

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Hauptartikel aus Jahrgang
Dezember 2012 bis November 2013

Jahresthema
„Prophetische Gestalten“

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Dezember 2012

„Sacharja“

Juble laut, Tochter Zion!
Jauchze, Tochter Jerusalem!
Sieh, dein König kommt zu dir.
Er ist gerecht und hilft.

Buch Sacharja – Kapitel 9, Vers 9

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Zu Beginn des neuen Jahrgangs freue ich mich, Ihnen zwei neue Redakteure vorzustellen. Frau Dorothee Sandherr-Klemp, Chefredakteurin der Zeitschrift *Glauben leben*, wird am redaktionellen Teil mitarbeiten sowie Fürbitten und Tageseinführungen beitragen. Herr Domkapitular Dr. Heinz Detlef Stäps aus Rottenburg ist Kunsthistoriker und Spezialist für mittelalterliche Buchmalerei. Er wird ab Januar für das Titelbild und seine Auslegung verantwortlich sein. Ich bin froh, daß beide ihre fachliche und geistliche Kompetenz in Magnificat einbringen und so die Lücke schließen, die Anfang des Jahres durch den Tod unserer hochgeschätzten Sr. Maria Andrea Stratmann entstanden ist.

„Jerusalem wird eine offene Stadt sein“, so verheißt der Prophet Sacharja (2, 8). JHWH selbst werde für sie „eine Mauer von Feuer sein und im Innern ihr Ruhm und ihre Ehre“ (2, 9). Wenn unser neues Jahresthema den Blick auf *prophetische Gestalten* lenkt, so im Bewußtsein, daß deren ureigener Wesenszug, die enge Verbindung zum Gott Israels, auch für unsere Zeit hohe Bedeutung hat. Am Sacharja-Wort festgemacht: Was, wenn wir vertrauen lernten, daß Gott die Seinen schützt, uns darauf besännen, daß von ihm selbst her Kraft und Ansehen kommen? Das bedeutet freilich, menschliche Aktivismen aufzugeben, wie die „Mauer von Feuer“ zeigt: Nicht dank unserer Anstrengungen werden sich die Kirchen wieder füllen oder die globalen Bedrohungen sich in Luft auflösen. Aber wenn wir aus erneuertem Gottvertrauen Türen und Fenster weit öffnen und Ausschau halten, wo sein Feuer draußen brennt, kommen vielleicht Menschen auf uns zu, von denen wir es nie erwartet hätten. Vielleicht sprechen sie uns mit einem anderen Sacharjawort an: „Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch.“ (8, 23)

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Verkündigung und Geburt Christi

Psalter, Südwestdeutschland, nach 1235,
Clm 11308, fol. 6r,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Diese Handschrift umfaßt in erster Linie die Psalmen, daneben die Cantica des Stundengebetes mit Te Deum, Vaterunser, Credo und Litanei. Von zwei eng verwandten Händen ist sie auf 175 Pergamentblättern geschrieben und enthält zehn Deckfarben- und 173 Fleuronné-Initialen. Ihre 14 ganzseitigen Miniaturen folgen auf den Kalender und gehen dem Psalmentext voraus.

Entstanden ist der Psalter nach 1235, das zeigt die Erwähnung von Franziskus und Elisabeth von Thüringen in Kalender bzw. Litanei. Verschiedene Indizien deuten auf das Umfeld der Prämonstratenser hin (Gedächtnis des hl. Norbert [offiziell erst 1582 kanonisiert] am 6.6., Fest und Oktav des hl. Augustinus am 28.8. bzw. 4.9.). Doch war die Handschrift nicht zur Verwendung in einem Kloster bestimmt, im Kalender fehlen die Rangstufen der Feste. Darstellungen von Betenden könnten darauf hinweisen, daß sie zum privaten Gebrauch für vornehme Laien geschaffen wurde. Ein Wappen auf eingesetztem Vorsatzblatt aus dem 14./15. Jh. ordnet sie dem altbayerischen Adelsgeschlecht der Ebersbeck zu, aus dessen Besitz sie wohl im 16. Jahrhundert ins oberbayrische Kloster Polling gelangte. 1803 kam die Handschrift nach München.

Für den Miniaturenzyklus von 14 zweizonigen Bildseiten (Adam-Eva- und neutestamentliche Szenen) gibt es keine unmittelbar vergleichbaren Werke, doch weisen die stilistischen Grundlagen in den Südwesten Deutschlands. Die Miniaturen sind fast durchgehend auf Goldgrund gemalt, die Farben leuchtend und bunt. An den Figuren fallen plastisch ausgeführte, faltenreiche Gewänder auf, die Gestalten selbst sind leicht untersetzt, bisweilen etwas derb. Gelegentlich finden sich byzantinisch anmutende Landschaftselemente mit Bergschollen.

Johannes Bernhard Uphus

Verweilen beim Kind

Wie alle Miniaturen des südwestdeutschen Psalters aus der Münchner Staatsbibliothek zeigt das Titelbild zwei Szenen: oben die Verkündigung, unten die Geburt Jesu. Die Bildhälften, wie fast durchgängig in dieser Handschrift auf Goldgrund gemalt, sind von grünem Rankenwerk umgeben und durch ein blau-grün-weißes Ornamentband voneinander getrennt. Beide Bildhälften sind ihrerseits deutlich zweigegliedert: oben stehen der Engel Gabriel und Maria unter zwei blauen Bögen einander gegenüber, die durch einen Mittelpfeiler mit Pflanzenornament voneinander getrennt und von drei blau-grauen Türmchen flankiert sind, unten breitet sich die Geburtsszene unter zwei roten Bögen aus, die Maria und das Jesuskind auf der linken und Josef mit Ochs und Esel auf der rechten Seite gruppieren. Zwischen den unteren roten Bögen ist schwach der Stern von Betlehem zu erkennen. Auffällig ist die X-förmige Bezogenheit der vier Bildsegmente, die sich durch die horizontale Teilung und die vertikale Gliederung ergeben: Beide Male bildet, mit rot-grünem Mantel und grünem Schleier bekleidet, Maria den Schwerpunkt der Szene, oben rechts und unten links. Der Engel oben links und Josef unten rechts tragen im Vergleich zu Maria dunklere, von tiefem Blau dominierte Kleidung und haben die rechte Hand zum Zeigegestus erhoben. Josef ist als alter Mann mit grauem Haar und T-förmigem Stab dargestellt, Gabriel dagegen als Jüngling.

Besondere Aufmerksamkeit verdient das Beziehungsgeschehen, das sich in den beiden Szenen abspielt. Mit dynamischem Zeigegestus wendet sich Gabriel Maria zu und blickt sie an; der Heilige Geist, der sich in Gestalt einer Taube mit blau grundierendem Kreuznimbus dem Haupt Marias nähert, liegt geradezu auf der Kraftlinie, die sich von Gabriels rechter Hand und seinen Augen zu Maria hinüberspannt. Maria hingegen schaut aus dem Bild heraus und hat ihre Rechte wie zur Abwehr erhoben. Offenbar schlägt sich ihre Frage: „Wie soll das geschehen, da ich

MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

keinen Mann erkenne?“ (Lk 1, 34) in dieser Geste nieder. In der Weihnachtsdarstellung ist es vor allem die starke Verbundenheit zwischen Mutter und Sohn, die ins Auge springt. Auf den ersten Blick möchte man meinen, Maria wolle das Jesuskind am Kinn zu sich hindrehen, wie es Eltern bisweilen bei ihren Kindern tun, um mit ihnen Augenkontakt zu bekommen. Doch die Haltung Jesu legt ein anderes nahe: Er ist seiner Mutter bereits zugewandt und hat seinen Kopf auf die rechte Hand gestützt, die linke liegt auf dem Rand des nicht eben deutlich erkennbaren Futtertroges, in den er gebettet ist. Ruhig und konzentriert erwidert er Marias Blick. Schließlich rechts im Bild Josef, Ochs und Esel: das Langohr scheint auf sein Gegenüber einzureden. Will er dem etwas verwundert dreinsehenden Ochsen mitteilen, um wen es sich bei diesem Kind handelt? Josefs Blick richtet sich jedenfalls auf ihn, den Esel, und seine auf Mutter und Kind deutende Rechte will ihn offenbar auf etwas aufmerksam machen.

Ordnen wir nun die zahlreichen gestalterischen Details in dieser Miniatur und bringen sie in Zusammenhang, so fällt zunächst auf, wie überrascht bis skeptisch Maria in der Verkündigungsszene wirkt. Auch wenn sie letztlich ja sagt zu den Plänen, die Gott mit ihr hat, scheint sie in der dargestellten Situation zu zögern. Der intensiven Beziehungskraft, die ihr von Gabriel entgegenkommt, weicht sie zunächst aus. Doch ihre Kleidung verändert sich zwischen der oberen und der unteren Szene und deutet einen Wandel an. Unverändert bleibt das dominierende Rot ihres Mantels und bringt zum Ausdruck, wie sehr sie in ihrem Wesen von Liebe geprägt ist; das Grün ihres Schleiers und der Mantelinnenseite deutet die Frische und fruchtbare Bereitschaft ihres Herzens an, die bald zur Entfaltung kommen soll. Ist ihr Untergewand aber oben noch weiß, Zeichen ihrer Zurückhaltung und Herzensreinheit, so hat es sich unten in ein tiefes Blau gewandelt, dem Symbol der Transzendenz, des Göttlichen, das im oberen rechten Bildteil den Nimbus des Heiligen Geistes bestimmt. Was aber hat sich konkret geändert? Maria

hat ihre Zurückhaltung gegenüber der Botschaft Gabriels abgelegt, sie ist innerlich bei ihrer Lebensaufgabe angekommen. Nichts zeigt dies deutlicher als die Intensität, mit der sie und Jesus einander zugewandt sind. Daß sie ihn mit der Linken am Kinn hält, verstärkt wie sein Aufstützen des Kopfes auf seine Rechte den Eindruck, daß sie in tiefer Ruhe und Freude beieinander verweilen. Fast möchte man in ihrer Bezogenheit aufeinander eine kontemplative Haltung erkennen, die ja nichts anderes bedeutet als ein aufmerksames Da-Sein im gegenwärtigen Augenblick, eine gesammelte Ausrichtung auf mein Gegenüber, ein Bleiben in der Unmittelbarkeit der Beziehung. Wer je erlebt hat, wie sehr gerade Säuglinge und Kleinkinder auf diese intensive äußere und innere Nähe nicht nur angewiesen, sondern zu ihr fähig sind, wird die Einladung, die in dieser Bildfindung ausgesprochen ist, gerne annehmen. Zumal der Maler in der Darstellung Josefs unterstreicht, wie sehr es ihm auf die Beziehung zwischen Jesus und Maria ankommt. Während der Esel den Ochsen getreu dem Vers vom Beginn des Jesajabuches („Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn“, Jes 1,3) lauthals darüber aufklärt, wer in dieser Nacht in ihrem Stall zu Gast ist, scheint Josef mit seinem Blick und Gestus zu sagen: „Rede doch jetzt nicht! Schau hin, was da geschieht. Sonst entgeht dir das Wichtigste!“ Still werden vor dem Geheimnis, das sich zwischen Maria und Jesus ereignet, darum geht es. Das Glück, daß Gott sich uns zuwendet und unsere Zuwendung sucht, ist die Botschaft dieser Miniatur. An Marias und Jesu Beziehung für uns selbst Maß nehmen, die eigenen Kinder und nahestehenden Menschen wieder sehen und beieinander verweilen lernen, dazu lädt der Maler ein.

Johannes Bernhard Uphus

Der Prophet Sacharja

Siehe, dein König kommt zu dir

Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Sieh, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin.“ (Sach 9,9) Wie vertraut sind uns diese Worte. Sie finden sich im alttestamentlichen Buch des Propheten Sacharja, und wir kennen sie aus der Schilderung, die das Matthäus-Evangelium vom messianischen Einzug Jesu in Jerusalem gibt (Mt 21, 1–10). Viele Menschen werden aber auch an Georg Weißels bekanntes Adventslied „Macht hoch die Tür“ erinnert. Dort heißt es in der zweiten Strophe mit Bezug auf Matthäus und Sacharja: „Er ist gerecht, ein Helfer wert. / Sanftmütigkeit ist sein Gefährt, / sein Königskron ist Heiligkeit, / sein Zepter ist Barmherzigkeit“.

Das biblische Buch Sacharja hat seinen Platz am Ausgang des Alten bzw. Ersten Testaments zwischen den Büchern Haggai und Maleachi. Der Prophet, der dem biblischen Buch seinen Namen gab, ist ein jüngerer Zeitgenosse des Propheten Haggai, so gibt es uns das Buch Esra (5, 1 und 6, 14) zu verstehen. Sacharja bedeutet: Jahwe gedenkt, Jahwe ist oder war eingedenk. Ein wunderbar sprechender Name. Adonai, unser Gott, vergißt dich nicht, vergißt seine Liebe zu dir nicht.

Wie Haggai setzt sich Sacharja öffentlich vehement für den Wiederaufbau des zerstörten Jerusalemer Tempels ein. Sacharja hat wohl bewußt die Weissagung aufgegriffen, die Haggai bei der Grundsteinlegung zum Tempelbau am 18. 12. 520 v. Chr. verkündet hatte (Hag 2, 21–23). In einem größeren Visionenzyklus (1, 7 – 6, 15) gibt ihr Sacharja eine bewegende Deutung.

Was wissen wir von Sacharja? Er entstammt einer prestigereichen priesterlichen Familie (1, 1). Vermutlich ist sie mit vie-

len anderen Familien der Oberschicht nach Babylon deportiert worden. Die persische Eroberung Babylons im Jahre 538 v. Chr. ermöglichte der verschleppten und in Babylon angesiedelten jüdischen Bevölkerung die Heimkehr aus dem Exil und den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels. Wie der Prophet Haggai ist auch Sacharja davon überzeugt, daß der Bau des Tempels nicht nur von lokalem Interesse, sondern ein Schlüsselereignis für die Neuordnung der Welt ist. Zumindest implizit wird damit das persische Herrschaftsstreben kritisiert, dessen Universalitätsanspruch nur angemäßt ist und partikuläre Machtinteressen verschleiert. Sacharjas öffentliches Wirken wird auf die kurze Zeitspanne zwischen 520 und 518 v. Chr. eingegrenzt. Ob der Prophet die Tempelweihe im Jahr 515 miterleben durfte, ist nicht gesichert.

Die Schrift, die Sacharjas Namen trägt, gliedert sich in drei Teile. Gemeinsam ist den drei Teilen die Betonung Jerusalems und des Tempels als herausragende Stätten der Gegenwart Adonais. Die Stadt und ihr Heiligtum sind Quellorte von Frieden und Segen für alle Welt. Doch schwere kosmische Erschütterungen, so die Sicht des Sacharja-Buches, werden der erhofften Heilszeit vorausgehen.

Bei genauerer Lektüre wird deutlich, daß sich die einzelnen Teile des Sacharjabuches in Sprache, theologischem Profil und literarischer Gestalt unterscheiden; eine Entstehung der Schrift in drei Etappen wird vermutet. Als Urheber der Kapitel 1–8, die ins 5. Jahrhundert v. Chr. datiert werden, gilt „Proto-Sacharja“, der „erste Sacharja“. Die Kapitel 9–11 werden einem Deutero-Sacharja, einem zweiten Sacharja, zugeordnet; sie sollen im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein. Als Autor der letzten Kapitel, 12–14, die vermutlich im 3. und 2. Jahrhundert verfaßt wurden, gilt Tritto-Sacharja, ein dritter Sacharja. Der erste Teil nimmt auf konkrete zeitgeschichtliche Größen wie den Wiederaufbau des Tempels Bezug, auf den Perserkönig Darius (522–486 v. Chr.) oder auf Serubbabel, den vom persischen König um

520 v. Chr. mit dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels und der Integration der Remigranten beauftragten Nachfahren des judäischen Königs Jojachin, sowie auf den Jerusalemer Hohenpriester Jeschua. In den beiden folgenden Partien des Sacharja-Buches fehlen solche zeitgeschichtlichen Referenzen. Die Aussicht auf eine alles vollendende Endzeit bzw. das Kommen einer radikal neuen Welt und eine Neuschaffung des Menschen von Gott her, eschatologische, ja apokalyptische Ausblicke, bestimmen die Deutero- und Tritto-Sacharja zugeordneten Schriften.

Die Veränderung der theologischen Perspektive, die sich vom ersten zum dritten Sacharja vollzieht, zeichnet sich auch im Wandel des jeweils zugrundeliegenden Messias-Verständnisses ab. Im ersten Teil des Buches wird zwischen einem priesterlichen und einem königlichen Messias unterschieden, während im zweiten Teil nur noch ein einziger, politischer, Messias verheißen wird, allerdings in Gestalt eines demütigen Friedensfürsten, wie bereits einleitend zitiert (Sach 9, 9). Das vom Propheten übermittelte Gotteswort verheißt umfassenden messianischen Frieden: „Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Euphrat bis an die Enden der Erde.“ (9,10) Auch inspiriert von dieser messianischen Gestalt konnte das Neue Testament die Sendung Jesu als Botschaft des Friedens und Werk der Versöhnung verkündigen.

Tritto-Sacharja verweist in der Figur des „Durchbohrten“ schließlich auf einen leidenden und sterbenden Messias, dessen Tod im Volk einen radikalen Gesinnungswandel, innere Umkehr, in Gang zu setzen scheint. Diese messianische Spur hat das Neue Testament aufgenommen, um die reinigende und heilende Kraft des Leidens und Todes Jesu zu entdecken und zu verkündigen (Joh 19, 37). „Doch über das Haus David und über die Einwohner Jerusalems werde ich den Geist des Mitleids und des Gebets ausgießen. Und sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben.“ (12, 10) Und weiter heißt es bei Sacharja:

„An jenem Tag wird für das Haus David und für die Einwohner Jerusalems eine Quelle fließen zur Reinigung von Sünde und Unreinheit.“ (13, 1)

So bedeutsam Sacharjas Ankündigung der messianischen Gestalten und ihres Wirkens ist, die eigentliche Blickrichtung dieser prophetischen Schrift ist die endzeitlich universale Königsherrschaft Adonais, dessen Residenz der neu aufgebaute Tempel von Jerusalem sein wird. Mit der Aussicht auf ein Friedensmahl aller Völker auf dem Zion, wie es sich bewegend auch in Jesaja 25, 6–8 findet, ist der prophetische Auftrag Sacharjas erfüllt. Ja, Jahwe hat sich erinnert und sich aller erbarmt.

Susanne Sandherr

Messias

Freudenöl statt Trauergewand

Messias, eigentlich Maschiach, ist ein hebräisches Wort und bedeutet „Gesalbter“. Im Griechischen steht dafür „Christos“. Die jüdischen und zum Teil auch die israelitischen Könige wurden durch rituelle Salbung in ihr Amt eingesetzt (2 Sam 2,4; 1 Kön 1). Verwendet wurde dazu ein rituellen Zwecken vorbehaltenes Salböl von intensivem Wohlgeruch (Ex 30,22–33). Dieses war Sinnbild des Gottesgeistes, der auf dem Gesalbten ruht, wie es bei Trito-Jesaja zum Ausdruck kommt: „Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; / denn der Herr hat mich gesalbt.“ (Jes 61, 1) Und weiter: „Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe / und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, / damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde / und den Gefesselten die Befreiung“ (Jes 61, 1–2). Alle Trauernden wird dieser Messias trösten, Gottes Gesalbter bringt ihnen „Freudenöl statt Trauergewand.“ (Jes 61, 3) Das Lukas-Evangelium deutet die Sendung Jesu im

Lichte des Salbungsmotivs und der göttlichen Beauftragung zu heilendem, befreiendem und tröstendem Handeln bei Jesaja (Lk 4, 16–21). Als Erwählter Gottes ist der Maschiach unantastbar (1 Sam 26, 9; Ps 2, 2), steht er unter Gottes unvergleichlichem Schutz.

Nach der Eroberung Jerusalems durch das Babylonische Reich 586 v. Chr. lag das einheimische Königtum am Boden. Nun bildete sich kompensatorisch die Hoffnung auf einen künftigen Gottesgesalbten, einen definitiven Heilsbringer, aus. Die endzeitlich geprägten messianischen Perspektiven waren dabei keineswegs einheitlich. Einige Kreise erwarteten einen neuen David, der das zerstörte Königtum wiederherstellen würde (Ps 2; Mi 5, 1–5). Andere diagnostizierten eine Mitschuld des Königtums am Desaster der Deportation (Ez 45, 9) und setzten vielmehr auf den Hohenpriester, der seit dem Exil ebenfalls durch Salbung ordiniert wurde (Ex 29, 7) und als Vorsitzender des Hohen Rates durchaus merklichen politischen Einfluß besaß. Eine dritte Gruppe vermittelt zwischen beiden Positionen durch die Vision einer messianischen Doppelspitze, einer priesterlichen und einer herrscherlichen Gestalt, wie sie sich im Scharja-Buch findet (4, 14), aber auch für die Qumran-Gemeinde charakteristisch werden wird.

