupt erlebten, was ihnen an diesem meist in Latein vollzogenen Geschehen wichtig war und welche Bedeutung dieses für ihr Leben hatte.

Um auf diese Ebene vorzudringen, lohnt es, Schriften zu untersuchen, die autobiographischen Charakter haben, d. h. in denen Menschen über ihr Leben und Erleben berichten. Allerdings sind solche Schriften erst ab dem 16. Jahrhundert zu erwarten – in der Regel „verborgen“ als Chronik, Hausbuch etc. Die Textgattung „Autobiographie“ bildet sich erst allmählich heraus. Dabei ist es schwerer, Schriften von Katholiken zu finden als von Evangelischen, und nochmals diffiziler, Texte von Frauen auszumachen als solche von Männern. Schauen wir uns eine solche Schrift einer Katholikin einmal an.

Die 1638 in Graz geborene Elisabeth Stampfer hat lange als Ehefrau eines Bergwerkbesitzers in der Steiermark und in Kärnten gelebt und einen erheblichen sozialen Aufstieg erlebt, bevor sie im Jahr 1700 stirbt. Sie beginnt im Jahr 1679 mit dem Schreiben eines Hausbuchs, das mit Eintragungen für das Jahr 1694 endet. Neben vielen anderen Dingen, beginnend mit Rückblicken bis zum Kennenlernen ihres Ehemannes im Jahr 1654, werden auch gottesdienstliche Vollzüge im weiteren und

engeren Sinne angesprochen. Stampfer lebt in einer unhinterfragt katholischen Welt. Typisch für solche Aufzeichnungen ist, daß Gottesdienste nicht beschrieben werden, sondern nur dann in den Blick kommen, wenn es um für die Schreibenden wichtige Personen oder besondere Ereignisse geht.

Entsprechend kommt den Feiern an Lebenswenden eine große Bedeutung zu. So ist bei den Geburten von der Taufe die Rede, es werden die Paten und als Handlung das „Aus-der-Taufe-Heben“ durch die Paten genannt. Wie viele andere Feiern werden Taufen vor allem unter dem Aspekt der Beziehung gesehen. Konkreter wird die Schilderung von Nottaufen: „Im Jahr 1677 habe ich noch eine Tochter geboren und habe eine schwere Niederkunft gehabt, so daß das Kind nur fraugetauft worden ist. Haben ihr gleichwohl einen Namen gegeben: Cecilia, und ist gleich gestorben.“ (Alle Übertragungen ins Hochdeutsche: F.L.) Die „Frautaufe“, also die Nottaufe durch die Hebamme, findet sich in vielen liturgischen Büchern. Hier sehen wir, daß sie wirklich angewendet wird und für die Gebärende bei allem Schmerz tröstende Funktion hat, denn Stampfer fügt an: „Habe also ein liebes Engelchen im Himmel droben.“ Die Belastung durch Geburten in dieser Zeit wird deutlich, wenn Stampfer bei ihrer 16. (!) und letzten Geburt sogar versehen wird, weil man nicht glaubt, daß sie die Geburt überlebt: „Habe gebeichtet und kommuniziert und die Letzte Ölung empfangen und mich ganz zum Tod bereitet.“ Nach der Geburt wünscht sie sich, nun endlich in Ruhe leben zu können: „Gott verleihe mir seine göttliche Gnad und Segen dazu. Amen.“

Eine weitere wichtige „Lebenswende“ sind Hochzeiten, v. a. der Kinder. Im Vordergrund steht aber (typisch für diese Texte) die häusliche Feier, durch die die kirchliche gedeutet wird, von der höchstens der Kirchgang beschrieben wird: „Auch haben wir einen gar schönen Kirchgang gehalten, die Frauen sind alle gefahren, die Herren gegangen, sind sehr viele gewesen.“ Auch

der 30jährige Hochzeitstag mit ihrem Mann wird mit Kirchengang und familiären Feiern begangen.

Schließlich kommt Liturgie beim Tod von Angehörigen in den Blick, der unter dem Ideal des „Guten Sterbens“ steht. Beim Tod der Mutter wird die Rolle der Sterbesakramente deutlich, um in Frieden scheiden zu können: „... und mit allen Sakramenten versehen und also mit gar guter Vernunft gestorben.“ Gerne fügt Stampfer einen eigenen Segenswunsch an: „Gott verleihe ihr und uns allen eine fröhliche Auferstehung und das ewige Leben.“

Während Feste im Kirchenjahr meist nur als Termine genannt werden und auch die Kommuniontage mit vorhergehender Beichte nur indirekt Erwähnung finden (bemerkenswert: Die Bergleute begehen den Tag ihrer Schutzpatronin Barbara als Kommuniontag), wird die eigentliche Eucharistiefeier nirgends beschrieben.

Auffällig ist aber, wie oft Stampfer eigenes Glück und Leid im Hausbuch in die Form eines Gebetes kleidet; hier werden die knappen Eintragen am „liturgischsten“ und recht emotional. Dabei wird nicht nur die Bitte um Hilfe in der Not formuliert; ebenso werden Gegner klar benannt, gegen die Gott vorgehen soll. Obwohl Stampfer ansonsten gerne die eigene Aktivität im Wenden bedrohlicher Situationen herausstellt, sind dies Momente, in denen sie ihr Unglück als Gehorsam gegen Gott und als Opfer deuten kann: „Alles opfere ich meinem Gott zu Ehren auf und bitte, er wolle uns doch dieses Jahr glücklicher enden lassen. Alles aber nach seinem göttlichen Willen.“ So werden gut die zwei Seiten der Religiosität Stampfers deutlich: das Vertrauen in die eigene Aktivität und die für die Zeit beachtliche Selbständigkeit einer Frau einerseits und in die Hilfe Gottes andererseits, die in Gebeten erlebt wird.

In ungewöhnlicher Weise wird Stampfer selbst aktiv, als sie in wirtschaftlicher Not eine Wallfahrt nach Mariazell macht und dort im Chor bei einem völlig unscheinbaren Kruzifix ein

Gelübde ablegt. Als sich nach Jahren die wirtschaftliche Situation gebessert hat, löst sie ihr Gelübde ein, läßt das Kreuz renovieren und an einem besseren Ort aufstellen.

Insgesamt ist auffällig, daß Stampfer einerseits erkennbar in den liturgischen Vollzügen der Kirche lebt, andererseits Schilderungen aber nur dann plastisch und emotional werden, wenn sie selbst in das Geschehen involviert ist und dann auch die Dimension des eigenen Erlebens herausstellt. Dies ist v. a. im Gebet und in Formen der Volksfrömmigkeit der Fall. Damit ist Stampfer geradezu typisch für Schilderungen von liturgischem Erleben, wie sie in Schriften wie der ihren anzutreffen sind: Sie künden von einer offiziellen Liturgie, die Laien nur begrenzt eine eigene Teilnahme ermöglicht.

Friedrich Lurz

Katholischer Deutscher Frauenbund – Frauenpower auf katholisch

Aus dem Kampf um Gleichberechtigung von Mann und Frau, der Mitte des 19. Jahrhunderts begann, hatten sich katholische Christinnen lang ferngehalten, „weil diese Frauenbewegung nicht auf religiöser Grundlage aufbaute“. Doch auch unter Katholikinnen gab es kluge, mutige, gläubige und hoffende Frauen, die sich irgendwann nicht länger damit abfinden wollten, daß man ihnen kein Wahlrecht gewährte, kein Studium erlaubte, daß öffentliches Engagement in Beruf, Kirche und Ehrenamt für sie tabu seien. Emy von Gordon, eine der Mitgründerinnen des Frauenbundes, schrieb damals: „Es ist an der Zeit, mit der uns vorgeworfenen Rückständigkeit zu brechen und die Stelle in der großen Frauenbewegung einzunehmen, welche der katholischen Frau zukommt.“

1903 war es so weit: Engagierte Frauen gründeten den Katholischen Deutschen Frauenbund (KDFB) und schlossen sich damit ganz bewußt der allgemeinen internationalen Frauenbewegung an, von deren Ideen und Visionen sie fasziniert waren. Schon der Anfang ist ein mutiger Aufbruch gewesen. Die Ziele, die sich die Frauen stellten, waren hoch, fast utopisch: Aus ihrem Glauben heraus setzten sie sich dafür ein, soziale Benachteiligungen von Frauen abzubauen, ihre Lebensbedingungen zu verbessern und ihre gleichberechtigte Teilhabe und Mitwirkung in allen Lebensbereichen zu erlangen. Dazu wollten sie Frauen ermutigen, in der Politik aktiv mitzumischen, und investierten in eine qualifizierte und vielfältige Frauenbildung. Sie waren überzeugt, als Christinnen Verantwortung für Kirche und Welt übernehmen zu müssen, aber auch getragen zu sein vom Glauben. Der Frauenbund beließ es aber nicht bei Forderungen, sondern schuf Strukturen und Institutionen. Die erste Vorsitzende Emilie Hopmann – übrigens selbst Mutter von acht Kindern – prägte bis heute wichtige Verbandsstrukturen: Zweigvereine vor Ort, die sich überpfarrlich organisieren, sowie Fachkommissionen, die sich speziellen Fragen widmen.

Aber nicht nur die Strukturen, auch zentrale Inhalte prägen den KDFB bis heute.

Er ist *ein gesellschaftspolitisch aktiver Verband*, dessen wesentliches Anliegen es von Anfang an war, Frauen in die Politik zu bringen. Am Anfang stand staatsbürgerliche Schulung für die Mitglieder, die Betonung des Frauenwahlrechts und ebenso der Einsatz dafür, daß Frauen Abgeordnete wurden. Nicht nur unter den ersten Parlamentarierinnen der Weimarer Republik, sondern über alle Jahre hinweg finden sich herausragende Frauenbundsfrauen unter deutschen Politikerinnen. Von Helene Weber, Hedwig Dransfeld, Dorothee Willms, Hanna-Renate Laurien, Ursula Hansen reicht die Liste der Name bis zu Barbara Stamm, Ingrid Fischbach und Annette Schavan heute.

Der KDFB nimmt zu Gesetzesentwürfen Stellung, ist beratend tätig bei Gesetzgebungsverfahren und betreibt Lobbyarbeit für zentrale frauenpolitische Anliegen.

Er ist *ein sozial-caritativer Frauenverband*. Starkes Standbein des Verbandes ist das soziale Engagement: Bereits auf der ersten Generalversammlung 1904 standen die Arbeiterinnenfrage sowie die Forderung nach einer Professionalisierung der Sozialen Arbeit auf der Tagesordnung. Dann gründete der Verband die ersten sozialen Frauenschulen (aus denen die heutigen Katholischen Fachhochschulen Aachen und Berlin hervorgegangen sind). Nicht nur das Müttergenesungswerk wurde im KDFB geboren, ebenso ging die Idee der Berufs-, Ehe- und Erziehungsberatung von ihm aus.

Er ist *eine Allianz von Frauen in der Einen Welt*. Der Blick über die engen Grenzen der eigenen Nation und das Bewußtsein, auch für die gerechte Ausgestaltung internationaler Zusammenhänge verantwortlich zu sein, gehören seit den Anfängen zum Frauenbund. Strategie des KDFB war es dabei immer, sich in Netzwerken und einschlägigen Allianzen politisch wirksam für die eigenen Ziele zu organisieren. Die Mitgliedschaft in der Erlaßjahrkampagne ist ein besonders erfolgreiches, die Mitgründung von „Andante“, einem europäischen Zusammenschluß katholischer Frauenverbände, ein aktuelles Beispiel. Dabei muß unterstrichen werden, daß alles Engagement – sei es auf Bundes-, Europa- oder auch auf Weltebene – ohne die vielen Initiativen und Aktionen vor Ort nicht möglich wären. Für die Diözesanverbände und für die meisten Zweigvereine gehört die Auseinandersetzung mit internationalen Themen ganz selbstverständlich zu ihrer Arbeit. Zahlreiche Solidaritätsprojekte werden mit zum Teil hohem finanziellem Aufwand gefördert.

Er ist *ein kirchlich-ökumenisch engagierter Verband*. Wurzel und Grundlage allen Tuns ist der Glaube. Unser Verband steht an der Nahtstelle von Kirche und Gesellschaft. Die theologische

Arbeit von Frauen findet nirgends so sehr eine Heimat wie im KDFB. Dr. Gertrud Ehrle, Präsidentin des KDFB, war als berufene Laienauditorin beim Konzil. Schon die Hinzuziehung von Laien stellt eine Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils dar, umso mehr die Teilnahme von 23 Frauen. Dr. Hannareenate Laurien war Vizepräsidentin der Würzburger Synode. Aus dem Frauenbund heraus entstand das „Hohenheimer Theologinentreffen“ und „Agenda – Das Forum katholischer Theologinnen“. Mit seinem Engagement für den Diakonat der Frau setzt der Frauenbund ein wichtiges Zeichen.

Er ist *ein Biotop der Hoffnung* – so würde ich die Aufgabe des Frauenbundes heute umschreiben. Gerade in Umbruchzeiten brauchen wir andere, die uns ermutigen und stärken. Dabei wird der wichtigste Auftrag in 1 Petr 3, 15 genannt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ Im Frauenbund wollen wir Räume schaffen, in denen sich das Psalmwort verwirklicht: „Als mir eng war, hast du es mir weit gemacht.“

Frauenbewegt und katholisch, politisch aktiv und religiös fundiert, so versteht sich unser Verband, und so hat er sich in den Höhen und Tiefen des 20. Jahrhunderts entwickelt. Für das 21. Jahrhundert müssen wir neue Wege und Formen finden; die Anliegen bleiben die alten.

Dr. Claudia Lücking-Michel, Vizepräsidentin des KDFB

Info:

Katholischer Deutscher Frauenbund,

Bundesgeschäftsstelle,

Kaesenstraße 18, D-50677 Köln;

Tel.: 02 21/86 09 20; Fax 02 21/8 60 92 79;

www.frauenbund.de

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

August 2007

„Moses und Mirjam“

Singt dem Herrn ein Lied,
denn er ist hoch und erhaben!
Rosse und Wagen warf er ins Meer.

Buch Exodus – Kapitel 15, Vers 21

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir leben im Zeitalter des Bildes. Nie zuvor hatten Bilder eine derartige Verbreitung wie heute. Das Fernsehen ist zum Medium Nummer eins aufgestiegen, überall zieht Werbung unsere Blicke auf sich. Nehmen wir die Bilder, die uns umgeben, überhaupt noch als „Ab-Bilder“ der Wirklichkeit und menschengemachte „Dar-Stellungen“ wahr? Umgekehrt gefragt: Wie sensibel sind wir für die Dinge selbst? Für die Natur, die uns umgibt, für unsere Mitmenschen?

Daß die Schöpfung selbst das Medium ist, durch das Gott sich uns mitteilen will, ist ein Kerngedanke der Bibel. Im Regenbogen bezeugt er Noach seinen Heilswillen, im brennenden Dornbusch gibt er sich Mose zu erkennen, Elija begegnet er im sanften Säuseln. Doch damit nicht genug: Gott will uns in unserer konkreten Lebenswirklichkeit seine Güte erweisen. Das hat Israel in der Befreiung aus Ägypten und in Gottes Fürsorge während der Wüstenwanderung erfahren. Daß Gott an uns wirken kann, setzt aber voraus, daß wir uns mit ihm einlassen, seine Zeichen lesen lernen und auf sein Handeln an uns warten. Warten nicht im Sinn von Nichtstun, sondern so, daß wir ihm die Wahl des Zeitpunkts überlassen und nicht versuchen, getrennt von ihm etwas zu leisten. Auch wenn uns die Zeit oft lang wird: Nicht der Tanz um goldene Kälber und ähnliche selbstgemachte Scheingötter bringt uns weiter, sondern Geduld und Aufmerksamkeit. Geduld als Vertrauen auf Gottes Treue, Aufmerksamkeit als Bereitschaft aufzubrechen, wenn Gott uns zum Aufbruch ruft, aber auch als Dankbarkeit für Situationen, in denen Gott für uns eingetreten ist. Obwohl sie beide gezweifelt, ja versagt haben, können gerade Mose und Mirjam uns diese Haltungen nahebringen. Mose in seiner Empfänglichkeit für Gottes Willen und in seiner Entschlossenheit, ihm zu folgen, Mirjam in ihrer spontanen Freude über Gottes rettendes Tun.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Initiale zum Canticum Moysi

Albani-Psalter. Dombibliothek Hildesheim, HS St. God. 1
(Eigentum der Basilika St. Godehard, Hildesheim),
Anfang 12. Jh., Seite 377,
© Dombibliothek Hildesheim

Die Faksimilierung des Albani-Psalters im Verlag Müller & Schindler soll im Jahr 2010 abgeschlossen sein.

Der Albani-Psalter entstand zu Beginn des 12. Jahrhunderts im Benediktinerkloster St. Albans für die Einsiedlerin Christina von Markyate. Abt Geoffrey de Gorron gab diese Pergamenthandschrift in Auftrag, die u. a. 40 ganzseitige Miniaturen enthält. Die Entstehung des Psalters fällt in die Zeit, da die Führung in der Buchmalerei von Frankreich auf England übergang.

Der Psalter besitzt eine Reihe christologischer Bilder, die vor den 150 Psalmen eingefügt wurden. Das zeigt, daß man versuchte, Texte des Alten Testaments im Licht des Neuen Testaments zu verstehen und zu deuten. Die insgesamt 211 figürlich ausgestalteten Initialen bringen ganz unterschiedliche biblische Themen zur Sprache, die helfen, die Kernaussagen des jeweiligen Psalms zu verstehen. Stilistisch gesehen fallen die außergewöhnlich schlanken Figuren und die farbliche Gestaltung auf. Das Werk gehört zu den besten Beispielen romanischer Buchmalerei in England.

Vermutlich kam die Handschrift über englische Benediktiner, die im 17. Jahrhundert das Kloster Lamspringe bei Hildesheim besiedelten, nach Deutschland und gelangte wahrscheinlich nach der Säkularisation 1803 in den Besitz der Pfarrgemeinde St. Godehard.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Ich singe dem Herrn ein Lied

Mit einer schwungvoll gestalteten Initiale „C“ beginnt der Maler des Albani-Psalters (Anfang 12. Jahrhunderts) das „Canticum Moysi“, das Lied des Mose aus dem 15. Kapitel des Buches Exodus. Nach der wunderbaren Errettung des Volkes Israel am Schilfmeer stimmt Mose mit den Israeliten ein Loblied auf den Rettergott an.

Der Maler versucht den Augenblick festzuhalten, als den Israeliten bewußt wird, daß sie buchstäblich in letzter Minute vor dem sicheren Tod bewahrt wurden. Unter der Führung des Mose hatten sie Ägypten, das Land der Knechtschaft, fluchtartig verlassen. Als der Pharao sie mit seiner Streitmacht verfolgte, war die Not groß, in den Fluten des Meeres umzukommen. Doch Gott bewirkte durch seinen Knecht Mose, daß das israelitische Volk trockenen Fußes durch das Meer gehen konnte. Die Ägypter aber ertranken bei ihrer Verfolgungsjagd, als das Wasser zurückflutete.

Mose trägt den goldenen Stab in der Hand, mit dem er auf Geheiß Jahwes das Wasser geteilt hatte. Sein Blick geht nach oben, und die hinweisende Geste seiner linken Hand unterstreicht es: Der Dank für die Rettung gebührt Gott ganz allein. Er hat sich machtvoll für sein Volk eingesetzt. Daß das für die Ägypter den Tod bedeutete, erscheint in der Perspektive des biblischen Textes und wohl auch für den Maler als eine dabei unumgängliche Konsequenz. Mose drückt seine Erfahrung mit Gott im Lobpreis aus: „Ich singe dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Rosse und Wagen warf er ins Meer.“ (Ex 15, 1)

Mit Mose hat Gott immer wieder gesprochen. Er ist der, durch den Gott mit dem Pharao verhandelt hatte, damit er das Volk freigebe. Diese besondere Nähe zu Gott drückt der Maler vielleicht durch den goldenen Hut aus, weil die Farbe Gold eine Möglichkeit ist, den göttlichen Bereich anzudeuten.

Gleichzeitig kann auch der purpurfarbige Hintergrund, von dem sich die Personen abheben, den Raum Gottes anzeigen. Hier schiebt sich das Purpur gleichsam vor einen grünen Grund, als wollte der Maler sagen: Was die Natur von sich aus nicht bewerkstelligen konnte, das hat Gott durch sein Eingreifen möglich gemacht. Damit erweist Gott sich als Herr über die Natur.

Gebannt folgt am rechten Bildrand eine Gruppe von Männern dem Blick und der zum Himmel weisenden Geste des Mose. Ihr ungläubiges Staunen ist nur zu verständlich. Was bisher nie dagewesen ist, das haben sie erlebt. Das Wasser des Meeres stand wie eine Mauer zu beiden Seiten, damit das Volk Israel sicher hindurchschreiten konnte. Der erste der Männer trägt ebenso wie die eine der beiden Frauen zur Linken eine Zimbel in der Hand.

Doch im Gegensatz zu den Männern kehren die beiden Frauen Mose den Rücken zu. Sie scheinen in ein Gespräch vertieft zu sein, so daß sie sich um die Männer nicht kümmern. Vielleicht ist die Frau mit der Zimbel die Prophetin „Mirjam, die Schwester Aarons“ (Ex 15,20). Die zweite Frau ist halb verborgen im Bogen der Initiale. Das blau-weiße Rankenband erinnert zugleich an die Mauer aus Wasser.

Im Buch Exodus stimmt zunächst Mose ein Loblied auf Gott an, in dem die Begründung für dieses Lob einen ganz breiten Raum einnimmt. Gott hat gehandelt, und dieses wunderbare Geschehen ruft der Sänger sich in allen Einzelheiten in Erinnerung. Dabei verwendet er Bilder für Gott, die uns heute eher erschrecken lassen. Er nennt Jahwe einen „Krieger“, einen Herrn, der die Feinde „zerschmettert“, der vor Zorn „schnaubt“ (vgl. Ex 15,3.6.8). Das ist ganz menschliches (anthropomorphes) Sprechen von Gott. Es drückt zugleich die Suche nach Worten aus, um Gottes Heilshandeln gebührend zu preisen: „Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?“ (Ex 15,11)

Am Schluß dieses Liedes ist es Mirjam, die dazu auffordert, mit Pauken und Tanz ein Loblied auf den Rettergott anzustimmen. Dabei greift sie die Worte des Mose auf: „Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer.“ (Ex 15, 21)

In dieser Aufforderung der Mirjam mag der Ursprung liegen für das Loblied des Mose. In der christlichen Liturgie der Osternacht hat dieses Lied einen festen Platz als Antwort auf die Lesung vom Auszug der Israeliten aus Ägypten und ihrer wunderbaren Rettung durch Gott. Dem mittelalterlichen Maler war die Deutung alttestamentlicher Texte im Licht des Neuen Testaments vertraut. So sieht er in der Errettung Israels am Schilfmeer die Errettung der Menschen von Sünde und Tod durch Jesus Christus vorgebildet. Das Loblied der Israeliten findet seine tiefe Erfüllung im österlichen Loblied der Erlösten. Das Canticum des Mose wird im Exsultet zum Jubel der Erlösten.

Für den Maler haben die Israeliten mit der Errettung am Meer erst eine Etappe ihres langen Wanderweges zurückgelegt, eine weitere mühsame Strecke durch die Wüste wird noch folgen. Die Wanderschuhe an den Füßen deuten auf einen langen Marsch hin. Wie für die Israeliten nach der machtvollen Erfahrung von Gottes rettender Macht der lange Weg durch die Wüste folgte, so folgt für die Christen nach der Taufe – auch dafür ist der Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer ein Sinnbild – noch ein langer Weg als Erlöste hin zur Vollendung.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Mose und Mirjam

Ein biblisches Geschwisterpaar

Mose und Mirjam – als Kind hörte ich von beiden. Näher und bedeutsamer als Mose, der dem Volk die Zehn Gebote gab, war mir das Mädchen, das den kleinen Bruder rettete, oder jedenfalls entscheidend zu seiner dramatischen Rettung beitrug (Ex 2, 1–10). In meinem Theologiestudium in den 80er Jahren hörte ich von Mose, aber nichts mehr von Mirjam. Waren die Mirjam-Geschichten also nur Kindergeschichten? Mose und Mirjam, ein biblisches Geschwisterpaar?

Der Name Mose, der im Buch Exodus durch eine hebräische Etymologie erklärt wird, ist ägyptischen Ursprungs und bedeutet „(Gott) hat (oder ist) geboren“. „Mose“ ist verschiedentlich Bestandteil ägyptischer Königsnamen: Tutmose oder Ramses (Ramose) bedeuten „Der Gott Thot“ bzw. „der Gott Re hat (oder ist) geboren“. Mose, ein Ägypter? Daß ein für Israels Religion so wichtiger Mann keinen israelitischen, sondern einen ägyptischen Namen trägt, gibt jedenfalls zu denken und hat ausgreifende Spekulationen provoziert. Sigmund Freuds Schrift „Der Mann Mose und die monotheistische Religion“ fußt auf der These vom ägyptischen Mose.

Wer ist Mose? Der biblische Mose ist die menschliche Hauptperson in der Erzählung vom Auszug der versklavten Hebräer aus Ägypten. Traditionell gilt Mose als Autor des Pentateuch (griechisch: das fünfbandige Buch), der im Judentum die „Mosetora“ ist. Auch in der protestantischen Tradition heißen die Bücher, die im Lateinischen nach ihrem Inhalt benannt sind, während sie im Hebräischen durch ihre ersten Worte bezeichnet werden, 1.–5. Buch Mosis. Die Zuschreibung der Verfasserschaft an Mose ist allerdings keine historische, sondern eine theologische Aussage. Sie unterstreicht die hohe religiöse

Autorität dieser Schriften. Sie hebt hervor, daß sich Gott selbst in diesen Schriften offenbart hat. Eine historische Mose-Gestalt ist nicht leicht zu fassen. Man vermutet, daß Mose zwischen 1300 und 1200 die Flucht halbnomadischer asiatisch-semitischer Gruppen, die einst nach Ägypten verschleppt worden waren, inspiriert und organisiert hat.