Im Neuen Testament finden sich Spuren beider Vorstellungskreise. Jesus ist Träger priesterlicher wie königlicher Zuschreibungen, seine Sendung wird mit Hilfe dieser wie jener Vorstellungsgruppe gedeutet. Zugleich betonen die Evangelien auch die Differenz zwischen geläufigen Messias-Bildern, die an den Mann aus Nazaret herangetragen werden, und Jesu ureigenem Weg. Dennoch wird das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias – Jesus (ist der) Christus – nach Ostern so bedeutsam, daß aus Bekenntnis und Titel geradezu der Eigenname Jesus Christus entstehen konnte. Nicht zufällig findet sich das Stichwort Messias (Christus) im Neuen Testament herausragend häufig, fast 500mal.

Jesus hat nicht sich selbst, sondern das Nahekommen der Gottesherrschaft verkündet. Erst nachösterlich wird der Nazarener als Gottes Gesalbter, als Jesus, der Christus, selbst Gegenstand der Verkündigung. Und doch hat diese Verkündigung festen Grund im Leben und Sterben, im vollmächtigen Predigen und Heilen Jesu, in einem Leben der Barmherzigkeit aus Gottesnähe, der universalen Solidarität, der aktiven Friedfertigkeit und des vertrauensvollen Gewaltverzichts.

Wie deutlich wurde, ist Messias auch im Alten Testament kein homogener Titel; ihn auf Jesus anzuwenden, bedeutet, messianische Hoffnungen des Ersten Testaments und des Frühjudentums im Lichte des Lebens, Sterbens und Auferwecktwerdens neu zu akzentuieren und zu interpretieren, wie umgekehrt Jesu Leben, Sterben und Auferwecktwerden erst im Lichte biblisch-jüdischer Messias Hoffnungen entziffert und verkündigt werden kann.

Susanne Sandherr

Der du die Zeit in Händen hast

Jochen Kleppers „Neujahrslied“

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 354f.

Das Lied „Der du die Zeit in Händen hast“ stammt von dem deutschen Dichter Jochen Klepper. Er wurde 1903 als Sohn eines evangelischen Pfarrers in Beuthen an der Oder geboren, er schied gemeinsam mit seiner Ehefrau und deren jüngerer Tochter, die ihrer jüdischen Herkunft wegen unmittelbar von der Deportation bedroht waren, am 11. Dezember 1942 in Berlin aus dem Leben (vgl. dazu auch den Beitrag von Marc Witzenbacher, S. 382–385). Unter der Überschrift „Neujahrslied“ wurde Kleppers im Oktober 1937 verfaßtes Gedicht am

1. Januar 1938 in einer großen deutschen Tageszeitung abgedruckt. Es findet sich im Gotteslob (157) und im Evangelischen Gesangbuch (64) unter der Rubrik „Jahresschluß – Neujahr“ bzw. „Jahreswende“.

Die Jahreswende ist auch heute für viele Menschen, seien sie religiös oder nicht, kirchlich engagiert oder nicht, Anlaß, zurückzuschauen auf das Jahr, das zu Ende geht oder ging, und vorauszublicken auf die Zeit, die das neue Jahr bringen wird. Gewiß ist die Situation, aus der heraus Klepper sein Lied schreibt, von unvergleichlicher Härte und Bitterkeit. Und doch ist an der Schwelle zwischen altem und neuem Jahr die Bitte um Entlastung, die die erste Strophe des Liedes formuliert, auch Menschen nahe, die unter sehr viel mildereren Umständen leben dürfen.

Der Beter bittet Gott, den Herrn der Zeit, den Hüter der Zeit, die „Last“ des vergangenen Jahres an sich oder auf sich zu nehmen und sie „in Segen“ zu wandeln. Last wandelt Gott in Segen, das ist sein unveränderliches Kennzeichen. Er nimmt Menschen die Traglast von der Schulter und gibt sie nicht nur erleichtert, sondern in Segen verwandelt zurück, da, wo Menschen nichts mehr ausrichten können, wo die Kraft zu klein oder die Verstrickung zu groß, wo Unrecht und Ohnmacht zu belastend, ja unerträglich wurden.

Gott ist Herr von Welt und Zeit, er ist der Schöpfer, der alle Welt und alle Zeit, aber auch jedes einzelnen Menschen Lebenszeit in seinen Händen hält. Gott, der Herr der Zeit, so der weitere Gedankengang der ersten Strophe, hat ja Jesus Christus bereits in unsere Weltzeit gesandt, um uns „die Mitte“ zu zeigen. Darum möge er nun weiter „uns dem Ziel entgegen“ führen. Der Beter verläßt sich ganz auf Gott, aber damit flüchtet er nicht in Passivität, Gleichgültigkeit, Apathie. Er tut das Entscheidende. Er preist den Schöpfer und bittet um seine Nähe. Gottes Führung spürend, will er aufstehen und gehen, „dem Ziel entgegen“.

Mit dem biblisch anmutenden und doch zeitgenössisch plausiblen Bild der veraltenden „Gewänder“ wird in der zweiten Strophe das Motiv der Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit der menschlichen Lebenszeit – „wenn deine Güte uns nicht lenkt“ – verstärkt. In Anlehnung an Motive aus Psalm 102, 25–28, vergleicht die dritte Strophe das Jahr des Menschen mit „Gottes Jahr“. Nur dieses „währt für und für“. Darum sind Glück und Heil allein in der Umkehr eines jeden Tages zu Gott zu finden: „Nur Gottes Jahr währt für und für, / drum kehre jeden Tag zu dir, / weil wir im Winde treiben.“ Es ist Gott, der „jeden Tag“ zu sich hinwendet. Menschliche Umkehr kann nur auf Gottes Initiative beruhen, so radikal sie zugleich der Bereitschaft und Tatkraft des Menschen bedarf.

In ebenfalls vom Psalter (Ps 90, 9) inspirierten Bildern von Bleiben und Vergehen, Fülle und Leere, Überfluß und Befristung spricht die vierte Strophe abermals den Gegensatz von Gott und Mensch an. Aber der Ewige überwindet den unendlichen Abstand, der das sich rasch leerende Menschenleben von Gottes unversiegliger Fülle trennt: „und doch strömt deiner Gnade Born / in unsre leeren Hände“.

Die fünfte Strophe führt aus, was eingangs vom Hüter der Zeit erbeten wurde, die Wandlung der Last des zu Ende gehenden Jahres in Segen. Gottes Gaben verändern die vergänglichen Menschentage von innen. „Nach ihnen sei die Zeit gezählt“; nicht losgelassener menschlicher Selbstbehauptungswille oder Wille zur Macht, nicht (un-)menschlicher Größenwahn, Gottes Gnade allein bringt Ewigkeit in die flüchtige Zeit. Eine Botschaft, die den Machthabern im vermeintlich „tausendjährigen Reich“, die sich zu Pseudo-Göttern, zu furchtbaren Richtern über den Wert oder Unwert von Menschenleben aufschwangen, besonders zuwider sein mußte. Daß der NS-Zensor, der Jochen Kleppers „Neujahrslied“ begutachtete, gegen den „knechtischen Geist“ dieses „absolut jüdischen“ Gedichts und seine Nähe zu den Psalmen giftete, erstaunt vor diesem Hintergrund nicht.

Die Schlußstrophe von Kleppers „Neujahrslied“ erneuert die Bitte des Anfangs. „Bleib du uns gnädig zugewandt / und führe uns an deiner Hand, / damit wir sicher schreiten.“ Gott, „der Ewige“, allein kennt und erkennt „Anfang, Ziel und Mitte“, mitten in aller Flüchtigkeit, gerade „im Fluge unsrer Zeiten“. Der Ewige bringt Ewigkeit in die Flucht der Zeit, er allein, aber er wirklich.

Diese Glaubensgewißheit ist wohl der letzte Grund dafür, daß Jochen Klepper in einer Situation der äußersten Dunkelheit ein „Neujahrslied“ im emphatischen Sinne schreiben konnte – ein Lied der Hoffnung auf Gottes neues Menschen-Jahr.

Susanne Sandherr

Die ökumenische Situation vor dem II. Vatikanischen Konzil

Es kommt wohl auf den jeweiligen persönlichen Standpunkt zur Ökumene an, wie man die momentane Situation beurteilt. Ökumenisch engagierte Christen erleben sie nicht selten als Stillstand, in der eher die konfessionellen Profile wieder verschärft werden. Daß beim Besuch Papst Benedikts XVI. in Erfurt im Jahr 2011 nach dem Treffen mit Vertretern der Evangelischen Kirche auf beiden Seiten ein eher nüchternes Resümee gezogen wurde, man von enttäuschten bzw. unrealistischen Erwartungen sprach, kann als Zeichen dafür gewertet werden, daß über die weitere Perspektive des ökumenischen Wegs und Dialogs recht divergierende Vorstellungen bestehen.

Dabei werden in einer Gesellschaft, in der das Christentum an Bedeutung und Einfluß verloren hat, die Kirchen zunehmend als Einheit wahrgenommen. Und auch in der theologischen Grundlegung der Existenz von Kirche ist die Einheit ein wichtiger Gradmesser der Qualität des Kirche-Seins, der mit der

Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts einen radikalen Einbruch erlebt hat – während der Status der dazu zunächst territorial daneben stehenden Kirchen des Ostens theologisch anders zu bewerten ist.

Im Abschnitt *Die Mitte erschließen* wollen wir uns in den nächsten Heften der ökumenischen Dimension liturgischen Handelns zuwenden. Es gilt, sich bereits bestehender Möglichkeiten zu vergewissern und weitergehende Perspektiven auszuloten. Zugleich soll ins Bewußtsein gehoben werden, daß ökumenische Gottesdienste nicht allein die Nutzung eines gewährten Rechtes darstellen. Vielmehr handelt es sich um die Erfüllung der Pflicht der Kirche, die Einheit unter Christen zu fördern, die nach dem geltenden Kirchenrecht besonders dem Bischofskollegium sowie dem Apostolischen Stuhl (CIC 1983, Can. 755), letztlich aber allen Gläubigen aufgegeben ist.

Es lohnt, sich die vorkonziliare ökumenische Situation in Bezug auf den Gottesdienst vor Augen zu führen, um richtig einschätzen zu können, was im 20. Jahrhundert bereits erreicht wurde. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Weg zu einem radikalen Umdenken gewiesen, war doch die Abgrenzung seit dem 16. Jahrhundert kirchlicher Alltag gewesen. Der Westfälische Friede von 1648 beendete den Dreißigjährigen Krieg, der Europa verwüstet hatte, mit der doppelten Einsicht: Konfessionelle Spannungen konnten nicht mit militärischen Mitteln gelöst werden, und Herrscher konnten nicht mehr religiöse Differenzen für ihre kriegerischen Interessen instrumentalisieren. In den Staaten selbst herrschte im Grundsatz eine konfessionelle Einförmigkeit. Da aber konfessionell anders ausgerichtete Unterherrschaften existierten, zeigte sich z. B. im Rheinland ein regelrechter Flickenteppich der Glaubensrichtungen. Erst Industrialisierung und Verstädterung führten ab dem 19. Jahrhundert zu einer stärkeren konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung, die in der Folge der beiden Weltkriege gerade in Deutschland nochmals zunahm und sich selbst auf dem Lande – z. B. durch die Ansiedlung von Flüchtlingen – auswirkte.

Die katholische Kirche sah evangelische Christen lange wie abgefallene Katholiken an. Der einzige Weg, an und für einen evangelischen Christen gottesdienstlich zu handeln, bestand in dessen Konversion, die als Rückkehr in die wahre Kirche interpretiert wurde (Modell der „Rückkehr-Ökumene“).

Gemeinsame Gottesdienste gab es nicht, selbst die staatlich angeordneten Buß- und Bettage wurden noch im 19. Jahrhundert nach Konfessionen getrennt begangen. Auch die Teilnahme an Gottesdiensten der anderen Konfession war nur begrenzt möglich: Diese wurde noch durch die Hofheimer Richtlinien der deutschen Bischöfe vom März 1965 auf Taufen, Trauungen, Einweihungen von Kirchen und Beerdigungen begrenzt, denen Christen der jeweils anderen Konfession „beiwohnen“ durften. Daß als Ausnahme Amtsträger beider Konfessionen „in amtlicher Eigenschaft gemeinsam mitwirken“, wurde von der ausdrücklichen Genehmigung des Bischofs abhängig gemacht. Etwa das Kölner Generalvikariat schob der Veröffentlichung der Regelung im Kirchlichen Anzeiger den bezeichnenden Satz nach: „Die Erlaubnis zu gemeinsamen Gottesdiensten aus Anlaß von Taufe und Trauung wird in der Erzdiözese Köln nicht gegeben, so daß sich Anträge dieser Art erübrigen.“

In den gleichen Richtlinien hieß es: „Die sogenannten ‚ökumenischen Gottesdienste‘, wie sie vom Ausland herkommend auch bei uns gelegentlich nachgeahmt und durch Presse und Fernsehen publik gemacht worden sind, müssen abgelehnt werden, da dabei die Grenzen zwischen dem erlaubten und erwünschten gemeinsamen Beten und eigentlicher gottesdienstlicher Feier verwischt werden.“ Aber auch auf evangelischer Seite stand man zu dieser Zeit gemeinsamen Feiern ablehnend gegenüber.

Erlaubt war selbst 1965 nur das gemeinsame Gebet, das als Initiative von Privatleuten galt, nicht aber eine Feierform, die als Gottesdienst der Kirchen verstanden werden konnte. Entsprechend durfte selbst das gemeinsame Gebet nicht in Gottes-

diensträumen stattfinden und durften Amtsträger keine liturgische Kleidung tragen.

Der Bereich, in dem der Konflikt massive Auswirkungen für die Gläubigen hatte, war die konfessionsverschiedene Ehe. Diese wurde vom Kirchenrecht auf eine ähnliche Stufe gestellt wie die Ehe mit einem Nicht-Christen und weitgehend verboten. Eine Ausnahmegenehmigung wurde nur unter sehr strengen – letztlich entwürdigenden – Bedingungen erteilt. Und noch bis kurz vor dem Konzil wurden konfessionsverschiedene Ehen von kirchenamtlicher Seite in schroffer Form als unerwünscht, defizitär, als furchtbares Unglück und Quelle religiösen Verderbens herabgesetzt.

Letztlich war schon zu diesem Zeitpunkt erkennbar, daß eine Entschärfung der Situation eine veränderte Einschätzung sowohl der nichtkatholischen Kirchen als auch der ihnen angehörenden Christgläubigen zur Bedingung hatte. Die Verabschiedung des Konzils-Dekrets zum Ökumenismus Unitatis redintegratio im Jahr 1964 entfachte eine bislang unbekannt Dynamik, weckte aber auch weitreichende Erwartungen.

Friedrich Lurz

Jochen Klepper – der biblische Poet

Diese Liebe war nicht geduldet und sollte zerstört werden: Weil er 1931 in Breslau die Jüdin Johanna Stein geheiratet hatte, wurde Jochen Klepper gemieden, brach mit seiner Familie und verlor seine Stellung. Dennoch hielt er zu seiner Frau, wehrte sich gegen subtile Anfeindungen und offen zutage tretenden Haß. Fast schon minutiös hat Jochen Klepper diesen Kampf in seinen Tagebüchern „Unter dem Schatten deiner Flügel“ dokumentiert, die erst 14 Jahre nach dem Tod des Dichters zu einem Erfolg wurden: Seine zahllosen Bemühungen, sich mit

seiner Frau und der Familie einen gemeinsamen Weg zu bahnen. Sein mühsames Auskommen als freier Autor. Schließlich gab er sich dem unerträglich gewordenen Druck und Haß geschlagen. Klepper entschied sich für den konsequentesten Weg. Am 11. Dezember 1942 schied er gemeinsam mit seiner Frau und der Tochter Renate freiwillig aus dem Leben. In sein Tagebuch schrieb Klepper wenige Stunden vor seinem Tod: „Wir sterben nun – ach, auch das steht bei Gott. Wir gehen heute Nacht gemeinsam in den Tod. Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des segnenden Christus, der um uns ringt. In dessen Anblick endet unser Leben.“

Ringeln im Anblick des Kreuzes, so könnte man Kleppers Leben insgesamt kennzeichnen. 1903 wurde Jochen Klepper in Beuthen an der Oder geboren. Sein Vater war dort Pfarrer, ganz von der wilhelminischen Zeit geprägt: deutsch-national und theologisch liberal, lebensfreudig, guten Genüssen zugetan. Ein Erbe machte die Pfarrfamilie unabhängig. Der Vater konnte auf die Dienstwohnung verzichten und ein recht herrschaftliches Haus anmieten. Doch das Verhältnis zu seinem Vater belastete Jochen Klepper: „Vater und ich sind uns ja eine der schwersten Prüfungen gewesen, die Gott uns auferlegt hat“, schrieb er 1934 in sein Tagebuch. Seine Heirat mit der Jüdin Johanna führte endgültig zum Bruch. Sicherlich beeinflusste die belastete Beziehung zu seinem Vater auch seinen 1937 erschienenen Roman „Der Vater“, der die Geschichte des preußischen „Soldatenkönigs“ Friedrich Wilhelm I. erzählt.

Jochen Klepper entschied sich dennoch für das Theologiestudium, das er 1922 in Erlangen aufnahm. Daß er die damalige Hochburg der lutherischen Theologie wählte, mag ebenfalls ein Stich gegen seinen liberal geprägten Vater gewesen sein. Nach zwei Semestern wechselte Klepper nach Breslau. Klepper beschäftigte sich intensiv mit Luthers Theologie. Vor allem dessen Ordnungs- und Standesdenken, daß Staat, Kirche sowie Ehe und Beruf göttliche Setzungen seien, unterstützten den jungen Studenten in seiner eher konservativen Haltung. Diese geriet

allerdings zunehmend ins Wanken. Klepper träumte eher von einer künstlerischen Existenz, schrieb viele Gedichte und Lieder. Schließlich brach er sein Studium ab, zum Entsetzen seiner Eltern.

Auf der Suche nach sich selbst und nach einem Auskommen nahm er 1927 eine Stellung beim Evangelischen Presseverband in Breslau an. Dort setzte sich Klepper schnell an die Speerspitze der evangelischen Rundfunkarbeit. Er suchte sich eine Bleibe und fand bei der Witwe Johanna Stein ein Zimmer. Johanna hatte aus ihrer Ehe mit einem Rechtsanwalt zwei Töchter. Jochen verliebte sich schnell in die 13 Jahre ältere Frau, die er schließlich 1931 heiratete. Klepper zog mit seiner Frau und den Kindern nach Berlin, um sich dort eine neue Existenz aufzubauen. Beim Berliner Sender bekam er eine Stelle als Redakteur. Als Adolf Hitler 1933 an die Macht kam und damit die ersten antijüdischen Gesetze umgesetzt wurden, verlor Klepper seinen Posten und auch seinen Mut. Er stürzte in eine Lebenskrise, die ihn lähmte und zermürbte. Aus einer Anstellung beim Ullstein-Verlag wurde er 1935 ebenfalls entlassen. In dieser Zeit kamen ihm immer wieder Selbstmordgedanken. „Ich glaube, Selbstmord fällt unter die Vergebung wie alle anderen Sünden“, vertraute er seinem Tagebuch an. Die Bibel war in dieser schweren Zeit sein fester Halt. Allen Tagebucheinträgen stellte er Bibelworte, meist die Herrnhuter Losungen, voran. Für Jochen Klepper war es trotz der grauenvollen Widerfahrnisse eindeutig, daß Gott das Subjekt der Geschichte ist und bleibt. Klepper zog sich ins Private und die Schriftstellerei zurück. Für den offenen Widerstand konnte er sich in letzter Konsequenz nicht aufraffen, die „Bekennende Kirche“ blieb ihm aus theologischen Gründen eher fremd.

1934 besuchte Klepper seinen sterbenden Vater und konnte ihn zumindest in Frieden sterben lassen. In den Jahren vor dem Krieg konnte Klepper mit Ausnahmegenehmigung sogar einige Bücher veröffentlichen. Und er wurde zu einem Meister der geistlichen Dichtung, die für ihn Bibelauslegung bedeutete.

Zahlreiche seiner Lieder prägen bis heute das Kirchenjahr („Die Nacht ist vorgedrungen“, „Der du die Zeit in Händen hast“, „Gott wohnt in einem Lichte“). Am 18. Dezember 1938 ließ sich seine Frau taufen, und das Ehepaar Klepper wurde kirchlich getraut. Seine ältere Stieftochter Brigitte konnte kurz vor Kriegsausbruch über Schweden nach England ausreisen. Jochen Klepper wurde im November 1940 zur Wehrmacht einberufen und war Dezember 1940 bis Oktober 1941 in Polen, dem Balkan und der Sowjetunion Soldat. Wegen seiner „nichtarischen Ehe“ wurde er jedoch nach zehn Monaten als „wehrunwürdig“ entlassen. Die Ausreise der jüngeren Tochter ins rettende Ausland scheiterte, ihre Deportation stand unmittelbar bevor. Da „Mischehen“ mit jüdischen Partnern zwangsweise geschieden werden sollten, drohte auch seiner Frau die Deportation. Nach ihrem Freitod wurde Familie Klepper auf dem Evangelischen Friedhof Nikolassee in Berlin bestattet.

Marc Witzenbacher

Ein neues Lesejahr: Das Evangelium nach Lukas

Mit dem ersten Adventssonntag beginnt im dreijährigen Lesesyklus der Kirche das Lukasjahr (C). Wie kein anderes hat das Lukas-Evangelium das Kirchenjahr geprägt, seine Spuren in Gottesdienst und Liedgut hinterlassen und die individuelle und gemeinschaftliche Frömmigkeit der Christenheit geformt, denken wir nur an den Jubel des Magnificat oder an das Gloria.

Wer ist „Lukas“? Was zeichnet sein Evangelium aus? Dem Verfasser des dritten Evangeliums, das er selbst als Erzählung bzw. als Bericht bezeichnet, verdanken wir eine weitere bedeutende Schrift des Neuen Testaments, die Apostelgeschichte. Hier wie dort will der Autor verlässlich den erstaunlichen, ja

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Januar 2013

„Mose“

Warum, Herr, ist dein Zorn gegen dein Volk entbrannt?
Du hast es doch mit großer Macht und starker Hand
aus Ägypten herausgeführt.

Buch Exodus – Kapitel 32, Vers 11

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

„O Wort, du Wort, das mir fehlt!“ Mit diesem verzweifelten Ausruf Moses endet pointiert der zweite Akt von Arnold Schönbergs Opernfragment „Moses und Aron“. Um was geht es in diesem Werk?

Ausgehend von Moses überwältigender Gotteserfahrung am brennenden Dornbusch, thematisiert Arnold Schönberg die Schwierigkeiten, die sich für Mose bei der Vermittlung des Erlebten an sein Volk ergeben. Zwar tritt Mose sein Bruder Aaron zur Seite, der dem Volk sprachmächtig und dramatisch-effektiv ein Bild von Gottes Macht und Größe vermitteln kann. Doch da liegt das Problem: Die Menschen legen Gott auf dieses Bild und ihre Vorstellungen davon fest, wie Gott ist und wie er zu handeln hat. Es läuft auf eine Gestaltung des Gottesbildes nach den Wünschen und Bedürfnissen des Volkes hinaus, die in der Orgie um das Goldene Kalb ihren katastrophalen Höhepunkt findet. Mose sieht mit Schrecken, wie der reine Gedanke, das bildlich unfaßbare Absolute durch Aarons Vermittlung verfälscht und letztlich zerstört wird. Kein Wort, so sein resigniertes Fazit, kann die Transzendenz Gottes angemessen beschreiben, geschweige denn anderen Menschen nahebringen.

Wem Gottes Spuren im eigenen Leben aufgegangen sind, der weiß um die Problematik, die Schönberg umtreibt. Wie oft schlägt einem Unverständnis entgegen, wenn man versucht zu benennen, was der Glaube fürs eigene Leben bedeutet; wie schwer ist es, die Faszination der eigenen Gottesbegegnung „rüberzubringen“, so sehr sie gerade dahin drängt! Wir müssen zwar von der Begegnung mit Gott erzählen und zu ihr einladen, sollten das Weitere aber in Gottes Hände legen. Vielleicht gelingt das umso besser, je mehr wir selbst Gottes Nähe suchen und unser Leben von ihm durchdringen lassen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Epiphanie

Evangelistar, vermutlich aus dem Kloster Seeon,
zwischen 1002 und 1014,

Msc. Bibl. 95, fol. 14v,

© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Das Evangelistar, das vermutlich Anfang des 11. Jahrhunderts im Benediktinerkloster Seeon am Chiemsee entstanden ist, besteht aus 124 Pergamentblättern. Es enthält die Texte zu den Evangelienlesungen der Messe in der Abfolge des Kirchenjahres und liegt im Original-Seideneinband in der Staatsbibliothek Bamberg. Der Buchschmuck besteht aus 154 goldenen Rankeninitialen, 3 Initialzierseiten und 10 Miniaturen. Die Zuweisung nach Seeon ist nicht gesichert, da sie sich allein daraus ergibt, daß in der Heiligenliste zu Beginn des Textes der heilige Lambert, der Patron des Klosters, als einziger Heiliger durch Majuskeln ausgezeichnet wird und auch die heilige Walburga, die Patronin des benachbarten Frauenklosters, in der Liste aufgeführt wird.

Die Handschrift wurde für Kaiser Heinrich II. angefertigt, der auf fol. 7v dargestellt ist. Er hat sie vermutlich für den Hauptaltar des Bamberger Doms gestiftet, der 1012 geweiht wurde. Spätestens vor der Kaiserkrönung Heinrichs II. 1014 in Rom muß die Handschrift fertiggestellt worden sein, da er auf dem Widmungsbild noch als „REX“ – König – bezeichnet wird. Aus stilistischen Gründen nimmt die Forschung aber eher eine etwas frühere Entstehungszeit an. Frühestmöglicher Zeitpunkt ist die Wahl Heinrichs zum König 1002.

Der christologische Zyklus der Miniaturen ist mit vier Bildern recht schmal; die Darstellung der drei Weisen aus dem Morgenland steht für das Weihnachtsgeheimnis. Dabei sind es nicht drei Könige, die hier auf beiden Registern der Miniatur dargestellt werden, sondern es sind Männer in orientalischer Kleidung, die wegen der Mützen eher Hirten oder Fischer sein könnten als Landesfürsten.

Heinz Detlef Stäps

Die Welt kommt zum Kind

Auf zwei Bildstreifen (Registern) stellt der Maler, der sich in keiner anderen Handschrift nachweisen läßt und dessen Stil Anklänge an Regensburger und Reichenauer Werke aufweist, zwei Szenen der Geschichte der drei Weisen aus dem Morgenland dar. Die beiden Szenen werden durch eine einfache architektonische Struktur gegliedert, gerahmt und voneinander getrennt. An beiden Seiten begrenzen Säulen mit pflanzenverzierten Säulenköpfen die Bildfläche, während die obere Begrenzung jeweils durch einen flachen Steinsims gegeben ist; unten ist es ein schmaler Streifen mit Erdschollen.

Beide Darstellungen werden von einem Goldgrund hinterfangen. Der Goldgrund ist von der byzantinischen Kunst aus in die ottonische Buchmalerei des Westens eingeflossen. Gerade vom Kaiser gestiftete Handschriften wurden meistens reich mit Gold ausgestattet, um die Großmut des Stifters zu dokumentieren, aber auch um den sakralen Darstellungen eine höchstmögliche Würde zu verleihen. Der Goldgrund symbolisiert auch den Himmel, aber nicht den sichtbaren blauen Himmel, sondern den unsichtbaren Himmel der Gegenwart Gottes. Mit dem Goldgrund wird das gesamte Geschehen als von Gott umfassen, als in seine Gegenwart hineingetaucht charakterisiert. Die farbige Gestaltung der dargestellten Personen und der Architektur ist relativ zurückhaltend, es überwiegen Pastelltöne, die sich nicht sehr stark voneinander abheben.

Im oberen Register sehen wir auf der linken Seite die drei Weisen aus dem Morgenland. Nach Mt 2, 7 f. rief König Herodes sie heimlich zu sich. „Dann schickte er sie nach Betlehem und sagte: Geht und forschet sorgfältig nach, wo das Kind ist, und wenn ihr es gefunden habt, berichtet mir, damit auch ich hingehet und ihm huldige.“ Die Miniatur zeigt den König auf der rechten Seite. Er sitzt auf einer einfachen Thronbank, einen langen Herrscherstab in der Linken, eine goldene Bügelkrone auf dem Haupt. Er erhebt die Rechte, um die Besucher nach

MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

Bethlehem zu schicken. Hinter ihm steht ein Schwerträger und dokumentiert seine Macht. Die drei Weisen unterscheiden sich nur wenig durch ihre Kleidung. Alle tragen Hosen, darüber knielange Tuniken und die weite Chlamys als Obergewand. Sie sind barhäuptig dargestellt, die unterschiedliche Bartlänge soll sie verschiedenen Lebensaltern zuordnen. Der Maler hat aber durch unterschiedliche Körperhaltungen eine gewisse Spannung in die Komposition der drei Figuren gebracht. Der erste ist vor dem thronenden König auf das rechte Knie gesunken. Er schaut den König an, seine Handhaltung drückt Bereitschaft zu hören aus. Die anderen beiden schauen nicht zum König. Sie schauen sich gegenseitig an. Der hintere legt seine Hand seinem Vordermann an die Seite, als wolle er ihn zurückhalten. Der andere deutet mit dem rechten Zeigefinger zum König hin. Es gibt keine klare Ausrichtung der drei Personen. Unsicherheit scheint hier eingezogen zu sein: Meint Herodes es wirklich ehrlich? Sollen wir wirklich das tun, was er uns sagt? Auch wenn der biblische Text die drei Weisen den göttlichen Auftrag, nicht zu Herodes zurückzukehren, erst nach der Begegnung mit dem Kind im Traum erfahren läßt, so hat der Maler davon schon etwas in dieser Szene aufleuchten lassen. Die hinteren beiden haben schon eine Ahnung davon, daß man diesem Mann nicht trauen kann.

Im unteren Register sehen wir den Stern, der die drei Weisen zum neugeborenen König der Juden geführt hat. Er besteht aus einem achteckigen roten Stern, der weiß gerahmt ist und in dessen Mitte ein achtstrahliger weißer Stern prangt. Parallel zu König Herodes darüber sitzt hier die Gottesmutter auf einem mit einer Rückenlehne ausgestatteten Thron. Die Füße stützt sie auf einer Fußbank auf, ihren Kopf umgibt ein einfacher Reif als Nimbus (Heiligenschein). In ihrem linken Arm hält Maria den Jesusknaben, der ganz in ein grünes Tuch gehüllt ist, so daß nur noch ein Fuß und der Kopf herauschauen. Seinem Nimbus ist ein Kreuz eingeschrieben, eine Auszeichnung, die in der christlichen Ikonographie den drei göttlichen Personen vorbehalten

ist. Zu Füßen Marias ist die Schlafstätte des Kindes zu sehen. Sie erinnert immer noch an die Futterkrippe, obwohl der biblische Text die Begegnung mit den Weisen schon in einem „Haus“ ansiedelt, nicht mehr im Stall. Maria streckt die Rechte aus, um das zu empfangen, was die drei Gäste ihr in goldenen Schalen entgegenstrecken. Die Gaben werden bei Matthäus als „Gold, Weihrauch und Myrrhe“ benannt. Aus deren Dreizahl hat sich überhaupt erst die Zahl der Weisen abgeleitet, die der Bibeltext nicht nennt. Im Bild unterscheiden sich die Gaben kaum voneinander, wie auch die drei Weisen wieder nur durch ihre Barttracht und durch die Farbe der Kleidung voneinander abgehoben werden. Auffallend ist, daß sie jetzt eine Kopfbedeckung tragen. Dabei handelt es sich aber nicht etwa um eine Königskrone, da Matthäus sie nicht als Könige benennt, sondern es ist die phrygische Mütze, die schon in der Antike die Kopfbedeckung der einfachen Leute im Osten war. Für die Griechen waren diese Mützen zusammen mit Hosen die typische Kleidung der Barbaren. Der Maler wollte die drei auf diese Weise offensichtlich als Orientalen charakterisieren. Er übernahm dieses für die ottonische Kunst ungewöhnliche Motiv aus der Antike (z. B. in Sant' Apollinare Nuovo in Ravenna), vermittelt durch die karolingische Kunst (z. B. im Drogo-Sakramentar). Hier zeigen die Weisen eine einheitliche ehrfürchtige Ausrichtung auf das Kind und seine Mutter, auch wenn sie sich nicht vor ihm niederwerfen. Nach dem Text des Evangeliums ist das Überreichen der Gaben erst der zweite Schritt der Begegnung nach der Huldigung.

Von weit her sind sie gekommen, um dem göttlichen Kind ihre Gaben darzubringen. Mit ihnen kommt symbolisch die ganze Welt zum Kind, um es anzubeten; Gott kommt zur Welt: Epiphanie.

Heinz Detlef Stäps

Mose und der Exodus

Mose ist die zentrale menschliche Gestalt im Pentateuch. Vom Buch Exodus bis zum Buch Deuteronomium führt und hält Mose nahezu alle Erzählungen und Gesetzesüberlieferungen durch seine Person zusammen. Das Wort Pentateuch ist griechisch und bedeutet fünfbändiges Buch, gemeint sind die sogenannten fünf Bücher des Mose, die jüdischerseits als Tora bzw. als Tora des Mose bezeichnet werden und den bedeutendsten Teil der hebräischen Bibel bilden. Mose gilt zugleich als Verfasser der Tora, darum zählt die protestantische Tradition die einzelnen Bücher des Pentateuch als erstes bis fünftes Buch Mose. Doch dies ist keine historische, sondern eine theologische Aussage; durch die Zuschreibung der mosaischen Verfasserschaft soll die hohe religiöse Autorität dieser Schriften als Offenbarungsschriften herausgestellt werden.

Die Gestalt des Mose besitzt in der Heiligen Schrift des Alten, aber auch des Neuen Testaments herausragende Bedeutung. Sie entfaltete eine überaus reiche Wirkungsgeschichte im nachbiblischen Judentum, aber auch im Christentum, und über beide hinaus in der ganzen von der jüdisch-christlichen Überlieferung berührten Welt. Für das Volk Israel und für das Judentum war und ist Mose auf vielfältige Weise als identitätsstiftender Bezugspunkt wichtig und wirksam. Das aufgeklärte Judentum der Neuzeit und der Moderne hat die jüdische Religion bisweilen als „mosaisches Bekenntnis“ bezeichnet und Mose als vorbildliche Persönlichkeit und Begründer eines ethisch profilierten Monotheismus in den Blick genommen. Mose steht für den Glauben an den einen und einzigen Gott, der zuerst das Volk Israel und zugleich jeden einzelnen Menschen in besonderer Weise verpflichtet und ihm oder ihr Verantwortung für die Welt zumutet und anvertraut. Schließlich hat Mose auch im Islam erhebliches Gewicht, dem Koran gilt er als der größte der Propheten, ausgenommen Muhammad (siehe S. 336–339).

Mose – der Name läßt in unserem Kopf allerlei Bilder entstehen. Ein Binsenkörbchen. Sengende Hitze, die Ausbeutung der Hebräer als Arbeitssklaven, die den Pharaonen große Pyramiden bzw. die Ramsesstadt im Ostdelta des Nils bauen müssen. Die ägyptische Angst vor einer „Überfremdung“ durch die asiatisch-semitischen Zwangs- und Fremdarbeiter. Die Courage zweier Hebammen, das zarte und starke Lebensnetz, das sie gemeinsam mit Mutter und Schwester für den um ein Haar verlorenen Neugeborenen knüpfen. Und sogar die Tochter des Pharao knüpft mit. Der erwachsene Mann, der sich über das schreiende Unrecht empört, das den Hebräern angetan wird, und der im Zorn einen prügelnden Aufseher erschlägt. Die Flucht. Midian. Der Hirte. Der brennende Dornbusch. Die Rückkehr nach Ägypten. Die Auseinandersetzung mit Pharao. Die zehn Plagen. Der Durchzug durch das Schilfmeer, der lebensgefährliche Exodus in ein Land, „in dem Milch und Honig fließen“. Mose am Sinai. Blitz und Donner. Der Bundeschluß. Die Zehn Gebote. Das Goldene Kalb. Der Zorn des Mose. War es so?

Die Versuche, wissenschaftlich begründet einen historischen Mose zu rekonstruieren, müssen bislang als gescheitert gelten. Die biblischen Texte haben ja kein Interesse an Geschichtsschreibung im modernen Sinne; als historische Dokumente taugen sie nur im Hinblick auf ihre Entstehungszeit, deren Vorstellungen, Normen und Nöte, gleichsam hinter dem Rücken der leitenden Erzählabsicht, sich erschließen lassen. Über einen geschichtlichen Kern der biblischen Moseüberlieferungen können wir also nur spekulieren. Vielleicht liegt er in der Erinnerung an einen Anführer entflohener Arbeitssklaven, der den Gott Jahwe verehrte. Vertreten wird u. a. die These, daß Mose zwischen 1300 und 1200 v. Chr. die Flucht halbnomadischer asiatisch-semitischer Gruppen, die einst nach Ägypten verschleppt worden waren, inspiriert und organisiert hat.

Der Name Mose, der im Buch Exodus durch eine hebräische Ableitung erklärt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ägyptischen Ursprungs und bedeutet: „(Gott) hat (oder ist) geboren“.

Mose wäre also eine Namenskurzform, wie wir das von den biblischen Namen her kennen: So ist die Vollform des Namens „Micha“ (wörtlich: Wer ist wie?) eigentlich Micha-El (Wer ist wie El, wie Gott?). Der Name Mose begegnet verschiedentlich als Bestandteil ägyptischer Königsnamen. Tut-Mose oder Ram-ses (Ra-Mose) bedeuten: Der Gott Thot, der Gott Re hat (mich) (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 hochspekulative Schrift „Der Mann Mose und die monotheistische Religion“ fußt auf der These vom ägyptischen Mose.

Wer war Mose? Wie ist Mose geworden? Das biblische Mosebild ist außerordentlich vielschichtig. Es ist nicht aus einem Guß, sondern in vielen Schichten gewachsen. Mose erscheint biblisch als der große Mittler der Tora, der Lebensweisung Jahwes, er ist zugleich der überragend große Prophet, Prophet par excellence. Der biblische Mose ist die menschliche Hauptperson in der Erzählung vom Auszug der versklavten Hebräer aus Ägypten. Der Auszug aus Ägypten steht im Zentrum der Glaubensgeschichte Israels.

Exodus ist die latinisierte Form des griechischen Substantivs „exodos“, das Auszug, Ausweg, Ausgang bedeutet. Das zweite Buch des Pentateuch, das Buch Exodus, erzählt in vierzig Kapiteln von der Versklavung und Befreiung der Israeliten in Ägypten. Eine Grobgliederung unterscheidet die Kapitel 11 – 18, 27, die von der Einsetzung des Mose als Anführer des Volkes Israel handeln, und den Kapiteln 19, 1 – 40, 38, die die Anerkennung Gottes als Retter des Volkes Israel hervorheben. Das Buch Exodus bildet mit seinen zwei großen Themen der Befreiung aus übermächtiger Sklaverei und der Gottesbegegnung am Berg Sinai das Zentrum des Pentateuch.

Auch außerhalb des Buches Exodus wird der Auszug aus Ägypten vielfach in der Bibel erwähnt, besonders eindrucks-

voll im sogenannten geschichtlichen Credo in Deuteronomium 6,20–55. Im Jeremiabuch wird ein erneuerter Sinaibund verheißen (Jer 31,31–34, vgl. Hebr 8,10). In Micha 6,3–4 werden neben Mose auch Aaron und Mirjam als führende Gestalten beim Auszug aus Ägypten genannt. Im Neuen Testament findet sich ein starker Bezug auf Mose in der Erzählung von der Verklärung Jesu (Mt 17,1–12 par). Im Hebräerbrief wird der Exodus unter besonderer Betonung der Rolle des Mose eingespielt (Hebr 11,23–29).

Über das historische Geschehen, das als Exodus bezeichnet wird, lassen sich, wie dargelegt, kaum gesicherte Angaben machen. Seine theologische Bedeutung ist umso größer. In ihm gründet die Erwählung Israels. Die Erfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft legt den Grund für den Bundesschluß am Sinai mit dem Befreiergott, und die im jährlichen Pascha begangene Erinnerung daran begründet die Hoffnung auf immer neue Rettung und Erlösung durch Jahwe.

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 Adonais 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 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 schlägt sich auch in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments nieder. Im direkten Vergleich wird Jesu ganz besondere Nähe zu Gott herausgestellt (Hebr 3,1–6). Im Alten Testament ist Israel insgesamt Sohn bzw. Kind Adonais. Jesus ist treuer Sohn, Mose Gottes treuer Diener, der Sohnestitel wird

auf ihn nicht angewandt. Andererseits kann Jesus im Neuen Testament aber auch als verheißener „Prophet wie Mose“ bezeichnet werden (Apg 3, 22; 7, 37).

Die Befreiung aus Ägypten, die Mose mit Gottes Hilfe anführt, ist nicht nur ein geschichtliches Ereignis. Der Exodus ist eine Aussage darüber, wer Gott für das Volk Israel sein will. Die Gabe der Freiheit im Auszug aus Ägypterland wie die Gabe der Freiheit von allen falschen Göttern, allen versklavenden Mächten und Gewalten in der Übermittlung der Tora, der guten göttlichen Lebensweisung für Israel, sie sind die Signatur des biblischen Gottes. An dieser Handschrift wird er erkannt. Der Wille, sich mit Israel und mit allen Menschen zu verbinden, verbindlich und verlässlich, in Barmherzigkeit und Treue, ist sein Kennzeichen, zeichnet ihn aus. Der mit dem Namen Mose unlöslich verknüpfte Exodus konnte gesamtbiblisch zum Paradigma der Rettung, Erlösung und Befreiung durch Gott werden – eine sprechende Facette findet sich in der Erzählung von der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums, wo der 15. Vers den Propheten Hosea zitiert: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“

Susanne Sandherr

„Musa“

Der Prophet Mose im Koran

Mose, Schlüsselfigur der Hebräischen Bibel der Judenheit und des Alten oder Ersten Testaments der Christenheit, ist auch in gesamtbiblischer Sicht großer Prophet, Gottesfreund, Menschenfreund, Fluchthelfer in die Freiheit, Empfänger des Dekalogs, Repräsentant des Volkes beim Bundesschluß mit Gott, selbstloser Lotse ins Gelobte Land.

Doch auch für den Koran ist Mose, arabisch Musa, die wichtigste prophetische Gestalt, einmal abgesehen von Mohammed bzw. Muhammad selbst, der von 570–632 n. Chr. lebte.