In den biblischen Büchern Exodus bis Deuteronomium ist Mose die alles verbindende und prägende Gestalt. Mose repräsentiert Israel, an ihn wendet sich Jahwe mit Worten und Taten. Das biblische Mosebild hat unendlich viele Facetten: Mose ist Jahwes Vertrauter, er ist Empfänger, Geber und Ausleger von Gottes Weisung, Führer des Volkes, Prophet, Gottesbote, Gotteslehrer, Wundertäter, Priester, Feldherr ... Vor allem aber ist Mose Mittler, einer, der vor Gott für das Volk einsteht und vor dem Volk für Gott steht. Mose offenbart dem Volk Gottes Wahrheit und Gottes wahren Willen. Als erster empfängt er den Gottesnamen (Ex 6, 2–8); Mose erkennt, daß Jahwe der Befreier seines unterdrückten Volkes sein will; er vermittelt Israel den Gottesbund und die mit ihm verknüpften Weisungen zu einem Leben in Gerechtigkeit. Die überragende Bedeutung Moses spiegelt sich auch in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments. Im direkten Vergleich wird Jesu ganz besondere Nähe zu Gott herausgestellt (Hebr 3, 1–6); Jesus ist treuer Sohn, Mose Gottes treuer Diener. Jesus wird aber auch als verheißener „Prophet wie Mose“ bezeichnet (Apg 3, 22; 7, 37).

Es ist noch kein Meister vom Himmel gefallen, sagt das Sprichwort. Jeder hat einmal klein angefangen. Eine so große, ja übermächtige Gestalt wie Mose kann man sich eigentlich nicht klein vorstellen. Doch Mirjam ist Moses große Schwester. Wer ist Mirjam? Sie ist die einzige Frau, die in den fünf Büchern des Mose als Prophetin bezeichnet wird. Beim Exodus deutet sie die Rettung am Schilfmeer theologisch (Ex 15, 20 f.; Mi 6, 4) – das kurze Lied, das Israels Zug durch das Schilfmeer preist, ist Mirjams Lied (vgl. dazu die Liedauslegung S. 356–359).

Mirjam ist die Schwester von Aaron (Ex 15,20) und Mose (Num 26,59; 1 Chr 5,29; vgl. Ex 2). Sie setzt sich kritisch mit dem überragenden Autoritätsanspruch des Mose auseinander und erkrankt an Aussatz – die Bibel erkennt hierin eine Strafe Gottes für die Anfechtung der einzigartigen Sonderstellung des Mose –, wird dann aber wieder in die Gemeinschaft aufgenommen (Num 12; Dtn 24,8 f.). Wie Mose und Aaron stirbt Mirjam auf der Wüstenwanderung, ohne das Gelobte Land zu sehen. Sie wird in Kadesch, einer Oase im nördlichen Sinai, begraben (Num 20, 1). Mehr erzählt die hebräische Bibel nicht von Mirjam. Es ist wenig, wenn man den Vergleich zu Mose, aber auch zu Aaron zieht, doch es ist viel, vergleicht man Mirjam mit anderen in der Bibel erwähnten Prophetinnen.

„Die Frau Amrams hieß Jochebed; sie war die Tochter Levis, die dem Levi noch in Ägypten geboren wurde. Sie gebar dem Amram Aaron und Mose sowie deren Schwester Mirjam.“ (Num 26,59) Die prophetische Führungsgestalt Mirjam wird im Buch Numeri klar als Schwester von Aaron und Mose ausgewiesen. Ob die biblische Prophetin Mirjam tatsächlich mit dem Mädchen identisch ist, das in Ex 2, 1–9 zur Rettung des todgeweihten Säuglings beiträgt, ist offen. Festzuhalten bleibt: Das Buch Numeri bezeugt die Beziehung zwischen Mirjam, Mose und Aaron nachdrücklich als Geschwisterbeziehung. Auch wenn in der Gewichtung, die die fünf Bücher des Mose vornehmen, der kleine zum überragend großen Bruder wurde – biblisch ist eine solche Betonung der Geschwisterbeziehung allemal ein Signal für Gleichwertigkeit.

Mirjam begegnet uns schließlich in einem Text, der katholischen Christen aus den sogenannten „Heilandsklagen“ der Karfreitagsliturgie bekannt ist, die atl. Prophetenworte aufnehmen. „Mein Volk, was habe ich dir getan, oder womit bin ich dir zur Last gefallen? Antworte mir! Ich habe dich doch aus Ägypten heraufgeführt und dich freigekauft aus dem Sklavenhaus. Ich habe Mose vor dir hergesandt und Aaron und Mirjam.“ (Mi 6, 3 f.) Gott selbst spricht hier, vermittelt durch den

Propheten. Er erinnert das Volk daran, daß er selbst die drei Führungsgestalten Mose, Aaron und Mirjam gesandt, d. h. prophetisch beauftragt hat, zum Wohle des ganzen Volkes Israel. Jahwe fordert von Israel eine Antwort: die Anerkennung dafür, daß Gott so viel Gutes für sein Volk getan hat. Mirjam wird an dieser Stelle Seite an Seite mit Mose und Aaron als eine prophetische Gestalt gewürdigt, die Israel den Weg gewiesen hat. Durch sie hat Gott nicht nur geredet (vgl. Num 12), er hat Mirjam auch beauftragt (Mi 6, 4). Mirjam hat wie Mose und Aaron für das Volk gesprochen und dem Retter-Gott die einzige Antwort gegeben, die die Situation erforderte (Ex 15, 21): Dankbarkeit im Gotteslob.

Susanne Sandherr

Bilderverbot und Bilderstreit

Besteht ein Widerspruch zwischen dem jüdischen Bilderverbot und der christlichen Bilderfreundlichkeit? Das Gebot, das Mose am Sinai empfing, lautete: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ (Ex 20, 4; vgl. Dtn 5, 8) Die hebräische Bibel verwendet hier zwei Wörter, die beide das gemachte Schnitzwerk oder Bildnis meinen. Der Kontext verweist darauf, daß es im Bilderverbot um Machwerke geht, die versuchen, das Göttliche selbst darzustellen, so daß es in ihnen verehrt werden kann. Die neueren Studien zum biblischen Bilderverbot haben gezeigt, daß der Durchbruch zur Alleinverehrung JHWHs einher ging mit dem Verbot, andere Götter zu verehren. Insofern diese in bildlichen Darstellungen verehrt wurden, fielen Bilderverbot und Ablehnung von Götzendienst ineins.

Es ist wohl kein Zufall, daß der jüdische Denker Emmanuel Levinas die vielleicht radikalste Bildkritik vorgelegt hat, indem

er sie an der Götterstatue festmachte. Hier lasse sich das Problem der Bildhaftigkeit am ehesten aufzeigen. Die Statue werde nämlich zur „Versteinierung“ des Augenblicks, so daß die Plastik in eine unaufhebbare Distanz zum lebendigen Leben und auch zum definitiven Tod lebender Wesen tritt. Man denkt hier an die spöttische Götzenkritik in Psalm 115: „Sie haben einen Mund und können nicht reden ...“ Die Plastik wird zum Idol. Die Statue droht sich an die Stelle Gottes zu setzen, weil der versteinerte Augenblick den Schein der Ewigkeit um sich verbreitet.

Es ist nun interessant, daß der christliche Glaube gegen Ende des ersten Jahrtausends einen Bilderstreit hervorgebracht hat, der die Kirche in Ost und West vor eine harte Zerreißprobe stellte. Man wollte das alttestamentliche Bilderverbot ganz ernst nehmen, wußte aber auch darum, daß der von Gott geschaffene Mensch als Mann und Frau Bild und Gleichnis des Schöpfers ist (vgl. Gen 1,26). Die hebräische Bibel verwendet hier andere Wörter als im Text des Bilderverbots, wenn es vom Menschen als Bild (*zäläm*) und Gleichnis (*demut*) Gottes spricht. In der griechischen Übersetzung heißt es dann, der Mensch sei als Ikone (*kat' eikona*) und Gleichnis (*kath' homiosin*) Gottes geschaffen worden. Im Neuen Testament wird das Wort „Ikone“/Bild dazu verwendet, etwas Einzigartiges von Jesus auszusagen. Im Kolosserbrief heißt es nämlich: „Er [Jesus Christus] ist Bild (*eikon*) des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15). Genau aber an dieser Verwendung entzündete sich der schärfste Streit im 8. und 9. Jahrhundert. Daß Jesus als Lebender und Auferstandener Verehrung verdiene, war unstrittig. Verdient aber auch ein gemaltes Christusbild Verehrung? Der Einwand lautete: Da das Göttliche an Jesus undarstellbar ist, verehrt man im Bild nur den dargestellten Menschen und verstößt somit gegen das Bilderverbot: Ein Mensch erhält göttliche Verehrung. Will man Jesus Christus also als *Gott-Menschen* verehren, so darf man kein Bild verehren, das ihn nur als Menschen darstellen kann.

Das Zweite Konzil von Nizäa (787) hat eine Grundentscheidung getroffen. Es lehrte, die Verehrung eines Bildes gelte nicht dem Bild als solchem, sondern der davon unterschiedenen, dargestellten Person. Wie der Kaiserstatue nicht Verehrung erboten wird, sondern dem dargestellten Kaiser, so gilt die Verehrung des Christusbildes dem auferstandenen Christus selbst und ihm allein und ihm als dem Gott-Menschen. Die Ikone wahrt die Unterscheidung zwischen Darstellung und Dargestelltem und ist deshalb auch nur ein Quasi-Sakrament. Es verweist nur auf den Dargestellten.

Das Bilderkonzil von 787 berief sich auf die geschriebene und ungeschriebene Überlieferung der Kirche und versuchte zu begründen, warum diese Überlieferung dem Bilderverbot nicht widerspreche. Letztlich sei die Erlaubtheit der Bilderverehrung eine Konsequenz der wirklichen Menschwerdung des Wortes (Logos), so daß im gemalten menschlichen Antlitz Jesu immer auch an seine Göttlichkeit erinnert wird. Die Verehrung gelte deshalb immer dem ganzen Christus. Davon unterscheidet sich die Verehrung der Heiligen auf den Ikonen. Die Heiligen sind nur Menschen; aber ihre Heiligkeit ist eine Konsequenz der Menschwerdung. Die Heiligen sind kraft der Erlösung verehrungswürdig. Der Grundsatz, daß die Verehrung eines Bildes nicht dem Bild selbst, sondern der jeweils dargestellten Person gilt, wird durchgehalten. Im Westen stiftete die Lehre des Zweiten Konzils von Nizäa große Verwirrung, weil man das griechische Wort für Verehrung (*proskynesis*) im Lateinischen mit Anbetung (*adoratio*) übersetzte. Bilder anzubeten aber verstieße in jedem Fall gegen das Bilderverbot.

Uns westlichen Christen von heute muß erst nahegebracht werden, daß der Bilderstreit um die *Verehrung* der Bilder geführt wurde. Insofern war es ein hochtheologischer Streit, kein Streit um den künstlerischen Wert der Ikonen, schon gar nicht ein Streit um die Kunst selbst. Gleichwohl sollte man auch heute die Gefahr bedenken, daß eine Christusikone zum Idol

erstarren kann. Wenn nämlich der künstlerische Wert oder gar der Marktwert einer Ikone an die Stelle der religiösen Verehrung des Dargestellten gesetzt wird, ist die Gefahr der Idolisierung am größten. Der Besitzer einer Ikone oder eines Bildes kann beim Bild selbst (und seinem Marktwert) stehen bleiben, ohne sich weiterverweisen zu lassen auf den Dargestellten, der allein Verehrung verdient. Dann verdeckt auf der sinnlich-ästhetischen Ebene das Bild den lebendigen Christus, und die Unterscheidung, wem wirklich Verehrung geziemt und wem nicht, droht zu verwischen. Nur wenn die Ikone nicht *nur* Bild, sondern symbolische Verweisung ist, trifft das Verdikt, das Levinas gegen die Götterplastik geäußert hat, die Ikone nicht. Ein genießerischer, an den Maßstäben der Kunst *allein* oder gar *nur* am Marktwert bemessener Umgang mit Bildern, die sich aus dem ursprünglich religiösen Kontext gelöst haben, muß sich die Kritik des alttestamentlichen Bilderverbots gefallen lassen. Ästhetisierung und Idolisierung können ganz schnell Hand in Hand gehen.

Insofern lädt das Bilderkonzil von Nizäa (787) auch die westliche Christenheit dazu ein, die *Verehrung* der Bilder im ange deuteten Sinn dieses Konzils hochzuschätzen, und sich von den bildlichen Darstellungen auf die verehrungswürdigen Personen verweisen zu lassen. Bilderverehrung wäre jedoch auch heute verboten, wenn die Verehrung den Kunstgegenständen als solchen entgegengebracht würde. Dann würden sie an Stelle Gottes gesetzt, dem allein Anbetung gebührt.

Eine ganz andere Frage wäre es, wie Mose die Bilderflut im Zeitalter der fortschreitenden Digitalisierung einschätzen würde. Würde er vielleicht dazu aufrufen, mehr auf die lebenden Gesichter zu schauen als auf die digitalisierten? Wenn ja, hätte er das Bilderkonzil von 787 durchaus verstanden.

Josef Wohlmuth, Bonn

„Singt Jahwe ein Lied!“

Mose und Mirjam erkennen Gottes Hand (Ex 15, 1–21)

Die Texte der Lieder finden Sie auf Seite 1 und Seite 40f.

Die Bibel ist kein Gesangbuch. Sie lebt von der Farbigkeit und Konkretheit ihrer vielen Geschichten. Aber dabei bleibt die Bibel nicht stehen. Die vielen Einzelgeschichten werden durchsichtig auf eine letzte Einheit: auf Gottes tatkräftige Güte, auf Gottes rettende Hand. Hymnen, Lobpreis- und Danklieder ermöglichen diesen Durchblick immer aufs Neue. So finden sich Psalmen nicht nur im „Buch der Preisungen“, im biblischen Liederbuch, dem Psalter, sondern unregelmäßig verteilt auch in anderen biblischen Büchern. Die ersten Psalmen legt die Bibel Mose und Mirjam in den Mund (Ex 15). Loblieder auf den großen Gott durchziehen die ganze Bibel; besonders reich an Hymnen ist die Schrift des Propheten Jesaja. Die jungen biblischen Bücher Tobit, Judit, Weisheit, Jesus Sirach und Daniel, die in den Kanon der katholischen Heiligen Schrift aufgenommen sind, weisen eine Fülle psalmartiger Lieder auf. Der katholische Alttestamentler Georg Steins spricht darum von einer „Lobvermehrungstendenz“ in der Entwicklung der Bibel. Auch das Neue Testament kennt Lieder und Hymnen, etwa in der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums oder in der Briefliteratur.

Das 15. Kapitel des Buches Exodus füllt zu weiten Teilen ein Psalm, der Mose zugeschrieben wird. Ein in seiner Kürze fast unscheinbares, aber prägnantes Lied, das Lied der Mirjam, schließt sich an. Läßt man den Mosepsalm in ganzer Länge auf sich wirken, dann fallen seine feierliche und bildkräftige Sprache und das ausgeprägte theologische Profil auf. Es geht um einen Sieg, von dem im vorangehenden Kapitel erzählt wurde. Aber der Psalm ist so reichhaltig, daß er über den unmittelba-

ren Geschehenszusammenhang – die dramatische Rettung der Hebräer am Schilfmeer – hinausweist. Das Thema des Moseliedes ist nicht eine Schlacht zwischen verfeindeten Völkern. Schon der Bericht, der dem Psalm vorausgeht, Exodus 14, handelt nicht einfach von antiken Kriegshändeln. Pharaon hat keinen Namen – nicht, weil der Erzähler ihn vergessen hätte, sondern weil es um eine Erfahrung geht, die in gewisser Weise typisch und überzeitlich ist. Den Israeliten wird das Kämpfen ausdrücklich verboten; eine Maßnahme, die eigentlich nicht nur unter Militärsachverständigen ungläubiges Erstaunen hervorrufen müßte. Die Israeliten sind nicht Kriegsteilnehmer. Sie sind Zeugen für Gottes Handeln.

Die Meerwundererzählung bildet den Abschluß der Auseinandersetzung zwischen Jahwe, der sich als Gott erweist, und Pharaon, der als Gott verehrt werden will. Der sich allmächtig gerierende Pharaon, der Israel dezimieren wollte und darum die Neugeborenen im Nil ertränken ließ, nun geht er selbst unter! Die Erzählung vom Meerwunder, das die heillos Unterlegenen bewahrt und die hochgerüstete Supermacht vernichtend schlägt, ist biblische Kritik an selbstzerstörerischen menschlichen Machtansprüchen und sich verselbständigenden Gewaltpotentialen. Die nur allzu verständliche Angst des Volkes vor der ägyptischen Militärmacht ist aus biblischer Sicht die falsche Perspektive. Mose entgegnet den bestürzten Hebräern: „Fürchtet euch nicht.“ (Ex 14, 13) Die einzig angemessene, die von Furcht befreiende Furcht ist die Gottesfurcht (Ex 20, 20).

Das Moselied schildert Gottes Sieg über die Feinde als ein Schöpfungsgeschehen. Gott bedient sich der vier großen Naturmächte, der Meereswasser, des Zornfeuers, des Windes und der Erde, um den gewaltigen Feind niederzuringen. Es geht hier also um eine neue Ordnung der ganzen Schöpfung, um ein Gegenbild zu der gierig-bedrohlichen Feindesmacht (Ex 15, 9). Mehr als ein Kriegsgott ist Jahwe hier ein Schöpfergott, der die Chaosmächte bändigt. Jahwe benutzt die gesamte Natur zur Rettung seines Volkes. Deshalb endet das Lied auch nicht mit

dem Meerwunder, sondern mit dem Ziel des Exodus, dem Einzug ins Gelobte Land, und mit dem Leben ermöglichenden Königtum Jahwes (Ex 15, 13. 17 f.).

Die Bibel erzählt eine Fülle von Geschichten; die eingefügten biblischen Lieder deuten sie. „Israel schlägt Ägypten“ – gerade so soll das Geschehen am Schilfmeer nicht gelesen werden. Das Moselied und das Mirjamlied, von dem gleich die Rede sein wird, eröffnen den Dabeigewesenen und ihren Nachfahren sowie allen Leserinnen und Lesern der Bibel einen neuen Horizont, vermitteln ein anderes Wissen.

Zuerst der lange und theologisch anspruchsvolle Mosepsalm, dann ein knapper, einfacher Dreizeiler, der mit Mirjams Namen verknüpft ist: Die Abfolge von Moselied und Mirjamlied hat viele Fragen aufgeworfen. Die Antwort schien einfach: Mose macht eine Vorgabe, und Mirjam singt mit den Frauen den Refrain – eine klare Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen. In der heutigen Bibelwissenschaft wird das Siegeslied von Exodus 15 als Antwort des Mose und aller Israeliten auf Mirjams Beispiel betrachtet. Wichtig scheint mir dabei die Beobachtung, daß Mirjam Jahwe nicht wegen der Vernichtung der Ägypter lobt, sondern wegen der Zerstörung des entsetzlichen Kriegsgeräts, wörtlich: „Roß (Singular!) und Wagen (Singular!) warf er ins Meer“. Die Einzahl steht für die – überaus bedrohliche – Gesamtheit der Hochrüstung, als die Pferdegespanne an Kriegswagen im Alten Orient dieser Zeit erscheinen mußten. Mirjam deutet das Geschehen als göttliche Rettungstat und eröffnet den Israeliten so den Glauben an Jahwe, den königlichen Retter der Bedrängten, und an Mose, seinen Knecht. Der Osnabrücker Alttestamentler Georg Steins zieht eine interessante Parallele zwischen Mirjam und Maria von Magdala: „Wie Maria Magdalena in bezug auf die Auferweckung ist Mirjam die erste Zeugin der Rettungstat Gottes.“ Mirjams Zeugnis bereitet der Gotteserfahrung der verängstigten Hebräer den

Boden, wie Maria Magdalenas Osterzeugnis der Ostererfahrung der deprimierten Jünger den Grund legt.

Mirjam wird in Ex 15,20 „Prophetin“ genannt. Ihr Lied erschließt das Ereignis als Eingreifen Gottes; es gehört zur Tat Gottes an Israel. Es lehrt, die Welt mit den Augen Gottes anzusehen, sie neu zu sehen – als Ort, an dem Gottes Schöpfermacht verwandelnd wirkt.

Recht verstanden, laden das Lied des Mose und das Lied der Mirjam auch uns zum Mitsingen ein. Am biblischen Gotteslob können wir lernen, Bibel und Leben ins Gespräch zu bringen und mutiger, offener Gottes Spuren zu entdecken, mitten im Leben, hier und jetzt.

Susanne Sandherr

Wallfahrt und Pilgerfahrt (I)

Eine andere Form zu reisen

Andere Formen des „Reisens“ als unsere schnellen Urlaubstrips per Auto oder Flugzeug, die zumindest in früherer Zeit mit wesentlich mehr Zeitaufwand, Mühen und Strapazen verbunden waren, sind Wallfahrten und Pilgerreisen. Über Jahrhunderte bildeten sie neben dem Handel die Hauptform, in der Menschen ihre Dörfer und Städte verließen und neue Regionen kennenlernten. Zumindest einzelne Personen bewältigten erhebliche Entfernungen und waren monatelang unterwegs.

Der primäre Impuls war und ist immer ein religiöser – eine gewisse Reise- und Abenteuerlust kann aber ohne weiteres hinzukommen. Von *Wallfahrt* spricht man eher bei einer institutionalisierten Form, in der sich ganze Gruppen auf den Weg

machen und v. a. vor Ort ein festes Programm von religiösen Handlungen, liturgischen Feiern und Besuchen bestimmter Örtlichkeiten absolvieren. Oftmals konzentriert sich eine Wallfahrtszeit auf wenige Wochen im Jahr, z. B. um ein Fest herum. Von einer *Pilgerfahrt* spricht man eher, wenn die Reise aus mehr individuellen Motiven geschieht. Die Grenzen zwischen Wallfahrt und Pilgerreise sind aber fließend; die Begriffe werden abwechselnd benutzt. Durch die Jahrhunderte hat es bei beiden recht unterschiedliche Formen gegeben, die sich nur grob klassifizieren lassen. Sie waren immer auch Ausdruck der Volksreligiosität einer Zeit, die sich kirchlicher Kontrolle entzog.

Das *frühe Christentum* zeigte sich zunächst distanziert zu den jüdischen Formen des Wallfahrtswesens, z. B. dem Besuch von Patriarchen- und Prophetengräbern. Es waren anfangs Einzelpersonen, die nach Palästina reisten, um die in den Evangelien benannten Orte zu besuchen, z. B. um die Wahrheit der Überlieferung zu überprüfen (Meliton von Sardes, Origenes u. a.). Mit der Entdeckung des Heiligen Grabes, der Geburtsgrötte, aber auch anderer Orte, die im Leben Jesu eine entscheidende Rolle spielten, kam es allmählich zur Ausbildung der *Pilgerfahrt ins Heilige Land*. Die Anerkennung des Christentums im Reich und die unbeschwerteren Reisemöglichkeiten ließen zu, daß nun vermehrt Einzelpersonen, in nachkonstantinischer Zeit auch Gruppen, ins Heilige Land pilgerten. Das Bestreben dieser Pilger war es, viele Orte alt- und neutestamentlicher Ereignisse aufzusuchen und somit diesen Ereignissen möglichst nahe zu sein. Entsprechend wurden z. B. in *Jerusalem* die einzelnen Etappen der Passion Jesu zeitgerecht am jeweiligen Tag, zur jeweiligen Stunde und am entsprechenden Ort begangen und gefeiert. Unsere Ausbildung der Karwoche etwa richtet sich in nicht geringem Maße nach den Feierlichkeiten in Jerusalem zu dieser Zeit, die andere liturgische Zentren nachzuahmen suchten. Wir wissen über den Ablauf der Feiern in Jerusalem so manches, da einige Pilger es nicht

versäumten, von diesen Reisen eingehend schriftlich zu berichten und ihre einzelnen Stationen und die liturgischen Handlungen genau festzuhalten. Besonders eindrücklich ist der Bericht einer Frau, der „Pilgernonne Egeria“, deren ausführliches Itinerar (= Reisebericht) vom Ende des 4. Jahrhunderts es möglich macht, die zeitgenössische Liturgie in Jerusalem und Umgebung zu rekonstruieren. Mit der arabischen Invasion des Heiligen Landes wurden solche Pilgerreisen unmöglich. Erst die blutigen Kreuzzüge und die „Rückeroberung“ der Heiligen Stätten führten im Hochmittelalter zu einer neuen Blüte der Heiligland-Fahrt.