Mose / Musa ist im Koran „Urbild der Propheten“. Das arabische Wort koran bzw. kuran bedeutet Lesung, der Koran ist die Heilige Schrift des Islam. In der mündlichen Fassung wurde er als Gottes Wort zwischen 610 und 632 n. Chr., so der muslimische Konsens, durch Muhammad vom Erzengel Gabriel empfangen und verkündet.

Moses Schicksal, abgelehnt zu werden, auf massive Widerstände zu stoßen, ist, so sieht es der Koran, dem ähnlich schweren Los Muhammads vorausgegangen. Die Charakterzüge, die die Bibel von Mose bezeugt, Demut, Glaube an den einen Gott und das Gebet als lebendige Gottesbeziehung, sind nach koranisch-islamischem Verständnis ebenfalls gleichsam Vor-Bilder für wichtige Wesenszüge Muhammads.

Verteilt auf sieben der insgesamt 114 Suren des Koran finden sich Erzählungen über Mose. Im Koran ist, ähnlich wie in der Bibel, Pharao Kontrahent des Mose, und er wird mit Haman assoziiert, der im biblischen Buch Ester, allerdings dank des beherzten Eingreifens von Königin Ester vergebens, eine grausame Vernichtungsmaschinerie gegen die persische Judenheit in Gang zu setzen sucht. Biblische Personen, die durch viele Jahrhunderte und auch räumlich getrennt sind, werden so im Koran aufs Engste zusammengebracht. Deutlich wird hier, daß der Koran Orte und Zeiten nicht historisch sieht, sondern zeitübergreifende, typische Gemeinsamkeiten herausstellen will: Im Koran verkörpern Pharao und sein Vertrauter Haman gleichermaßen das Böse, das widergöttliche Prinzip, Pharao steht für die Selbstvergottung des Menschen. Mose ist hingegen der unermüdliche Verkünder des Eingottglaubens.

Der Koran schildert, ähnlich wie die Bibel, die Bewahrung des Mose-Säuglings durch seine Aussetzung im Wasser und macht ihn sogar zum Adoptivsohn des Pharao, kennzeichnet

Musa jedoch zugleich als Pharaos und Hamans „Feind“ und „Grund zum Kummer“ für beide von Anfang an. Der Koran erzählt in Übereinstimmung mit der Bibel vom Totschlag eines Ägypters durch Mose und von dessen Flucht nach Midian. Der Koran kennt Musas Berufung zum Propheten in Feuer und Baum, offenbar eine Reminiszenz an die in der Bibel erzählte mosaische Gotteserfahrung vor dem brennenden, doch nicht verbrennenden Dornbusch. Ort der Offenbarung ist biblisch der Berg Horeb, im Koran ist es das Tal Tuwa. Im Koran läßt sich der Pharao durch fünf, in der Bibel bekanntlich durch zehn Plagen nicht umstimmen. Vom Pessachmahl vor dem Auszug aus Ägypten weiß der Koran nichts, wohl aber vom Durchzug der Mosegruppe durch das sich wundersam spaltende Meer. Immer und immer wieder fokussiert der Koran auf den Gegensatz von Glaube und Unglaube, Gläubigen und Ungläubigen, wobei es, gut biblisch, um das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott geht, neben dem keine anderen Gottheiten angebetet werden sollen. Auch der Koran spricht, wie die Bibel, von einem Bundesschluß zwischen den Moseleuten, den Kindern Israels, und Gott, zu dem Verpflichtungen und wechselseitige Treue gehören. „Ihr Kinder Israels, gedenkt der Gnade, die ich euch geschenkt habe! Erfüllt eure Verpflichtung mir gegenüber, dann erfülle ich meine euch gegenüber. Vor mir, nur vor mir, fürchtet euch“, heißt es im Koran in der Sure „Die Kuh“, Sure 2:40.

Die Zeit der Israeliten in der Sinai-Wüste kennt auch der Koran. Mose empfängt auf dem Berg Sinai von Gott das Zehnwort, die Zehn Gebote. Die Abwesenheit des Mose ist biblisch wie koranisch der Anlaß zum Abfall vom einzigen Gott und zum Kult des Goldenen Kalbs. Hier wie dort tritt Mose bzw. Musa als Fürbitter seines Volkes vor einen zur Vergebung bereiten barmherzigen Gott. Die biblische Erzählung ist insofern härter und vielleicht realistischer, als das Volk nicht zur Schuldeinsicht gelangt, der Graben zwischen Gott und Volk tiefer ist. Die koranische Sicht ist, wenn man so will, die religionspädagogisch glattere und, jedenfalls im geläufigen Sinne, die erbaulichere.

Die westliche Islamwissenschaft erkennt in der Mosegestalt des Koran, in Musas Kampf mit dem Pharao und seinen Zaubern, aber auch in den Konflikten mit seinem nicht immer glaubensstarken, sondern wankelmütigen Volk, eine Spiegelung der prekären Situation Muhammads in Mekka. Seine engagierte monotheistische Verkündigung hatte das Patriziat der mekkanischen Kaufleute gegen Muhammad aufgebracht. Die Muhammad bekannten biblischen Propheten, und als Propheten begreift Muhammad nicht nur Mose, sondern u. a. auch Noach und Abraham, bringt er vertrauensvoll mit sich und seiner schwierigen Lage in Verbindung, mit der Folge, daß die biblischen Gottesmänner immer mehr seine eigene Konfliktlage in Mekka spiegelten, so die islamwissenschaftliche Rekonstruktion. Zu bemerken ist, daß an diesem hier Muhammad zugeschriebenen Verfahren nichts Kritikwürdiges ist. Das biblische Erzählgut und sein prominentes Personal dazu zu nutzen, die eigene Glaubens- und Unglaubensgegenwart zu erhellen, dieses Vorgehen haben sich auch die Evangelisten, Paulus und andere Verfasser neutestamentlicher Briefliteratur befließigt. Und ist all dies nicht ein sprechender Hinweis darauf, daß – und wie kraftvoll – die Bibel lebt?

Susanne Sandherr

Die Weisen sind gegangen

Den Text des Liedes finden sie auf Seite 119.

Zunächst ein kleiner Hinweis auf den Dichter und den Komponisten unseres Liedes: Gerhard Valentin, geboren 1919 in Berlin, gestorben 1975 in Hemer, wirkte in Berlin als Lehrer und Schauspieler und ab 1967 als Referent im Landesjugendpfarramt in Düsseldorf. Sein Gedicht „Nachweihnacht“, das als „Die Weisen sind gegangen“, so der Liedanfang, vertont EINMAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

gang ins Evangelische Gesangbuch fand (Nr. 548), hat Valentin 1965 geschrieben. Oskar Gottlieb Blarr, geboren 1934 im ostpreußischen Sandlack, Kompositionsstudium u. a. bei Bernd Alois Zimmermann, hat das Gedicht 1979 mit einer Melodie versehen. Blarr war von 1961 bis 1999 Kirchenmusiker an der Neanderkirche in Düsseldorf und seit 1990 Honorarprofessor an der Düsseldorfer Robert-Schumann-Hochschule. Oskar Gottlieb Blarr trat als Komponist Neuer Geistlicher Lieder hervor, verfaßte aber auch Oratorien, Orchesterwerke, Kammer- und Orgelmusik.

Die Weisen sind gegangen, die Christbäume samt Lametta entsorgt. Die Auslagen der Kaufhäuser haben sich mit Faschingsartikeln gefüllt, Kostüme und Girlanden locken in schreienden Farben, und statt „O du fröhliche“ liegen die neuesten Karnevalsschlager in der Winterluft.

„Der Schall verklang, der Schein verging“. Schall und Schein sind ihrem Wesen nach flüchtig. Sind sie auch nichtig? Und von welchem Schall und welchem Schein ist hier die Rede? Vom Schall wohl lautender Weihnachtslieder und vom Schein festlich brennender Kerzen? Gewiß nicht nur. Der wahre Schein ist im Kontext dieses Liedes – die Titel „Nachweihnacht“ bzw. „Die Weisen sind gegangen“ sagen es deutlich – der überaus anziehende, aus alten Lebenszusammenhängen herausziehende Schein des Sternes, dem die Sterndeuter aus dem Osten folgten (vgl. Mt 2), und der strahlende „Glanz des Herrn“ (Lk 2, 9) der Betlehemer Geburtsnacht des Retters, des Messias, des Herrn (Lk 2, 11), große Freude für das ganze Volk (vgl. 2, 10), so die vollmächtigen Deuteworte des Engels.

Doch wie der Schein des Sternes verging, so verklang der Schall, der Schall dieser überwältigend frohen Botschaft ebenso wie der Schall des großen himmlischen Heeres, das nach der Erzählung des Lukasevangeliums plötzlich bei dem Engel war, „Gott lobte und sprach: Verherrlicht ist Gott in der Höhe, / und auf Erden ist Friede / bei den Menschen seiner Gnade.“ (Lk 2, 13–14). Sic transit gloria mundi; so vergeht die Herrlich-

keit der Welt. Aber vergeht so auch Gottes Gloria? Da ist die Macht des Alltags. Schon das Wort sagt es. Alltag, das bedeutet: alle Tage. Das Lied „Die Weisen sind gegangen“ stellt diese Macht nachhaltig in Frage. Doch zunächst stellt es sich dieser All-Macht, setzt sich ihr aus, mit Haut und Haar.

„Der Alltag hat in jedem Ding / nun wieder angefangen.“ Die bekannte Macht des Alltags wird durch die Versicherung, daß er „in jedem Ding“ nun wieder begonnen habe, noch einmal zementiert. Alltag in jedem Ding, das ist eigentlich eine Tautologie, eine Doppelung. Das ist der totale Alltag, dieser Alltag ist totalitär. Doch kennt nicht auch die Bibel die Rückkehr in den Alltag nach dem Glanz und Schall der Heiligen Nacht? „Die Hirten kehrten zurück ...“ (Lk 2, 20). Sie kehrten zurück in ihren Hirtenalltag, herausfordernd, hart, alle Aufmerksamkeit und Energie absorbierend. Oder etwa nicht?

Der biblische Erzähler führt den Vers so weiter: „... rühmten Gott und priesen ihn für das, was sie gehört und gesehen hatten“. So kann die Rückkehr in den Alltag also auch aussehen? Schall und Schein, Hören und Sehen, so flüchtig sie sind, hier sind sie kraftvoll, sie vergehen nicht, sie bleiben und machen lebendig, sie treiben dazu an, das Gloria des himmlischen Heeres in den Alltag zu nehmen, den totalen Alltag zu öffnen für Gottes sanft einbrechende Gegenwart.

Die zweite Strophe wehrt vorschnellen Optimismus ab und mahnt Realismus ein: „Der Wanderstern verglühte, / kein Engel spricht, kein Schäfer rennt, / und niemand beugt sich und erkennt / die Größe und die Güte.“ Nehmen wir diese Mahnung zur Nüchternheit ernst, zum genauen, unerschrockenen Blick auf unsere alltägliche Wirklichkeit. Ein solcher Mut, sich ein Bild ohne Weichzeichner zu machen, muß kein Zeichen von Bitterkeit und Zynismus sein. Heilige Nüchternheit ist ein tiefes Wort. Sie zeugt zuletzt von dem Vertrauen, daß Gottes „Größe und Güte“ der Kälte und den Dürren unserer Welt gewachsen sei. Auch die dritte und vierte Strophe betonen die harte Spannung zwischen dem Gottessegens der Nacht, der wundersamen

Huldigung der Großen vor „dem Kleinen“, und der bald folgenden nackten Not der Flüchtlinge mit dem kleinen Kind (Mt 2, 13–15).

Die Schlußstrophe spricht erstmals in der ersten Person. „Wie soll ich weiter fragen“? Dieses Ich ist ratlos. Es hat sich der Herausforderung gestellt. Doch in seiner Bereitschaft, sich verunsichern zu lassen, die Spannung ungemildert zu spüren, wehrlos ratlos zu werden, hat es zu der entscheidenden Frage gefunden, in der guter Rat bereits nahe ist: „wem traue ich mehr: der einen Nacht / oder den vielen Tagen“?

Ja, wem traue ich mehr? In dieser Entscheidungsfrage ist die Entscheidung schon angebahnt. Denn eine sprachliche Winzigkeit hat sich gegenüber der ersten Strophe verändert. Sie ist unscheinbar. Man kann sie übersehen. Doch wenn man genau zuhört, spricht sie eine klare Sprache. Sie hat eine Botschaft, die in heiliger Nüchternheit ermutigt. Sie sagt: Die Macht des Alltags ist gebrochen. Der Alltag mit seinen Zwängen ist nicht mehr total. Der „Alltag“, alle Tage, wurde in der Schlußstrophe ja entmachtet zu „den vielen Tagen“. Oder anders gesagt: Gottes Epiphanie, die Erscheinung des Herrn, ist kein bloßer Schein. Die Eine Nacht hat ihr Gewicht.

Susanne Sandherr

Gebetswoche für die Einheit der Christen

Die einzige ökumenisch „gefärbte“ Gottesdienstform, die bereits vor dem Konzil möglich war, war die „Gebetswoche für die Einheit der Christen“. Ihre Geschichte reicht bis ins 19. Jahrhundert zurück und wurde von unterschiedlichen Vorstellungen geprägt, um was es denn bei dieser Einheit gehen könne.

Einer ihrer Ursprünge liegt in der sogenannten „Oxford-Bewegung“ der anglikanischen Kirche, einer Bewegung, die mit

der katholischen Kirche und ihren Riten sympathisierte. Im Jahr 1840 stellte der anglikanische Pfarrer Ignatius Spencer mit anderen einen Plan für ein gemeinsames Gebet auf, der aber wenig Unterstützung fand.

1846 wurde die Evangelische Allianz gegründet, eine überkonfessionelle Gemeinschaft vorrangig evangelikaler Christen. Sie führte eine weltweite „Woche des Gebets“ ein, in der ein Tag dem Gebet für die eine Kirche Jesu Christi reserviert war. Ein weiterer Impuls war die Gründung einer „Gesellschaft zur Förderung der Einheit der Christenheit“ durch den Anglikaner Frederick George Lee sowie durch Ambrose Phillips de Lisle und A.W. Pugin, die beide der katholischen Kirche angehörten. Ziel der Gesellschaft war es, Anglikaner, Katholiken und Orthodoxe im Fürbittgebet miteinander zu verbinden. Allerdings wurde 1864 Katholiken die Mitgliedschaft in der Gesellschaft untersagt. Auf katholischer Seite ordnete Papst Leo XIII. im Jahr 1897 an, zwischen Himmelfahrt und Pfingsten eine Gebetsnovene für die „Versöhnung mit unseren getrennten Brüdern“ zu begehen, ohne daß dies auf große Resonanz gestoßen wäre.

Diese Ansätze schafften nur eine erste Sensibilität. Als eigentlicher Startschuß für die Gebetswoche gilt die Gründung eines anglikanischen Zweigs der franziskanischen Ordensfamilie im Jahr 1898 durch den Anglikaner Paul Wattson und die anglikanische Ordensfrau Lurana White. Für sie war eine Einheit nur als Rückkehr der verschiedenen Konfessionen zur katholischen Kirche vorstellbar, und so führten sie eine entsprechende Gebetswoche vom 18. Januar, dem damaligen Fest der Stuhlfeier Petri, bis zum 25. Januar ein, dem Fest der Bekehrung des Apostels Paulus. 1908 fand die Gebetswoche erstmals statt, ein Jahr später konvertierte Wattson mit seiner Gemeinschaft zur katholischen Kirche, wo man 1916 die Gebetsoktav allgemein einführte.

Der französische Priester Abbé Paul Couturier, der von dem der Ökumene verpflichteten Benediktinerkloster Chevetogne in Belgien beeinflusst war, führte die Gebetswoche im Bistum Lyon

ein. Er sah aber, daß Nichtkatholiken schwerlich für eine Rückkehr zur katholischen Kirche beten konnten. Unter ihm erhielt die Woche die Zielsetzung des Gebets für die Einheit, wann und mit welchen Mitteln Christus sie erreichen will. Auch in anderen Diözesen wurde die so ausgerichtete Gebetswoche eingeführt und schließlich 1959 von Papst Johannes XXIII. befürwortet. Als eine Woche für die Einheit der Kirche, die von einem Vorbereitungsausschuß der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung angeregt worden war, im Jahr 1941 von der Pfingstzeit ebenfalls auf den 18. bis 25. Januar verlegt wurde, war der Weg frei für wirklich gemeinsame Aktionen. 1958 wurde die Erstellung des Materials erstmals zwischen evangelischer und katholischer Seite abgestimmt, seit 1960 eingehender miteinander besprochen. Ab 1966 wurde das Material sogar von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe aus Ökumenischem Rat der Kirchen und römischem Einheitssekretariat erstellt.

In der Weise, wie diese Woche begangen wurde, kann man den langsamen Wandel im ökumenischen Verständnis erkennen. So lehnt ein Papier der deutschen Bischöfe im Jahr 1965 noch „sogenannte ökumenische Gottesdienste“ ab. Man geht von einem gemeinsamen Beten nur insofern aus, als eben Einzelpersonen zugleich an einem Ort beten. Als Ende 1970 erstmals das Begehen der Gebetswoche im Januar 1971 empfohlen wird, steht für die Bischöfe die Feier der Votivmesse für die Einheit der Christen im Vordergrund. Aber auch Andachten seien sinnvoll, wobei das Allerheiligste ausgesetzt und der sakramentale Segen gesendet werden dürfe. Es ging also um Gottesdienste, die nach Konfessionen getrennt für das gemeinsame Anliegen gefeiert wurden. Nur an dritter Stelle wurden ökumenische Wortgottesdienste benannt und dafür die von evangelischer und katholischer Seite gemeinsam vorbereiteten Materialien empfohlen. Erst 1976 rückte dann in den alljährlichen Verlautbarungen der ökumenische Gottesdienst an die erste Stelle der Empfehlungen.

In den anschließenden Jahren sind ökumenische Gottesdienste in der Gebetswoche zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Sie geben Gelegenheit, wahrzunehmen, Menschen welcher unterschiedlicher Konfessionen vor Ort leben.

Auch wenn die ökumenische Bewegung momentan eher von einer Stagnation geprägt scheint, bleibt und ist das gemeinsame Gebet aus zwei Gründen wichtig: Zum einen konstituiert sich im ökumenischen Gottesdienst eine Gemeinschaft von Christgläubigen unterschiedlichster Konfessionen zum gemeinsamen Gebet. Es geht dabei nicht nur um ein Zusammenkommen von Kirchenvertretern. Diese Versammlung hat vielmehr auch eine spirituelle Dimension, gibt sie doch Zeugnis davon, daß die *eine* Kirche Jesu Christi existiert, wie wir im dritten Abschnitt des Credo bekennen. Entsprechend handelt es sich auch um ein Gebet *für* und nicht *um* Einheit, denn es existiert durch die Taufe bereits eine Einheit, die es zu intensivieren gilt. Zum Zweiten läßt die Gebetswoche immer wieder erfahren, daß die Einheit durch den Hl. Geist gewirkt und letztlich geschenkt wird, aber nicht einfach von uns herstellbar ist, auch wenn sie selbstverständlich unserer Initiative bedarf.

Heute findet die Gebetswoche jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar auf der nördlichen Erdhalbkugel statt, auf der südlichen zu Pfingsten. Die ökumenischen Partner einer bestimmten Region werden jedes Jahr gebeten, zu einem biblischen Thema Texte und Gottesdienste zusammenzustellen, die dann nochmals von Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche überarbeitet und den jeweiligen Sprachräumen zur Verfügung gestellt werden. Die deutschsprachige Fassung des Gottesdienstmaterials wird durch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) erstellt und durch den Vier-Türme-Verlag in Münsterschwarzach und den Calwer Verlag in Stuttgart vertrieben.

Friedrich Lurz

Zwischen Gott und Satan: die Wüste

Die Wüste ist eine biblische Landschaft. Wie an kaum einem anderen Ort machen Menschen der Bibel in der Wüste Erfahrungen mit Gott. Dort gibt es nur noch die Weite und uns selbst. In der Wüste geht es um Grenzsituationen, ja, um Leben und Tod: Wo die Stille herrscht, da kann der Mensch Gott begegnen – oder auch dem Teufel (Mt 4, 1–11). Die Wüste ist ein Ort der Entscheidung, der Versuchung und der Erprobung. In ihr herrschen die Gegensätze: extreme Kälte in der Nacht, drückende Hitze am Tag. Während die Umgebung mit den scheinbar endlosen Sanddünen oder den Felsen immer gleich ist, verändert sich der Mensch im Innern, konzentriert sich auf das Wesentliche, wird auf sich zurückgeworfen. Die Wüste bietet ein Bild völliger Leere. In ihr gibt es keine menschliche oder natürliche Hilfe. In ihr brennt die Sonne. Im Kontrast der Wüste können wir erfahren, wie kostbar das Leben ist, welch ein Geschenk inmitten eines Weltalls, das wahrscheinlich zu mehr als 99 Prozent aus Wüsten besteht. Gerade dort, wo völlige Verlassenheit herrscht, ist Gott mit seiner Hilfe zur Stelle. Er will im Dunkel und in der Leere wohnen (1 Kön 8, 12). Eben dort, in der Wüste, offenbart sich Gott (Ex 3, 1–14), er erscheint am Wüstenberg Horeb (1 Kön 19, 11–18). Zahlreiche Gotteserfahrungen ereignen sich in der Wüste. So stärkt ein Engel in der Wüste den vor der Königin Isebel geflohenen Elija mit geröstetem Brot und einem Krug Wasser (1 Kön 19, 4–6).