Dennoch hat es auch das ganze *Mittelalter* über ein Wallfahrtswesen gegeben. Dieses war aber nicht so sehr am Leben und Handeln Jesu orientiert, als vielmehr an den Gräbern und Verehrungsorten der Heiligen. Indem die Gräber der Heiligen, besonders der Märtyrer, zu Orten des Gebets und der Verehrung wurden, bildeten sie Zielpunkte für Wallfahrt und Pilgerschaft. Dahinter stand u. a. die Vorstellung, an diesen Orten, bei Gebeten und liturgischen Feiern der Fürbitterschaft der Heiligen im Himmel und damit dem „Heil“ besonders nahe zu sein. Diese Orte hatten zunächst regionale Relevanz, es gab aber auch Ziele, die europaweite Bedeutung erhielten. Dies gilt besonders für *Rom* mit den Gräbern der Apostelfürsten Petrus und Paulus, für die schon früh eine Verehrungstradition belegt ist. Dies gilt aber auch für *Santiago de Compostela* mit dem angeblichen Grab des Apostels Jakobus. Dieser Ort, an dem eine Verehrung erst um die Jahrtausendwende nachweisbar ist, hatte die Eigenschaft, wie Jerusalem am „Ende“ der bekannten Welt zu liegen. Eine Pilgerreise nach Rom oder Santiago konnte im Hochmittelalter wie die Reise nach Jerusalem als besondere Bußleistung gewertet werden, die ein öffentliches Bußverfahren bei schwersten Vergehen ersetzte – die man aber ggf. auch gegen Honorar durch einen „Stellvertreter“ absolvieren ließ.

Die eher individuellen Pilgerreisen wurden immer mehr zu einem Wallfahrtsgeschehen. Die *Ausrufung Heiliger Jahre*

mit dem entsprechenden Jubiläumsablaß lockte z. B. ab dem 14. Jahrhundert immer mehr Menschen nach Rom. Seit dem Spätmittelalter war in Rom der Besuch der sieben Hauptkirchen bei einer Wallfahrt institutionalisiert. Die Erlangung eines Ablasses wurde zunehmend zum Motiv für Pilgerreisen.

An den großen *Pilgerstraßen* (wie dem *Jakobsweg*) zu diesen und anderen Zielen blühte eine regelrechte Infrastruktur für Beherbergung und Bewirtung auf. Kirchen und Klöster mit besonderen Reliquien versuchten, nahe Pilgerströme über ihre Orte umzulenken. Einzelne Orte erhielten einen hohen Rang, weil dort bedeutende, möglichst mit dem Heiligen Land in Verbindung zu bringende Reliquien verehrt wurden: Dazu zählten die vielen Partikel des Hl. Kreuzes, in gewisser Weise aber auch die Nachbauten der Grabeskirche in Jerusalem, die man quer durch Europa finden konnte und die sogar noch in der Neuzeit errichtet wurden. Selbst wenn Jerusalem viel zu weit war, bildete es also immer das eigentliche, das ideelle Ziel dieser Wallfahrten. Andere Orte konnten Pilger anziehen, wenn der dort verehrte Heilige die Heilung bei speziellen Leiden versprach.

(Fortsetzung im Heft Oktober 2007)

Friedrich Lurz

In die Herzen gereimt

Zum 400. Geburtstag des Liederdichters Paul Gerhardt

26 Lieder mit 289 Liedstrophen sind es im Evangelischen Gesangbuch, zwölf Lieder des produktivsten evangelischen Liederdichters findet man auch im katholischen „Gotteslob“. Paul Gerhardt, am 12. März 1607 geboren, ist neben dem Jesuitendichter Friedrich Spee der bekannteste christliche Lied-

dichter des Barocks. Er hat sich in die Herzen der Menschen gedichtet. Seine Lieder sind Weltkulturerbe, die Zeilen von „Befiehl du deine Wege“ oder „O Haupt voll Blut und Wunden“ nach wie vor spirituelle Kraftquellen. Ein *global singer*, dem nicht zuletzt auch die Vertonung mancher seiner Lieder durch Johann Sebastian Bach zu Weltruhm verholfen hat.

Vom Umfang her ist das Werk recht schmal. Nach zwei Neufunden im letzten Jahrzehnt sind neben fünfzehn lateinischen Gedichten 139 deutsche Lieder und Verswerke bekannt. Die Lebenssituationen der Lieder sind unterschiedlich, doch merkt man den einzelnen Versen an, auf welchem Hintergrund und in welcher schweren Zeiten sie entstanden sind. Die Lieder tragen die Signatur von „Krieg und großen Schrecken, die alle Welt bedecken“. Gerhardt protestierte gegen Ungerechtigkeit („man jagt und plagt die armen Leut“), soziale Kälte („Barmherzig sein und lieben, / Das sieht man selten üben“) und die Unbußfertigkeit von Christen („Kein Mensch hört fast mehr, / Was Gottes Wort uns lehr“). Er sang von Kummer und Sorgen („Was ist mein ganzes Wesen / Von meiner Jugend an, / Als Müh und Not gewesen“), von Enttäuschungen („Ach wie untreu und verlogen / Ist die Liebe dieser Welt“), von Alter und Krankheit („halte mich bei Stärk und Kraft, / Wenn ich nun alt werde“) und dem Schrecken des Todes.

Ein erfahrenes Leben steckt hinter den Liedzeilen, wenn gleich die Eckdaten schnell aufgezählt sind: Geboren wurde Gerhardt in Gräfenhainichen, 23 Kilometer südlich der Lutherstadt Wittenberg. Mit 14 Jahren wurde er Vollwaise. Er besuchte die Fürstenschule in Grimma, an der Sprachen, Künste und vor allem die Heilige Schrift gelehrt wurden. Mit knapp 21 Jahren schrieb er sich als Theologiestudent in Wittenberg ein. Nach dem Theologiestudium war er acht Jahre lang Hauslehrer in Berlin. Aus dieser Zeit stammen wohl seine ersten Lieder. Sein kongenialer Melodienschmied Johann Crüger, der Kantor der Nikolaikirche in Berlin, vertonte die eingängigen Strophen und brachte 1647 die Neuauflage seines Gesang-

buches heraus – 18 Lieder waren von Paul Gerhardt. Sechs Jahre später umfaßte das Gesangbuch schon 82 Lieder Gerhardts, 1667 war der Bestand auf 120 angewachsen.

Erst mit 44 Jahren wurde Paul Gerhardt ordiniert und erhielt seine erste Pfarrstelle in Mittenwalde südlich von Berlin. Mit 48 Jahren heiratete er Anna Maria Berthold. Fünf Kinder entstammten der Ehe, vier von ihnen verstarben sehr früh. Nach 13 Jahren Ehe mußte Gerhardt auch seine an Schwindsucht verstorbene Frau 1668 zu Grabe tragen. Weil der strenge Lutheraner Widerstand gegen die Toleranzedikte des Fürsten ausübte, die eine Vereinigung von Lutheranern und Reformierten vorsahen, wurde Gerhardt 1667 seines Amtes enthoben. Freunde verschafften ihm eine Pfarrstelle in Lübben, wo er 1676 starb.

Was ist das Geheimnis seiner Lieder? Sie konzentrieren sich auf das, worauf es ankommt. Sie bieten viele Möglichkeiten zur Identifikation. Für Menschen, die keine eigenen Worte mehr finden, hat er in seinen Liedern Gebete bereitgestellt. Auch Gotteszweifel hat er nicht verschwiegen. Er bietet keine billigen Erklärungen an, will aber das Vertrauen stärken. Seine Verse wollen gerade in Zeiten der Unsicherheit, der Verunsicherung und der religiösen Auseinandersetzungen zur Stabilisierung beitragen. Gerhardt schöpft aus tiefen Quellen, hat erfahrungsgrundierte, mystische Spiritualität mit lutherischer Orthodoxie verbunden, er greift Traditionen Bernhards von Clairvaux auf. Den alltäglichen Dingen verleiht er einen transzendenten Glanz – den Bäumen, den Blumen, dem Most und dem Öl –, er schenkt Freudigkeit und Stärke, Lebensmut und Kraft. Seine Lieder sind nicht moralisch, kommen nicht mit Drohgebärden daher, sondern orientieren sich allein am Willen und der schöpferischen Kraft Gottes.

Seine Lieder erzählen nämlich zuerst und vorrangig davon, was der Glaube bedeutet und was er uns bringt, nämlich Trost im Leben und Sterben. Von da aus rückt alles auf die zweite Stelle – und fand in seinen Liedern keinen Platz –, der Streit um konfessionelle Fragen, der ihn schließlich seine Pfarrstelle

kostete, der Tod seiner Kinder und seiner Frau, die schrecklichen Ereignisse des Dreißigjährigen Krieges.

Weil man den Liedern dies anmerkt und sie mit genial eingängigen Melodien verbunden sind, hat sich Paul Gerhardt in die Herzen gereimt und gesungen, weit über die evangelische Kirche und auch über Deutschland hinaus. Seine Lieder sind an den wesentlichen Stationen des Lebens präsent. Und sie haben alle Umdichtungen und Kürzungen der folgenden Jahrhunderte überstanden.

Wie kommt es, daß ein so kompromißloser Vertreter der lutherischen Orthodoxie über die Konfessionen hinweg auch Eingang in die katholischen Gesangbücher fand? Während in den lutherischen Gottesdiensten die Kirchenlieder schon früh fester Bestandteil der Liturgie sind, haben sie in der katholischen Kirche erst im 20. Jahrhundert einen wirklich liturgischen Rang erhalten. Davor verstand man unter Liturgie ausschließlich das Handeln des Priesters; Lieder hatten lediglich begleitende oder untermalende Funktion. Lieder wie die Paul Gerhardts wurden daher von Katholiken zunächst nur in der eigenen Andacht oder im Familienkreis gesungen. Aber bereits 1750 wurden Lieder Gerhardts in einige Diözesangesangbücher aufgenommen. Der große Durchbruch in der katholischen Gerhardt-Rezeption geschah 1938. Die liturgische Bewegung schuf ein Gesangbuch, in dem sieben Lieder Paul Gerhardts standen. Das ist auch kein Wunder: Entgegen seiner eigenen Hitzköpfigkeit in konfessionellen Dingen findet man in seinen Liedern keine konfessionalistische Polemik, und auch die lutherische Theologie kommt moderat daher. Das 1975 erschienene Gotteslob übernahm die bereits rezipierten Lieder Gerhardts und hat sie zu einem festen Bestandteil des katholischen Liedguts gemacht, allerdings meist in stark gekürzten Versionen. Paul Gerhardt dichtete gerne lange Lieder mit einem dramatischen und logischen Aufbau, zum Teil bis zu 20 Strophen. Gedacht waren die langen Lieder vor allem für andere liturgische Formen als die des Sonntagsgottesdienstes, vielmehr für

die Andacht oder das eigene Gebet. Wenn 2010 das neue Gebet- und Gesangbuch der deutschen katholischen Kirche erscheint, bleibt nur zu hoffen, daß dann nicht nur die überbrachten bisherigen, sondern weitere Lieder Paul Gerhards aufgenommen werden, vor allem mit allen Strophen, um die Vielfalt der Texte des genialen Liederdichters voll auskosten zu können.

Weitere Informationen zu Paul Gerhardt und den Feierlichkeiten zum 400. Geburtstag finden Sie unter www.ekd.de sowie unter www.paul-gerhardt-gesellschaft.de.

Marc Witzenbacher

Kopten

Christen in und aus Ägypten

Wenn wir als Christen an Ägypten denken, so haben wir in der Regel die Geschichte des Auszugs Israels aus diesem Land vor Augen. Wir verbinden mit ihm vorrangig Negatives wie Sklaverei und Unterdrückung. Weniger im Blick haben wir, daß dieses Land eines der ersten christianisierten Gebiete war, auch wenn diese sogenannten Kopten (= „Ägypter“) heute eine Minderheit im Umfeld einer muslimischen Mehrheit darstellen.

Die Kopten führen ihre Tradition auf den Evangelisten Markus zurück, der in Ägypten gewirkt haben soll. Vielleicht kennzeichnend ist, daß die Kopten ihre Jahre nicht „nach Christi Geburt“, sondern ab 284, dem Regierungsantritt des Christenverfolgers Diokletian, als Ära „der Märtyrer“ zählen. Das koptische Christentum ist stark vom Mönchtum geprägt. Die Klöster bilden gerade ab der Zeit der muslimischen Herrschaft vielfach die Zentren dieser Kirche. Sie sind die Tradenten der kirchlichen Lehre, aber auch Orte der Bewahrung christlicher Kultur und Literatur sowie wichtige Ausbildungsstätten.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

September 2007

„Rut und Noomi“

Wohin du gehst, dahin gehe auch ich,
und wo du bleibst, da bleibe auch ich.

Buch Rut – Kapitel 1, Vers 16

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit Rut und Noomi haben wir diesen Monat zwei Frauen vor Augen, von denen uns 3000 Jahre trennen. Trifft ihre Geschichte aber nicht eine brennende Frage unserer Zeit? Daß eine Fremde, eine Ausländerin alle Verbindungen zu ihrer Heimat kappt, um nach dem Tod ihres Mannes ihrer Schwiegermutter beizustehen, war wegen der möglichen Folgen zur damaligen Zeit eine Entscheidung gegen alle Vernunft.

Auch heute würde es uns in Erstaunen versetzen, angesichts einer vergleichbaren Sachlage von derartiger Entschlossenheit zu hören. Mit dem Bild, das wir üblicherweise von der Abgeschlossenheit ausländischer Milieus in unserer Gesellschaft haben, vertrüge sich eine solche Nachricht schlecht. Dennoch werden auch Sie wahrscheinlich Familien kennen, in denen ein Partner ausländischer Herkunft ist (siehe S. 341–344), werden sich an Begegnungen erinnern, in denen die Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit von Menschen fremdländischer Herkunft Sie überrascht hat.

Ich halte es für sehr wichtig, daß wir unsere Erwartungen und Vorurteile durch solche Erfahrungen aufbrechen lassen. Es kommt darauf an, uns für Menschen anderer Kulturen zu öffnen und sie bei allen Unterschieden als unser Gegenüber anzunehmen. Besonders dann, wenn uns eine gemeinsame Aufgabe (oder gar eine Notsituation wie bei Rut und Noomi) verbindet, kann der konkrete Zusammenhalt zu einer Brücke zwischen unseren Kulturen führen (siehe S. 360). Vielleicht werden wir gar in der Zusammenarbeit mit Gläubigen anderer Religionen spüren, daß Gott selbst uns zusammenbringt, ohne daß die kulturellen und religiösen Unterschiede einfach aufgehoben würden. In diesem Fall könnte uns die Ahnung, daß gerade *unser* Miteinander für die friedliche Begegnung, ja gegenseitige Bereicherung der Kulturen unersetzliche Bedeutung hat, zur Gewißheit werden.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Rut reist mit Noomi nach Betlehem

Psalter mit Kalendarium,
Oxford (Gloucester?), vor 1222,
Clm 835, fol. 104r,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Der reich ausgeschmückte Münchner Psalter mit Kalendarium aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts enthält einen der umfangreichsten Bildzyklen zu Themen des Alten und Neuen Testaments. Das Kalendarium, das mit kreisförmigen typischen Monatsbildern und Tierkreiszeichen verziert ist, wird mehrfach unterbrochen durch atl. und ntl. Bildsequenzen, häufig als ganzseitige Miniaturen. Der liturgische Teil des Psalters enthält zehn reich verzierte Initialen; andere Psalmen sind weniger aufwendig, gelegentlich aber auch figürlich ausgeschmückt.

Das Titelbild gehört zu einer Reihe von ganzseitigen Miniaturen, die der Maler jeweils in eine Abfolge von sechs Bildern unterteilt. In der Forschung geht man von drei Malern aus, die diese Handschrift, die als eine der bedeutendsten englischen Handschriften des Mittelalters gilt, illuminiert haben, evtl. unterstützt von ein oder zwei Helfern. Dabei zeichnet sich der wichtigste der drei Maler durch große Kunstfertigkeit aus, die sich besonders in der Art der Gestaltung seiner Figuren und des differenzierten Gesichtsausdrucks zeigt. Seine Herkunft ist nicht genau auszumachen. Eine gewisse Nähe zeigt sich u. a. zu einer Oxford-Bibel, in deren Malwerkstatt er möglicherweise gelernt hat.

Die Wahl vieler ungewöhnlich vollständiger Bildreihen zu berühmten Frauen des Alten Testaments läßt auf eine Frau als Besitzerin der Handschrift schließen, was durch die Verwendung der femininen Form in einigen Gebeten unterstützt wird.

In Aufbau und Ikonographie weist der Codex Ähnlichkeiten auf zu einer Mitte des 13. Jahrhunderts in Jerusalem entstandenen Bibel. Entstehungsort der Handschrift ist vermutlich Oxford, aber auch die Benediktinerabtei Gloucester könnte hierfür in Frage kommen.

Wohin du gehst, dahin gehe auch ich

Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gestaltet der Maler des Gloucester-Psalters mit Kalendarium einige Szenen aus dem kleinen alttestamentlichen Buch Rut. Seine Bildfolge setzt die Kenntnis dieser biblischen Erzählung, die aus der Zeit der Richter in Israel stammt, voraus. Dabei bezieht er sich auf die Kapitel eins und zwei – vielleicht, weil alles Weitere für ihn aus den dort geschilderten Ereignissen folgt.

Als in Israel eine Hungersnot herrscht, entschließt sich Elimelech aus Betlehem, mit seiner Familie in das Land Moab auszuwandern. Im ersten Bild (links oben) hält der Maler die Entscheidung zwischen Elimelech und seiner Frau Noomi (frühere Schreibweise: Naemi) fest, von der im biblischen Text nicht ausdrücklich die Rede ist. Mit erhobenem Zeigefinger versucht der Mann seine Frau für die Idee, nach Moab zu ziehen, zu begeistern. Ihre Kopfhaltung sowie die Gestik ihrer Hände drücken eher ein Zögern aus. Ob Elimelech auch alle Konsequenzen eines solchen Schrittes bedacht hat?

Die Einigkeit der Eheleute wird im Bild daneben vorausgesetzt: Machlon und Kiljon, die beiden Söhne, haben nach dem Tod des Vaters „im Grünland Moab“ (Rut 1, 1) jeder eine moabitische Frau geheiratet. Das junge Glück der beiden Paare, ihre Nähe und Zuneigung im Blick und im Spiel der Hände ausgedrückt, hält der Maler für darstellenswert, auch wenn es – wie der Text knapp erwähnt – nur etwa zehn Jahre lang dauert.

Die Seßhaftigkeit der Familien im fremden Land wird beendet, noch bevor Noomi sich über Enkelkinder freuen könnte. „Danach starben auch Machlon und Kiljon, und Noomi blieb allein, ohne ihren Mann und ohne ihre beiden Söhne“ (Rut 1, 5), heißt es in der Bibel. Daß der dreifache Tod im Leben Noomis all ihre Pläne zunichte macht, stellt der Maler lapidar durch die drei Särge dar. Es ist die einzige Szene, in der die waagerechte Komposition unter dem Halbbogen vorherrscht.

Der Tod steht quer zu allen Lebensplänen. In Tücher eingehüllt liegen der Vater und seine beiden Söhne in verzierten, farblich unterschiedlich bemalten Särgen – in der Farbe vielleicht ein wenig dem Kleid der dazugehörenden Frauen angepaßt.

Als Konsequenz aus dem Tod des Mannes und der beiden Söhne will Noomi zurück in die Heimat. Aus dem Verkauf eines Grundstücks in Betlehem, das Elimelech ihr hinterlassen hat, hofft sie, sich eine neue Existenzgrundlage schaffen zu können. Auf dem Weg nach Juda fordert Noomi ihre beiden Schwiegertöchter, Orpa und Rut, auf, doch lieber nach Hause zurückzukehren, damit sie noch ein neues Glück finden können. Zunächst lehnen beide unter Tränen dieses Ansinnen ab. Das Bild hält die Entscheidung Orpas fest, sich von Noomi zu trennen, um nicht auf Dauer unverheiratet und kinderlos bleiben zu müssen. Orpa wendet sich, ihre Tränen trocknend, in eine andere Richtung. Noomi und Rut aber gehen gemeinsam weiter; denn für Rut ist inzwischen klar: „Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott.“ (Rut 1, 16) Wie ernst es Rut mit dieser Entscheidung ist, zeigt die Aussage: „Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein ... – nur der Tod wird mich von dir scheiden.“ (Rut 1, 17) Während beide ihre Schritte in die gleiche Richtung lenken, wissen sie keineswegs, was sie erwarten wird.

Rut möchte in der Heimat der Schwiegermutter durch Ährenlesen zum gemeinsamen Unterhalt beitragen. Die beiden unteren Bilder halten sowohl den Vorgang des Ährenlesens als auch die abendliche Rückkehr Ruts zu ihrer Schwiegermutter fest. Rut hat auf dem Feld des Boas, eines Verwandten Elimelechs, hinter den Schnittern her Ähren gesammelt. In dem Bündel Ähren, das Rut in der Hand trägt und Noomi überreicht, verdeutlicht der Maler den Einsatz der jungen Frau im fremden Land. Durch einen Vorhang, unter dem beide Frauen sitzen, weist er auf ihr harmonisches Zusammenleben hin. Rut erzählt

der Schwiegermutter von ihren Erfahrungen des Tages und besonders von dem positiven Gespräch mit Boas.

Wie lange diese Zeit dauert, in der Rut als Ährenleserin tätig ist, sagt der Text nicht. Der Maler stellt diese Situation an den Schluß der Bilderfolge. Rut befolgt, was Boas ihr gesagt hatte: „Halte dich an meine Knechte, bis sie meine Ernte eingebracht haben.“ (Rut 2, 21) Daß sie in Boas ihren Löser findet, der nicht nur als Verwandter den Acker der Noomi kauft, sondern auch Rut zur Frau nimmt, erweist sich für den Maler als Konsequenz aus der Akzeptanz der auf seinen Feldern Ähren sammelnden Rut durch Boas. In Israel galt die Vorschrift der Leviratsehe (Schwagerehe; vgl. Dtn 25, 5 f.), in der ein Mann die verwitwete Frau seines Bruders heiratete, um für den Bruder Nachkommen zu zeugen. Boas übernimmt als Löser (als nächster Blutsverwandter, der für seinen verschuldeten Verwandten einsteht; vgl. Lev 25, 25) zugleich auch diese Pflicht.

Auf die immer wieder notwendige Bereitschaft zum Aufbruch, zur Wandlung, weist der Maler mit der Mischfarbe Violett hin, die alle Bilder durchzieht. Gleichzeitig weist das Verhalten Ruts auf das notwendig Bleibende in allem Wandel hin: ihre Treue zur einmal getroffenen Entscheidung, allen Einflüssen zum Trotz. Hier mag der Grund dafür liegen, daß das Wort Ruts „Wohin du gehst, dahin gehe auch ich ...“ so gern bei Trauungen Verwendung findet.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Freundinnen

Rut und Noomi bauen das Haus Juda auf

Eines der drei biblischen Bücher, die schon im Namen einer Frau ein Denkmal setzen – das ist das Buch Rut. Doch das Rutbuch rückt nicht eine einzelne weibliche Gestalt, sondern die Freundschaft zwischen zwei Frauen in den Mittelpunkt. Von den beiden anderen Frauenbüchern des Alten Testaments, Judit und Ester, unterscheidet sich das Rutbuch dadurch, daß es von den Lebensgeschichten und dem solidarischen Miteinander zweier Frauen, von ihrer Sorge umeinander und füreinander, erzählt. Im Blick ist die Beziehung zwischen Noomi, einer verwitweten älteren Flüchtlingsfrau, die in der Fremde auch noch die Söhne verliert, und ihrer ausländischen Schwiegertochter, die sich, wie der Name Rut sagt, für Noomi als wahre „Freundin“ erweist.

Das Buch erzählt zugleich die Vorgeschichte des ersten Königs über ganz Israel. Rut und Noomi sind die Vormütter des großen Königs David (4,22). Hat Israel als ganzes sein Überleben beherzten Frauen zu verdanken, die Hand in Hand für das Leben einstehen und unerschrocken gegen den Tod arbeiten (vgl. Ex 1–2), so geht die Davidsdynastie, mit der sich auch zur Zeit Jesu und darüber hinaus große Erinnerungen und Hoffnungen verbinden, auf die Solidarität und lebensfreundliche Tatkraft zweier Frauen zurück.

Noomi und ihr Mann Elimelech hatten einst ihre Heimat verlassen, weil es in „Brothausen“ („Betlehem“) kein Brot mehr gab. Im Zufluchtsland Moab gibt es Brot, doch die Not bleibt Noomis Vertraute. In der Fremde verliert sie ihren Mann, und ihre ausländischen Schwiegertöchter Rut und Orpa werden kinderlos Witwen. Noomis Söhnen mit den sprechenden Namen „Schwächlich“ („Machlon“) und „Gebrechlich“ („Kiljon“) ist nur ein kurzes Leben vergönnt.

Ohne Mann, ohne Söhne, in einem fremden Land mit einer fremden Religion, ohne Schutz und ohne Perspektive, das ist die verzweifelte Lage der Flüchtlingsfrau Noomi. Doch in der Zwischenzeit hat Gott ihrer alten Heimat Fülle und Fruchtbarkeit geschenkt. Das „Brothaus“ macht seinem Namen wieder alle Ehre! Gottes heilvolles Handeln gibt Noomi ein wenig Hoffnung. Sie will nach Hause. Und noch etwas zählt und wird erzählt. Noomi ist nicht allein; ihre Schwiegertöchter brechen mit ihr auf. Doch Noomi fühlt sich für die jungen Frauen verantwortlich und rät ihnen dringend ab. Sie sollen, wie Noomi sagt, in das Haus ihrer Mutter zurückkehren und nicht als Witwen in der Fremde leben müssen – Noomi weiß am besten, wie hart das ist. Die Ältere dankt den Jüngeren für alle Liebe und segnet sie. Doch die jungen Frauen antworten mit Tränen. Ihre liebevolle Gemeinschaft soll nicht aus Vernunftgründen getrennt werden! Noomi argumentiert: Mit ihr zu gehen, hieße, sich von den eigenen Lebenschancen abschneiden. Wer sich zu ihr stellt, steht auf der Verliererseite. Voller Schmerz reagieren Orpa und Rut auf Noomis Lebensbilanz. Doch nur Orpa ist so vernünftig, dem Rat der Erfahreneren zu folgen. Sie wendet sich zum Gehen – Orpa bedeutet „Nacken“. Der Abschiedskuß zeigt, daß sich Schwiegermutter und Schwiegertochter in Freundschaft und Einverständnis trennen. Auch wenn Noomi Orpa als Vorbild darstellt, Rut bleibt bei ihrer Haltung. Sie will Noomi begleiten. Sie wird sie nie verlassen.

In ihrer alten Heimat wird Noomi wiedererkannt, doch sie wehrt ab: Sie ist nicht mehr Noomi. Als „Noomi“ – „Liebliche“ – ist sie einst fortgegangen, als „Mara“ – „Bittere“ – kehrt sie zurück! Jahwes Hand hat sie geschlagen. Doch ließ Jahwe sie nicht auch heimkehren? Immerhin ist es Erntezeit, als die beiden Frauen Betlehem erreichen.

Noomi hat in Betlehem noch Familie. Doch es ist Zufall, daß Rut, die um das Überleben der beiden Frauen kämpft, gerade auf Boas' Feld Nachlese hält. Boas begegnet der jungen Fremden fürsorglich und freundlich. Er schützt die schutzlose Frau

vor den Übergriffen seiner Knechte und sorgt dafür, daß sie mit überreicher Ernte zu ihrer Schwiegermutter zurückkehren kann.

Boas ist beeindruckt von Ruts Fleiß, vor allem aber von ihrer tiefen und selbstlosen Liebe zu der ins Unglück geratenen älteren Frau. Während der ganzen Erntezeit bleibt Rut, wie ihr von Boas und von ihrer Schwiegermutter geraten wurde, in der schützenden Gruppe der Erntearbeiterinnen, und sie wohnt bei Noomi; sie hält sich an die Gemeinschaft der Frauen. Rut schenkt Noomi das Leben. Nun möchte Noomi ihrerseits dazu beitragen, Ruts Leben zu sichern und es glücklich zu machen. Sie stiftet eine Ehe. Die Ehe mit Boas würde Rut ein Leben in Geborgenheit schenken. Sie würde ihr nicht nur die quälende Sorge um das tägliche Brot abnehmen, sondern einen verlässlichen und gerechten Mann an die Seite geben, einen Partner, der sie achtet und liebt. In einer zurückhaltend erzählten und doch unverkennbar erotisch gefärbten mitternächtlichen Szene ergreift Rut auf Noomis wohlüberlegten Rat hin die Initiative und bittet Boas um die Ehe, indem sie an die Solidaritätspflicht von Verwandten zugunsten von in Not befindlichen Angehörigen erinnert – und bestehendes Recht zugleich kreativ auslegt. Boas akzeptiert Ruts Auslegung und gibt ihr glücklich sein Ja-wort. Noch am selben Tag wird die Ehe zwischen Rut und Boas geschlossen.

Der Chor der Glückwünsche versetzt Rut in den Kreis der Mütter Israels. Doch Rut ist auch hier keine Einzelkämpferin. Die im Stadttor Versammelten, die das Geschehen bezeugen, stellen den großen Ahnfrauen Rahel und Lea, die das Haus Israel auferbaut haben, Rut und Noomi an die Seite, die gemeinsam das Haus Juda weiterbauen (4, 11). Und von dem Kind, das aus der Ehe von Rut und Boas hervorgeht, sagen die Nachbarinnen schließlich: „Der Noomi ist ein Sohn geboren.“ (4, 17) Der kleine Obed, der der Großvater König Davids sein wird, ist Ruts und Boas' Sohn. Aber er ist auch das Kind der selbstlosen

Liebe und treuen Freundschaft von Rut und Noomi. Vor allem aber ist Obed ein Kind, das von Gott kommt. Für Noomi, für Rut und Boas, ja für ganz Israel ist dieses Kind ein wahres Gottesgeschenk.

Susanne Sandherr

Sprechende Namen in der Bibel

Nomen est omen – der Name ist Zeichen – dieses Sprichwort, das auf die Beziehung zwischen der Bedeutung eines Namens und der Bedeutung oder dem Wesen des Namens-trägers hindeutet, das darauf hinweist, daß Namen sprechend sind, gilt ganz besonders in der Welt der biblischen Texte. Viele Geschichten werden um einer Namensgebung willen erzählt oder laufen auf sie hinaus. In den Übersetzungen geht viel von der Tiefendimension solcher Erzählungen verloren. So heißt es in der Erzählung von Isaaks Geburt: „Abraham nannte den Sohn, den ihm Sara gebar, Isaak.“ (Gen 21, 3) Sara fügt als Erklärung hinzu: „Gott ließ mich lachen, und jeder, der davon hört, wird mit mir lachen.“ (Gen 21, 6) Dem Leser des deutschen Textes entgeht dabei, daß Sara nicht nur auf ihre Reaktion auf die Ankündigung, daß sie in hohem Alter noch einen Sohn gebären wird, anspielt, sondern gleichzeitig eine Deutung des Namens Isaak – *Jitzchak*, „er lacht“ – gibt. Das Wort für *lachen*, das Sara in ihrer Erklärung braucht und das ihre Reaktion auf die Ankündigung beschreibt, daß sie in hohem Alter einen Sohn haben wird, ist in dem Namen enthalten. Die Namensgebung bezeichnet den Sohn auf diese Weise und nicht ohne Humor als die alles menschliche Ermessen übersteigende Verheißung Gottes.

Schon die Namen des ersten Menschenpaares sind in sehr grundlegender Weise sprechend, bringen ihre Bedeutung, ihr

Wesen auf den Punkt: Die Bedeutung des Namens *Adam* – eigentlich kein Eigename, sondern in der Bibel die Gattungsbezeichnung für das Wesen „Mensch“ oder die Bezeichnung für das Kollektiv „Menschheit“ – wird durch die Art und Weise seiner Erschaffung erhellt. Gott formte den Menschen, *adam*, aus Erde, *adama*, vom Ackerboden (Gen 2,7). Der Mensch ist also ein „Erdling“, ein zur Erde gehöriges Wesen, und die Zugehörigkeit zur Erde ist sein Wesen. Und seine Bestimmung besteht darin, den Erdboden, *adama*, zu bebauen (Gen 2,4). Erst durch die Erschaffung der Frau wird der zunächst geschlechtslose Mensch ein Mann, der seiner Frau dann einen Namen gibt – Eva, *Chawwa*, „Leben“ – und diesen auch deutet: „denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen“ (Gen 3,20). Die Namensgebung vertieft die Erzählung noch einmal und bringt sie auf den Punkt: Das von Gott geschaffene, zur Erde gehörige Wesen geht mit dem Leben eine Verbindung ein, und so wird die Geschichte der Menschheit begründet.

Sehr häufig verweisen die Namen auch auf die Rolle, die eine Person innerhalb einer Erzählung einnimmt. Daß Abel keinen Bestand in der Erzählung haben wird, deutet bereits sein Name an. Abel, *häväl*, bedeutet *Windhauch*, und das unterstreicht die Flüchtigkeit dieser Gestalt. Im Buch Rut ist die das Erzählgeschehen kommentierende Namensgebung Kompositionsprinzip. Der Name *Rut* bedeutet *Freundin*, *Gefährtin*, und als solche erweist sich die Hauptfigur dieser Erzählung für ihre Schwiegermutter Noomi, weil sie ihr über das geschuldete Maß hinaus Solidarität schenkt. *Noomi*, „Liebliche“, möchte sich aufgrund des Schicksals, das ihr widerfahren ist, umbenennen in *Mara*, „Bittere“. Sie hat ihren Mann *Elimelech* und ihre beiden Söhne *Machlon* und *Kiljon* in einem fremden Land verloren und bleibt allein und unversorgt zurück. Elimelech bedeutet *mein Gott ist König*, ein Hinweis auf die machtvolle Kraft im Hintergrund der Erzählung. Machlon und Kiljon be-

deuten soviel wie *kränklich* und *schwächlich* – schon die Namensgebung läßt keinen Zweifel daran, daß es sich hier nur um Statisten handelt, die die Bühne des Erzählgeschehens bald verlassen. Noomi macht sich mit den beiden Schwiegertöchtern auf den Weg in ihre Heimatstadt *Betlehem*, „Haus des Brotes“, durch die Namensgebung bezeichnet als Ort der Fülle. Sie drängt die beiden, sie zu verlassen und umzukehren, weil es bei ihr keine Zukunft gibt. *Orpa*, „Nacken“, die eine Schwiegertochter, tut, was Noomi von ihr verlangt, sie wendet Noomi „ihren Nacken zu“, d. h. sie kehrt um in ihr Heimatland. Rut hingegen bleibt und ergreift in *Betlehem* die Initiative, für ihren und Noomis Lebensunterhalt zu sorgen. Sie sammelt Ähren auf dem Feld des Boas, der sich von der Solidarität der jungen Frau zu ihrer Schwiegermutter beeindruckt zeigt. *Boas*, „in ihm ist Macht“, erweist sich als mächtig, indem er auf die Initiative Ruts hin das in seiner Macht Stehende tut, die Zukunft der beiden Frauen zu sichern: Er löst das Feldstück von Noomis verstorbenem Mann *Elimelech*, heiratet Rut und zeugt mit ihr einen Sohn – *Obed*, „Diener“ (des Herrn).

Das vornehmste Beispiel für einen sprechenden Namen ist der Gottesname selbst. Er besteht aus den vier Konsonanten JHWH, die das hebräische Wort für „sein“ enthalten. Dementsprechend wird der Gottesname in der Erzählung vom brennenden Dornbusch gedeutet: *āhjā aschār āhjā*, „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3, 14) – aber auch: *Ich bin, der ich sein werde* bzw. *ich werde sein, der ich bin*, was von der hebräischen Grammatik her möglich ist und der Dynamik der Erzählung gerechter wird. Denn „sein“ ist sehr viel mehr als bloßes Vorhandensein, „sein“ ist im hebräischen Sprachverständnis ein Ereignis. Das Ereignis der Anwesenheit Gottes umgreift Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Gott hat das Leid des Volkes gesehen, er ergreift die Initiative und sendet Mose, sein Rettungswerk auszuführen, und er sagt Mose seinen bleibenden Beistand zu. Auch hier

bringt der Name Gottes die Erzählung und das Wesen Gottes auf den Punkt: als dynamische, mitgehende Anwesenheit. In vielen anderen biblischen Personennamen, vielfach sind es Namen der Propheten, die mit den Silben *jo* oder *ja* einen Teil des Gottesnamens enthalten, werden Züge seines Wesens der dynamischen, mitgehenden Anwesenheit entfaltet: *Jesaja*, „JHWH ist Hilfe/Rettung“, ähnlich *Josua*, dessen griechische Form der Name *Jesus* ist. *Johannes*, „JHWH hat Gnade erwiesen“; *Jeremija*, „JHWH erhöht/möge erhöhen“; *Sacharja* (griechisch *Zacharias*), „JHWH hat sich erinnert“; *Zefanja*, „JHWH hat geborgen“; *Tobias*, *Tovja*, „JHWH ist gut“. Das gilt auch für Namen, die das hebräische Wort für „Gott“, *El*, enthalten: *Ezechiel*, „Gott gibt/gebe Stärke“; *Ismael*, „Gott hört“. Ähnlich wird auch der Name *Samuel* gedeutet: „Gott hat gehört“. Bei beiden Namen handelt es sich wieder um Namen, die unlösbar an das Erzählgeschehen geknüpft sind. Zur mitgehenden Anwesenheit gehört auch das Richten, was in dem Namen *Daniel*, „Gott ist Richter“, zum Ausdruck kommt. *Jakob* erhält den Namen *Israel*, „Gott kämpft“, weil er nach Deutung der Erzählung, die auf diese Namensgebung hinausläuft, „mit Gott und Menschen gekämpft und gewonnen hat“ (Gen 32, 29).

Alle diese Namen machen aber auch deutlich, daß das Wesen des Menschen in der Beziehung zu Gott gründet und ohne diese Beziehung keinen Bestand hat. *Nomen est omen* – der Name ist Zeichen – vielfältiges Zeichen für die Verbundenheit mit dem lebendigen Gott.

Eva-Martina Kindl

„Dein Gott ist mein Gott“

Freie Treue

*„Wohin du gehst, dahin gehe auch ich,
und wo du bleibst, da bleibe auch ich.
Dein Volk ist mein Volk,
und dein Gott ist mein Gott.
Wo du stirbst, da sterbe auch ich,
da will ich begraben sein.
Der Herr soll mir dies und das antun –
nur der Tod wird mich von dir scheiden.“*

(Rut 1, 16–18)

Vielleicht haben Sie diese feierlichen Worte schon einmal gehört? Möglicherweise in einem Traugottesdienst. So ist es mir jedenfalls gegangen. Ursprünglich handelt es sich bei diesem Gelöbnis jedoch nicht um das Versprechen ehelicher Liebe und Treue, sondern um das Versprechen einer jüngeren Frau gegenüber einer älteren, um eine eindrucksvolle Treuezusage in der Freundschaft.

Nachdem sich Moab, das fremde Land, für Noomi als Ort des Todes erwiesen hat, erzählt das Buch Rut davon, wie die Witwe, für die die Gegenwart düster, die Vergangenheit unerreichbar und die Zukunft verschlossen ist, dennoch zur Fülle des Lebens kommt. Einerseits ist es die Rückkehr nach Betlehem, in das Land der Verheißung, andererseits ist es die ausländische Schwiegertochter Rut, die Noomi wider alle Wahrscheinlichkeit, wider alle Hoffnung, aufleben lassen.

Noomi sträubt sich lange dagegen, daß Rut, ihre verwitwete, kinderlose Schwiegertochter, die eigene Zukunft aufs Spiel setzt, indem sie die Heimat Moab verläßt und zusammen mit

ihr, der nicht mehr jungen, zudem bettelarmen, kinderlosen Witwe, nach Israel zieht – nach menschlichem Ermessen in eine völlig ungesicherte Zukunft. Rut wird in Israel eine rechtlose Fremde sein, wie Noomi eine Fremde in Moab war.

Doch Rut läßt sich von ihrem Vorhaben nicht abbringen, sie läßt sich von ihrer Verantwortung für Noomi nicht abbringen. Sie will ihr Leben mit der anderen teilen – bis in den Tod. Ihre Entschiedenheit bekräftigt Rut mit Worten, die in ihrer Klarheit und Einfachheit beeindruckend sind: „Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, / und wo du bleibst, da bleibe auch ich.“

Das Buch Rut entstand vermutlich im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., in einer Zeit, als in Israel einflußreiche ‚rechtgläubige‘ Kreise daran arbeiteten, die Mischehen israelitischer Männer mit ausländischen Frauen für ungültig zu erklären und diese Frauen verstoßen zu lassen. Das kleine biblische Rutbuch macht nun am selbstlosen Einsatz der Moabiterin Rut – immerhin waren Moabiter nach Dtn 23,4–7 bis in die zehnte Generation von der Aufnahme in die Gemeinschaft Israels ausgeschlossen – klar, daß ausländische Frauen nicht pauschal abgewertet werden dürfen. Nicht die Herkunft, sondern die Haltung, das Handeln, das Herz eines Menschen geben Auskunft darüber, ob jemand zu Israel gehört oder nicht!

Die Ausländerin Rut erfüllt ihr Treuegelöbnis Wort für Wort und Satz für Satz – nicht, weil sie jemand dazu zwingt, nicht, weil sie sich davon einen Vorteil verspricht, sondern weil ihr Herz es ihr sagt.

Auch das Neue Testament spielt an zwei Stellen das Rutbuch ein. Die eine ist der Stammbaum Jesu in Lk 3,23–38; für die Linie von David bis Perez wird hier offenbar die Abstammungsliste verwendet, die sich am Ende des Buchs Rut findet. Im matthäischen Stammbaum Jesu (Mt 1,1–17) werden neben 43 Männern auch fünf weibliche Vorfahren genannt, unter ihnen Rut. Rut wird so zur Vormutter Jesu.

„Wohin du gehst, dahin gehe auch ich“. Das große Treueversprechen im ersten Kapitel des kleinen Rutbuchs erinnert uns daran, welche Rolle Frauen in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und mit der Kirche gespielt haben, und es will uns zur Offenheit gegenüber Fremden einladen. Schließlich kann es uns, und das ist die grundlegende und alles andere umfassende Botschaft, die Augen dafür öffnen, daß die Geschichte als ganze und jede einzelne Lebensgeschichte unter Gottes Verheißung steht. Inmitten von Not und Tod, davon ist diese zarte biblische Novelle überzeugt, wird sich Gott als König erweisen. Der Name „Elimelech“ („Gott ist König“) deutet es gleich zu Beginn des Rutbuchs an (1, 2).

Ja, Gott wird sich als König erweisen, als der einzige, der Menschen aus dem Tode zu retten vermag. Doch dafür braucht Gott Menschen, solidarische und liebevolle, treue und tatkräftige Menschen wie Rut, die Fremde, die Freundin, die Mutter Obeds und Ahnfrau Davids und Jesu Christi:

*„Wohin du gehst, dahin gehe auch ich,
und wo du bleibst, da bleibe auch ich.
Dein Volk ist mein Volk,
und dein Gott ist mein Gott.
Wo du stirbst, da sterbe auch ich,
da will ich begraben sein.
Der Herr soll mir dies und das antun –
nur der Tod wird mich von dir scheiden.“*

Susanne Sandherr

Name und Namenstag

In meiner Kindheit hieß es immer, Evangelische feiern den Geburtstag und Katholiken den Namenstag. Abgesehen davon, daß dieses pauschale Urteil heute nicht mehr stimmt: Was steckt hinter diesen beiden Traditionen? Wie gehen Christen insgesamt mit ihren Namen um?

Die *frühen Christen* tragen zunächst die gleichen Namen wie ihre jüdischen oder heidnischen Mitbürger und sind durch die Namen nicht von ihnen zu unterscheiden. Vor allem im römisch-hellenistischen Raum bezeichnet der Name nicht nur eine Person, sondern zeigt auch deren Familienbande an. Der „dies natalis“ (Geburtstag) spielt wie in der heidnischen Umwelt als Gedenktag eine gewisse Rolle, bezeichnet aber bezogen auf die verstorbenen Christen nicht den irdischen Lebensbeginn, sondern den Sterbetag als Übergang ins ewige Leben. In frühen lateinischen Sakramentaren gibt es allerdings eine Votivmesse zum Geburtstag von Lebenden, die später verlorengeht.

Erst im 3. Jahrhundert kommt im *Osten* die Forderung an die Eltern auf, ihre Kinder nach Heiligen zu benennen. Entsprechend ist ab dem 5. Jahrhundert belegt, daß den Kindern der Name eines Heiligen zum Vorbild und zum Schutz (bei-)gegeben wird. Damit zeigen die Christen untereinander ihre „geistliche Verwandtschaft“ an, die das bisherige Namensystem durchbricht. Mit der Taufe ist diese Namensgebung aber nicht verbunden.

Im *Westen* geht die Entwicklung zögernder vonstatten. Während der Mission im Frankenreich findet nur vereinzelt mit der Taufe ein Namenswechsel statt. Wohl aber sind „theophorische“ Namen, also Namen, die wie „Gottschalk“ das Wort „Gott“ beinhalten, um die Jahrtausendwende verbreitet. Ab dem 12. Jahrhundert werden Kinder zunehmend nach Heiligen

benannt, aber auch fürstliche Namen bleiben „in Mode“. Die Folge ist eine erkennbare Reduktion der Namensvarianten im Hochmittelalter, die allmählich zur Hinzufügung eines zweiten Namens als Familiennamen zwingt, um überhaupt Personen unterscheiden zu können. Der Heilige, nach dem ein Kind benannt wird, erhält eine Fürbitt- und Schutzfunktion für das Kind: Er wird als regelrechter Patron des Kindes verstanden.

Allerdings kann die Namenswahl selbst noch im *Spätmittelalter* ganz pragmatisch vor sich gehen. Gerne werden die Namen von direkten Verwandten oder den (möglichst gesellschaftlich hochstehenden) Paten verwendet. Auch ist bezeugt, daß man dem Kind einfach den Namen gibt, dessen Heiligengedenken am Tag der Geburt gefeiert wird. So ist für alle gut erinnerbar, an welchem Tag jemand geboren wurde, ohne daß man sich das Datum merken muß. Obwohl nur ein Teil der spätmittelalterlichen Taufordnungen überhaupt eine Erfragung des Namens kennt, ist die Taufe liturgisch gesehen eigentlich nicht der Ort der Namensgebung. Dennoch weist ihr die volkstümliche Deutung genau diese Funktion zu. Erst das *Rituale Romanum* von 1614 verlangt vom Taufenden, daß das Kind den Namen eines Heiligen erhält, auch wenn im Taufritual selbst kein Name gegeben, sondern das Kind einfach nur mit seinem Namen angeredet wird.

Mit der *Reformation* wandelt sich die Namensgebung. Während in lutherischen Gebieten zunächst die Tradition fortgesetzt wird, Kinder nach Heiligen zu benennen (gerne dem Heiligen des Geburtstages), verbietet Calvin dies in Genf. Auf katholischer Seite werden nun die Verwendung von Heiligennamen und die Feier des Heiligengedächtnisses als „Namens-tag“ ausdrücklich gefordert und z. B. von den Jesuiten und Kapuzinern propagiert. Der Unterschied in der Namenskultur wird aber erst allmählich spürbar, indem Evangelische die nachreformatorischen Heiligen nicht mehr als Namensvorbilder akzeptieren und ab dem 17. Jahrhundert Namen mit

klarer religiöser Bedeutung (z. B. Friedemann) benutzen. In der Oberschicht erhalten die Kinder sogar mehrere Namen. Die Begrenztheit des Namensrepertoires bleibt aber konfessionsübergreifendes Merkmal der Namenskultur im deutschsprachigen Raum. Während die Feier des Geburtstages sich in evangelischen Gegenden durchsetzt, um nicht der verpönten Heiligenverehrung verdächtigt zu werden, bleiben die katholischen bei der Feier des Namenstages. In beiden Konfessionen ist damit die Gabe von Geschenken und eine familiäre Feier (z. B. mit Kuchen) verbunden.

Ab dem *19. Jahrhundert* wird im Rahmen einer Neubewertung der individuellen Persönlichkeit das bisherige Namenspektrum zu eng, und gerade in den Städten setzt eine neue Vielfalt der Namen ein. Auf dem Land jedoch bleibt der Namenskanon begrenzt, wie noch ein Sprichwort meiner Eltern bezeugt: „Trin, Stin un Drök heße all ärm Löck.“ („Katharina, Christine und Gertrud heißen alle armen Leute.“)

Heute sind die Namen so pluriform, wie unsere Gesellschaft es ist. Eine Liberalisierung des staatlichen Namensrechtes hat zu einer fast nicht mehr überschaubaren Vielfalt der Namen geführt. Es ist das Bestreben vieler Eltern, durch den oder die Namen ihrem Kind schon von Geburt an eine individuelle Dimension zuzugestehen. In einer Zeit der Erosion der christlichen Milieus ist die christliche Prägung der Namenskultur keineswegs mehr selbstverständlich.

Der heutige Taufritus geht davon aus, daß allein die Eltern das Recht haben, den Namen des Kindes zu bestimmen. Innerhalb der Taufe wird nur nach dem bereits gegebenen Namen gefragt. In einer gewissen Konkurrenz dazu fordert das Kirchenrecht in Canon 855 Eltern, Paten und Pfarrer auf, für eine Namensgebung zu sorgen, die christlichem Empfinden nicht fremd ist.

Viele – auch nichtchristliche – Eltern verbinden mit dem Namen weiterhin eine Vorbildfunktion. Die Frage wird also letztlich sein, ob die Kirche „Vorbilder“ benennen und tradie-

ren kann, die auch als Namensgeber geachtet und angenommen, d. h. als Vorbilder erwählt werden.

Friedrich Lurz

*Literatur: Jakob Torsy / Hans-Joachim Kracht, Der große Namens-
tagskalender. 3850 Namen und 1680 Lebensbeschreibungen der
Namenspatrone, Verlag Herder, Freiburg 2003.*

ISBN 3-451-28240-2; 12,00 € (D); 12,40 € (A); 21,90 sFr

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

Bikulturelle Paare – in der Bibel ein Garant für die Zukunft des Volkes Israel

Wer kennt sie nicht, die berühmten Paare des Alten Testaments? Rut und Boas, Ester und Artaxerxes, Abraham und Hagar, die Mutter seines erstgeborenen Sohnes Ismael. Alle diese Paare haben etwas gemeinsam: Sie sind bikulturell, d. h. die Ehepartner stammen aus verschiedenen Völkern und Stämmen, um in der Sprache der Bibel zu bleiben. Rut ist Moabiterin, Artaxerxes Perser, und Hagar scheint eine ägyptische Sklavin gewesen zu sein. Im Gegensatz zur Situation unserer Tage wird die Rolle dieser Paare im Hinblick auf die weitere Geschichte des Volkes Israel sehr positiv gesehen. So rettet beispielsweise Ester das jüdische Volk vor dem Verderben, und Ruts Sohn Obed zählt zu den Vorfahren Jesu.

Die Situation heutiger binationaler Paare ist eine weitaus schwierigere, da Deutschland und Europa tendenziell eher bemüht sind, Migranten fernzuhalten. Um binationalen Paaren

und Familien eine Stimme zu geben, wurde vor mehr als 30 Jahren der *Verband binationaler Familien und Partnerschaften iaf e.V.* gegründet unter dem damaligen Namen „Interessengemeinschaft mit Ausländern verheirateter Frauen“, wovon sich noch heute das Kürzel *iaf* ableitet.