Für das Volk Israel stellt die Wüste den Beginn seiner Geschichte mit Jahwe dar. Erstmals macht das Volk als Gemeinschaft eine Erfahrung. Nach der Befreiung aus Ägypten ziehen die Israeliten unter der Führung von Mose, dem sich Gott in der Wüste offenbart hatte, 40 Jahre durch die Wüste, bevor sie in das Heilige Land einziehen können. Diese Zeit wird von den Propheten immer wieder als eine Phase der besonderen Nähe zu Gott gewertet (Hos 9, 10; Jes 48, 21; Jer 2, 6). Mit der

Wüste verbinden die Propheten auch das endzeitliche Heil. Sie wird zum Ackerland werden, wenn Gott seine Herrschaft antritt, Wasser wird in ihr fließen und ein Wald entstehen (Jes 32, 15). Aus der Wüste heraus ruft die Stimme, die den Messias ankündigt (Jes 40, 3). Selbst als sich das Volk schon im Heiligen Land niedergelassen hat, wohnen die Israeliten wenigstens einmal im Jahr beim Laubhüttenfest in der Wüste, um sich an diese elementaren Gotteserfahrungen in der Wüstenzeit des Volkes zu erinnern (Lev 23, 34–36.42 f.). Aber die Wüste birgt auch den Tod, die Gottesferne und die dämonischen Mächte (Dtn 8, 15). Zum Dämon Asasel wird der Sündenbock geschickt, der die Sünden des Volkes auf sich nimmt (Lev 16, 10). Obwohl sich in der Wüste die wesentlichen Gotteserfahrungen ereignen, wird sie dennoch insgesamt als dämonischer Ort gesehen. In ihr wohnt das Böse, das zu überwinden ist.

Diese alttestamentliche Sicht der Wüste setzt sich im Neuen Testament fort. Nach wie vor gilt die Wüstenwanderung Israels als wichtige Station des Handelns Gottes mit seinem Volk. Noch immer ist die Vorstellung lebendig, daß aus der Wüste eine eschatologische Bewegung hervorgeht. Und tatsächlich beginnt Johannes der Täufer sein Wirken in der Wüste (Mk 1, 4), in der Wüste bereitet sich Jesus auf sein öffentliches Wirken vor und wird dort vom Teufel versucht. In der Wüste lauern dämonische Gefahren. Mehrfach zieht sich Jesus in die Wüste zurück, um zu beten (Mk 1, 35). Dort will er nicht nur Gott besonders nahe sein, sondern bricht auch die Macht der Dämonen. Noch immer gilt die Wüste als wichtiger Ort von Visionen. Vielleicht hat Paulus daher die arabische Wüste aufgesucht (Gal 1, 17).

Dieser Praxis folgten auch die sogenannten „Wüstenväter“. Origenes hatte in seinen Schriften betont, daß der Mensch nur durch Askese des Leibes und ein intensives Studium des Geistes eine spirituelle Reife erlangen könne. Seine Schriften erlangten im vierten Jahrhundert nach Christus starken Einfluß, als die Mönchsbewegung entstand. Eine der Hauptgestalten war Antonius, ein reicher Christ aus Ägypten, der sein ganzes Hab und

Gut verkaufte, um es den Armen zu geben. Um Christus konsequent nachzufolgen, verließ er die Stadt, drang immer weiter in die Wüste vor und lebte dort als Einsiedler. Sein Ruhm verbreitete sich allerdings schnell; er fand viele Anhänger, die seinem radikal vereinfachten Lebensstil folgten und sich in Einsiedeleien in der Wüste niederließen. Daraus entwickelten sich schließlich zwei Formen der monastischen Bewegung. Entweder lebte man abgeschlossen für sich oder in einer lockeren Gruppe um einen Lehrmeister. In der frühen Kirche genossen diese „Wüstenväter“ bereits schnell einen besonderen Ruf. Bücher mit ihren Sprüchen, Anekdoten und Anweisungen für ein spirituelles Leben machten die Runde. Ihre Lebensweise wurde zum Ideal, die Mönche der Wüste zu „christlichen Helden“.

Im Laufe der Geschichte des Christentums ist die Wüste ein wichtiges Bild geblieben. So wird das irdische Leben häufig mit einer Wüstenwanderung verglichen, dem Gang durch das „Tränental“, ähnlich der Wanderung des Volkes Israel durch die Wüste. Besonders in der spirituellen Tradition der Reformation und des Pietismus erlangt das Bild der Wüste einen wichtigen Stellenwert. Für Calvin ist die Wüstenwanderung auf Erden gleichsam eine freudige Vorbereitung auf den Himmel. Immer wieder wird dabei deutlich, daß die Einsamkeit und harsche Landschaft der Wüste es erfordern, sich allein auf Gott zu verlassen. In der Wüste gibt es keine Karten, keine geplanten Märsche und keinen vorgebahnten Weg. Der Mensch ist angewiesen, sein Vertrauen allein auf Gott zu setzen, um diese Wüstenwanderung zu überstehen.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Februar 2013

„Micha“

Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist
und was der Herr von dir erwartet: nichts anderes,
als das Rechte zu tun, die Treue zu lieben
und in Ehrfurcht deinen Weg zu gehen mit deinem Gott.

Buch Micha – Kapitel 6, Vers 8

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit dem Wort des Propheten Micha, das über dieser Monatsausgabe steht (Mi 6, 8), beschließt Franz Rosenzweig sein Hauptwerk, den „Stern der Erlösung“. Rosenzweig stand 1913 kurz davor, zum Christentum zu konvertieren, wie es gute Freunde bereits getan hatten. Doch er trat nicht über, er besann sich auf sein Judesein und wurde ein bedeutender Erneuerer jüdischen Lebens. Im „Stern der Erlösung“, begonnen noch 1918 in den Schützengräben der Balkanfront, läßt Rosenzweig die Philosophie hinter sich und entfaltet seine Systematik einer jüdischen Weltsicht, die sich nicht mehr einem reinen Denken, sondern dem wirklichen Leben verpflichtet weiß. Gott, Welt und Mensch als getrennte und dennoch aufeinander bezogene Größen der Wirklichkeit; Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als die von Gott initiierten Weisen dieser wechselseitigen Bezogenheit – damit lassen sich Grunddaten Rosenzweigschen Denkens benennen.

Bei allem geistigen Anspruch (das Buch verlangt viel vom Leser) fasziniert am „Stern“ die Selbstzurücknahme, der biographisch Rosenzweigs Verzicht auf eine Universitätskarriere und die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses entspricht. Trotz, nein: gerade wegen der bahnbrechenden Besinnung auf Gottes lebendige Gegenwart will der „Stern“ nicht als Nonplus-ultra im Mittelpunkt stehen, sondern führt die Lesenden in die Wirklichkeit ihres Lebens hinein. Ja, Rosenzweig rechnet damit, daß Gott sich auch heute offenbart, daß er Menschen, die auf sein Wort hören und es befolgen, sein Antlitz zuwendet und sich ihnen zu erkennen gibt. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott.“ (471) Ganz vertrauen, in und aus Gottes Nähe leben, dazu lädt Rosenzweig ein.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Flucht nach Ägypten und Darstellung des Herrn

Lateinischer Psalter aus England, Oxford (Gloucester?)

1. Viertel 13. Jahrhundert, Clm 835, fol. 23v

© Bayerische Staatsbibliothek, München

Während des Mittelalters wurden Handschriften mit den 150 Psalmen vor allem für das Chorgebet der Mönche in den Skriptorien der Klöster hergestellt. Ab dem späten 12. Jahrhundert waren Bildung und Frömmigkeit so weit verbreitet, daß vermehrt auch Laien, meist wohlhabende Adelige, sich für ihre Andacht Psalterien anfertigen ließen. Hergestellt wurden diese nun nicht mehr vorwiegend in Klöstern, sondern in den nun entstehenden Buchwerkstätten in den Städten. Diese Handschriften waren oft illustriert und prachtvoll ausgestattet. Ab dem 14. Jahrhundert wurde die Andacht der Gläubigen dann vermehrt von den Stundenbüchern mit den kompletten Gebetsfolgen und nicht mehr von Psalterien begleitet.

Ein besonders glanzvolles Exemplar des Psalters stammt aus England und entstand vermutlich zwischen 1200 und 1210. Als mögliche Entstehungsorte werden in der Forschung Gloucester und Oxford genannt. Seine 166 Pergamentblätter bieten 91 Bild- und Initialziersseiten, auf denen 176 Szenen zum Alten und 60 Szenen zum Neuen Testament zu sehen sind, zusätzlich noch 180 Initialen. Damit ist der Codex, der heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufbewahrt wird, eines der prächtigsten Psalterien seiner Zeit. Es gibt noch fünf weitere Psalterien, die aus stilistischen Gründen in derselben Werkstatt entstanden sein müssen, aber keines reicht an dessen Ausstattung heran. Drei verschiedene nicht namentlich bekannte Maler haben die Miniaturen in dieser Handschrift geschaffen.

Die Miniatur auf dem Titelbild zeigt zwei Momente der Kindheitsgeschichte Jesu, in deren Darstellung die zentrale Stellung von Mutter und Kind auffällt. Maria erscheint wie der Thron, auf dem der junge Weltenherr das Reich Gottes aufrichtet.

Heinz Detlef Stäps

Das machtvolle Kind

Der lateinische Psalter aus England wurde für eine Frau geschaffen. Darauf weisen jedenfalls die weiblichen Endungen der lateinischen Gebete und die ungewöhnlich breit angelegten Miniaturzyklen zu den alttestamentlichen Frauen Rut, Judit und Ester hin. Aber eines spricht dagegen, und zwar gerade auf der Miniatur, welche die Titelseite dieser Ausgabe zielt: In der Szene der Darstellung im Tempel (unten) finden wir zwar Simeon, der den Jesusknaben im Tempel von Jerusalem erwartet, nicht aber die Prophetin Hanna. Nach dem Zeugnis des Evangelisten Lukas waren es aber Simeon und Hanna, die im Tempel auf das Heil Israels warteten (Lk 2, 21–40). Hat der Maler diese Gelegenheit versäumt, eine Identifikationsfigur für die weibliche Auftraggeberin ins Bild aufzunehmen? Oder ist die Handschrift doch für einen Mann geschrieben und gemalt worden, der sich in Simeon wiedererkennen konnte? Oder folgte der Künstler malerischen Vorlagen, die Hanna nicht vorsahen? In jedem Fall muß der Psalter für einen wohlhabenden Menschen geschaffen worden sein, der sich an den glänzend polierten Goldgründen und kostbaren Farben der Miniaturen erfreute und die Psalmen andächtig betete.

Dabei ist Simeon, der nach dem Bibeltext „gerecht und fromm“ war, fast wie ein Priester dargestellt: Er erwartet den Jesusknaben direkt am Altar, der mit hellen Tüchern bedeckt ist. Sein weites, rotes Gewand erinnert an die romanische Glockenkasel, das übliche Maßgewand zur Entstehungszeit der Handschrift. Seine Hände sind verhüllt, eine Geste der Verehrung, die aus dem byzantinischen Kaiserritual stammt. Lange weiße Haare und Bart kennzeichnen ihn als alten Mann. Überhaupt zeigen die individuellen und nicht mehr rein ornamentalen Darstellungen der Haare den Stil der aufkeimenden Gotik, wie auch die fließend gemalten Gewänder in sanften Farbabstufungen. Auf der anderen Seite steht Josef (ohne Heiligenschein) und trägt die beiden vorgeschriebenen Opfertiere in einer **GEMAGNIFICAT**. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

wandfalte: zwei Tauben. Hinter ihm ein Diener, der eine lange Kerze in der ebenfalls verhüllten Hand hält. Dies weist darauf hin, daß das Fest am 2. Februar, das in der katholischen Kirche heute „Darstellung des Herrn“ heißt, früher „Mariä Lichtmeß“ genannt wurde. Der Grund ist die Lichterprozession, die an diesem Fest schon seit dem 5. Jahrhundert stattfand: Mit Kerzen gehen die Gläubigen Christus entgegen, so wie auch Simeon und Hanna mit brennendem Glauben auf ihn warteten.

Ungewöhnlich für diese Szene in der christlichen Ikonographie ist die zentrale Position der Gottesmutter (im blauen Gewand und mit Heiligenschein) im unteren Bildstreifen. Mit den kleinen Kreisen wirkt das Gewand wie das Himmelszelt, das den Knaben umgibt. Vom Himmel kommt der Gottessohn und wird hier scheinbar im nächsten Augenblick in die offenen Arme des Simeon gelegt. In Wirklichkeit ist es aber der Altar, auf den sich die Figur Jesu in der Zentralachse bezieht. Sein Leib und sein Blut werden in der Eucharistiefeier auf dem Altar gegenwärtig. Das Opfer seines Lebens wird hier erneut für die Menschen wirksam. Das leuchtend rote Gewand des Simeon (dem Jesus sich segnend zuwendet), das im Untergewand Marias und im mit dem Kreuz versehenen Heiligenschein Jesu seine Entsprechung findet, könnte auf dieses Kreuzesopfer Jesu anspielen, das durch den Dienst des Priesters allen, die sich am Altar nähren, Erlösung schenkt.

Über der Szene wölbt sich die Kuppel eines Sakralbaus und rahmt die zentrale Szene wirkungsvoll. Sie steht für den Tempel in Jerusalem – auch wenn der keine Kuppel hatte. Aber man sah im Mittelalter gerne die Auferstehungskirche als Ersatz für den zerstörten Tempel an, und sie hat eine große zentrale Kuppel. Daneben bilden kleine Dächer und eine weitere Kuppel eine sogenannte Stadtabbreviatur, das heißt, sie stehen wie eine Abkürzung (wie „z. B.“ für zum Beispiel) für die Stadt Jerusalem.

Direkt auf diesen Dächern spielt sich die zweite Szene ab. Dabei berühren die Füße der Personen und des Esels teilweise die Dächer, teilweise hängen sie in der Luft. Dies ist ein Zeichen

dafür, daß die Kunst in dieser Umbruchszeit zwischen Romanik und Gotik (noch) nicht an einer Wiedergabe der sichtbaren Wirklichkeit interessiert ist, sondern die Dinge so zusammenstellt, wie sie für den Glauben zusammengehören. Da die Geschichte von der Flucht nach Ägypten vom Evangelisten Matthäus erzählt wird (Mt 2, 13–23), nicht aber von Lukas, und Matthäus die Darstellung im Tempel nicht kennt, läßt sich eine zeitliche Reihenfolge nicht klar festlegen. Jedenfalls floh Josef mit dem Kind und seiner Mutter nach Ägypten, nachdem ihm im Traum von einem Engel gesagt wurde, daß Herodes dem Kind nach dem Leben trachtete. Hier geht Josef hinter dem Esel, einen Stab in der Hand. Davor geht ein Diener, der die Zügel hält und über der Schulter einen Stock mit einem Tuch trägt, was für das Reisebündel steht. Darüber weist ein etwas in die Ecke gedrückter Engel in Halbfigur mit blauem Nimbus und farbenfrohen Flügeln nach oben. Er stellt die Verbindung her zum Grund des Vertrauens für die heimatlosen Flüchtlinge. Wieder wird das Zentrum des Bildstreifens von der Gottesmutter und dem Jesuskind eingenommen, beide in identischer Kleidung wie unten, und wieder sind beide mit dem Nimbus ausgezeichnet. Maria weist mit der Linken den Weg. Jesus aber ist nicht als ein Kind von wenigen Tagen oder Wochen dargestellt. Er wirkt wie ein byzantinischer Herrscher, und Maria ist sein Thron. Er hält die Rechte erhoben und segnet das Land, das vor ihm liegt und nach dem alle außer dem Engel ausschauen.

Beide Szenen, die durch einen mit blauen und roten Ornamenten gemalten Rahmen vereint sind, stellen die Bedeutung Jesu ins Zentrum, der nur äußerlich als Kind dargestellt wird, mit den Augen des Glaubens gesehen aber der Herr der Welt ist. Er zieht in den Tempel ein und erfüllt die Erwartungen des Bundesvolkes; er zieht nach Ägypten und läßt die gesamte Welt ein, unter seinem Segen das Leben zu erlangen.

Heinz Detlef Stäps

Micha

Schwerter zu Pflugscharen

Wer ist ein Gott wie du, / der du Schuld verzeihst?“ Der volle Name des Propheten Micha lautet „Michaja“: „Wer ist wie Gott (bzw. wie Jahwe)“, und der eingangs zitierte Halbwert spielt mit dieser tiefen Bedeutung des Prophetennamens (Mi 7, 18).

Der historische Prophet Micha stammt aus der Ortschaft Moreschet-Gat in der Schefela. Das hebräische Wort Schefela, „Niederland“, bezeichnet das niedrige Hügelland zwischen den judäischen Bergen und der Küstenebene, das im Süden durch den Negeb, im Norden durch die Scharonebene begrenzt wird. Mehrere alte kanaanäische Städte in der Schefela waren für ihren Baumbestand berühmt.

Der Prophet Micha ist ein jüngerer Zeitgenosse der Nordreich-Propheten Amos und Hosea und des im Südreich, vor allem in Jerusalem, wirkenden Propheten Jesaja. Wie sie wendet er sich gegen den bedrückenden Abbau gesellschaftlicher Solidarität und die anwachsende Not immer weiterer Kreise des Volkes im ausgehenden 8. Jahrhundert. Als Ursachen erkennt Micha die skrupellose staatliche Erpressung von Frondiensten unter Kleinbauern und Handwerkern, die Korruption von Administration und Justiz und eine unerschütterliche Mentalität der Reichen, die Wirtschaftskriminalität bestenfalls als Kavaliersdelikte betrachtet. Seinen Einspruch gegen diese gesellschaftlichen Mißstände begreift Micha als verpflichtenden Gottesdienst.

Bauer, Seher, Rufer

Micha war kein Berufsprophet, sondern wohl selbst Großbauer und trug als eine Art Bürgermeister kommunale Verantwortung in seinem Heimatort. Als solcher hatte er Kontakte in der

Hauptstadt und nahm dort einerseits den üppigen Lebensstil der Reichen, andererseits die Ausbeutung der kleinbäuerlichen Zwangsarbeiter auf den Großbaustellen wahr. Daß diese Gruppe durch eine erdrückende Steuerpolitik und in deren Folge durch erstickende Kreditgeschäfte geradezu systematisch in den Ruin getrieben wurde, blieb ihm nicht verborgen.

Micha ist ein Seher, er sieht genau hin, er schaut nicht weg, im Unterschied zu so vielen seiner Zeit- und vor allem seiner Standesgenossen. Micha sieht die Welt mit Gottes Augen, darum kann er nicht das eine oder andere Auge oder gar beide Augen zudrücken. Micha ist auch ein Rufer. Im Namen des Herrn kämpft der Prophet mit überaus deutlichen Worten gegen die schlimmen, aber offenbar konsensfähigen und wie Sachzwänge daherkommenden Machenschaften, die so viele Menschen an Leib und Seele vernichten. Gottes Gericht, davon ist Micha überzeugt, wird den Schlächtern in den Arm fallen, die Ausbeutung machtvoll beenden und die Erpreßten und Ausgenutzten retten.

Der Prophet Micha redet Klartext: „Wegen einer Kleinigkeit pflegt ihr zu pfänden; / diese Pfändung ist grausam.“ (2, 10) Daß er sich damit keine Freunde macht bei denen, die das Sagen haben, ist klar. „Würde einer sich nach dem Wind drehen / und dir vorlügen: ‚Ich prophezeie dir Wein und Bier!‘, / das wäre ein Prophet für dieses Volk.“ (2, 11) Doch Micha will den Mächtigen gerade nicht „Wein und Bier“ prophezeien, sie also nicht mit Worten füttern, die sie erheitern und in Stimmung bringen.

Ein lebendiges Ganzes

Das Micha-Buch hat die Botschaft des historischen Propheten Micha in der Grundschrift der ersten drei Kapitel erhalten. Freunde und Anhänger Michas dürften diese Zeugnisse seines Wirkens bald nach 700 v. Chr. zusammengestellt haben. Da literarisch und in der theologischen Ausrichtung Überschneidungen mit der in der gleichen Zeit im Südreich verfaßten Samm-

lung von Worten des Propheten Amos vorliegen, waren hier und dort möglicherweise die gleichen Sympathisantenkreise sichtlich und ordnend am Werk. Auch eine Nähe zu den ersten zwölf Kapiteln des Jesajabuches fällt auf. Manche Exegeten halten es für möglich, daß sich Micha vom Wirken des historischen Jesaja aufrütteln und zu eigenem Handeln inspirieren ließ.

Die jüngeren Textpassagen, Kapitel vier bis sieben, entstanden zwischen dem fünften und dem dritten Jahrhundert v. Chr. und bemühen sich darum, die Kernaussagen der ersten drei Kapitel für eine jeweils veränderte Zeitsituation im Geiste Michas zu aktualisieren. So entstand ein lebendiges und trotz der langgestreckten Entstehungszeit klar profiliertes Ganzes.

Ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum

„Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern / und Winzermesser aus ihren Lanzen.“ Diese Vision des biblischen Micha-Buches hat in der Friedensbewegung der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts in Ost und West breite Bekanntheit erlangt. Im vierten Kapitel heißt es weiter: „Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, / und übt nicht mehr für den Krieg.“ (Mi 4, 3) Was für ein Ausblick, in einer damals wie heute grausamen und unfriedlichen Welt. Das Micha-Buch hofft darauf, daß vom Jerusalemer Zionsberg Gottes Weisung ausgeht und die sich dort versammelnden Völker so erreicht, daß sich alle Konflikte friedlich lösen lassen. Die konkrete Folge: Kriegswerkzeuge wie Schwert und Lanze werden gleichsam zu Lebenswerkzeugen, zu Pflugscharen, die im Ackerbau eingesetzt werden, und zu Winzermessern, die beim Weinbau unentbehrlich sind. Brot und Wein sind zudem nicht irgendwelche Lebensmittel, sondern im biblischen Kontext die großen Lebensgaben und Friedenszeichen.

Ein weiteres schönes Bild führt die Vision weiter. Ein jeder, so heißt es, sitze nun „unter seinem Weinstock / und unter seinem Feigenbaum, und niemand schreckt ihn auf.“ (4, 4) Ein Klein-

gartenidyll, das es in sich hat. „Jeder“, das bedeutet auf dem Hintergrund der ersten drei Kapitel des Micha-Buches wirklich jeder, auch der ausgepreßte und enteignete Kleinbauer, all diese Habenichtse, denen die Früchte des eigenen Weinstocks und Feigenbaums für immer verlorengegangen sind, und die sabbatliche Ruhe dazu. Daß dies keine kraftlose Illusion ist, sondern ein wirkmächtiges Lebensprogramm von Gott her, bestätigt der folgende Versteil: „Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen.“ Wenn auch die Völker der Welt noch den Verlockungen der Kriegstreiber folgen – „wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes, / für immer und ewig.“ (4,5)

Du Betlehem

Im fünften Kapitel begegnet uns ein Wort, das vielen aus einem anderen Zusammenhang bekannt sein dürfte: „Aber du, Betlehem-Efrata, / so klein unter den Gauen Judas, aus dir wird mir einer hervorgehen, / der über Israel herrschen soll.“ Und weiter: „Er wird auftreten und ihr Hirt sein / in der Kraft des Herrn, / im hohen Namen Jahwes, seines Gottes.“ (Vgl. insgesamt Mi 5, 1–3 und Mt 2, 6.)

Im Herkunftsort Davids wird ein neues Königtum erstehen, das einerseits in der Davidstradition steht, andererseits wird der neue König nun endlich der gute Hirte der Rechtlosen und Bedrückten seines Volkes sein. Der Mißbrauch von Macht, das große Thema des Propheten Micha, wird unter diesem Herrscher ein Ende haben. Ein Ende, das ein glücklicher Anfang ist, „in der Kraft des Herrn“.

Welche Freude, daß das Matthäus-Evangelium die Geburt des messianischen Kindes Jesus von diesem Prophetenwort her zu lesen sucht.

Susanne Sandherr

Gewissen

Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist / und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, / Güte und Treue lieben, / in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“, so heißt es im sechsten Kapitel des Propheten Micha (Mi 6, 8), der im achten Jahrhundert vor Christus wirkte. Der Königsberger Philosoph Immanuel Kant (1724–1804) bemerkt über das Gewissen: „... es gibt keine Pflicht sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, *hat* ein solches ursprünglich in sich.“ Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist. Das Gewissen gehört gleichsam zum Menschsein, darin sind sich über einen Abstand von mehr als 2000 Jahren Prophet und Philosoph einig. Der Mensch muß sich „kein Gewissen machen“, das Gewissen ist schon da, es ruht in seinem Inneren.

Der römische Philosoph Seneca (1–65 n. Chr.) spricht im Blick auf das Gewissen von einer „non scripta sed nata lex“, von einem nicht aufgeschriebenen, sondern angeborenen Gesetz, einem Gesetz in uns. In religiöser Perspektive ist das Gewissen eine jedem Menschen verliehene Gottesgabe. Menschsein heißt, mit einem Gewissen begabt sein. Offenbar meldet sich das Gewissen aber in durchaus unterschiedlichen Lautstärken und Tonlagen zu Wort. Manche Menschen überhören – oder übertönen – die feine Stimme ihres Gewissens. Anderen gelingt es leichter, jene leise Stimme wahrzunehmen und sie von den vielen dröhnenden Lautsprecherstimmen zu unterscheiden. Als Menschen haben wir die Pflicht, das uns anvertraute Talent nicht achtlos zur Seite zu legen, gar wegzuwerfen. Wir sollen es vielmehr achtsam und pfleglich behandeln, wachsen und reifen lassen. Darum ergänzt Immanuel Kant seine Überlegungen zu den Pflichten in Bezug auf das Gewissen: „Eine Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden ..., um ihm Gehör zu verschaffen.“

Das altgriechische Wort *syneidesis* bedeutet ebenso wie das lateinische *conscientia* „Mitwissen“. Eine weitere Bedeutung ist „Bewußtsein“, und speziell sittliches Bewußtsein – Gewissen. Die *syneidesis* bzw. die *conscientia*, das Gewissen, nimmt im Inneren des Menschen Stellung zu dessen Absichten oder Taten. In der Bibel begegnet das Wort „Gewissen“ (*syneidesis*) vor allem im Neuen Testament, nur gelegentlich in der hellenistisch beeinflussten Weisheitsliteratur des Alten Testaments, so in der griechischen Übersetzung von Kohelet und bei Jesus Sirach. Das Alte Testament sagt aber überwiegend „Herz“, wenn es um das Gewissen geht, um das von Gott angesprochene und beanspruchte menschliche Innere und dessen Stimme, die Wege weist, ermutigt oder warnt. In biblischer Sicht ist das erste und letzte Kriterium für die Urteile des Gewissens das Wort Gottes, das den Menschen ins Herz trifft. Jemandem „ins Gewissen reden“ (Ri 19, 3) bedeutet biblisch, ihm oder ihr „zu Herzen reden“ (Ri 19, 3). Das hebräische Wort für Herz und Inneres, *leb* bzw. *lebab*, kommt im Alten Testament 598mal vor. Es ist das biblisch mit Abstand meistgebrauchte Wort, um Wesentliches über den Menschen auszusagen. *Leb* bedeutet soviel wie die verborgene Mitte des Menschen, das innere Zentrum seines Seins. Neben den uns vertrauten emotionalen Aspekten hat das hebräische Wort für „Herz“ auch die Bedeutung Vernunft und Reflexionstätigkeit, vor allem praktische Vernunft. Von König Joschija heißt es in 2 Chr 34,27, ihm sei der *leb*, das Herz, weich geworden, und er habe sich unter Tränen vor Gott gedemütigt. Hier zeigt die Regung des Gewissens, daß die bisherigen Lebenskonzepte und Handlungsmaximen zusammengebrochen sind. Joschija hat sich von Gott ansprechen und herausfordern lassen. Sein *leb*, sein Gewissen, ist der Ort seiner mutigen Umkehr, seines Neubeginns.

Im Neuen Testament begegnet „Gewissen“ in den Briefen und in der Apostelgeschichte. In den Paulusbriefen ist die *syneidesis*, das Gewissen, im Zweifelsfall zu eigener Entscheidung

autorisiert. Der Besitz dieser Instanz wird allen Menschen zugeschrieben, auch den Heiden.

In den nachpaulinischen Briefen des Neuen Testaments tritt die autonome Entscheidungsfunktion des Gewissens fast völlig zurück. Es geht nur noch um die „gewissenhafte“ Einhaltung unzweifelhaft vorgegebener Sittlichkeitsvorschriften und der Aufforderung zum Glauben – eine Tendenz, die sich bei den apostolischen Vätern fortsetzt. Das gute Gewissen hängt nicht mehr am Vollbringen des an sich selbst als gut Erkannten, sondern an der Einhaltung der Vorschriften der kirchlichen Vorgesetzten.

Seit der Antike warnen Denker davor, das Hören auf die Stimme des Gewissens mit der Furcht vor Strafe zu verwechseln. Dieser Verwechselbarkeit wegen wurde vom Altertum bis ins 21. Jahrhundert die Wertschätzung des Gewissens stets auch von skeptischen oder spöttischen Stimmen begleitet. Der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788–1860) bemerkte einmal, das Gewissen setze sich aus einem Fünftel Menschenfurcht, einem Fünftel Götterfurcht, einem Fünftel Vorurteil und einem Fünftel Gewohnheit zusammen. Und doch – uns heute selbstverständliche Größen wie Person, Moral und Recht wären ohne die Erfahrung des Gewissens undenkbar gewesen. Unsere demokratischen Staaten hätten ohne den Gewissensbegriff keinen Bestand.

Was bedeutet Gewissensfreiheit? Sie hat zweifellos lange Wurzeln. Bereits am Ausgang der Antike begegnet in einer kleinen Schrift des Boethius (um 480–525) der Begriff der *libertas conscientiae*, der Gewissensfreiheit, und das Postulat der Gewissensfreiheit findet sich im Kampf der Kirche gegen den Übergriff weltlicher Mächte noch im 12. Jahrhundert. Doch die mittelalterliche Kirche duldet in ihrem Kampf gegen Häretiker die Berufung auf ein individuelles Wahrheitsgewissen nicht; mit Hilfe der nun ihren Wünschen konformen weltlichen Gewalt setzt sie ihre religiöse Macht überall durch. Doch die Geschich-

te der Kirche zeigt, daß es nicht gelingt, die Menschen gewaltsam daran zu hindern, die Freiheit des eigenen Gewissens in Glaubensfragen in Anspruch zu nehmen.

„Was höre ich, wenn ich auf mein Gewissen höre? Worauf verlasse ich mich, wenn ich mich auf mein Gewissen verlasse?“ Oder anders gefragt: „Wie gewiß ist das Gewissen?“, so fragt der Moraltheologe Eberhard Schockenhoff. Diese Fragen sind berechtigt – eine breite Front gewissensskeptischer Denker zeugt davon. Und doch: Immanuel Kants Erinnerung daran, daß es Menschenpflicht sei, das einmal allen geschenkte Gewissen gewissenhaft zu kultivieren, ist vielleicht die einzig richtige Antwort auf diese Fragen.

Dorothee Sandherr-Klemp

Selig seid ihr

Ein neues Lied

Der Text des Liedes kann hier aus rechtlichen Gründen nicht nochmals wiedergegeben werden.

Text: Raymund Weber, © beim Autor

Wer's glaubt, wird selig. Aber selbst dieser Verheißung wollen wir nicht glauben, wir können diese Worte, jedenfalls im Dschungel des Alltags, nur noch ironisch verstehen. Ob wir es uns eingestehen oder nicht, viel plausibler erscheint uns da doch eine andere „Bergpredigt“:

*Selig die Reichen,
 denn „Geld regiert die Welt“.
 Selig die Rücksichtslosen,
 denn „sie gehen über Leichen“ und werden es zu etwas bringen.
 Selig die Lauten und Oberflächlichen,
 denn „wir kommen alle, alle in den Himmel“ und darum „meide den Kummer und meide den Schmerz, dann ist das Leben ein Scherz“.
 Selig die hungern und dürsten nach Macht und Ansehen,
 denn sie werden diese Welt beherrschen.
 Selig die Egoisten,
 denn „selber essen macht fett“.
 Selig die Raffinierten,
 denn sie werden ihr „Schäfchen ins Trockene bringen“.
 Selig, die alle anderen durcheinanderhetzen,
 denn sie können „im Trüben fischen“.
 Selig, die ihren Mantel nach dem Wind hängen,
 denn sie werden immer obenauf sein und „machen kann man da nichts“.
 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen loben und anhimmeln
 und euch beklatschen, weil ihr ihnen nach dem Munde redet
 und „nur nicht auffallen“ wollt,
 denn ihr werdet gute Posten, Ehrenurkunden und Orden bekommen.*

*entnommen aus: Alfonso Pereira, Jugend mit Gott. Gedanken und Gebete,
 © 5. Auflage 1979, Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer, S. 299, www.bube.de.*

So heißt es provozierend – aber ist diese „neue Bergpredigt“ nicht längst konsensfähig, ja banal, und war sie es nicht schon immer, auch zur Zeit Jesu? – in Alfonso Pereiras Gedanken- und Gebetbuch „Jugend vor Gott“.

„Selig seid ihr, / wenn ihr Wunden heilt, / Trauer und Trost / miteinander teilt.“ Das Wort „selig“, das ursprünglich soviel wie glücklich und glücksbringend bedeutete, gehört eigentlich **MAGNIFICAT**. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

nicht mehr zu unserer Alltagssprache; aber es gibt Ausnahmen: Jemand lächelt im Schlaf selig wie ein satter Säugling – ist selig über den ihm oder ihr zugefallenen Studienplatz – oder über die Zusage des zukünftigen Arbeitgebers. Was ist da aber von Formulierungen zu halten wie „Selig seid ihr, / wenn ihr Wunden heilt, / Trauer und Trost / miteinander teilt“? Selig sein als Tu-Wort, wie es in der Grundschule hieß? Wunden heilen, auch wenn es nicht mein Job ist, als Arzt oder Ärztin? Trauer und Trost teilen? Habe ich nicht mit meinen Wunden und mit meinen Schmerzen mehr als genug zu tun? Gut, Trauer und Trost teilen mit meinen Liebsten, dazu bin ich vielleicht noch bereit. Aber „miteinander“, und das heißt: mit dem, mit der – schlechthin – anderen? Kann ich das? Möchte ich das?

„Selig seid ihr, / wenn ihr Krüge füllt, / Hunger und Durst / füreinander stillt.“ Im Sommer oder in warmen Ländern können wir es so gut verstehen: daß es eine Seligkeit ist, seinen Durst stillen zu dürfen. Hunger und Durst können quälen, in unseren Breiten erfahren wir es eher selten. Wir trinken vor dem Durst, und wir essen vor dem Hunger. Essen und Trinken, davon haben wir hierzulande mehr als genug. Wir hungern möglicherweise, um unsere Körper dem herrschenden Schönheitsideal zu unterwerfen, oder aus Gesundheitsgründen, wenn Diabetes oder Herz- und Kreislauferkrankungen drohen.

Krüge füllen, füreinander, ich für deinen Durst, du für – oder gegen – meinen. Warum? Wäre es nicht einfacher, wenn ich für mich sorgte und du für dich? Und gut? Doch die Heilige Schrift und das biblisch inspirierte Lied lassen sich nicht beirren: „Selig seid ihr, / wenn ihr Krüge füllt, / Hunger und Durst / füreinander stillt.“ So die biblischen Zeugen, und so denkt und lehrt auf dem Feld, auf dem Berg, Jesus (Lk 6, 20–49; Mt 5, 1–7, 29).

„Selig seid ihr, / wenn ihr Fesseln sprengt, / arglos und gut / voneinander denkt.“ Auf der Hochzeitsfeier meiner Schwester wurden diese Seligpreisungen gesungen, und ich weiß noch wie

heute, daß mir bei den Worten „arglos und gut / voneinander denkt“ die Tränen gekommen sind. Ist das nicht die wahre Seligkeit? Ohne Argwohn, ohne Neid, ohne Furcht, ohne Mißtrauen auf den Nächsten zugehen zu können? „Selig seid ihr, / wenn ihr Fesseln sprengt, / arglos und gut / voneinander denkt.“ Ist das nicht, ganz unsentimental, ganz unpräntiös, Liebe? Was anderes sollte unsere Fesseln sprengen?

„Selig seid ihr, / wenn ihr Schuld verzeiht, / Stütze und Halt / aneinander seid.“ Schuld verzeihen, was heißt das? Wie geht das? Manche Menschen leben in einem Unschuldswahn. Was habe ich dir denn getan? Manche Menschen leiden unter wuchernden Schuldgefühlen. Entschuldigung, Entschuldigung! Wie konnte das passieren! Das wollte ich wirklich nicht! Alles mein Fehler, alles meine Schuld! – Zum Seligsein, wie es die Bergpredigt Jesu und das von ihr inspirierte Lied meinen, gehört beides: das Anerkennen eigener Schuld, und die Bereitschaft, eigene und fremde Schuld zu verzeihen. Nicht nur letzteres, beides ist schwer. Wenn ich fremde Schuld verzeihe, verliere ich den – wie auch immer eingebildeten – Anspruch auf Wiedergutmachung. Das kann unendlich hart sein. An diesem Anspruch kann ich mehr hängen als an meinem Leben. Verzeihe ich aber eigene Schuld, verliere ich vielleicht mich, mein Selbstbild. Oder ich verliere einen anderen. Ich muß andere Menschen realistischer sehen, ihre Tatanteile. Vielleicht einen Menschen, den ich um jeden Preis schonen wollte. Nun sehe ich ihn oder sie in klarerem Licht, nicht mehr durch die rosa-rote Brille. Wie weh das tut. Und doch – Schuld verzeihen, das wird auch hier eine Option sein. Und, wenn es glückt, werden wir „Stütze und Halt / aneinander“ sein.

„Selig seid ihr“. Ein neues Lied. Ein Versuch, die Weisung Jesu zu übertragen – in unsere vermeintlich verblüffungsresistente Zeit.

Susanne Sandherr

Neue Weichenstellung durch Konzil und Ökumenische Direktorien

Bereits das erste Dokument des Zweiten Vaticanums, die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC), artikuliert als eine Zielsetzung des Konzils, „zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann“ (SC 1). Anschließend vollziehen die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (LG) und besonders das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* (UR) eine neue Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen des Ostens und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen des Westens. Vom „sakramentalen“ Charakter der Kirche auszugehen (LG 1), ermöglicht, den Ausschließlichkeitsanspruch aufzugeben, den die katholische Theologie seit dem Trienter Konzil vertreten hat. LG 8 spricht davon, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche als juristisch und sozial faßbarer Größe *verwirklicht* ist („subsistit in“), aber nicht deckungsgleich mit dieser ist. Das Konzil erkennt an, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Dies ist quasi die „Öffnungsklausel“, die es ermöglicht, das Verhältnis zwischen den Kirchen in UR näher zu bestimmen und die nichtkatholischen Christen als „Brüder im Herrn“ (UR 3). Den anderen Kirchen wird ebenfalls eine Heilsbedeutung zuerkannt: „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen.“ (UR 3) Das Dekret geht von einer gestuften Nähe zur katholischen Kirche aus, die sich im Grad der Übereinstimmung in Lehre und Praxis der Sakramente sowie im Verständnis des Amtes und in der apostolischen Sukzession (also der Rückführung der eigenen Ämter durch eine ununterbrochene Reihenfolge von Handauflegungen bis auf die Apostel) zeigt. Aufgrund dieser Kriterien wird den Ostkirchen die größte Nähe zugesprochen (UR 14–18). Für die aus der Reformation

hervorgegangenen Kirchen wird eine weitere Distanz festgestellt (UR 19–24), aber für alle gilt: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind.“ (UR 22)

Diese veränderte Positionierung ermöglicht nicht allein eine Klimaverbesserung bei Kontakten zwischen den Konfessionen, die katholische Vertreter nicht mehr in den Verdacht der Relativierung des eigenen Glaubens bringen, sondern führt in der Konsequenz zu wichtigen Veränderungen auf dem Gebiet des Gottesdienstes. Grundlage dafür bildet der erste Teil des *Ökumenischen Direktoriums*, der 1967 vom Sekretariat für die Einheit der Christen veröffentlicht wird. Der zweite Teil, der erst 1970 erscheint, legt einen Schwerpunkt auf die ökumenische Dimension innerhalb des Theologiestudiums – ein bis dahin schwer vorstellbarer Akzent. Da die Entwicklung weitergeht, werden die Bestimmungen 1993 neu als *Direktorium zur Ausföhrung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (DÖ) herausgegeben.

Bezüglich der *Taufe* als grundlegendem Band der Einheit legt es fest, daß bei einem Übertritt zur katholischen Kirche die in einer Ostkirche gespendete Taufe grundsätzlich nicht in Zweifel gezogen werden darf (DÖ 99). Bei einer Konversion aus einer evangelischen Kirche darf die Taufe nur bei schweren Zweifeln bedingungsshalber gespendet werden, während vor dem Konzil diese bedingte Taufe häufig durchgeführt wurde. Gemeinsame Feiern des Taufgedächtnisses sind ausdrücklich erlaubt (DÖ 96).

Das *Gebet für die Einheit der Christen* wird gewünscht. Dazu hatte das Direktorium von 1967 noch die Perspektive, daß es konfessionell getrennt stattfinden soll und sich für Katholiken gerade die Eucharistiefeier mit entsprechend ausgerichteten Fürbitten empfiehlt. Heute wird das Gebet für die Einheit unter der *Teilhabe an geistlichen Aktivitäten und Reichtümern* neben den ökumenischen Wortgottesdiensten behandelt. Beide Formen sollen von den Konfessionen gemeinsam vorbereitet und

gefeiert werden. Auch das *gemeinsame Gebet* für öffentliche und gesellschaftliche Anliegen ist sinnvoll, z. B. für Frieden, an nationalen Feiertagen und im Falle von Unglücken und Katastrophen (DÖ 109). Daneben wird zum Kennenlernen der jeweils anderen Tradition im Sinne einer gegenseitigen Einladung aufgerufen.