Als gemeinnütziger Verein sind wir in mehr als 20 regionalen Gruppen im In- und Ausland tätig. Wir setzen uns ein für die soziale und rechtliche Gleichstellung von Menschen ungeachtet ihrer Hautfarbe oder kulturellen Herkunft. Dabei stützen wir uns auf die vielfältigen Erfahrungen unserer etwa 1500 Mitglieder und geben dieses Wissen weiter in Publikationen, auf Veranstaltungen und Fortbildungsseminaren. Eines unserer wichtigsten Anliegen ist, die Chancen und Möglichkeiten des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Kulturen deutlich zu machen.

Ein weiterer Schwerpunkt unserer Arbeit liegt in der Beratung von Frauen und Männern in allen Fragen einer binationalen Beziehung. Rechtliche Einschränkungen sowie die vielfältigen Formen von Benachteiligung und Diskriminierung nehmen wir zum Anlaß, die Öffentlichkeit zu informieren und unsere Vorstellungen beim Gesetzgeber einzubringen.

Bürgerliches Engagement ist ein kostbares Gut und nicht umsonst zu haben. Die Motivation unserer Mitglieder, sich ehrenamtlich zu engagieren, ist in erster Linie in der eigenen Lebenssituation begründet. Individuelle – sowohl bereichernde als auch leidvolle – Erfahrungen sind häufig der Einstieg in die aktive Gruppenarbeit. Ehrenamtliches Engagement in der *iaf* hat viele Facetten: Einzelgespräche, Gesprächskreise, Begleitung über einen längeren Zeitraum, Behördenkontakte, Entwicklung interkultureller Materialien, Spielgruppen mit Kindern, Austausch mit Menschen, die in einer vergleichbaren Lebenssituation sind – die Ressourcen ehrenamtlicher Tätigkeit in unserem Verband sind enorm. Kompetente Mitarbeit braucht jedoch Fort- und Weiterbildung; Gruppenleitung ist

auch eine anstrengende Arbeit. In der Wertschätzung ehrenamtlicher Tätigkeit müssen neue Wege gefunden werden.

Langjährige Erfahrung und qualifiziertes Wissen verbinden sich in unserem Verband zunehmend zu professionellen Dienstleistungen. Die Beratung von Binationalen bei rechtlichen, psychosozialen und interkulturellen Fragen nimmt hierbei einen besonderen Stellenwert ein. Im Jahr 2002 konnten besondere Beratungsangebote, wie die Begleitung bei Trennung/Scheidung sowie begleiteter Umgang bei Sorgerechtskonflikten, weiter ausgebaut werden.

Interkulturelle Kompetenz ist in der Einwanderungsgesellschaft eine Schlüsselqualifikation. Neben dem Mangel an Kenntnissen sind es vor allem Haltungen und Einstellungen, die den Kontakt mit Zugewanderten erschweren. Die iaf Berlin begann 2000 mit einem bundesweiten Projekt „Transfer interkultureller Kompetenz“, in dem individuelle Fortbildung und Organisationsentwicklung eine Einheit bilden. Der von der Bundesgeschäftsstelle herausgegebene Ratgeber „Wie Kinder mehrsprachig aufwachsen“ erschien bereits in der zweiten Auflage. Erfolgreiche Angebote zur Identitätsstärkung afrodeutscher Kinder und Jugendlicher, seit langem von der iaf Bremen durchgeführt, gibt es seit zwei Jahren auch in München; eine weitere Gruppe ist in Frankfurt im Aufbau. Der Interkulturelle Kalender der iaf Bonn fand wieder hohe Anerkennung, die Bibliographie internationaler Kinder- und Jugendbücher der iaf Bremen wurde aktualisiert und neu herausgegeben – Beispiele für interkulturelle Aktivitäten unserer Mitglieder und Angehörigen, deren Umfang den Rahmen dieses Berichtes weit übersteigt.

Interessensvertretung heißt Lobbyarbeit, bedeutet Vernetzung und Mitgestaltung in politischen Zusammenhängen. Die iaf-Gruppen vor Ort erfüllen diese Aufgabe in vielfältiger Weise: in Pressegesprächen, auf Veranstaltungen, Podiumsdiskussionen, im Kontakt zu anderen Vereinen und der kommu-

nenalen Politik. Auch überregional sind wir präsent: Die iaf ist Mitglied im Deutschen Frauenrat, beim paritätischen Wohlfahrtsverband und bei der European conference of binational/bicultural relationships (ECB). Wir führen den deutschen Vorsitz bei der Europäischen Koordination für das Recht der Ausländer auf Familienleben (CE) und sind bei der National Coalition zur Umsetzung der Kinderrechte (NC) vertreten. Stellungnahmen zu europäischen wie inländischen Gesetzesvorlagen, Berichte bei Anhörungen, Presseerklärungen und Gespräche mit Medienvertretern sind Teil unserer bundesweiten Öffentlichkeitsarbeit.

Info: www.verband-binationaler.de

Angela Rother-El-Lakkis, Bundesvorstand

Zweihundert Jahre Schwestern der heiligen Maria Magdalena Postel

Als Maria Magdalena Postel (vgl. den Artikel über Maria Magdalena Postel im Novemberheft 2006) im Alter von fast 51 Jahren am 8. September 1807 in Cherbourg/Frankreich eine religiöse Gemeinschaft gründet, ist ihre Zielsetzung klar: „Die Jugend unterrichten, den Armen helfen und nach Kräften Not lindern“. „Arme Töchter der Barmherzigkeit“ nennt die Gründerin ihre Gemeinschaft, an deren Beginn die schulische und religiöse Erziehung von Kindern und die Sorge für Waisenkinder stehen. Gemeinsam mit den ersten drei Gefährtinnen geht sie tatkräftig ans Werk.

Die Anfangsjahre der kleinen Gemeinschaft erweisen sich als sehr mühsam. An Arbeit fehlt es nicht. Doch äußere Bedingungen machen es erforderlich, daß die Schwestern in den ersten

25 Jahren fünfmal aufbrechen und neu beginnen müssen, bis sie endlich 1832 in Saint-Sauveur-le-Vicomte aus Ruinen ein Mutterhaus errichten können.

Obwohl Maria Magdalena eine eigene Konstitution entworfen hat, übernimmt sie 1838 – dem Wunsch der Kirche entsprechend – die Lebensordnung der Schulbrüder des Jean-Baptiste de La Salle. Ihre Sorge gilt bei der wachsenden Zahl der Schwestern dem inneren Aufbau der Gemeinschaft, die bei ihrem Tod am 16. Juli 1846 mit über 300 Schwestern die größte der Diözese Coutances ist.

Zur Nachfolgerin Maria Magdalenas im Amt der Generaloberin wird Sr. Placida Viel gewählt, die damals 31 Jahre jung ist. Mit Weitblick hatte die Gründerin sie auf Leitungsaufgaben vorbereitet. Im Vertrauen darauf, daß „Gott sorgt“, leitet sie die Gemeinschaft ganz im Geist der Gründerin und erlebt ein unerwartetes Aufblühen der Gemeinschaft.

Als vier deutsche Lehrerinnen im Eichsfeld/Thüringen für sich und ihre Arbeit Anschluß an eine religiöse Gemeinschaft suchen, erhalten sie durch Vermittlung eines Franziskaners Kontakt mit den Schwestern in Saint-Sauveur-le-Vicomte. Sr. Placida erkennt darin einen Fingerzeig Gottes. Sie reist selbst nach Deutschland und kann am 7. Oktober 1862 in Heiligenstadt den vier Lehrerinnen das Ordenskleid überreichen und die erste deutsche Niederlassung gründen. Die folgenden politischen Spannungen zwischen Frankreich und Deutschland hindern Sr. Placida nicht, in gleicher Fürsorge für alle Schwestern dazusein. Ihre vorurteilsfreie Güte überwindet den Haß, der die Völker trennt. – Am 4. März 1877 stirbt Sr. Placida, verehrt als Mutter der Armen und Kranken.

Trotz der Wirren des Kulturkampfes in Deutschland vergrößert sich der deutsche Zweig der Ordensgemeinschaft. Nach dem Ersten Weltkrieg wird 1920 durch Papst Benedikt XV. auf Veranlassung der zuständigen deutschen Bischöfe die deutsche Ordensprovinz als selbständige Kongregation errichtet.

In der Folgezeit werden durch die französische und deutsche Kongregation unabhängig voneinander verschiedene Missionsaufgaben übernommen. Die deutsche Kongregation gründet Niederlassungen in den Niederlanden (1923), in Bolivien (1924) und in Brasilien (1937).

Die politische Entwicklung in Deutschland macht nach dem Zweiten Weltkrieg 1947 die vorläufige Verlegung des Generalates und des Noviziates von Heiligenstadt/Eichsfeld nach Gesseke/Westfalen notwendig. 1966 wird das Eichsfeld zu einer eigenständigen Provinz in der DDR. Der Mauerbau 1961 verhindert reibungslose Beziehungen zwischen den Schwestern im Westen und im Osten Deutschlands. Mit dem Bau eines neuen Mutterhauses in Bestwig/Sauerland errichtet die Gemeinschaft ein neues geistliches Zentrum für alle Schwestern. 1968 wird das Generalat ganz nach Bestwig verlegt. Nach dem Wegfall der Mauer 1989 sind wieder freie Begegnungen aller Schwestern aller Provinzen möglich.

Dem missionarischen Geist der Gründerin entsprechend, erfolgt im Jahre 2001 die Gründung einer ersten Niederlassung in Rumänien und im gleichen Jahr einer in Mosambik.

Im Jahre 2003 werden als Folge der veränderten politischen Situation in Deutschland die Strukturen geändert: Es wird eine Europäische Provinz (Deutschland Ost und West und Niederlande) errichtet und das Generalat an den Ursprungsort der deutschen Gründung nach Heiligenstadt zurückverlegt.

Daß die Trennung der deutschen von der französischen Kongregation 1920 nicht dem Wunsch der deutschen Schwestern entsprach, wurde in Frankreich lange nicht verstanden, so daß die Beziehungen zueinander nicht spannungsfrei waren. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Dokumente wiederentdeckt, die klar belegen, daß die Errichtung einer eigenen Generalleitung in Deutschland nicht von den Schwestern ausging. So erfolgten erste Begegnungen zwischen beiden Generalleitungen. Das gemeinsame Erbe verbindet inzwischen die franzö-

sischen und deutschen Schwestern wieder miteinander, so daß das Jubiläumsjahr miteinander geplant und durchgeführt wird. Der geistliche Schatz der Gemeinschaft zeigt sich auch in den drei Heiligen von der Ordensgründung her: Maria Magdalena Postel wurde 1925 heiliggesprochen, Placida Viel 1951 und Sr. Martha Le Bouteiller 1990 seliggesprochen.

In Deutschland trug die Gemeinschaft lange den Namen „Heiligenstädter Schulschwestern“, der inzwischen durch die gemeinsame Bezeichnung aller Schwestern in allen Ländern „Schwestern der heiligen Maria Magdalena Postel“ (SMMP) abgelöst wurde.

Obwohl das Aufgabenspektrum der Gemeinschaft sich entsprechend den Erfordernissen der Zeit stark erweitert hat, bleiben die ursprünglichen Bereiche erhalten: Erziehung und Bildung, Gesundheitshilfe, Altenhilfe, Jugendarbeit, Arbeit im therapeutischen Bereich, Arbeit in der Pastoral, in der Exerzitenbegleitung und in der Mission.

Wenn die Gemeinschaft auch heute versucht, im Vertrauen auf Gottes Schutz und Segen ihren Auftrag zu erfüllen, folgt sie dabei dem Vorbild der heiligen Maria Magdalena Postel, die gesagt hat: „Wir tun das Werk Gottes. Er weiß alles. Ich fürchte nicht, daß er uns zum ersten Mal im Stich läßt.“

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Oktober 2007

„Tobias und Rafael“

Gott, der im Himmel wohnt,
wird euch auf der Reise behüten;
sein Engel möge euch begleiten.

Buch Tobit – Kapitel 5, Vers 17

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Alenthalben begegnet uns der mit einer Aura fernöstlicher Weisheit umgebene Spruch: „Der Weg ist das Ziel.“ Fast zur bedeutungslosen Floskel verkommen, geht er manch einem eher auf die Nerven, als daß er zum Nachdenken anregt. Das aber kann das Wort des Konfuzius bewirken, auf das dieser Spruch wahrscheinlich zurückgeht: „Richte deinen Willen auf den Weg.“ Hier wird das Ziel nicht ausgeblendet, wie die gängige Fassung – etwa im Sinn von: „Hauptsache, man ist unterwegs“ – zu tun scheint. Nein, die Weisung des chinesischen Meisters weiß m. E. um ein Ziel, auch wenn es vielleicht nicht klar vor Augen steht. Sie mahnt jedoch, darauf zu achten, wo auf unserem Weg wir uns heute befinden, um wahrzunehmen, was uns hier und jetzt unser Ziel klarer werden lassen und uns ihm entgegenführen kann.

Im Buch Tobit wird uns ein ähnliches nahegebracht, wenn auch – in unverwechselbar biblischer Prägung – durch die beteiligten Personen, in deren Mit- und Zueinander sich die Botschaft des Buches entfaltet. Danach sind es unsere Weggefährten, in denen uns nicht nur Unterstützung und Sicherheit, sondern gerade auch bedeutende Impulse zuwachsen dafür, daß wir auf unserem Weg die weiterführenden Hinweise bemerken, die richtigen Entscheidungen treffen und so letztlich den Weg zu dem uns zugedachten Ziel finden. Daß wir aber die Menschen, die mit uns unterwegs sind, als solche Wegbegleiter zu unserem persönlichen Ziel zu sehen vermögen, das liegt für das Tobitbuch entscheidend darin begründet, daß wir mit Gott im Bunde sind. Mit Gott im Bunde zum einen insofern, als wir uns an ihn halten und ihn um sein Weggeleit, seine Engel bitten, und zum anderen insofern, als wir uns selbst von ihm für unsere Mitmenschen in Dienst nehmen und zu deren Wegbegleitern machen lassen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Der blinde Tobit belehrt seinen Sohn Tobias vom Krankenbett aus (Tob 4)

Bibel, Köln, 13. Jahrhundert,
Dom-Hs. 2, fol. 132r,

© Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln

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

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

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

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Suche bei Verständigen Rat

Unser Titelbild illustriert eine Szene aus dem alttestamentlichen Buch Tobit: Der blinde Tobit belehrt seinen Sohn Tobias vom Krankenbett aus. Was heute vielfach übergangen oder als unpassend abgetan wird, war in biblischer Zeit entscheidend wichtig: die Belehrung und Wegweisung der jungen Leute durch Ältere. Natürlich müssen junge Menschen selbst ihre Erfahrungen machen. Eltern können ihren Kindern nicht abnehmen, selbst das Leben kennenzulernen. Für den Maler der Kölner Bibel-Handschrift aus dem 13. Jahrhundert ist der Rat der älteren Generation eine wichtige Lebenshilfe für die Jungen.

Die biblische Erzählung schildert Tobit als einen frommen, rechtschaffenen Israeliten, der nach dem Untergang des Nordreiches Israel im assyrischen Exil lebt. Er hilft nach Kräften seinen Stammesbrüdern, auch unter Lebensgefahr, und ist stets darauf bedacht, die Gebote Gottes auch in der Verbannung treu zu befolgen. Die Werke der Barmherzigkeit zu tun, ist für ihn ein wesentlicher Ausdruck seines Glaubens. Als er wegen der heimlichen Bestattung Toter denunziert wird, muß Tobit fliehen, um dem Zugriff des Staates zu entkommen. Er verliert Hab und Gut, ihm bleiben nur seine Frau Hanna und sein Sohn Tobias. Durch ein Mißgeschick erblindet Tobit, als er wieder einmal bei Nacht einen Toten bestattet hat.

Blind und verkannt von seiner Frau, die ihm Vorwürfe macht: „Wo ist denn der Lohn für deine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Jeder weiß, was sie dir eingebracht haben“ (Tob 2, 14), wünscht Tobit sich, sterben zu dürfen. Er betet zu Gott: „Es ist besser für mich, tot zu sein als zu leben. Denn ungerechte Vorwürfe muß ich anhören, und ich bin sehr betrübt. ... Wende deine Augen nicht von mir ab!“ (Tob 3, 6) Er ruft seinen Sohn Tobias, um für die Zukunft alles zu regeln.

Dieses Gespräch zwischen Vater und Sohn hält der Maler im Bild fest. In die Initiale „T“ (Tobit belehrt seinen Sohn) bettet er das Krankenlager Tobits, dessen geschlossene Augen seine Blindheit anzeigen. Der Vater wirkt ganz gesammelt, als lausche er nach innen, was er seinem Sohn in dieser Situation mitgeben soll. Sein erhobener Zeigefinger mahnt Tobias, die Lehren des Vaters zu beherzigen. Sie wollen ihm Hilfe sein zu einem gerechten und guten Leben vor Gott und vor den Menschen. Mit seinem langen, weißen Haar wirkt Tobit lebenserfahren und weise.

Der Sohn, mit jugendlichen Zügen, schaut liebevoll, zärtlich lächelnd auf den Vater, ist ganz Ohr. Daß er die rechte Hand aufs Herz legt, verdeutlicht: Er will die Weisungen des Vaters im Herzen bewahren. Der Vater mahnt: „Denk also an meine Lehren, mein Sohn! Laß sie dir nicht aus dem Herzen reißen!“ (Tob 4, 19)

Die Belehrungen Tobits (vgl. Tob 4) beginnen mit der Bitte, seine Mutter zu achten und zu ehren, bis hin zu einem würdigen Begräbnis; sie ermahnen den Sohn, die Gebote Gottes einzuhalten und ein Leben in Wahrheit und Gerechtigkeit zu führen. „Wer aus Barmherzigkeit hilft, der bringt dem Höchsten eine Gabe dar, die ihm gefällt.“ (Tob 4, 11) Tobit warnt vor stolzem und charakterlosem Handeln, fordert ihn auf, Arbeitern den gerechten Lohn noch am selben Tag auszuzahlen. „Wenn du Gott auf diese Weise dienst, wird man auch dir deinen Lohn auszahlen.“ (Tob 4, 14) Dahinter steht die Überzeugung der Glaubenden seiner Zeit: Gott wird mir vergelten entsprechend meinem eigenen Tun und Lassen. Eine Überzeugung, die Jesus später im Umgang mit Krankheit und Leid ebenso korrigiert, wie er die hier negativ gefaßte „Goldene Regel“: „Was dir selbst verhaßt ist, das mude auch einem anderen nicht zu!“ (Tob 4, 15) positiv wendet: „Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7, 12)

Daß der Maler die Begegnung zwischen Vater und Sohn als von Liebe getragen versteht, verdeutlicht er durch das zarte

Rosa. Weil Tobit seinem Sohn mitgibt, was ihm selbst geholfen hat, sein Leben zu bestehen, rät er ihm: „Such nur bei Verständigen Rat; einen brauchbaren Ratschlag verachte nicht!“ (Tob 4, 18) Über allem aber steht für ihn das Lob Gottes: „Preise Gott, den Herrn, zu jeder Zeit; bitte ihn, daß dein Weg geradeaus führt und daß alles, was du tust und planst, ein gutes Ende nimmt.“ (Tob 4, 19)

Tobit schickt seinen Sohn nach Medien, um Geld abzuholen, das er dort hinterlegt hat. Tobias trägt schon das Reisekleid und den Hut, bereit, die Wünsche des Vaters zu befolgen. Wie der Glaubensweg Tobits nicht ohne Anfechtung blieb, so wird auch der Sohn die Infragestellungen des Glaubens erfahren. Der Maler zeigt das an durch den geflügelten Drachen, der sich über den oberen Balken des „T“ windet. Mit feurig-rottem Kopf und roten Flügeln dargestellt, entspricht die Darstellung des Drachen hier auch anderen frühmittelalterlichen Bildern. In der Regel gilt der Drache, wenn er als Symbol des Bösen in Initialen auftaucht, als ein Zeichen für die Niederlage des Bösen. Daß Gott die Ergebenheit Tobits in seinen Willen annimmt, darauf weist der Goldgrund des Bildes hin. Im biblischen Text wird das deutlich durch den Engel Rafael, den Gott dem jungen Tobias als Reisebegleiter zur Seite gibt und der ihm hilft, dem Vater später ein Heilmittel gegen die Blindheit mitzubringen.

Gott läßt die Seinen nicht im Stich. Diese Botschaft des Buches Tobit macht der Maler dadurch glaubwürdig, daß er Vater und Sohn in einer solch friedvollen Atmosphäre zeichnet – geborgen in gegenseitiger Liebe, aber vor allem geborgen in der Gewißheit, daß Gott das Mühen des Menschen um Geradlinigkeit und Rechtschaffenheit nicht ohne Antwort läßt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Tobias und Rafael

Ein Reisender und sein Engel

Mit Tobit, der dem biblischen Buch den Namen gibt, wird uns zu Beginn der romanhaften Erzählung ein Mensch vor Augen gestellt, der in einer Zeit der Glaubenserschweren und der Glaubensschwäche, ja der erfahrenen Gottesferne und des Gottesentzugs, dem Gott Israels die Treue hält und mit Gottes Hilfe lernt, dessen verborgene Gegenwart immer tiefer zu erkennen. Dem Gebet kommt dabei größte Bedeutung zu. Tobit ist ein Mensch, der in seinem Leben konkret und kreativ, mitfühlend und mutig Gottes eigene Barmherzigkeit verwirklicht. Doch dieser Gerechte erlebt nicht nur die Bedrängnis des Exils, die er vertrauensvoll besteht, sondern gerät darüber hinaus durch seine unglückliche Erblindung in schwere Not und eine tiefe persönliche Glaubenskrise. Das Wunder, das alle weiteren Wunder trägt: Noch in der Nacht des verlorenen Augenlichts und der Gottesfinsternis hält Tobit betend und bittend an seinem Gott fest. Am Ende der Erzählung wird offenbar werden, was sein Name von Anfang an verhielt: „Gut ist der lebendige Gott“.

Wir wollen jetzt dem Weg eines Paares folgen, das die Tobit-erzählung nicht weniger prägt als die Gestalt, die dem Buch seinen Namen gab: Es sind Tobias und sein treuer Weggefährte und guter Engel Asarja-Rafael.

Tobias ist der Sohn Tobits und seiner Frau Hanna. Er wird von seinem Vater auf die Lebensordnung des Gottesvolkes verpflichtet, auf Treue und Solidarität, auf Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und nicht zuletzt auf die Eheschließung mit einer gläubigen Tochter Israels. Zugleich wird Tobias auf eine Reise gesandt, deren Ziel die Heimholung eines großen Geld-

vermögens ist, das der Vater vor vielen Jahren einem Freund anvertraut hatte.

Auf Geheiß des Vaters wirbt Tobias einen Reisegefährten an. Er trifft Rafael, einen Engel Gottes, ohne ihn als solchen zu erkennen, und gewinnt so zugleich Gottes Reisesegen und einen unersetzlichen Weggefährten. Der blinde, aber helllichtige Vater bestätigt seine Wahl mit den Worten: „Mach dich mit dem Mann auf den Weg! Gott, der im Himmel wohnt, wird euch auf eurer Reise behüten; sein Engel möge euch begleiten.“ (Tob 5, 17) Seine Frau Hanna, die voller Schmerz ist über den Abschied von ihrem einzigen Sohn, tröstet der Blinde mit den treffenden Worten: „Mach dir keine Sorgen, Schwester, er wird gesund zurückkommen, und du wirst ihn wiedersehen. Denn ein guter Engel begleitet ihn“ (Tob 5, 21 f.).

Rafael, der seine himmlische Herkunft geheimhält und sich Asarja nennt, rettet seinen Schützling schon bald aus einer lebensgefährlichen Situation. Als ein gewaltiger Fisch den nächstens im Tigris Badenden bedroht, ruft Asarja ihm zu: „Pack ihn!“ (Tob 6, 3) Dieser Zuruf genügt. Tobias packt zu und kann den Fisch ans Ufer werfen. Herz, Leber und Galle schneidet er auf Asarjas Rat heraus und bewahrt sie auf sein Wort hin als Heilmittel gegen Besessenheit und gegen Augenleiden gut auf.

Der gerade Gerettete soll nun selbst einen Menschen retten. Asarja bereitet den jungen Tobias darauf vor, seine zukünftige Frau zu treffen. Doch Sara ist in der Gewalt eines eifersüchtigen Dämons. „Ein Dämon liebt sie und bringt alle um, die ihr nahekommen.“ (Tob 6, 15) Asarja versichert Tobias, daß mit Hilfe der aus dem Fisch gewonnenen Heilmittel, vor allem aber in der Kraft des gemeinsamen Gebets, die Todesmacht überwunden werden kann. „Wenn du dann zu ihr gehst, steht beide auf und ruft den barmherzigen Gott an; er wird euch helfen und Erbarmen mit euch haben. Hab also keine Angst“ (Tob 6, 18). Und Tobias vertraut dem Engel. Er verliert nicht nur seine Furcht, auch seine Zuneigung zu dem Mädchen ist geweckt.

Tatsächlich wird in kürzester Frist die Hochzeit geschlossen. In der Hochzeitsnacht hält sich Tobias an die Worte seines treuen Begleiters. Der Dämon muß Sara freilassen und flieht „in den hintersten Winkel Ägyptens; dort wurde er von dem Engel gefesselt.“ (Tob 8, 3) Das Paar betet gemeinsam. Der tödliche Bann ist gelöst, und Tobias und Sara finden als Mann und Frau zueinander.

Die Leserinnen und Leser wissen bereits, daß Tobias' Vater und Tobias' jetzige Frau im gleichen Augenblick aus tiefster Not zu Gott gerufen hatten – Tobit nach seiner Erblindung, Sara nach der Demütigung durch die Mägde ihres Vaters, die sie als siebenfache Mörderin und für immer Kinderlose beschimpft und gedemütigt hatten. Im dritten Kapitel hatte es noch geheißen: „Als Sara das hörte, wurde sie so traurig, daß sie sich erhängen wollte.“ (Tob 3, 10) Das Mädchen fühlte sich als tödliche Schande für ihren Vater. Doch ihr Bittgebet ist durch das Zusammenwirken von Tobias und Rafael bereits wunderbar in Erfüllung gegangen. Jetzt tritt auch für Tobias' kranken Vater die bereits lange zuvor (Tob 3, 16 f.) verheißene Wende ein. Mutter und Vater wollen dem heimkehrenden Sohn entgegengehen, der blinde Vater stolpert, wird aber vor dem Sturz von seinem Sohn aufgefangen. Tobias heilt Tobits Augenleiden nach dem Rat seines Begleiters mit der Fischgalle, die im Alten Orient tatsächlich zur Herstellung von Augensalbe diente. Da die Heilssubstanzen dem Eingreifen und der Weisung des Engels verdankt sind, bleibt der alleinige Heilungsanspruch Gottes gewahrt: Menschliches Gesundmachen und göttliches Heilen greifen zum Wohl des Leidenden ineinander.

Am glücklichen Ende offenbart sich Asarja, der menschliche Reisegefährte, der ganzen Familie als Rafael, Gottes Engel. „Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen emportragen und mit ihm vor die Majestät des heiligen Gottes treten.“ (Tob 12, 15) Tobias' Begleiter kann nun von allen Beteiligten als Lehrer, Offenbarer, Beschützer und Helfer der Menschen und als Gottes Gesandter erkannt werden.

Asarja ist Rafael. Der Name Asarja bedeutet: „Gott erweist sich als Helfer“; der Name Rafael sagt: „Gott ist Heiler“ bzw. „Gott ist Arzt“. Der Doppelname von Tobias' Weggefährten deutet an, daß wir in aller menschlichen Treue, Hilfe und Unterstützung Gottes eigene Hand ergreifen und daß zugleich Gottes Werke menschliche Mitwirkende brauchen. Tobias bedeutet: „Gott ist gut“. Gott ist gut, Gott geht mit – das ist die ganze Geschichte von Tobias und seinem Engel.

Susanne Sandherr

Schutzengel – Freund des Menschen

Schutzengel sind die persönlichen Gedanken Gottes an uns

Schon als Kinder lernten wir, daß jeder Mensch einen Schutzengel hat. Dennoch zweifeln nicht wenige: Gibt es sie wirklich, die Engel? Sind sie am Ende nicht doch abergläubisches Strandgut alter Kulturen?

„Der hat einen guten Schutzengel gehabt“, sagen manchmal die Leute, wenn ein Mensch auffallend einer Gefahr für Leib und Leben entronnen ist. Wenn ein Kind bei einem Unfall unversehrt davonkam oder jemand aus den Trümmern seines Autos heil herausgeholt wurde. Was aber meinen die Menschen damit, wenn sie so etwas sagen? Glauben sie wirklich an den geheimnisvollen Boten Gottes, der zum unsichtbaren Begleiter in unserem Leben bestellt ist? Oder ist es vielleicht nur eine gedankenlose Redensart, welche lediglich die banalere Formel „Glück gehabt“ oder „Schwein gehabt“ ersetzt?

Als ich letzthin in einem Gespräch bekannte, daß ich an Engel und Schutzengel glaube und mit ihnen rechne, löste das in der Runde fassungsloses Erstaunen aus. Mit den Engeln haben

wir es nicht so sehr. Die Zeitgenossen halten sich lieber an Handfestes und weigern sich, etwas anzuerkennen, was über ihre Fassungskraft hinausgeht.

So ist es um die Engel still geworden. Sie haben ihre leuchtende Kraft und ihren Trost weitgehend verloren. Weil auch in der Kirche eher verlegen von ihnen gesprochen wird denn überzeugend, sind sie langsam und unaufhaltsam in den Hintergrund getreten. Eine Art Abschied hat sich leise vollzogen.

Für ein skeptisches, nur auf Nutzen und Berechenbarkeit bedachtes Denken mögen die Engel in den Bereich der Märchen gehören. Aber welcher Mensch hätte nicht gerne einen Engel zum Freund, zur Schwester oder zum Bruder? Sich an die starke Schulter eines Engels anzulehnen, ist wie ein schöner Traum. Die Rede von Schutzengeln verdankt ihre weitgehende Zustimmung zwei Gründen: Menschen erfahren plötzlich unerwartete Rettung, und sie deuten diese als Zuwendung einer höheren Macht.

Ein gläubiger Mensch vertraut auf den Schutzengel, ohne zu behaupten, der sei allmächtig. Der Schutzengel ist keine absolute Garantie gegen alles Unglück und alle Katastrophen, denn unbeantwortet bleibt die Frage, warum denn der eine in der Gefahr bewahrt bleibt und der andere darin umkommt. An Schutzengel glauben heißt vielmehr, seine persönliche Lebensgeschichte mit Gott in Verbindung bringen, auf seine Hilfe vertrauen, auch wenn wir seine Pläne mit uns nicht immer verstehen.

Die Überzeugung gläubiger Menschen, daß Gott sich um sie sorgt, findet viele Bestätigungen in der Bibel. Die Lehre von den Schutzengeln findet sich in der Kirche in einer Katechismusformulierung: „Von der Kindheit an bis zum Tod umgeben Engel mit ihrer Hut und Fürbitte das Leben der Menschen. Einem jeden Gläubigen steht ein Engel als Beschützer und Hirte zur Seite, um ihn zum Leben zu führen.“ (Nr. 336)

Alles, was die Bibel von den Schutzengeln sagt, könnte sie auch von Gott selbst sagen, denn er selbst ist es ja, der sich um

die Menschen sorgt. Er ist es, der dem Volk Israel am Berg Sinai seinen Begleiter und Schützer gibt auf dem Weg ins Gelobte Land: „Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe.“ (Ex 23, 20)

Man muß die schöne Geschichte von der Brautwerbung um Rebekka lesen, in der Abraham seinen Großknecht auf den weiten Weg nach Haran schickt und ihm Mut macht: „Gott wird seinen Engel vor dir hersenden“ (Gen 24, 7). Besonders der Psalmist feiert den Schutz durch Engel in begeisterten Worten: „Dir begegnet kein Unheil, kein Unglück naht deinem Zelt. Denn er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf deinen Wegen. Sie tragen dich auf ihren Händen, damit dein Fuß nicht an einen Stein stoße.“ (Ps 91, 10–12) Hier begegnet uns fast handgreiflich die Vorstellung, daß Gott dem Menschen einen Engel als Schutz zur Seite gibt. In einem anderen Psalm (Ps 34) wird gesagt, daß der Engel des Herrn alle umschirmt und befreit, die Gott fürchten und zu ihm beten.

Und – wer einmal im Alten Testament die Erzählung vom blind gewordenen Tobit und seinem Sohn Tobias liest, der erfährt, daß der unbekannte Reisebegleiter auf der gefährlichen Reise zum Tigris der Engel Rafael ist. Über die Verbindung eines besonderen Engels mit dem einzelnen Menschen gibt es von Jesus selbst ein Wort: „Hütet euch, einen von diesen Kleinen zu verachten! Denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters.“ (Mt 18, 10) Dieses Wort Jesu, zum klassischen Beleg für die Schutzengel geworden, ist zunächst auf die Schwachen und Kleinen gerichtet, für die Jesus stets einen wachsamem Blick hatte. Aber es gilt für alle Menschen, die in der Bibel „Kinder Gottes“ genannt werden.

Die Überzeugung von einem persönlichen Schutzengel, der jedem Menschen zur Seite gestellt ist, läßt sich auch für die Menschen der frühen Kirche aus jenem Text herauslesen, der

von einem dramatischen Ereignis berichtet. Es ist in der Apostelgeschichte festgehalten. Petrus ist verhaftet und eingekerkert worden. Die Lage scheint für ihn hoffnungslos. Zwischen zwei Wächtern angekettet liegt er im Gefängnis, während die Gemeinde ohne Unterlaß für ihn betet. Und dann tritt der Engel des Herrn in den Kerker und befreit Petrus. Petrus folgt ihm, ohne zu wissen, daß es Wirklichkeit ist, was durch den Engel geschah. Später spricht er die Erfahrung vieler aus: „Jetzt weiß ich gewiß, daß der Herr seinen Engel gesandt hat und mich der Hand des Herodes entrissen hat“ (Apg 12, 11). Als er wenig später an die Tür seiner Freunde klopft, wollen die gar nicht glauben, daß er es ist und meinen: „Es ist sein Engel“. Den Glauben an den persönlichen Engel leugnen, den Schutzengel als unbiblich abtun, heißt nichts anderes, als viele Seiten aus der Heiligen Schrift herausreißen.

In und durch die Schutzengel ist immer Gott am Werk: Er rettet, beschützt, behütet, birgt, beschirmt und ist nahe in der Not. Im Glauben an die unsichtbaren Begleiter des Menschen ist Kraft und Trost enthalten. Besonders in Grenzsituationen, in denen bisherige Sicherheiten schwinden. Das Bewußtsein göttlicher Nähe vermag Ängste zu heilen. Der Glaube an den Schutzengel, auch wenn er von manchen Zeitgenossen milde belächelt wird, ist ein gewaltiger Aufschwung menschlichen Geistes, denn er bindet die Kraft des Behütens und des Bewahrens nicht an irgendein Amulett, an ein Stofftier oder Maskottchen, sondern an die zugesagte Hilfe Gottes. An den Schutzengel glauben heißt, nicht nur an bestimmten Punkten des Lebensweges, sondern stets des Beistandes Gottes sicher zu sein. Der Schutzengel ist der Bewahrer im Auftrag Gottes, in dessen Hand mein Name geschrieben steht. In ihm haben wir einen Verbündeten, der uns hilfreich zur Seite steht.

Die besten Zeugen für die oft in Frage gestellte Glaubenswahrheit der Engel und Schutzengel sind heilige Frauen und Männer aller Jahrhunderte. Sie sollen sich getäuscht haben?

Vom heiligen Johannes Don Bosco stammt das Wort: „Der Wunsch unseres Schutzengels, uns zu helfen, ist weit größer als derjenige, den wir haben, uns von ihm helfen zu lassen.“

Eines Tages vertraute Papst Pius XI. einer Gruppe von Besuchern an, er rufe am Anfang und am Ende eines Tages seinen Schutzengel an. Er fügte hinzu, er wiederhole diese Anrufung öfter im Laufe des Tages. Angelo Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII., bewahrte sich zeitlebens eine tiefe Verehrung zum Schutzengel. In seinen Ansprachen erwähnte er sie oft. Häufig hat er gesagt: „Mein guter Engel hat mir dies, mein guter Engel hat mir jenes eingegeben.“ Was ist mit seinem Wort an die Kirche: „Wir wünschen, die Verehrung der Schutzengel möge zunehmen“? Von Papst Benedikt XVI. stammt das Wort: „Der Schutzengel ... ist gleichsam der persönliche Gedanke, mit dem Gott mir zugewandt ist.“

Viele Heilige fühlten sich durch die Engel angespornt, so zu leben, damit auch sie in ihrer Gemeinschaft Gott ewig loben und danken können. Nach einer alten Legende schreitet der um die Menschenseele besorgte Schutzengel stets hinter dem Menschen her. Aufmerksam, liebend, helfend. Erst in der Todesstunde kommt er ihm von vorne entgegen. Jetzt, in dieser schicksalhaften Stunde, erkennt der Mensch ihn deutlich als seinen Freund: seinen Schutzengel.

Prälat Erich Läufer, Leverkusen

Literatur zum Thema: Erich Läufer, Botengänger Gottes. Eine Freundschaftserklärung an die Engel = Topos plus Taschenbücher 389 (Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2001), 87 S.; ISBN 3-7867-8389-6; 6,90 € (D); 7,10 € (A); 13,00 sFr

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

„In Gottes Kraft, so mög’ er für uns streiten“

Lothar Zenettis Engelgedicht

Den Text des Gedichts finden Sie auf Seite 26.

Lothar Zenettis Engelgedicht ist aus Bitten gebaut. Gott wird hier angerufen, den Menschen – „uns“ im Refrain, der zugleich die erste Gedichtstrophe bildet, „dir“ und „uns“ in den folgenden Strophen – Engel zu schicken. Was aber ist ein Engel? Die Bibel bezeichnet ganz unterschiedliche Wesen als „Engel“. Einerseits bilden sie den himmlischen Hofstaat. Die Bibel spricht aber auch vom „Engel Jahwes“, der mit Gott selbst verschmelzen kann. Im eigentlichen Sinne sind Engel geschöpfliche Boten, durch die Gott in der Welt wirkt und mit Menschen in Verbindung tritt. Engel treten überraschend auf, ihr Erscheinen läßt sich durch Menschen nicht planvoll hervorrufen. Engel greifen rettend ein, sie deuten Ereignisse, sie sensibilisieren für die Sprache Gottes, sie warnen und mahnen. Sie handeln im Auftrag und Dienst Gottes. Darüber hinaus legt sich die Bibel nicht auf ein bestimmtes Engelbild fest. Der hl. Augustinus (354–430) betont darum: „Engel ist die Bezeichnung für eine Aufgabe, nicht für ein Wesen oder eine Gattung.“

Was den Engel zum Engel macht

Worin besteht nun die Aufgabe, deren Wahrnehmung, folgt man dem Kirchenvater Augustinus, den Engel zum Engel macht? In dem Gedicht des 1926 in Frankfurt am Main geborenen Dichters und katholischen Geistlichen Lothar Zenetti nennt der das Gedicht eröffnende Refrain Behüten und Beistehen als genuine Aufgaben der Engel. Engel sind schützende und stärkende geschöpfliche Wegbegleiter. Allem zuvor aber sind sie Gesandte Gottes: „Sende uns Engel“. Das griechische Wort

„angelos“, von dem sich auch unser deutsches Wort „Engel“ ableitet, bedeutet genau dies: Bote.

Von bösen Mächten mache er uns frei

Auffällig ist in Zenettis Gedicht der Wechsel zwischen den Pronomina „du“ und „wir“. In allen vier Strophen, die auf die erste, die Refrainstrophe, folgen, wird in der ersten und zweiten Zeile ein Du angesprochen, der dritte und vierte Vers redet dagegen stets von „uns“ und „wir“. In der zweiten Strophe wird ein „starker Engel“ erbeten, dessen Stärke „Gottes Kraft“ ist. Innerhalb des zweiten Verses wechselt die Perspektive vom Blick auf das Du zum Blick auf das Wir: „wenn du bedroht wirst, stehe er uns bei.“ Dieser Wechsel ist auffällig. Geht es alleine um die Ausweitung des Wunsches nach Engelsbegleitung vom Du zum Wir? Oder soll hier betont werden, daß der Bedrohung des Du nur gewehrt werden kann, wenn ein Engel uns „in Gottes Kraft ... von bösen Mächten“ befreit, so daß wir fähig werden, gleichsam Engelsdienste zu übernehmen und dem gefährdeten Du beizustehen? Mit der Rede von „bösen Mächten“ wird zugleich angedeutet, daß es nicht nur Gottesboten gibt, sondern auch Geschöpfe, die von widergöttlichen Kräften in Dienst genommen und selber zu solchen Kräften werden können.

Gottes Stimme in uns

In der dritten Strophe wird ein „leiser Engel“ erbeten. Die Weitung des Blicks, die Öffnung des Ohrs und eine Berührung, die zu Herzen geht, werden von diesem stillen Begleiter erhofft. Sein sanftes Geleit will uns dazu anleiten, Gottes Weisung als innere Stimme zu erfahren.

Bergendes Flügelpaar

Der Engel der vierten Strophe ist durch seine Güte ausgezeichnet. Er kommt „in Gottes Namen“. Mit diesem Boten geht die Verheißung schützend-bergender Flügel und die tröstliche Gewißheit, in Gefahr sicher an der Hand gehalten zu werden, einher.

Lichtengel und Luzifer

Der letzte Gottesbote ist ein „lichter Engel“. Doch heißt nicht auch der gefallene Engel „Luzifer“, Lichtträger? Von ihm ist hier nicht die Rede. Der Lichtbringer des Gedichts will nicht Licht in Finsternis verkehren, er will „die Dunkelheiten, / die dich bedrängen, wandeln in das Licht.“ Und nicht nur eine kleine Wegstrecke lang ist uns dieser Gottesbote nah. Der Sprecher des Gedichts bittet für „uns“ vielmehr um Begleitung bis ans Ende der irdischen Lebenszeit, ja bis ans Ende dieser Weltzeit: „Er mach’ uns heil und führ’ uns durch die Zeiten, / bis wir dann schauen Gottes Angesicht.“

Licht von Gottes Angesicht

Das wahre Licht, das Licht, das wahrhaft hell macht, das leuchtet und erleuchtet, ist Gott selbst, „Gottes Angesicht“. Ein Gottesbote kann leuchten, weil sein Leben offen ist für den Licht-einfall von oben, für das Licht, das Gott selbst ist, wie wir im Apostolischen Glaubensbekenntnis beten. Gottes „lichte“ Boten vertreiben die Finsternis, die uns umgibt und die uns daran hindert, das wahre Licht zu sehen. Ganz gewiss keine leichte Aufgabe. Eine Aufgabe für Engel!

Susanne Sandherr

Wallfahrt und Pilgerfahrt (II)

Eine andere Form zu reisen

(Fortsetzung des Beitrags aus Heft August 2007)

Im Wallfahrtswesen des *Hoch- und Spätmittelalters* nahm die Stadt Köln im deutschen Sprachraum einen besonderen Rang ein. Nach der Überführung (Translation) der angeblichen Gebeine der Heiligen Drei Könige (sie galten als die christlichen Pilger schlechthin) im Jahre 1164 versuchte Köln, zu einem „Rom“ nördlich der Alpen zu werden. Der in Köln bereits als Reliquie aufbewahrte Petrus-Stab und die Glieder aus den Ketten Petri zeugten von der engen Verbindung zu Rom, aber auch vom Selbstbewußtsein, römische Heiltümer bieten zu können. Mit einer sogenannten „Römerfahrt“, die in Köln am Palmsonntag stattfand, versuchte man den römischen Brauch des Besuchs von sieben Hauptkirchen auf Köln zu adaptieren. Pilgerzeichen, wie sie in allen großen Wallfahrtsorten üblich waren, dokumentierten den Besuch der Pilgerstätte; eventuell wurde vor der Mitnahme sogar noch die Reliquie (in Köln der Dreikönigen-Schrein) damit berührt.

Gerade an Köln kann man aber auch gut beobachten, welchen Einbruch des Wallfahrtswesens die *Reformation* mit sich brachte: Obwohl die Stadt selbst und das direkte Umland katholisch blieben, nahm die Zahl der Pilger rapide ab. Der Dombau stagnierte über Jahrhunderte, weil die notwendigen Einnahmen fehlten, und wurde erst unter preußischer Herrschaft vollendet – dann aber unter dem Vorzeichen, Denkmal für die staatliche Einheit Deutschlands zu sein.

Trotz des in allen Regionen zu registrierenden Rückgangs des Pilgerwesens zu Beginn der Neuzeit versuchte man im *Barock*, das Wallfahrtswesen neu zu beleben. Man verstand es als

Ausdruck spezifisch katholischer Frömmigkeit; Wallfahrten erhielten nun konfessionellen Bekenntnischarakter. Zahlreiche barocke Wallfahrtskirchen geben Zeugnis von der Relevanz dieser Frömmigkeitsform. Allerdings konnte das Wallfahrtswesen nie wieder seine mittelalterlichen Dimensionen erreichen. In der *Aufklärung* waren es sogar katholische Landesherren, die Wallfahrten unterbanden oder einschränkten. So wurde die sogenannte „Ungarnfahrt“ aus dem Herrschaftsgebiet der Habsburger nach Köln unterbunden, weil zunehmend nur noch Bettler durch die Lande zogen, die niemand mehr beköstigen und unterbringen wollte. Lokal haben Wallfahrt und Pilgerwesen aber immer eine gewisse Bedeutung behalten.

Im 19. bis in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm das Pilgerwesen einen neuen Aufschwung. Es war Ausdruck einer typisch katholischen Volksfrömmigkeit, die von den Menschen gegen die Rationalität der „Moderne“ und (zumindest in Deutschland) eine als übermächtig empfundene evangelische Obrigkeit gesetzt wurde. Nun waren es v. a. *Marienwallfahrten*, die einen immensen Aufschwung nahmen. Entsprechend standen weniger Reliquien im Sinne von sterblichen Überresten im Mittelpunkt der Verehrung als vielmehr (Erscheinungs-)Orte, Plastiken oder Gnadenbilder. Zur Legitimierung der Wallfahrten spielten Wunder-Berichte eine große Rolle. Moderne Verkehrsmittel wie die Eisenbahn machten weite Wallfahrten möglich, an der viele Menschen teilnehmen konnten. Entsprechende Züge mit besonders eingerichteten Hospitalwagen ermöglichten auch Kranken eine Pilgerfahrt. International bildeten und bilden Lourdes, national in Deutschland Altötting und Kevelaer, in Österreich Mariazell wichtige Ziele.

Einen abermaligen Einbruch erlebten Wallfahrten in der *Mitte des 20. Jahrhunderts* – einer Zeit theologischer Rationalität, die oftmals wenig Rücksicht auf gewachsene volksfromme Strukturen nehmen wollte. Entsprechend überraschend für so

manchen Theologen erhalten Wallfahrten seit wenigen Jahren eine neue Aktualität. So gehen Menschen auf Pilgerschaft, die bewußt an Traditionen der Frömmigkeit und der Liturgie anknüpfen wollen, die in den Jahren der Reformen nach dem II. Vatikanischen Konzil kritisiert wurden. Handeln aus diesem Motiv heraus eher ältere Menschen, so sind es daneben auf einmal junge Menschen, die sich für diese Form begeistern können. Dabei stehen gar nicht die großen Ziele und die Massenbewegungen im Vordergrund, sondern oftmals die kleine Pilgerschaft zu Orten in der Nähe. Auch sportliche Aspekte können die Motive bestimmen. Mit Orten wie Taizé werden zugleich neue Ziele und Formen des Pilgerns erschlossen, bei dem nicht Orte und Reliquien, sondern das Treffen anderer Menschen und das geistliche Erleben im Vordergrund stehen. Gerade Taizé ist nicht nur durch Internationalität, sondern zugleich durch gelebte Ökumene bestimmt. Ebenso entstehen bislang unbekannte Formen, wie z. B. Motorradwallfahrten, an denen auch Menschen teilnehmen wollen, die ansonsten den kirchlichen Strukturen eher fernstehen.

Wallfahrt und Pilgerschaft sind *heute* nicht nur eine Sache der fest in die Kirche Integrierten, sondern so manche Gemeinde schafft es, Fernstehende und Suchende dafür zu begeistern. So paart sich ohne weiteres eine geistige Suchbewegung mit gewissen sportlichen und sozialen Aspekten. Sich auf den Weg zu machen, gemeinsam eine Strecke zu bewältigen, Strapazen durchzustehen und schließlich am Zielort die religiösen Aspekte mit touristischen zu verbinden, ist vielleicht eine ganzheitliche Form, den Glauben zu leben. Sie ist leiblicher Ausdruck eines inneren Geschehens. Hier wird erneut deutlich: Nicht so sehr anzukommen, sondern sich auf den Weg zu machen, ist das Eigentliche der Pilgerschaft.

Friedrich Lurz

Literatur zum Thema:

Egon Mielenbrink, Wallfahrtsorte – Stätten des Gebets = Topos plus Taschenbücher 582 (Topos plus Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2006) 144 S.; ISBN 3-7867-8582-1; 8,90 € (D); 9,20 € (A); 16,50 sFr.

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

Das Raphaelswerk

Eine der spürbarsten Folgen der ungerechten Verteilung von Gütern und Lebenschancen weltweit sind die Migrationsbewegungen aus den armen Ländern des Südens in den reichen Norden. Der Umgang mit den Fremden und ihren Nachfahren – man denke an die Kinder und Enkel der früheren „Gastarbeiter“ in Deutschland – ist eine der großen und offensichtlich schwierigen Herausforderungen für die Gesellschaft, für ihre kulturelle Identität und Integrationskraft. Im gesellschaftlichen Bewußtsein weniger präsent ist die Tatsache, daß es Migrationsbewegungen nach wie vor auch in anderer Richtung gibt – als Auswanderung aus Deutschland, dauerhaft oder auf Zeit, und aus den unterschiedlichsten Motiven. Häufig sind es hochqualifizierte Akademiker, die hervorragenden Arbeitsbedingungen und Vergütungen im Ausland folgen und damit den berüchtigten ‚brain drain‘ bilden, den Wegzug der akademischen Elite. Oder es geht um private Gründe, etwa eine Eheschließung im Ausland. Und nach wie vor gibt es auch ‚klassische‘ Auswanderer, die in einer fernen Weltgegend ein neues Leben anfangen wollen – ein Phänomen, das in der Darstellung einzelner Auswandererschicksale hierzulande gegenwärtig auch als Gegenstand medialer Vermarktung dient („Mein neues Leben“).