Ebenso werden Bedingungen für eine *Gemeinschaft im sakramentalen Leben, besonders der Eucharistie* (DÖ 122–136) benannt, also den Empfang der Sakramente in einer anderen Kirche – etwas zuvor ausdrücklich Verbotenes. Tragend wird in diesem Bereich die getroffene Unterscheidung zwischen den Ost- und den Reformationskirchen. Zwar bleibt der Grundsatz bestehen, daß jeder Christ die Sakramente in seiner Kirche feiern und empfangen soll. Im Notfall gelten für Buße, Eucharistie und Krankensalbung aber weitergehende Regelungen. Von katholischer Seite aus können dann sowohl Katholiken in einer Ostkirche diese Sakramente empfangen als auch Angehörige dieser Ostkirchen von einem katholischen Geistlichen diese Sakramente erbitten.

Strenger sind die Regelungen in bezug auf die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Unter ganz engen Bedingungen (Todesgefahr oder schwere Not, Bekenntnis des katholischen Glaubens in bezug auf das Sakrament und die Unmöglichkeit, den eigenen Geistlichen zu erreichen) können evangelische Christen in der katholischen Kirche diese Sakramente empfangen – ein bis dahin undenkbarer Vorgang. Begründet wird dies damit, daß die Sakramente nicht allein Zeichen der Einheit darstellen, das die Kirchenzugehörigkeit voraussetzt, sondern auch „Quelle der Gnade“ sind, die einem Getauften nicht leichtfertig verweigert werden darf. Es wird somit eine Abwägung zwischen zwei konkurrierenden Prinzipien getroffen (DÖ 129).

Wenn also das Direktorium auch zahlreiche Bedingungen für den Sakramentenempfang aufstellt, so ist beachtlich, daß nun sowohl gemeinsame Gottesdienste als auch die Teilnahme an

Gottesdiensten einer anderen Kirche positiv gesehen werden. Damit sind grundlegende Weichen gestellt, die die ökumenische Dimension des Gottesdienstes seit Jahrzehnten prägen und hinter die man nicht mehr zurückkehren kann.

Friedrich Lurz

„Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 110), Bonn 1993. Zu beziehen über: www.dbk-shop.de.

Hüter der Traditionen: Die koptische Kirche

Wer den Kirchenraum einer koptischen Kirche betritt, taucht in eine Welt voller Symbolik und uralter Traditionen ein. Die Kirchen sind kreuz- oder kreisförmig oder sogar in Gestalt einer Arche erbaut und immer streng nach Osten ausgerichtet, denn im Osten erschien der Stern von Betlehem. Vom eigentlichen Kirchenraum durch eine Bilderwand (Ikonostase) getrennt ist der Altarraum, auch Haikal genannt. Nach koptischer Tradition verdeutlicht die Wand den Übergang vom Alten zum Neuen Bund. An die Stelle des Allerheiligsten im Tempel des Alten Bundes ist der Altar getreten, auf dem Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi gewandelt werden. Eine Tür in der Mitte der Ikonostase gibt den Blick auf den Altar frei, durch zwei weitere Türen treten die Gläubigen ohne Schuhe (vgl. Ex 3,5) in den Raum des Altarraumes ein, um die Kommunion zu empfangen. Die Bilderwand folgt einem festen Programm: Oberhalb der mittleren Tür befindet sich immer ein Kreuz. Es erinnert daran, daß der Tod Jesu allen Gläubigen den Zugang zum Allerheiligsten eröffnet hat. Eine Ikone mit Jesus und seinen Jüngern verweist auf die Einsetzung des Sakramentes der

Eucharistie. Auf der linken Seite sind eine Ikone des jeweiligen Kirchenpatrons und ein Bild der Taufe Christi angebracht, auf der rechten Seite immer ein Bild der Gottesmutter. Auf der Spitze der Wand ist ein Straußenei befestigt. Es soll die Auferstehung und die Fürsorge Christi versinnbildlichen. Wie ein Straußenei ein Ei bis zum Äußersten verteidigt, so kümmere sich auch Christus um die Seinen. Das koptische Kreuz hat an jedem Ende drei Ecken, mit denen die Trinität symbolisiert wird. Die vier Enden des Kreuzes stehen für die vier Evangelien.

Ob Kirchenbau, Liturgie oder auch die Organisation der Kirche: die koptische Kirche bewahrt Traditionen, die bis in ihre Anfänge zurückreichen. Und einige von ihnen führt sie sogar auf den Apostel Markus zurück, der in Alexandria um das Jahr 68 den Märtyrertod erlitten haben soll. In ihm sehen die Kopten den ersten Patriarchen des apostolischen Stuhls Alexandriens. Der im März 2012 verstorbene langjährige Patriarch Shenouda III., der wie alle koptischen Patriarchen auch den Ehrentitel Papst trägt, wurde als der 117. Patriarch nach Markus gezählt. Doch reichen die Anfänge der koptischen Kirche traditionell noch weiter zurück. Bereits eine Prophezeiung des Propheten Jesaja, in Ägypten werde dem Herren ein Altar gebaut (Jes 19, 19–21), deutet die Tradition als Vorhersage der Entstehung der koptischen Kirche. Die Heilige Familie habe bei ihrer Flucht nach Ägypten (Mt 2, 13–15) das Land geheiligt und somit mit dem alten biblischen Ägypten versöhnt, aus dem das Volk Israel geflohen war. Daher verstehen sich die Kopten als christliche Nachfolger des alten ägyptischen Volkes: der Begriff „Kopte“, eine europäisierte Form des arabischen Wortes „qubti“, bedeutet schlicht „Ägypter“.

Letztlich liegen die Anfänge der koptischen Kirche aber im Dunkeln. Ihre eigentliche Zeitrechnung beginnt im dritten Jahrhundert, genauer im Jahr 284 nach Christus. In dieser Zeit wütete der römische Kaiser Diokletian mit schweren Christenverfolgungen, bei denen zahlreiche ägyptische Märtyrer den Tod erlitten. Auf ihren Gräbern sind viele Kirchen entstanden, die

heiligen Märtyrer werden bis heute verehrt und ihre Lebensbeschreibungen haben in der koptischen Liturgie einen festen Platz. Das Märtyrertum blieb immer ein wichtiger Bestandteil der koptischen Identität und eine Konstante in ihrer Geschichte. So nennt sich die koptische Kirche auch die „Kirche der Märtyrer“. Eine weitere Säule der koptischen Geschichte ist das christliche Mönchtum, das in Ägypten entstand und sich von dort aus in die ganze Welt verbreitete. Dogmatische, aber insbesondere auch kirchenpolitische Aspekte führten dazu, daß die Kopten im theologischen Streit um die Naturen Christi die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon im Jahr 451 mit dessen Verurteilung des Monophysitismus (es besteht nur eine Natur Christi, nämlich die göttliche) nicht anerkannten. Die Kopten hielten an der Untrennbarkeit der göttlichen und menschlichen Natur Christi fest. Infolgedessen löste sich die koptische Kirche von der byzantinischen Reichskirche. Neben der monophysitisch geprägten koptisch-orthodoxen Kirche hat sich unter Bemühungen von Unionsbestrebungen auch eine koptisch-katholische Kirche gebildet. Sie lebt in Einheit mit der römisch-katholischen Kirche und hat derzeit etwa 600 000 Mitglieder. Allerdings lassen einige Konsenserklärungen mit den chalcedonischen Kirchen hoffen, daß der jahrhundertealte Glaubensstreit auch mit der koptisch-orthodoxen Kirche beigelegt werden kann.

Bereits im dritten Jahrhundert bildete sich die koptische Liturgie heraus, die in ihren wesentlichen Teilen unverändert geblieben ist. Teilweise wird noch heute koptisch im Gottesdienst gesprochen oder gesungen, erst seit dem 20. Jahrhundert wird die Eucharistiefeier auch durch landessprachliche Anteile ergänzt. Eine koptische Eucharistiefeier dauert rund drei Stunden und ist angefüllt mit Symbolik, Riten und einer hohen Zahl von sich wiederholenden Akklamationen und Gebeten. Ort und Zeitpunkt sowie Kleider der Priester und Diakone sind genau festgelegt und ausführlich beschrieben, wie auch die Disposition, mit der die Gläubigen die Kommunion empfangen dürfen. Heute bekennen sich etwa 12 Millionen Gläubige zur koptischen Kir-

che, genauere Zahlen kann man allerdings kaum bestimmen. Die meisten Kopten leben in Ägypten, etwa 2,5 Millionen Mitglieder der koptischen Kirche leben in der Diaspora in Europa, Afrika, Australien und den USA.

Marc Witzenbacher

Grundlageninformation zum Gottesdienst

Überarbeiteter „Grundriss Liturgie“ erschienen

Der 2005 verstorbene, bereits länger emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler Adolf Adam hat durch eine Reihe von Publikationen zahlreichen Gläubigen – Studierenden, Hauptamtlichen wie interessierten Laien – die Grundlagen des Gottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nahegebracht. Die Konzentration auf das Wesentliche und eine verständliche Sprache weckten zu Recht das Interesse breiter Leserkreise. Sein Hauptwerk „Grundriss Liturgie“, ein Überblick über die Gestalt und den Gehalt der Liturgie in der katholischen Kirche im deutschen Sprachgebiet, war mehrfach aufgelegt worden.

Für eine aktuelle Neuauflage waren die jüngeren Entwicklungen einzuholen, so daß der Münchener Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland das Werk vollständig überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht hat, ohne aber den Aufriß abzuwandeln. Da von einem veränderten, deutlich jüngeren Leserkreis ausgegangen wird, unterbleibt der ständige Vergleich mit der vorkonziliaren Liturgie, während die neuen liturgischen Bücher (etwa für Kindertaufe und Erwachseneninitiation) und die jüngeren kirchlichen Festlegungen (etwa „Liturgiam authenticam“ von 2001 oder „Summorum pontificum“ von 2007) genauer berücksichtigt werden. Entsprechend sind auch die Belege in den wenigen Fußnoten aktualisiert, die aber nie die gute Lesbarkeit beeinträchtigen.

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

März 2013

„Amos“

Weg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel will ich nicht hören,
sondern das Recht ströme wie Wasser,
die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.

Buch Amos – Kapitel 5, Vers 23–24

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Ich hasse eure Feste ... ich kann eure Feiern nicht riechen.“ (Am 5,21) Solch ein Satz trifft Menschen, denen Liturgie und Gebet Herzenssache sind. Zumal es Stimmen gibt, die Frömmigkeit unter den Generalverdacht der Vertröstung stellen und wahres Christsein allein am sozialen Engagement messen wollen. Dabei ist für die Bibel klar: Beide Dimensionen dürfen nicht auseinandergerissen und schon gar nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Psalm 50 ist ein beredtes Beispiel. Sein Hauptteil ist als dreigliedrige direkte Rede Gottes gestaltet (V. 5.7–15.16–23). Nach der Vergegenwärtigung des Bundesschlusses (5) weist Gott Israels Opfer zurück: Stiere und Böcke nimmt er nicht an; ihm, dem Eljon, dem höchsten Gott, gehören alle Geschöpfe (9). Er bedarf keiner Stärkung oder Nahrung, was ursprünglich wohl der Sinn von Opfern war (12f.). Seine Erwartungen hingegen formuliert er im Doppelvers 14f.: „Bring Gott als Opfer dein Lob, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Rufe mich an am Tage der Not; dann rette ich dich, und du wirst mich ehren.“ Es geht darum, Gott als lebendiges Gegenüber wahr- und ernstzunehmen. Ihm soll Israel für seine Gaben danken, ihm sich anvertrauen in Bedrängnis. Kurz darauf holt Gott noch einmal aus und greift eine veräußerlichte Gebetspraxis an: Die Tora, die Bundesurkunde, zu rezitieren und gleichzeitig dem Nächsten zu schaden, weckt seinen Zorn (16b–21). Über alldem Gott zu vergessen (22), ist der zentrale Vorwurf: ihn, der das Wohl aller Geschöpfe will und darum rechtes Tun von den Seinen verlangt.

Die hochaktuelle Botschaft dieses Psalms lautet: Gebt euerm Engagement die Mitte wieder! Verbündet euch mit Gott, der euch den Weg weist und Kraft gibt, ihn zu gehen. „Wer Opfer des Lobes bringt, ehrt mich; wer rechtschaffen lebt, dem zeig' ich mein Heil.“

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen

Sogenanntes Gebetbuch der heiligen Hildegard,
Mittelrhein, um 1190, Clm 935, fol. 29v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das Gebetbuch, das traditionell mit der heiligen Hildegard von Bingen in Verbindung gebracht wird, entstand Ende des 12. Jahrhunderts im mittelrheinischen Raum, vielleicht in Trier. Damit ist eine direkte Beauftragung durch die heilige Hildegard († 1179) unwahrscheinlich. Die Gebete und Bilder haben keine inhaltliche Verbindung zu den Werken der Heiligen, aber es ist nicht ganz auszuschließen, daß sich der Codex in ihrem Besitz befand. Er besteht aus 76 Blättern und enthält 72 Miniaturen.

Diese wirken anders als die meisten Buchmalereien, weil die Farben nicht flächendeckend auf die grundierte Malfläche aufgebracht wurden. Vielmehr sind es braune Zeichnungen, die rot und blau koloriert wurden – der Malgrund schaut teilweise hindurch. So entstehen differenzierte Kunstwerke, die durch die Binnenzeichnung der Figuren geprägt werden. Die dargestellten Personen wirken dynamischer als auf vielen Deckfarbenmalereien, es entsteht eine größere Spannung. Farbakzente sorgen für eine eher zurückhaltende Farbgebung; nur die relativ einheitlichen Hintergründe prangen in kräftigem Blau und Grün. Fast alle Miniaturen werden von Rechteckrahmen aus gelben Randleisten mit roten Begrenzungslinien umgeben.

Die Gebete und die gegenüberliegenden ganzseitigen Miniaturen beziehen sich auf die wichtigsten Stationen der Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Gericht; den umfangreichsten Teil bilden die Darstellungen zur Passion Jesu. Die Miniaturen nehmen Bezug auf einzelne Sätze der lateinischen Gebete, interessanterweise sind die nachträglichen Bildinschriften aber häufig im mittelrheinischen Dialekt der Zeit verfaßt.

Auf fol. 29v begegnet Jesus der Samariterin, die für ihn Wasser aus dem Jakobsbrunnen schöpft. Der Durst Jesu wird zum Ausgangspunkt für die Frau, ihren Durst nach Gott zu entdecken.

Heinz Detlef Stäps

Gottesdurst

Bei dem sogenannten Gebetbuch der hl. Hildegard liegen sich, wenn wir es aufschlagen, fast immer eine Miniaturseite links (v=verso) und eine Textseite rechts (r=recto) gegenüber. Da die Handschrift nicht für das gemeinsame Gebet in einem Kloster geschaffen wurde, sind Bild und Gebet also gleichberechtigte Impulsgeber für die private Andacht einer wahrscheinlich weiblichen Beterin in einem Frauenkloster. Die Miniaturen zeigen eine durchgängige Beschränkung auf wenige dargestellte Personen und konzentrieren die Beterin damit auf das geistliche Geschehen der dargestellten Szenen. Sie tragen damit dem zunehmend individuellen Frömmigkeitsstil im Hochmittelalter Rechnung, sie versuchen, den Betern eine Vergegenwärtigung und Verinnerlichung des Heilsgeschehens zu ermöglichen.

Die dargestellte Szene finden wir in Joh 4, 5–42. Diese Evangeliumslesung ist in der katholischen Leseordnung am dritten Fastensonntag im Lesejahr A vorgesehen, kann aber in jedem Lesejahr gewählt werden. Jesus hat sich, müde von der Reise, links auf einen der stilisierten Hügel gesetzt, die mit grünen Streifen konturiert sind und deren Pflanzenbewuchs angedeutet wird. Von rechts kommt die Samariterin, um Wasser zu schöpfen. Sie ist mit einem nur leicht farblich akzentuierten Gewand bekleidet, auch die Füße und der Kopf sind bedeckt, wie es für Frauen vorgeschrieben war. Das Kopftuch legt einen farblichen Akzent um das Gesicht der Frau: Sie schaut Jesus direkt an. Ihr ganzer Körper ist voller Spannung, da sie kräftig an einem Strick ziehen muß, der den Eimer aus dem Brunnen hervorholt. Zwei Astgabeln halten die Stange mit einer Rolle, über die der Strick läuft. Jesus ist durstig. Er hält ein Spruchband in der Rechten, auf dem das steht, was er zu der Frau sagt: „da michi bibere“ – „gib mir zu trinken“ (Joh 4, 7). Dazu hält er die Linke offen in Richtung des Eimers ausgestreckt. Die nicht mit abgedruckte lateinische Inschrift über der Miniatur gibt sozusagen MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

eine Bezeichnung des Ortes und bereitet Jesu direkte Rede im Bild vor: „ubi dominus fessus de itinere sedit super fontem et dixit mulieri samaritane“ – „wo der Herr müde von der Reise über dem Brunnen saß und zu der samaritanischen Frau sprach“. Tatsächlich sitzt Jesus ein Stück über dem Brunnen, der mit roten Wellenornamenten bemalt in seiner zylindrischen Form wie ein Fremdkörper in dieser Landschaft wirkt. Jesu Untergewand ist mit blauen Farbakzenten hervorgehoben, wodurch sein rechter Oberschenkel, dem die blauen Akzente fehlen, ein seltsames Eigenleben entwickelt. Der gelbe Nimbus Jesu ist mit einem roten Kreuz hervorgehoben, und Jesus scheint eher über die Frau hinwegzuschauen, über das Bild hinaus, ins Weite.

Jesus ist in dieser Situation der Bittsteller, er hat Durst und ist sich nicht zu schade, der Frau aus dem verfeindeten Volk seine Bitte zu sagen und vielleicht ein „Nein!“ gewärtigen zu müssen. Das paßt zur Handschrift Gottes, der seinen Sohn in einem Stall zu den Menschen kommen und am Schandpfahl des Kreuzes sterben läßt. Gott macht sich von den Menschen abhängig, verwundbar, ihn dürstet nach unserem Glauben, er steht vor uns und bittet – und wie oft muß er unser „Nein!“ erfahren!

Weiter stellt diese Buchmalerei die Szene nicht dar, und mehr geben auch die Beischriften an Inhalt nicht an. Den Hintergrund mit seinem breiten grünen Rahmen und mit dem blauen Mittelteil, der von kleinen weißen Dreipunkten übersät ist, inhaltlich auf diese Miniatur zu deuten, ist schwierig, da dieser Hintergrund auf fast jeder Miniatur der Handschrift vorkommt (die Farben oft umgekehrt).

Doch wir wissen, wie diese Begegnung weitergeht: Jesus verwickelt die Frau in ein Gespräch und führt sie immer tiefer, indem er von dem lebendigen Wasser spricht, das nicht mehr durstig macht: „Vielmehr wird das Wasser, das ich ihm geben werde, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4, 14). Und so weckt er, der als Durstiger und Bittsteller an die Frau herangetreten ist, in ihr den Durst nach lebendigem Wasser, den Durst nach Leben. Und er

führt sie noch tiefer, in den Brunnen ihrer eigenen Geschichte, indem er sie in den Wasserspiegel ihrer Seele schauen läßt, wo sie ihren Lebensdurst sieht, der in rastloser Beziehungssuche nicht gestillt werden konnte. Das Gespräch endet mit dem Bekenntnis der Frau, daß sie auf den Messias wartet, und mit der Selbstoffenbarung Jesu: „Ich bin es, ich, der mit dir spricht“ (Joh 4,26). Im Sprechen zeigt sich Jesus als der, der die Sehnsucht dieser Frau stillen kann. Und wenn wir jetzt doch den Hintergrund deutend hinzuziehen, dann reißt hier der Himmel auf, mitten in aller irdischen Begrenzung.

Die Beterinnen, die sich mit Hilfe dieses Gebetbuches im Laufe der Geschichte an Gott herangetastet haben, die werden sich in der Frau am Brunnen wiedererkannt haben, und sie werden Christus (in vollkommen legitimer subjektiver Meditation des Bildes) gebeten haben, den leeren Eimer ihrer Seele mit seinem lebendigen Wasser zu füllen.

Gottes Durst
wird Durst nach Gott

wird gestillt
im Gespräch

im Sprechen
mit Gott.

Heinz Detlef Stäps

Amos

Das Recht ströme wie Wasser

Einfach ist es nicht, in dem Prophetenbuch, das seinen Namen trägt, die ursprünglichen Worte des Amos zu rekonstruieren, und vielleicht wird es nie im Detail gelingen. Aber es ist doch möglich, ein theologisches, gesellschaftliches und sprachliches Profil der Botschaft dieses von Gott in die Pflicht genommenen Mahners zur sozialen Gerechtigkeit zu erkennen.

Amos ist der früheste Vertreter der sogenannten Schriftprophetie. Persönlichkeiten wie Amos, die Kritik an konkreten sozialen Mißständen, an der politischen und wirtschaftlichen Führungsschicht und an mißbräuchlichen religiösen und kulturellen Praktiken ihrer Zeit üben und nahendes Unheil als Gericht des Herrn deuten (Am 4, 1–3), stoßen häufig auf empörte Ablehnung. Aber nicht zuletzt, wenn geschichtliche Ereignisse ihre Mahnungen bestätigt haben, werden ihre Worte gesammelt, aufgezeichnet und neuen Generationen zur Verfügung gestellt. Prophetenworte wie die des Amos sind in eine konkrete geschichtliche Stunde hineingesprochen, und zugleich haben sie künftigen Geschlechtern etwas zu sagen.