Die Kirche, der es darum geht, überall dort präsent zu sein, wo die Menschen sind, wendet sich mit einem differenzierten Instrumentarium einer „Seelsorge am Menschen unterwegs“ – so die Bezeichnung des für Migration zuständigen Päpstlichen Rates – denjenigen zu, die aus irgendeinem Grund vorübergehend oder dauerhaft nicht seßhaft sind. In diesem Rahmen ist das „Raphaels-Werk. Dienst am Menschen unterwegs e. V.“ in Hamburg auf deutsche Auswanderer spezialisiert: Es hat nach eigener Darstellung „den Auftrag der deutschen katholischen Bischöfe, all denen Beratung anzubieten, die ihren Wohnsitz dauerhaft oder für vorübergehende Zeit ins Ausland verlegen wollen: Auswanderer, Auslandstätige, Flüchtlinge, die in ein Drittland weiterwandern oder freiwillig in ihre Heimat zurückkehren wollen, sowie binationale Paare. Auch Deutsche, die im Ausland leben und wieder nach Deutschland zurückkehren wollen, finden im Raphaels-Werk einen Ansprechpartner.“

Benannt ist das Raphaels-Werk nach dem Erzengel Raphael, der in der Darstellung des Buches Tobit den Tobias auf seiner Reise begleitet und deshalb als Patron der Reisenden gilt. Raphael stellt sich dort selbst vor als einer „von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen emportragen und mit ihm vor die Majestät des heiligen Gottes treten“ (Tob 12, 15).

Das Raphaels-Werk geht zurück auf die Auswanderungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, als etwa allein im Jahr 1882 225 000 deutsche Auswanderer gezählt wurden. Am 13. September 1871 wurde der „St. Raphaels-Verein“ auf dem Katholikentag in Mainz durch Peter Paul Cahensly (1838–1923), einen heute in der Breite nur noch wenig bekannten Vorkämpfer katholischer Sozialpolitik, gegründet. Cahensly, der Abgeordneter im Reichstag und im preußischen Landtag war, leitete den Verein als Generalsekretär und Präsident. 1878 erfolgte die Anerkennung durch Papst Leo XIII. 1914 ging die Geschäftsführung des Vereins von Cahensly an den Gründer und ersten Präsidenten des Deutschen Caritas-Verbandes, Prälat Dr. Lorenz Werthmann, über; die Hauptgeschäftsstelle wurde von

Limburg nach Freiburg verlegt. Seit 1921 befindet sich das Generalsekretariat in Hamburg als Brennpunkt der Tätigkeit des Vereins. Besondere Verdienste erwarb sich der „St. Raphaels-Verein“ während der Zeit des Nationalsozialismus, als er zahlreiche Verfolgte, besonders Menschen sogenannter nicht-arischer Abstammung, durch Auswanderung in Sicherheit bringen konnte. Entsprechend wurde er 1941 verboten. 1947 konnte die Arbeit wiederaufgenommen werden. 1977 wurde die Bezeichnung der Einrichtung durch die heutige „Raphaels-Werk. Dienst am Menschen unterwegs“ ersetzt.

Als hochspezialisierter Fachverband des Deutschen Caritas-Verbandes, Freiburg, ist das Raphaels-Werk, dessen 23 Beratungsstellen in Deutschland von München und Passau über Aachen, Leipzig und Berlin bis Hamburg und Lübeck staatlich anerkannt sind und auf der Grundlage des Auswandererschutzes von 1975 arbeiten, mit seiner Beratung für alle Interessierten bzw. Bedürftigen offen, auch unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit oder politischen Orientierung. Kooperationspartner sind Einrichtungen der Caritas im In- und Ausland, katholische Auslandsgemeinden und andere kirchliche Stellen, aber auch Botschaften, Konsulate und andere staatliche Stellen sowie internationale Organisationen.

Ansatzpunkt der Arbeit des Raphaels-Werks ist die tiefgreifende Veränderung der Lebensumstände und die Entwurzelung, die mit einem Wegzug ins Ausland verbunden sind. In jedem Fall handelt es sich dabei um eine existentielle Entscheidung, die der Begleitung bedarf. Hier gilt es, Motive zu klären, durch sachliche Information realistische Vorstellungen vom Zielland und dem eigenen Auswanderungsprojekt zu vermitteln und so zu einer fundierten persönlichen Entscheidung zu verhelfen. Dabei „steht die persönliche Situation der Ratsuchenden immer im Vordergrund“, immer geht es um „den ganzen Menschen“. So unterscheidet sich die Beratung des Raphaels-Werks auch deutlich von Angeboten, die ausschließlich auf Informationsvermittlung setzen. Gerade durch diesen

umfassenden Ansatz verhilft der Dienst des Raphaels-Werks Auswanderungswilligen dazu, ihre Entscheidung persönlich wie hinsichtlich der äußeren Gegebenheiten auf eine sichere, tragfähige Grundlage zu stellen – so daß diese auch auf jene Macht hoffen dürfen, von der Tobit seinen Sohn Tobias geborgen sieht: „Ein guter Engel begleitet ihn, und seine Reise wird ein gutes Ende nehmen“ (Tob 5,22).

Weitere Informationen: www.raphaels-werk.de

Tobias Licht

Rosenkranz beten

Der lichtreiche Rosenkranz

Von Weihbischof Heinrich Janssen, Münster / Xanten

Den Rosenkranz beten ist tatsächlich nichts anderes, als mit Maria das Antlitz Christi zu betrachten.

(Johannes Paul II.)

Aus der langen Entstehungsgeschichte

Das Rosenkranz-Gebet ist seit Jahrhunderten eine feste Gebetsform, zugleich aber auch ein Gebet, das immer wieder neu entdeckt werden will. Dieses Gebet wird geprägt von der Frömmigkeit der jeweiligen Zeit und durch die Menschen unterschiedlicher Länder und Herkünfte.

Die Rose ist seit dem Hochmittelalter das beliebteste Symbol für die Marienminne. Der ursprünglich weltliche Brauch, einen Kranz frischer Blüten als Festschmuck zu tragen, wurde auf die

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

November 2007

„Elisabet und Zacharias“

Fürchte dich nicht, Zacharias!
Dein Gebet ist erhört worden.
Deine Frau Elisabet wird dir einen Sohn gebären;
dem sollst du den Namen Johannes geben.

Evangelium nach Lukas – Kapitel 1, Vers 13

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Wie vielen Menschen geht es so, daß sie sich mühen und um ihren Weg ringen, aber trotz aller Sehnsucht und Mühe lange nicht den großen Moment erleben, an dem ihre ureigene Wahrheit, ihr persönlicher Lebenssinn offenbar wird!

Lukas erzählt uns zu Beginn seines Evangeliums eine solche Geschichte. Zacharias und Elisabet zerrinnt das Leben zwischen den Fingern, ohne daß ihr sehnlicher Kinderwunsch erfüllt wird. Auch ihre gewissenhafte Befolgung von Gottes Geboten ändert daran anscheinend nichts. Eines Tages aber zieht Zacharias das große Los: Er darf – einmalig im Leben eines Priesters, s. S. 335 – im Tempel das Rauchopfer darbringen. In diesem schon äußerlich herausgehobenen Augenblick wird ihm die Erfüllung ihrer Lebenssehnsucht zugesagt, doch damit nicht genug: Das lang erhoffte Kind wird zugleich als neuer Elija dem Messias vorangehen, also das Anbrechen der uralten Hoffnung des *Gottesvolkes* verkörpern. Zacharias ist von so viel Ehre nicht, wie man erwarten könnte, überwältigt, sondern bleibt mit dem Hinweis auf sein und Elisabets fortgeschrittenes Alter erst einmal auf dem Boden der Tatsachen.

Zacharias' „Realismus“ können wir gut nachvollziehen – umso besser, je mehr wir selbst auf unseren eigenen Durchbruch warten mußten oder noch warten. Lukas Botschaft an uns lautet: Viel hängt davon ab, Gott ausharrend treu zu bleiben. Dazu stellt er uns Menschen zur Seite, mit denen wir unsere – und die mit uns ihre – Sehnsucht und Hoffnung teilen. Notwendig ist jedoch insbesondere, im entscheidenden Augenblick für Gottes überraschendes Handeln bereit zu sein und der Zusage dieser Stunde zu trauen. Denn auch für *Gottes Sache*, so lehrt uns der Blick auf Johannes den Täufer, kommt es auf diese Bereitschaft an.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Geburt Johannes des Täufers

Perikopenbuch Heinrichs II.,
Reichenau, zwischen 1007 und 1012,
Clm 4452, fol. 150r,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

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

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

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

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

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

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

Johannes ist sein Name

In zwei Szenen zeichnet der Maler des Perikopenbuchs Heinrichs II. (Anfang 11. Jh.) das wunderbare Geschehen um die Geburt Johannes des Täufers. Die Komposition beider Bildteile ist ähnlich: Die Personen stehen auf olivgrünem Grund, heben sich von einem kräftig-goldenen Hintergrund ab, und ein grau-blauer Streifen begrenzt das Bild jeweils nach oben. Ein schmales rotes Band rahmt das gesamte Bild ein. Während im oberen Bildteil die Mutter und ihr Kind im Mittelpunkt stehen, steht im unteren Teil der Vater Zacharias einer Gruppe von Menschen gegenüber, die zur Beschneidung und Namensgebung des Kindes acht Tage nach der Geburt zusammengekommen sind.

Der Maler orientiert sich für seine Darstellung am ersten Kapitel des Lukasevangeliums. Elisabet und Zacharias, ein Priester, der zur Priesterklasse Abijas gehört, leben rechtschaffen vor Gott. Beide sind inzwischen alt geworden, ihr sehnlichster Wunsch, ein Kind zu bekommen, blieb ihnen versagt, „denn Elisabet war unfruchtbar“ (Lk 1,7). Das war für beide ein schweres Los, galt doch Unfruchtbarkeit als Schande oder womöglich als Strafe.

Gott wendet das Los der Eheleute. Eines Tages, als Zacharias im Tempel von Jerusalem Dienst tut, die Priesterklasse des Abija ist an der Reihe, erscheint ihm plötzlich ein Engel Gottes mit der frohen Kunde: „Dein Gebet ist erhört worden. Deine Frau Elisabet wird dir einen Sohn gebären; dem sollst du den Namen Johannes geben.“ (Lk 1,13) Die zweifelnde Frage des Zacharias: „Woran soll ich erkennen, daß das wahr ist? Ich bin ein alter Mann, und auch meine Frau ist in vorgerücktem Alter“ (Lk 1,18) wird als Unglaube gewertet. Zacharias wird verstummen, bis sich das Wort des Engels erfüllt hat.

Der Maler hält im oberen Bild diese Erfüllung des Engeswortes fest. Elisabet ruht auf einem Lager aus zart-grünen

Tüchern, ähnlich wie ihr Kind, das in einem kastenförmigen Bett liegt. Beide richten sich etwas auf. Johannes schaut – wie ein Erwachsener dargestellt – aufmerksam auf seine Mutter. Diese streckt beide Arme der Frau entgegen, die ihrerseits mit offenen Armen ihr gegenübersteht. Elisabet, an dem dunkelvioletten Obergewand als die ältere der beiden Frauen erkennbar, ist voll Staunen über das Wunder, das an ihr geschehen ist. In der anderen Frau stellt der Maler Maria dar, die sich nach der Ankündigung der Geburt Jesu auf den Weg zu Elisabet, ihrer Verwandten, macht, um dort „etwa drei Monate“ (Lk 1, 56) zu bleiben. Zugleich zeigt der Maler hier seine genaue Kenntnis des Evangelientextes, in dem Lukas bewußt die Ankündigung der Geburt Johannes des Täuflers und die Verkündigung der Geburt Jesu sowie die Geburt der beiden Kinder parallel zueinander darstellt, um hierbei Jesus als den Größeren zu zeigen. Ein Vergleich beider Texte zeigt dies ganz deutlich. Für Elisabet und Maria gilt, daß Gott in ihr Leben eingegriffen hat, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. Nur von ihm her, darauf weist der Goldgrund der Bilder, ist zu verstehen, was hier geschieht.

In der Gruppe am rechten Bildrand unten sind auch Elisabet und Maria erkennbar, während Johannes auf dem Arm eines vornehm gekleideten Mannes, schon wie ein Lehrer mit Buch und weisender Gebärde der Hand dargestellt, auf seinen Vater Zacharias schaut. Dem strecken sich Hände entgegen, um das Schreibtäfelchen in Empfang zu nehmen, auf dem er den Namen seines Sohnes angeben soll. Die Verwandten wollen dem Kinde – wie üblich – den Namen des Vaters geben. Doch dem widerspricht schon seine Mutter. Zum Erstaunen aller Beteiligten schreibt Zacharias auf: „Sein Name ist Johannes.“ (Lk 1, 63) Was dabei in ihm selbst vorgeht, ist vielleicht an seinen weit geöffneten Augen zu erkennen, die zugleich eine innere Sammlung verraten. „Im gleichen Augenblick konnte er Mund und Zunge wieder gebrauchen, und er redete und pries Gott.“ (Lk 1, 64)

Die weit ausgestreckte Hand des Mannes, der das Kind trägt und vielleicht den Dienst der Beschneidung und Namensgebung vollziehen wird, hält die gespannte Erwartung der Anwesenden fest. Nur die Eltern wissen, was Gott ihnen in der Geburt des Kindes geschenkt hat, und das drücken sie im Namen aus, den schon der Engel dem Vater genannt hatte: „... dem sollst du den Namen Johannes geben“ (Lk 1, 13).

Johannes heißt: Gott ist gnädig. Diese Gnade Gottes haben die Eltern in der glücklichen Geburt ihres Kindes erfahren. Diese Gnade und das Erbarmen Gottes gelten aber dem ganzen Volk Israel. Vielleicht zeichnet der Maler das Kind deshalb schon als Erwachsenen, weil er damit das Wort des Engels anzeigen will: „... schon im Mutterleib wird er vom Heiligen Geist erfüllt sein“ (Lk 1, 15). Und in der Kraft des Geistes Gottes wird Johannes die Menschen wieder zu Gott hin bekehren.

Das Lob, das Zacharias auf den Retter-Gott anstimmt, ist bis heute in der Kirche nicht verstummt. Im Morgenlob greift sie täglich den Lobgesang des Zacharias auf: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels! Denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen... Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe...“ (Lk 1,68.78). Das ist die Wirklichkeit, aus der auch das Volk des Neuen Bundes lebt.

Sr. Maria Andrea Stratmann SMMP

An Gottes Segen glauben

Elisabet und Zacharias

Im Westen Jerusalems, in einer von bewaldeten Hängen umgebenen Talmulde, liegt der kleine Ort En Kerem (Quelle des Weinbergs). Seit byzantinischer Zeit gilt er als Geburtsstätte Johannes' des Täuflers. Die Legende kennt sogar das Geburtshaus; heute erhebt sich dort auf einem Felsplateau die Johanneskirche.

Was wissen wir von Zacharias und Elisabet, den Eltern des Täuflers? Zacharias war Priester in der Priesterklasse Abija, Elisabet stammt aus dem Geschlecht des ersten Hohenpriesters, Aaron (Lk 1,5). Die lukanische Erzählung führt uns in ein Milieu, das, wie der Neutestamentler Heinz Schürmann sagt, Tempelfrömmigkeit „atmet“. Zacharias' Tempeldienst wird detailliert geschildert (Lk 1,8–10), aber auch die häusliche, persönliche Frömmigkeit des Ehepaares wird betont (Lk 1,6). Am Anfang seines Evangeliums setzt Lukas mit der Beschreibung ganz unterschiedlicher Paare – Elisabet und Zacharias, Maria und Josef, Simeon und Hanna – gültige Maßstäbe für das Leben und Zusammenleben von Menschen in der Nachfolge Jesu.

Elisabet und Zacharias werden als kinderloses, bereits älteres, gerecht lebendes Ehepaar vorgestellt; Elisabets Unfruchtbarkeit wird also nicht mit Sünden und Verfehlungen in Verbindung gebracht – in der damaligen Zeit keine Selbstverständlichkeit!

Wie mag die innere Situation dieser frommen Menschen ausgesehen haben? Gott versagte ihnen Kinder, dieses hohe Gut, diesen ersehnten Ausdruck seines Segens. Besonders Elisabet muß gelitten haben. Oft genug wird sie sich minderwertig, wie Ausschußware, gefühlt haben, der Überlegenheit der anderen ausgeliefert, ihrer Verachtung, ihren mitleidigen Blicken oder ihrem gedankenlosen Glück.

Auch ihr Mann ist gezeichnet, wie auch nicht? Was hat in ihrer beider Leben nicht gestimmt? Warum versagt Gott ihnen ein Kind? Alt sind sie geworden. Sie haben aufgegeben. Gott bestürmen sie schon lange nicht mehr mit ihren Bitten. Es schneidet, es schmerzt, noch immer, und dennoch gehen sie aufrecht. Ein gläubiger Jude, eine gläubige Jüdin, die aneinander und an Gottes Lebensweisung festgehalten haben, bis heute.

Doch nun geschieht mehr, als Zacharias fassen kann. Er kann es nicht – mehr – glauben und verstummt (Lk 1, 20–22), doch Elisabet gewinnt eine Stimme. Sie nimmt die himmlische Neuigkeit auf. Sie gibt dem Neuen in sich Raum. Sie erhebt ihre Stimme und jubelt über Gott, ihren Retter (V. 25). Die Macht der Gesellschaft, die kinderlose Frauen wie Elisabet erniedrigt und mit Verachtung straft, ist jetzt gebrochen. Gott selbst hat den Bann zerbrochen. Die herausragende Bedeutung des Geschehens zeigt sich auch darin, daß Elisabets nach menschlichem Ermessen unmögliche Schwangerschaft die zeitliche Struktur der lukanischen Erzählung vorgibt (V. 24.26.36.56).

Der Evangelist Lukas weiß, daß Maria sich ins Gebirge aufmachte, um dort im Haus des Zacharias ihre Verwandte Elisabet zu besuchen, die trotz ihres fortgeschrittenen Alters ein Kind erwartete (Lk 1, 36.39–40). Das Lukasevangelium führt Maria und Elisabet nun in einer bewegenden Szene zusammen (Lk 1, 39–56). Bei ihrer Begegnung spricht Maria das Magnificat. Es schöpft aus der Tradition des biblischen Gotteslobs. Deutlich gibt es dem Danklied der Hanna Echo (1 Sam 2, 1–10). Es ist Marias Lied – in ihr wird das besungene Heil leibhaftig. Und doch ist es kein Zufall, daß das Lied in der handschriftlichen Überlieferung nicht nur Maria, sondern auch Elisabet zugeschrieben wurde. Beide Frauen, die junge und die alte, haben ja aus nächster Nähe einen Gott kennengelernt, dem der Lauf der Welt nicht gleichgültig ist, einen Gott, der die Macht der Mächte bricht und sich denen zuneigt, die erniedrigt

werden. In ihrem unbedingten Vertrauen auf diesen Gott der Gerechtigkeit, in ihrer tatkräftigen Solidarität miteinander, in ihrer gegenseitigen Unterstützung und Hilfe, in der Freude der einen über die wunderbare Schwangerschaft der anderen scheint eine Lebensweise auf, die auf die Praxis Jesu und seine Verkündigung vorausweist und die uns schon jetzt vor Augen führt, wie Gott zur Welt kommt.

Mit der Geburt seines Sohnes wird auch Zacharias, Elisabets gutem und gerechten Mann, dem Gottes unerhörtes Angebot im Tempel die Sprache verschlagen hatte, das Leben neu geschenkt. Für das Große, das er erleben durfte, findet er nun leuchtende Worte des Lobes (Lk 1, 68–79).

Zacharias und Elisabet, ein biblisches Ehepaar. Zacharias und Elisabet, zwei Menschen, die nicht außengesteuert, sondern von innen leben. Von ganz innen, von Gottes Wort her. Und gerade ihnen bleibt verwehrt, worin sich sein Segen am dichtesten zeigt: eigene Kinder. Das ist ein schwerer Schlag, der beiden Schmerzen bereitet, ein Leben lang. Aber sie halten sich weiter an Gott, auch wenn Gott nicht zu ihnen zu halten scheint. Sie halten Wort; sie halten sein Wort. Sie halten zueinander. Sie bleiben sich treu. Sie wenden ihre Lebensenttäuschung und Lebensverwundung nicht gegeneinander. Bei der Begegnung mit dem Engel verweist Zacharias auf die Kinderlosigkeit seiner Ehe. Er könnte jetzt ganz leicht mit dem Finger auf seine Frau zeigen. Er tut es nicht. Eine Kleinigkeit; man muß sie wirklich nicht bemerken. Aber sie ist bemerkenswert. Vielleicht ist so Gottes Segen?

Susanne Sandherr

„Wie ein Rauchopfer steige mein Gebet vor dir auf“ (Ps 141, 2)

Tempeldienst und Tempelpriestertum

Der Jerusalemer Tempel spielt im Lukasevangelium eine zentrale Rolle: Jesus wird als kleines Kind im Tempel von Simeon und Hanna als Heilbringer und Erlöser erkannt (2, 21–40) und bleibt als Zwölfjähriger nach dem Paschafest in Jerusalem, um im Tempel den Lehrern zuzuhören und Fragen zu stellen (2, 41–52): „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört?“ (2, 49). Während seiner letzten Tage in Jerusalem lehrt Jesus täglich im Tempel (19, 47; 20, 1; 21, 37 f.), aus dem er zuerst einmal die Händler vertrieben hat (19, 45): „Mein Haus soll ein Haus des Gebetes sein. Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht.“ (19, 46). Bei Jesu Tod reißt aus Trauer der Vorhang im Tempel entzwei (23, 45), und nach der Entrückung Jesu in den Himmel erzählt Lukas, daß die Jünger in großer Freude nach Jerusalem zurückkehren, immer im Tempel sind und Gott preisen (24, 52 f.). Damit endet das Evangelium nach Lukas an dem Ort, wo es beginnt – im Tempel in Jerusalem: Unmittelbar nach dem Vorwort (1, 1–4) erzählt Lukas von der Verheißung der Geburt Johannes' des Täufers (1, 5–25), die dessen Vater Zacharias im Tempel empfängt (1, 11–20). Der Dienst, den Zacharias im Tempel verrichtet, soll im folgenden etwas näher beleuchtet werden.

Zacharias („Jahwe hat sich erinnert“), der ebenso wie seine Frau Elisabet („Gott hat geschworen“, „Gott ist Fülle“) priesterlicher Abstammung war und aus dem Geschlecht Aarons stammte (1, 5; vgl. 1 Chr 24, 1), gehörte der Priesterklasse Abija an. Damit war er nicht Mitglied der in Jerusalem ansässigen Priesteraristokratie, sondern gehörte zur großen Mehrheit der Priesterschaft, die auf dem Land lebte (Lk 1, 23.39) und sich

nur während der Dienstwochen in Jerusalem aufhielt. Da die Einkünfte dieser Priester aus den Zehnten und sonstigen Abgaben bei weitem nicht für den Lebensunterhalt ausreichten, waren sie darauf angewiesen, auf dem Land einen Beruf, zu meist ein Handwerk, auszuüben.

Die *Priesterschaft* bestand aus 24 *Klassen* bzw. *Wochenabteilungen* (vgl. 1 Chr 24, 1–19), von denen jede zweimal im Jahr eine Woche lang – von Sabbat bis Sabbat – den Tempeldienst zu verrichten hatte. Die Reihenfolge, in der sich die einzelnen Abteilungen abwechselten, entsprach der in 1 Chr 24, 7–18. Die Abteilung Abija bildete hierbei die achte Wochenabteilung (1 Chr 24, 10).

An der Spitze einer Wochenabteilung, die sich in vier bis neun *Unterabteilungen*, die sogenannten *Vaterhäuser*, untergliederte, stand das Abteilungshaupt. Entsprechend den Vorschriften sollte jedes Vaterhaus einen Tag lang Dienst am Tempel versehen. Waren mehr als sieben Vaterhäuser vorhanden, so hatten zwei Vaterhäuser zugleich an einem Tag den Tempeldienst zu verrichten, waren es weniger als sieben, so hatten einige Vaterhäuser an mehr als zwei Wochentagen Dienst zu tun. Die Verteilung der sieben Wochentage auf die einzelnen Vaterhäuser blieb den jeweiligen Wochenabteilungen vorbehalten.

Die *Tagesabteilungen* wiederum verteilten die verschiedenen Dienste auf ihre Mannschaften frühmorgens per Los. Die Darbringung des Rauchopfers galt dabei als die ehrenvollste Aufgabe: Der Opfernde durfte im Heiligtum, in welchem außer dem goldenen Leuchter und dem Tisch für die Schaubrote der Rauchopferaltar stand, direkt vor dem allein durch einen Vorhang abgetrennten Allerheiligsten, dem Ort der Gottesgegenwart, Weihrauch auf den Räucheraltar legen. Aufgrund der großen Zahl der Priester in Israel – sie wird grob auf 7200 geschätzt – konnte der einzelne höchstens einmal in seinem Leben diesen herausgehobenen Dienst des Rauchopfers im Tempel verrichten. War das Los einmal auf ihn gefallen, so

durfte er fortan an der Verlosung dieser Tätigkeit nicht mehr teilnehmen.

Das Rauchopfer wurde im Frühgottesdienst *vor* dem Brandopfer dargebracht und im Abendgottesdienst *nach* diesem. Die anwesende Volksmenge, von der Lukas spricht (1, 10.21), legt die Vermutung nahe, daß Zacharias das Rauchopfer während eines Abendgottesdienstes, der um die neunte Stunde begann (Apg 3, 1), darbrachte.

Die Darbringung des Rauchopfers wird in der Mischna ausführlich beschrieben: Zunächst werfen die Priester das Los, wer das Lamm schlachten, wer das Blut sprengen, wer den inneren Altar (d. h. den Räucheraltar im Heiligtum) reinigen und wer den Leuchter von der Asche reinigen soll. Ist dies geschehen, werden in einem zweiten Losverfahren diejenigen Priester bestimmt, welche die einzelnen Teile des geschlachteten Lammes zur Altarrampe zu bringen haben. Nachdem die Priester in der Quaderhalle das Schema Jisrael gebetet haben, wird derjenige Priester per Los bestimmt, der das Rauchopfer darbringen soll. In einem vierten Losverfahren werden schließlich diejenigen bestimmt, welche die Opferteile von der Altarrampe auf den Altar selbst zu werfen haben.

Der Priester, dem das Rauchopfer zugefallen ist, nimmt eine große goldene Schale, in der sich eine kleinere Schale mit Räucherwerk befindet, das sich aus 368 Bestandteilen zusammensetzt (je 70 Teile Mastixharz, Räucherklaue, Galbanum und Weihrauch; je 16 Teile Myrrhe, Kassia, Nardengras und Krokus [Safran]; 12 Teile Kostus, 3 Teile Kalmus und 9 Teile Zimt). Anschließend nimmt er die kleine Schale aus der größeren Schale heraus und gibt letztere einem Priester, den er für diese Aufgabe ausgesucht hat. Nachdem der Räuchernde zur Vorsicht ermahnt worden ist und sich die übrigen Priester entfernt haben, betritt er das Heiligtum. Der Tisch mit den Schaubroten befindet sich zur Rechten des Eintretenden (im Norden), 2,5 Ellen von der Wand vorgezogen, der Leuchter zur Linken (im Süden), ebenfalls 2,5 Ellen von der Wand vorgezogen. Der

Rauchopferaltar, auf dessen rechter Seite sich Zacharias in Lk 1, 11 der Engel zeigt, steht zwischen Tisch und Leuchter in der Mitte des Raumes. Der Priester nimmt das Räucherwerk aus der kleinen Schale und legt es auf die brennenden Kohlen des Altars. Anschließend wirft er sich zur Anbetung nieder. In den Vorhöfen der Männer und Frauen (vgl. Lk 1, 10) begleitet das Volk das Handeln des Priesters mit Gebet: „Es komme der Gott der Barmherzigkeit in das Heiligtum und nehme mit Wohlgefallen das Opfer seines Volkes an!“

Ist der Priester aus dem Heiligtum herausgetreten, kommen die übrigen Priester und stellen sich auf die Stufen der Tempelvorhalle. Die fünf Priester, die im Heiligtum den Dienst versehen haben – der den Räucheraltar gesäubert, der die Lampe in Ordnung gebracht, der die Kohlenpfanne für das Räucherwerk getragen, der die große Schale für das Räucherwerk in Empfang genommen und der das Rauchopfer selbst dargebracht hat –, stehen etwas abseits von den anderen Priestern. Dann sprechen sie gemeinsam den Segen (Num 6, 24–26) über das Volk, wobei die Priester im Tempel den Jahwenamen aussprechen, wie er geschrieben wird, während sie auf dem Lande nur seinen Beinamen Adonai nennen. Zudem erheben die Priester auf dem Lande ihre Hände beim Segen nur bis zur Höhe ihrer Schultern, aber im Heiligtum bis über ihren Kopf, mit Ausnahme des Hohenpriesters, der seine Hände niemals über das Stirnblech hinaus erhebt (weil der Jahwename darauf steht):

„Der Herr segne dich und behüte dich.

*Der Herr lasse sein Angesicht über dich leuchten
und sei dir gnädig.*

Der Herr wende sein Angesicht dir zu und schenke dir Heil.“

Anton Cuffari, Passau

„Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“

Ein Gott, der sein Volk besucht

Den Text des Benedictus finden Sie auf der herausnehmbaren Karte am Ende des Heftes.

Am achten Tag nach der Geburt, am Tag der Beschneidung und Namensgebung, bestätigt Zacharias für seinen kleinen Sohn den Namen, den die Mutter bereits nannte: Johannes ist der Name, den ihm der Engel im Tempel übermittelt hatte (Lk 1, 13). In diesem Moment lösen sich Zacharias' Stummheit und Taubheit. Sein verschlossener Mund öffnet sich, als er innerlich Position bezieht und darum klar und klärend in den Konflikt um den Namen eingreift, der zwischen seiner Frau und den zur Feier des Tages versammelten Nachbarn und Verwandten entstanden war (Lk 1, 62–64).

Ein Neugeborenes, dessen Weg ins Leben von Wundern gesäumt ist! Schon der kleine Knabe bewegt viele Menschen, nicht nur in der nächsten Nachbarschaft, sondern im ganzen Bergland von Judäa (V. 65–66). Der Lobgesang des Zacharias ist wie eine Antwort auf die Frage, die sich den aufgewühlten Anwesenden stellt: „Was wird wohl aus diesem Kind werden?“ (V. 66)

Zacharias' Antwort ist ein Dankgebet, ein Psalm in alttestamentlicher Tradition. Es beginnt mit einem Segensspruch und begründet diesen sogleich: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels! Denn er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen; / er hat uns einen starken Retter erweckt im Hause seines Knechtes David.“ (V. 68) Ein Gott, der sein Volk besucht! Es geht nicht um einen gelegentlichen Besuch, erst recht nicht um einen göttlichen Kontrollgang. Es geht um eine Ankunft Gottes unter den Menschen, die das gelähmte Leben erneuert und heilt. Ein entmutigtes und durch die römische Fremdherr-

schaft schwer geschlagenes Volk, das das Vertrauen zu sich, vor allem aber zu seinem Gott und dessen Weisung verloren hatte, wird Vertrauen schöpfen. Die Menschen, die Gott besucht hat bzw. besuchen wird (V. 68.78), werden bald so leben können, wie es gut ist und gut tut: „in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht all unsre Tage“ (V. 75).

Inhaltlich und sprachlich lassen sich zwei Liedteile unterscheiden; der erste ist ein Dankpsalm (V. 68–75); die zweite, mit einer Anrede des kleinen Knaben beginnende Partie („Und du, Kind, wirst Prophet des Höchsten heißen...“) ist ein über das wenige Tage alte Kind gesprochener Glückwunsch (V. 76–79).

Im Mittelpunkt des Gebets steht das Eingedenken von Gottes Wundern, es erinnert an Gottes rettendes Erbarmen, an seine unverbrüchliche Treue und an die Kraft seines Wortes. An dem Kind, das nun beschnitten wird und einen sprechenden Namen erhält („Gott ist barmherzig“), wird all dies von neuem offenbar werden. Johannes wird so in die Reihe der Propheten Israels gestellt; wie sie wird er in Wort und Tat Gottes mitleidige (V. 78) und mitgehende Liebe bezeugen, ohne selbst der Bezeugte zu sein.

Zacharias ist von Gottes Geist erfüllt. Der alte Mann ist davon überzeugt: Mit der Geburt seines Sohnes hat etwas radikal Neues begonnen. Wahrhaftig, es gibt guten Grund, Gott zu loben. Das Neue, das jetzt anfängt, ist wirklich neu. Und doch: Zacharias' Gotteslob heute stimmt zusammen mit dem Lobpreis seines Volkes gestern – weil der gelobte Gott ein einziger, weil er unverwechselbar ist. Unseren Gott, singt Zacharias, kann man immer herauskennen, unter noch so vielen Göttern. Man erkennt ihn daran, „daß wir, aus Feindeshand befreit, ihm furchtlos dienen“ (V. 74).

Israel hat Gott in seiner Geschichte als starken und verlässlichen Bundespartner erfahren. Gotteserfahrung ist biblisch gesprochen Befreiungserfahrung. Gott schenkt Befreiung: aus entwürdigenden Lebensverhältnissen, aus bedrückenden

Zwängen und Abhängigkeiten. Die Bindung an Gott befreit von den Göttern des Todes. Durch den wahren Gott befreit zu werden, bedeutet, von Furcht befreit zu werden, zu einem Dienst ohne Furcht. Zum Gottes-Dienst. Das heißt es, mit Gott im Bunde zu sein.

Gott hat sein Volk besucht. Das Benedictus, der Lobpreis des Zacharias, spricht vom Besuch eines aufstrahlenden oder aufspriessenden Lichts aus der Höhe, das die Frucht der barmherzigen Liebe unseres Gottes sei (V. 78). Damit wird über das Wirken des Johannes hinaus der Blick auf den kommenden Messias Jesus gelenkt. Der Mensch Jesus, Mensch unter Menschen, Sohn seines Volkes Israel, wird zugleich ein Mensch „aus der Höhe“ sein, ein Mensch vom Himmel her, Gottes Sohn.

In der Kirche des Westens erklingt jeden Morgen bei den Laudes der Lobgesang des Zacharias: Heilsgeschichte wird nicht nur gelehrt oder erzählt, sondern gesungen. Als die Kirche das Benedictus – wie das Magnificat – in die Liturgie aufnahm und bewahrte, hat sie dafür gesorgt, daß das alte biblische Gebet seine jubelnden und heilsamen Erfahrungen in die Nöte unserer Zeit und unseres Lebens verwandelnd hineinsprechen kann: jeden Morgen neu.

Susanne Sandherr

Gedenkfeiern für Unbedachte

Liturgische Initiativen gegen die Anonymisierung der Toten

Wir erleben momentan große Unterschiede zwischen einzelnen Regionen, wie Bestattungen vollzogen und mit Toten umgegangen wird. In den Alpenregionen finden wir in den Dörfern noch Friedhöfe rund um die Kirche, also Kirchhöfe,

wie sie das Hoch- und Spätmittelalter überall kannte. Die Gräber sind mit Grabsteinen oder Kreuzen namentlich gekennzeichnet. Auf dem Grab befindet sich ein kleines Wasserkesselchen mit einem Zweig. Die Angehörigen besuchen das Grab in der Regel vor oder nach dem Sonntagsgottesdienst und besprengen es mit Wasser. So drückt der regelmäßige Grabbesuch die bleibende Beziehung zu den Verstorbenen aus, mit denen sich die Lebenden in Liebe und im Glauben an den auferstandenen Herrn verbunden wissen.

In den Großstädten hingegen liegen die Friedhöfe oft am Stadtrand und sind nur schwer überschaubar. Besucher wissen zwar, wo ihre Angehörigen beerdigt sind, aber die umliegend Begrabenen kennen sie nicht. Im Norden und Osten Deutschlands machen „anonyme Bestattungen“ einen erheblichen Prozentsatz aus. Es handelt sich meist um Urnenbestattungen auf einem abgegrenzten Wiesenfeld, in dem es keine Kennzeichnung eines Grabes mehr gibt. So ist der Friedhof ein Spiegel der städtischen Gesellschaft, in der viele Menschen zwar am gleichen Ort, in weiten Teilen aber nebeneinanderher leben und sich nicht kennen.

Beide Konzepte haben ihre Vor- und ihre Nachteile. Es soll keineswegs darum gehen, das Dorfleben zu idealisieren, das durch die ständige „Sozialkontrolle“ zugleich seine negativen Seiten hat.

In vielem sind aber unsere Friedhöfe auch Spiegelbilder unserer jeweiligen gesellschaftlichen Probleme. Die Mobilität in unserer Gesellschaft ist heute so stark, daß Menschen in großen Städten leben und sterben, ohne daß irgendeine engere Beziehung zu anderen Mitmenschen zu erkennen ist. In einer Stadt wie Köln werden jeden Monat einige Menschen beerdigt, für die kein Angehöriger ausfindig gemacht werden kann. Sie werden nach Beauftragung durch die Stadt eingeäschert und anschließend anonym bestattet, da dies die kostengünstigste Form ist. Diese Bestattung geschieht im wahrsten Sinne „sang- und klanglos“ durch Bestatter und Friedhofsbedienstete.

Sicher hat es schon früher Beerdigungen gegeben, bei denen ein Pfarrer allein hinter einem Sarg schritt. Aber einerseits nehmen die Bestattungen ohne Angehörige erheblich zu, andererseits führt die Form der Urnenbestattung zu einer weiteren Anonymisierung.

In Köln hat sich nun eine Gegeninitiative gebildet, die auch in den Medien erfreuliche Resonanz gefunden hat. Beteiligt sind die beiden großen Kirchen, ebenso die Bestatter und die Stadt. Unter dem Titel „Gedenkfeier für Unbedachte“ findet allmonatlich ein ökumenischer Gottesdienst für die im vorangegangenen Monat von der Stadt Beerdigten statt. Dazu wird durch eine Anzeige eingeladen, die von der örtlichen Tageszeitung kostenlos gedruckt wird. Ort der Feier ist die evangelische Antoniterkirche, ab November 2007 dann die katholische Kirche St. Aposteln. Beide Kirchen liegen im Bereich der Fußgängerzone und haben die Funktion von Citykirchen. In diesem Gottesdienst werden nicht nur die Namen der Verstorbenen genannt und wird für sie gebetet. Die Namen werden zuvor in ein Buch eingetragen, um so wenigstens hier dauerhaft die Erinnerung an sie wachzuhalten. Das Totenbuch der „Unbedachten“ wird am Taufstein der Kirche aufbewahrt.

In gewisser Weise wird hier die Tradition des „Elendenfriedhofes“ (von mhd. *ellende* „außer Landes seiend“, also „Friedhof für Fremde“) fortgeführt, auf dem bis zur „Säkularisierung“ die Fremden in einer Stadt beerdigt wurden, um auch ihnen die „letzte Ehre“ zu erweisen. In Zeiten, in denen die Bestattung noch Angelegenheit der Angehörigen und der Nachbarschaft war, nicht aber von Unternehmen, gab es dafür eigene Elendenbruderschaften.

Die Initiatoren der „Gedächtnisfeier für Unbedachte“ knüpfen hier an und versuchen, unter den heutigen Bedingungen sicherzustellen, daß niemand nur in Form eines Verwaltungsvorgangs „entsorgt“ wird, sondern jeder Tote seinen Namen behält und die städtische Gemeinschaft in einem Gottesdienst für

ihn betet. Es geht keineswegs um eine Vereinnahmung der Toten, über deren Stellung zu religiösen Fragen man in der Regel nichts weiß. Es handelt sich vielmehr um eine aktualisierte Umsetzung des traditionellen Werkes der Barmherzigkeit, die Toten zu begraben.

Die Gottesdienste finden statt, weil man von der unwiderruflichen Würde jedes einzelnen überzeugt ist. Der Name gilt den Christen als unauslöschliches Merkmal der Identität und der Gottesbeziehung eines Menschen: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir.“ (Jes 43, 1) Das letzte Kapitel des Alten Testaments (Mal 3, 16 f.) nimmt diese Verheißung auf, indem es von einem Buch spricht, in dem die Namen aller, die Gott fürchten und ehren, verzeichnet sind. Paulus überträgt dies auf die Gemeinschaft mit Christus: „Ihre Namen stehen im Buch des Lebens.“ (Phil 4, 3)

Zudem ist die Initiative ein Zeichen gegen die zunehmende Anonymisierung der Stadt. Da der Umgang mit den Toten ein Spiegelbild des Umgangs der Lebenden miteinander ist, markiert der Gottesdienst auch eine Grenze: Darüber hinaus wollen die Bürger ihre Freiheit nicht in absolute Beliebigkeit und Bedeutungslosigkeit des einzelnen abgleiten lassen. Es geht also auch um eine Dimension städtischer Lebenskultur, die gewahrt werden soll. So verwundert es nicht, daß die ersten Gottesdienste gut besucht waren. Auch aus anderen Städten (z. B. Bonn) werden ähnliche Initiativen berichtet.

Bleibt zu hoffen, daß an vielen Orten Christinnen und Christen auf diese oder ähnliche Weise die Verstorbenen im Gedächtnis behalten, wenn die Umstände das auf einem Friedhof nicht mehr möglich machen. Weil die Kirche sich als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten versteht, ist sie „Trägerin eines fortdauernden kulturellen Gedächtnisses über den Wechsel der Zeiten hinaus. Sie ist Erinnerungsgemeinschaft“ (Christliche Bestattungskultur. Orientierungen und Informationen.

Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004, 26). Letztlich haben solche Aktionen vielleicht mehr Tiefenwirkung in unsere Gesellschaft hinein, als so manches ausgefeilte Positionspapier von kirchenamtlicher Seite.

Friedrich Lurz

Die heilige Elisabeth von Thüringen

Eines der prägenden geistlichen Themen des Jahres 2007 ist das Gedenken der heiligen Elisabeth von Thüringen. 1207, also vor 800 Jahren in Ungarn geboren – das genaue Datum ist unbekannt –, zählt Elisabeth, deren (gebotener) Gedenktag im deutschen Sprachraum am 19. November, weltweit am 17. November begangen wird, seit langem zu den beliebtesten und meistverehrten Heiligen der Christenheit. „Mit ihrem Lebenszeugnis verbindet sich die Erinnerung an tiefe Menschlichkeit, an Solidarität mit den Armen und ungewöhnliche Selbstlosigkeit.“ So charakterisiert der Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke, zusammenfassend die Heilige. Nicht nur in der Diözese Erfurt, deren Patronin die heilige Elisabeth ist, wird das gesamte Jubiläumsjahr mit zahlreichen Veranstaltungen, mit Gottesdiensten, Vorträgen und nicht zuletzt mit Wallfahrten bzw. Studienfahrten auf die Wartburg und zu anderen Stätten des Lebens der heiligen Elisabeth begangen; mehrere Neuerscheinungen befassen sich mit ihrer Biographie und bleibenden Bedeutung.

Das Leben der Heiligen

Die Tochter des ungarischen Königs Andreas II. wurde schon als Kind aus Staatsraison mit dem Thronfolger des Landgrafen von Thüringen verlobt, zunächst mit Hermann, der aber bereits

1216 stirbt. 1211 kam Elisabeth an den thüringischen Hof nach Eisenach und wurde dort gemeinsam mit den Kindern des Landgrafen erzogen. 1221 wird die Ehe mit Ludwig IV. geschlossen. Ludwig IV., 1200 geboren, ab 1217 Landgraf von Thüringen und damit mächtigster Reichsfürst in Mittel- und Norddeutschland, starb schon am 11.9.1227 in Otranto auf dem Kreuzzug und wurde im Umfeld der Verehrung seiner Frau zeitweise selbst als Heiliger verehrt. Elisabeth und Ludwig waren einander in inniger Liebe zugetan und zeigten diese Zuneigung auch in öffentlich wahrnehmbaren Gesten. So nahm Elisabeth, was unüblich war, bei Tisch an der Seite ihres Mannes Platz und begleitete ihn häufig auf Reisen, um bei ihm sein zu können. Als Ludwig zum Kreuzzug aufbricht, kann Elisabeth sich nicht von ihm trennen und begleitet ihn bis nach Schmalkalden. Gerade diese sympathische, ganz menschliche Seite in Elisabeths Leben ist ein zentrales Motiv für die große Verehrung der Heiligen bis heute. Der Ehe entstammen drei Kinder: Hermann (1222–41), ab 1238 Landgraf von Thüringen, Sophie von Brabant (1224–1275) und die selige Gertrud von Altenberg (1227–1297). Schon zu Lebzeiten ihres Mannes wandte Elisabeth sich der Bewegung der Beginen und der franziskanischen Armutsbewegung zu. Von Kind an hatte sie ein äußerst intensives geistliches Leben mit einer innigen, mystischen Christusbeziehung gepflegt. – Eine Mystik, die außerordentlich froh und positiv gestimmt ist: Es wird berichtet, eine Christus-Vision habe bei ihr „ein Lachen in großer Heiterkeit des Gesichts“ bewirkt. So gebietet sie ihrer Umgebung ganz unmittelbar: „Wir müssen die Menschen froh machen!“ Einen außerordentlichen Einfluß auf ihr geistliches Leben hatte der Priester Konrad von Marburg, den Elisabeth 1226 zu ihrem geistlichen Begleiter bestimmt hatte und der sie mit strengen Vorgaben führte. Aus franziskanischem Geist wandte sie sich den Armen zu, verschenkte ihren höfischen Reichtum und pflegte selbst die Kranken. So geriet sie in Konflikt mit dem thüringischen Hof. Nach Ludwigs Tod von der Wartburg vertrie-

ben, gründete sie 1228 in Marburg ein Hospital, um hier als „Schwester in der Welt“ ein Leben vollkommener Christusnachfolge in Armut und Hingabe an die Armen und Kranken zu führen. Am 16./17.11.1231 stirbt sie in Marburg. Schon 1235 wird sie, die schon zu Lebzeiten im Ruf der Heiligkeit stand, von Papst Gregor IX. kanonisiert. In der Heiligsprechungs-Urkunde heißt es: Elisabeth „liebte ihre Nachbarn so sehr, daß sie sich wünschte, immer solche Menschen um sich zu haben, denen man sonst aus dem Wege ging. Freiwillig unterwarf sie sich in vielen Dingen der Armut, um vor bedürftigen Menschen reich zu sein.“ Die Gestalt Elisabeths hat über die Jahrhunderte nichts an Faszination verloren. Bischof Wanke hält fest: „Die Entschiedenheit, mit der Elisabeth den Weg der Christusnachfolge ernst nahm, ist eine Anfrage an das Christentum und die Gesellschaft heute. Elisabeth hat Christus in den Ärmsten der Armen dienen wollen. Das Christentum verliert seine ‚salzende‘ Kraft, wenn es Nächstenliebe nicht mehr so zu motivieren weiß.“

Neuerscheinungen zum Jubiläumsjahr

Aus den verschiedenen Publikationen, die zum Elisabeth-Jubiläum erschienen sind, sollen zwei exemplarisch vorgestellt werden:

In der Reihe *Topos plus* bei Butzon & Bercker, Kevelaer, haben Helmut Zimmermann und Eckhard Bieger eine neue Biographie unter dem Titel „Elisabeth. Heilige der christlichen Nächstenliebe“ vorgelegt. Eckhard Bieger gehört dem Jesuitenorden an und war lange Jahre Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz beim ZDF. Der materialreiche Band, der in großem Umfang die alten Quellen auch direkt zu Wort kommen läßt, fragt zunächst nach den Gründen für die Faszination Elisabeths und ihre bleibende Aktualität, die er an ihrer „radikale(n) Nachfolge Christi“ festmacht (11), und charakterisiert dann ausführ-

lich ihre Spiritualität – die Intensität ihres Betens, den Christusbezug und die franziskanische Orientierung u. a. (17 ff.). Es folgen ein differenzierter Durchgang durch ihre Biographie, das Heiligensprechungsverfahren und die Anfänge ihrer Verehrung (35 ff.). Unter der Überschrift „Zeitbild“ (96 ff.) schildern die Autoren den historischen – frömmigkeits- wie profangeschichtlichen – Kontext des Lebens Elisabeths und stellen in kurzen Biographien die Personen in ihrem Umfeld vor. Eine Dokumentation von Elisabeth-Texten aus der *Legenda aurea*, Hinweise zur Ikonographie und zur Wirkungsgeschichte sowie eine Zeittafel und Quellenhinweise runden den Band ab. Den Autoren gelingt in relativer Kürze eine außerordentlich hilfreiche, umfassende Gesamtdarstellung der Person und der Bedeutung Elisabeths im Kontext ihrer Zeit. Vielleicht wäre eine etwas kritischere Auseinandersetzung mit jenen Zügen der dargestellten Spiritualität hilfreich gewesen, die zumindest aus heutiger Sicht fragwürdig erscheinen, etwa der außerordentlichen Betonung von Verzicht und Entsagung und der Unterwerfung unter den geistlichen Führer. Das schmälert aber nicht die Faszination der Heiligen und die Aktualität ihrer christlichen Lebensgestalt, die die Autoren überzeugend vermitteln.

Von ganz anderer Art ist das Büchlein „Nächstenliebe und Mystik. Elisabeth, Mechthild und andere heilige Frauen“. Herausgegeben vom Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, das sich für die katholischen Christen in der Diaspora engagiert, stellt es die heilige Elisabeth in den Zusammenhang anderer großer heiliger Frauen des Mittelalters. So stehen hier Elisabeth, ihre Tante, die Herzogin Hedwig von Schlesien, und die Mystikerin Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Mechthild von Hackeborn, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau nebeneinander. Der räumliche Schwerpunkt liegt damit in heutigen Diasporagebieten des deutschen Ostens, wobei besonders das Kloster Helfta herausragt – nicht nur eine Erinnerung an vergangene Fruchtbarkeit, sondern ein Anstoß, die

entchristlichten Gebiete von heute neu mit geistlichem Leben zu erfüllen. Das Buch verbindet kurze Lebensbeschreibungen mit der Dokumentation von Quellentexten – Äußerungen der Heiligen selbst oder über sie sowie Gebeten. Die reiche, schöne Bebilderung bringt Fotos sowie alte und neue Kunst von der Skulptur bis zum Glasfenster zusammen. Den Abschluß bildet eine interessante Gesamtübersicht über die Kirchen in allen deutschen Diözesen, die unter dem Patronat einer der vertretenen Heiligen stehen. Gerade in ihrer handlichen Kürze stellen die hier versammelten Texte eine wertvolle Informationsgrundlage zu den besprochenen heiligen Frauen dar; die beigegebenen Materialien können der praktischen Verwendung in der persönlichen Betrachtung wie im gemeinschaftlichen Gottesdienst dienen.

Helmut Zimmermann / Eckhard Bieger, Elisabeth. Heilige der christlichen Nächstenliebe = Topos plus Taschenbücher 598, Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2006.

8,90 € (D); 9,20 € (A); 16,50 sFr; ISBN 3-7867-8598-8

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

Nächstenliebe und Mystik. Elisabeth, Mechthild und andere heilige Frauen, hrsg. vom Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken 2006. 144 S., 6,00 €

Bezugsadresse: Bonifatiuswerk der deutschen Katholiken, Kamp 22, D-33098 Paderborn; Telefon 05251/2996-54/-53, Telefax 05251/2996-83, E-Mail: bestellungen@bonifatiuswerk.de

Tobias Licht