Bauer und Prophet

Der Prophet Amos stammt aus Tekoa, einem Ort im Bergland am Rande der jüdischen Wüste, südlich von Betlehem und etwa 15 km von Jerusalem entfernt (Am 1, 1). Wörtlich bedeutet Tekoa „Aufgeschlagenes [Zelt]“. Amos trat um 760 v. Chr. im Nordreich, zumal in der Hauptstadt Samaria und wohl auch am Reichsheiligtum in Bet-El, als Gerichtsprphet auf.

Ursprünglich ist er, wie Micha, Bauer und kann eine Rinder- und Maulbeerfeigenzucht sein eigen nennen. So verfügt Amos über wirtschaftliche Unabhängigkeit und auch über ein gewisses Selbstbewußtsein, das er braucht, um öffentlich und offen-

siv auftreten zu können. Das nach ihm benannte Buch hat die bäuerliche Sprach- und Bildwelt authentisch bewahrt.

Gespaltene Gesellschaft

Amos ist nicht der Sprecher einer Gruppe, die für ihre Interessen kämpft, was legitim wäre. In Amos' Worten kommt der Gott Israels zu Wort, der sich derer annimmt, die nicht für sich selbst eintreten können. Die Lebensumstände der Kleinbauern und Armen haben sich zu Amos' Zeiten so radikal verschlimmert, daß mit ihm die Ära der Schriftpropheten und ihrer scharfen Staats-, Gesellschafts- und Kultkritik beginnt.

Hörer und Rufer

In der Amos-Schrift lassen sich vier größere Teile unterscheiden. Am Anfang steht eine Überschrift (1, 1–2), die festhält, daß nun Worte des Amos folgen. „Die Worte, die Amos, ein Schafzüchter aus Tekoa, in Visionen über Israel gehört hat“.

Bevor ein Prophet ein Rufer ist, ist er also einer, der hört, der Gott hört und auf Gott hört. Die Worte des Amos werden darum als Wort Gottes gekennzeichnet, der vom Zion her wie ein Löwe brüllt. „Der Herr brüllt vom Zion her, / aus Jerusalem läßt er seine Stimme erschallen. // Da welken die Auen der Hirten / und der Gipfel des Karmel verdorrt.“

Die Überschrift ist programmatisch zu lesen: durch die biblische Amos-Schrift und die in ihr aufbewahrten Worte des Amos meldet sich Gott selbst zu Wort, der das Gericht über sein Volk androht – nicht, um es zu vernichten, sondern um es aufzuwecken, um es aufzuschrecken und zur Umkehr zu bewegen.

Krieg gegen das eigene Volk

Im ersten Teil (1, 3–2, 16) findet sich ein Gedicht, dessen acht Strophen die Vergehen der Nachbarvölker und des Gottesvolkes

selbst zur Sprache bringen und allen das Gericht ankündigen. Dabei bildet die Israelstrophe den Schluß- und Höhepunkt der Gottesrede. Während es sich bei den Vergehen der Völker um Verbrechen im Krieg handelt, wird Israel ein Krieg der Reichen und Mächtigen gegen die Armen des eigenen Volkes vorgeworfen, insbesondere durch Mißbrauch der legalen Institution der Schuldknechtschaft. „Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen“ (2,6): Die Gläubiger verschachteten die bei ihnen verschuldeten Kleinbauern einfach auf internationalen Sklavemärkten, statt ihnen die ihnen zustehende Zeit zu lassen, ihre Darlehen abzarbeiten.

Der Lärm eurer Lieder

Die Mißachtung des Pfandrechts und die soziale Ausbeutung reicht bis in den Gottesdienst hinein: „Sie strecken sich auf gepfändeten Kleidern aus / neben jedem Altar; // von Bußgeldern kaufen sie Wein / und trinken ihn im Haus ihres Gottes.“ (6,8) Darum das harte Urteil über gottesdienstliche Feiern: „Ich hasse eure Feste ... / und kann eure Feiern nicht riechen.“ (5,21) Statt der vermeintlich frommen Lieder, die bei Gott aber nur als „Lärm“ ankommen, möge das Recht wie Wasser strömen, „die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“ (5,24) Nur dies ist Wohllaut in Gottes Ohr.

Ihr laßt euch bestechen

Der zweite Teil des Buches Amos enthält Unheilsworte gegen das Nordreich (3,1 – 8,14). Das Fehlen von sozialem Verantwortungsgefühl und der Mißbrauch der Gerichtsbarkeit, die doch das Zusammenleben aller garantieren sollte, werden heftig beklagt. „Weh denen, die das Recht in bitteren Wermut verwandeln / und die Gerechtigkeit zu Boden schlagen. [...] Ihr bringt den Unschuldigen in Not, / ihr laßt euch bestechen / und weist den Armen ab bei Gericht.“ (5,7.12)

Gott kommt, um zu retten

Im dritten Teil findet sich ein Visionenzyklus, der in der Zerschlagung des Reichsheiligtums von Bet-El gipfelt (7, 1–9, 6). Heilsworte für ganz Israel schließen im vierten Teil die Amoschrift ab (9, 7–15), sie fassen die in den ersten drei Teilen entfaltete Botschaft zusammen und entwerfen Zukunftsperspektiven. Amos' Botschaft ist die Kunde vom Kommen Gottes, der sein Volk retten will, sei es durch Umkehr, sei es durch Gericht. Diesem Gott geht es in seinem Wirken in der Geschichte Israels darum, daß Menschen die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit in messianischem Frieden gemeinsam genießen können. Die Wahrheit des Glaubens an diesen Gott möchte und muß sich bewähren: in einem friedvollen Zusammenleben aller, in besonderer Solidarität mit den Schwachen.

Und nie mehr werden sie ausgerissen

Der Schlußteil des Amosbuches, der erst spät, während des Exils oder in der Folgezeit, entstanden ist, enthält leuchtende Heilszusagen, die ein gezieltes Kontrastbild zu den vorangehenden Gerichtsbildern abgeben. Verheißen werden Tage, „da folgt der Pflüger dem Schnitter auf dem Fuß / und der Keltertreter dem Sämann; // da triefen die Berge von Wein / und alle Hügel fließen über.“ (9, 13) Paradiesischer Fruchtbarkeit des Landes mit allmonatlichen und dazu überreichen Ernten korrespondiert die Zusage von Heimat und sicherem, angstfreiem Leben. „Und ich pflanze sie ein in ihrem Land / und nie mehr werden sie ausgerissen.“ (9, 15)

So wird gerade in den glücklichen Schlußbildern der Amoschrift deutlich, daß der angesichts der Opfer zornige gerade jener Gott ist, der nicht den Tod der Täter, sondern ihre Umkehr und das Leben aller will.

Susanne Sandherr

Haben Opfer Sinn?

Am Ostersonntag brannten wir Kinder darauf, nach dem Gottesdienst mit der Suche im ländlichen Pfarrgarten unseres Onkels beginnen zu dürfen. Doch die Erwachsenen, die allein das ersehnte Signal geben konnten, vielleicht sogar noch die Nester mit bunten Eiern und gebackenen Lämmern verstecken mußten, kamen und kamen nicht. Sie standen wohl vor der Kirche und redeten mit den Leuten, während wir wie auf Kohlen saßen. Zu allem Überfluß mahnte die neue Pfarrhauhälterin auch noch, unser Warten „dem lieben Herrgott aufzuopfern“. Ein Vorschlag, der uns nicht eben begeisterte. Hätte er uns einleuchten sollen? Haben Opfer Sinn?

Auf den ersten Blick scheinen kultische Opferrituale kein konstitutiver Bestandteil moderner Gesellschaften zu sein. Gabepraktiken, durch die der Mensch Beziehungen zu übermenschlichen Wirklichkeiten und Mächten aufnimmt, sei es, um auf deren Wirken zu reagieren, sei es, um bei ihnen bestimmte günstige Reaktionen hervorzurufen, scheinen heute nicht mehr plausibel zu sein. Daß Opfer nötig sind, um der Gottheit für das Gut des Lebens oder für den Empfang anderer Güter zu danken oder um sie nach schuldhafter Störung der Ordnung zu beschwichtigen, klingt für viele Menschen heute befremdlich. Auch der Gedanke eines stellvertretenden Hingegenwerdens, Erleidens bzw. Sterbens – Menschen, Opfertiere, Früchte der Erde werden geopfert, damit die Opfernden, und um so besser, leben können – ist nicht mehr unmittelbar plausibel, sondern wirkt verstörend. Nur noch in ironischer Brechung, etwa angesichts einer ungeliebten Aufgabe oder im Blick auf das letzte Tortenstück sagen wir: „Na gut, dann opfere ich mich halt!“

Ähnlich steht es um Opfer auf dem Altar des Vaterlandes, wie es ehemals hieß. Jedenfalls im Westen ruft der Gedanke eher Irritation und Abwehr denn Zustimmung oder gar Begeisterung hervor. Hier sind offenbar die jüngere Geschichte des

Mißbrauchs des Opferbegriffs durch totalitäre Ideologien und die grausamen Erfahrungen zweier Weltkriege im Spiel. Die Beschwörung individueller und kollektiver Opferbereitschaft im Blick auf vermeintlich hehre Ziele, gewiß nicht allein, aber dort mit unvorstellbaren Folgen, im nationalsozialistischen Deutschland, scheint den öffentlich affirmativen Gebrauch der Opferkategorie jedenfalls hierzulande nachhaltig obsolet gemacht zu haben.

Einerseits wirkt die Kategorie des Opfers unzeitgemäß, ja archaisch. Andererseits hat die neuere Sozialphilosophie herausgestellt, daß die Verinnerlichung des Opfers im Sinne des Verzichts auf die unmittelbare Befriedigung aggressiver oder sexueller Impulse menschheitsgeschichtlich eine wesentliche Bedingung für die Herausbildung des selbstbestimmten bürgerlichen Subjekts gewesen sei. So stünde ausgerechnet im Zentrum unserer modernen Zivilisation, deren Zauberworte Autonomie und Freiheit sind, das – nach innen gewendete – Opfer.

Haben Opfer Sinn? Es gibt sie jedenfalls immer noch. Der zeitgenössischen Verabschiedung verbindlicher religiöser und politisch-parareligiöser Opfervorstellungen steht eine gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber, in der unablässig Opfer gebracht und Mensch und nichtmenschliche Umwelt zu Opfern gemacht werden. Man spricht von Opfern des Straßenverkehrs, von Drogenopfern, von Gewalt- und Mordopfern. Politisch wird gestritten, ob dem Ausbau des Autobahnnetzes dieses oder jenes Stück unberührter Natur geopfert werden darf. Die Opfer von Naturkatastrophen, Überschwemmungen, Vulkanausbrüchen, Erdbeben werden beklagt oder durch Spendenaktionen unterstützt. Spielerischer ist von Modeopfern die Rede, fashion-victims, Menschen, die der Verführungskraft der Mode und den Verheißungen der ihr dienenden Werbemaschinerie nicht widerstehen können.

Als Bauernopfer nimmt der Staatssekretär seinen Hut; die Ministerin behält ihr Amt. Jemand opfert seiner Karriere seine Gesundheit oder Ehe und Familie. Opfer müssen gebracht werden,

für den Aufbau Ost, oder, durch Lohnzurückhaltung der Arbeitnehmerschaft oder durch gewisse Abstriche beim Naturschutz, für den Standort Deutschland. Manchmal werden Menschen, noch immer sind es zumeist Frauen, für die aufopfernde Pflege kranker Angehöriger gelobt. Andererseits ist „Du Opfer“ eine unter Kindern und Jugendlichen gängige Beschimpfung.

Dem Blick auf die aktuelle Verwendung der Kategorie Opfer bietet sich also ein widersprüchliches Bild. Einerseits scheint heute der kultisch-religiös bestimmte Opfergedanke verschwunden, andererseits die Rede vom Opfer entgrenzt, verwirrend vieldeutig, bisweilen durch inflationären Gebrauch banalisiert. Erlittene bzw. zugefügte Gewaltsamkeit und Grausamkeit (Unfallopfer, Verbrechensoffer) und Solidarität (Aufbau Ost), Selbstlosigkeit und tätige Großzügigkeit (aufopfernde Pflege) und mutwillige bzw. unfreiwillige Selbsterstörung (Drogenopfer), kommen im Opferbegriff zusammen. Die Mehrdeutigkeit des deutschen Wortes Opfer, zu dessen semantischem Spektrum das lateinische *victima*, Gewaltopfer, ebenso wie *sacrificium*, Kultopfer, und *offertum*, *donum*, kultische Opfergabe, Gabe, gehören, verunklart das Bild zusätzlich.

Wie steht es nun um die spezifisch christliche Sicht auf Opfer und deren Sinn? Scheut man sich nicht, mitten in die Sache hineinzuspringen, so gelangt man zur Eucharistiefeyer und zur Bedeutung des Todes Jesu, dessen Gedächtnis, nicht im Sinne einer verblässenden Erinnerung, sondern der realen Vergewärtigung, ihr Herz ist. Das Matthäus-Evangelium zitiert zweimal das opferkritische Gotteswort des Propheten Hosea: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Hos 6, 6; vgl. Mt 9, 13; 12, 7). Doch weder bei der prophetischen noch bei der diese aufgreifenden Opferkritik Jesu geht es um die einfache Ablehnung des kultischen Opfers (*sacrificium*), sondern um den Vorrang der Barmherzigkeit, um die richtige Einordnung des Opferkults in das rechte Gottesverhältnis, das mir die Augen öffnet für die Not des Nächsten.

Der Bonner katholische Dogmatiker Josef Wohlmuth hat darauf hingewiesen, daß die Betonung des Mahlcharakters der Eucharistie keinesfalls davon suspendiert, über ihren Opfercharakter nachzudenken, da es letztlich kein Mahl ohne Opfer gebe. Essen und trinken bedeutet ja zunächst verzehren um des eigenen Überlebens willen. Für die Eucharistie aber, das Gedächtnismahl des Todes Jesu, gelte eine neue Regel: „Wo im Mahl die Angst ums eigene Überleben zurücktritt, kann sich die Freude einstellen, geben sei seliger als nehmen. (Vgl. Apg 20, 35)“

Ist Geben seliger denn Nehmen? Und wer gibt und wer nimmt? Jesus ist in seinem Leiden und Sterben zweifellos *victim*a, Gewaltopfer. Der Gekreuzigte ist einer, der unter die Räder gekommen ist, dessen Tod von der schlechten Einrichtung der Welt und von individueller und kollektiver menschlicher Gleichgültigkeit und Grausamkeit zeugt. Doch zugleich, „Geheimnis des Glaubens – im Tod ist das Leben“, ist dieser Tod heilbringende Opfergabe, *offertum*, *donum*, vertrauensvolle und darum freie Hingabe an den Vater, barmherzige Gabe an uns, die wir im eucharistischen Mahl mit Lob und Dank empfangen und im eigenen Leben in Freiheit – aber dies heißt eben nicht: mühe-, schmerz- und widerstandslos – erneuern dürfen.

Eucharistie bedeutet, so Josef Wohlmuth, „Brotbrechen in dem doppelten Sinn des Opferritus des Zerbrochenwerdens von Haupt und Gliedern und des Miteinander-Teilens um der Barmherzigkeit willen“.

Haben Opfer Sinn? Ein pauschales Ja wäre wohl nicht nur grob fahrlässig, sondern ganz und gar unverantwortlich. Und auch der vergleichsweise harmlose Vorschlag der Pfarrhaushälterin überzeugt mich noch immer nicht.

Haben Opfer Sinn? Ja, wenn man das Gotteswort „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ ernst nimmt. Als Ausfluß und Ausdruck des Vertrauens in die je größere Barmherzigkeit unseres

Gottes hat das eine, erlösende Opfer Christi – und haben unsere Opfer Sinn.

Susanne Sandherr

Näher, mein Gott, zu dir

Viel mehr als das Lied zum Film

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 116.

Als am 13. Januar des vergangenen Jahres das Riesenkreuzfahrtschiff Costa Concordia vor der italienischen Insel Giglio havarierte, rieben sich viele Zeitgenossen ungläubig die Augen, griffen sich fassungslos an den Kopf oder tippten sich an die Stirn. Die offenbar jeder Beschreibung spottenden Umstände, die zum Ende der Costa Concordia geführt hatten, der, milde gesprochen, menschliche Faktor, hätten eher Stoff für eine Satire oder eine Komödie denn für eine Tragödie geboten, wären da nicht die Toten gewesen, die dieser schlechte Scherz gefordert hatte. Auch wenn die überwältigende Mehrzahl der Passagiere gerettet werden konnte, Trauer und Schmerz, Entrüstung und Unverständnis angesichts der Dummheit und Leichtfertigkeit, mit der hier Menschenleben aufs Spiel gesetzt und preisgegeben worden waren, waren allenthalben spürbar. Über die Irritation durch die anscheinend nicht unerheblichen charakterlichen Defizite und mangelnde Professionalität einzelner Akteure hinaus stellte sich aber auch bald die Frage nach den Kosten und Grenzen unseres gemeinsamen Anspruchsdenkens, einer kollektiven und privaten Gewinn- und Rekordsucht, unseres Größenwahns. Fragen, die der Untergang der Titanic, der sich 2012 zum hundertsten Male gejährt hatte, einst noch sehr viel nachdrücklicher, wenn auch vielleicht nicht ausreichend nachhaltig, aufgeworfen hatte.

Von einem Lied, das die Havarie der Costa Concordia begleitet hätte, ist bislang nichts bekannt. Der Choral „Näher, mein Gott, zu dir“ hingegen ist im Bewußtsein zahlreicher Menschen mit der Tragödie des einstigen Rekordschiffs Titanic verlotet. Das damals größte und technisch avancierteste Passagierschiff der Welt war am 14. April 1912 auf seiner Jungfernfahrt nach New York mit einem Eisberg kollidiert und in den frühen Stunden des 15. April gesunken. Ob es sich dabei um einen zu Herzen gehenden Mythos oder um die historische Wahrheit handelt: etliche Verfilmungen des Unglücks haben der Überlieferung, der zufolge das Bordorchester auf dem sinkenden Giganten der See das Lieblingsstück des Dirigenten, den Hymnus „Nearer, My God, To Thee“, gespielt habe, Breitenwirkung verschafft.

Doch auch ohne den „Untergang der Titanic“, und auch ohne die gesteigerte Aufmerksamkeit der Medien, die das Zentennarium ihres Untergangs im vergangenen Jahr auf die „Titanic“ lenkte, ist „Näher, mein Gott, zu dir“ bzw. „Nearer, My God, To Thee“ (so die Überschrift der ursprünglichen Fassung der Dichterin Sarah Flower Adams von 1841) vor allem, aber nicht nur, in der angelsächsischen Welt bekannt. Das Lied erfreut sich, in den Vereinigten Staaten mit der Melodie „Bethany“ (1856) des amerikanischen Kirchenmusikers Lowell Mason, in Großbritannien mit der Melodie „Horbury“ (1861) von John Bacchus Dykes versehen, zumal als Trauerchoral größter Wertschätzung und Beliebtheit.

Im englischen Original wie in der deutschen Version setzt sich der Choral aus fünf dreizeiligen Strophen zusammen, die der Kehrvers „Näher, mein Gott, zu dir, näher zu dir!“ abschließt. In der ursprünglichen englischen Dichtung lautet jeweils der zweite Halbvers der dritten Liedzeile „nearer, my God, to Thee“, darauf folgt, wie es auch die Übertragung ins Deutsche übernimmt, der Refrain: „Nearer, my God, to Thee, / Nearer to Thee“. Der englischen Fassung von Sarah Flower Adams wurde später noch eine sechste Strophe hinzugefügt.

Die erste Strophe beginnt mit dem Wunsch: „Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir!“ Der Gott der Bibel ist der unendlich Ferne und Erhabene, der ganz Andere. Er ist kein Teil der Welt; alles, was ist, ist seine Schöpfung. Er ist kein Rädchen im Getriebe der Welt, noch nicht einmal ein ganz großes Schwungrad, und er läßt sich von Geschöpfen nicht manipulieren. Der biblische Gott ist zugleich der, der die ganze Schöpfung liebend will, der sich Schöpfung und Menschheit und den Vätern und Müttern des Volkes Israel in Liebe und Erbarmen zuneigt. Er ist der Gott, der sich mit dem unscheinbaren Israel verbindet und verbündet. Durch eine von jedem und jeder einzelnen in Israel getragene Kultur der Gerechtigkeit und Liebe, die im Gottesvolk wie ein helles Licht leuchtet, will der biblische Gott auch die Fernen und Fremden anziehen und mit seiner Nähe beschenken. Propheten und Prophetinnen und schließlich Jesus von Nazaret verkünden ihn als den kommenden, den nahe kommenden Gott. Als Christen glauben wir, daß in Jesu heilendem Tun und Leiden Gott der Welt unvergleichlich nahe gekommen ist.

Der Wunsch des gläubigen Menschen „Näher, mein Gott, zu dir!“ ist in dieser Perspektive also stets eine Antwort auf den Wunsch Gottes „Näher, mein Mensch, zu dir!“, der in Jesus Christus in Erfüllung gegangen ist, und der in jedem Menschen, der im Geiste Jesu für Gott und damit für den Nächsten offen ist, neu in Erfüllung gehen möchte. Vom biblischen Befund her liegt es nahe, daß dieses „Näher!“ nicht einfach als ein Höhenflug oder Hochsprung im Sinne des „Schneller, Höher, Weiter“ vorgestellt werden kann. „E'en though it be a cross that raiseth me“, heißt es in unserem Lied: und wäre es ein Kreuz, das mich aufsteigen ließe, und das Lied fährt fort: „Still all my song shall be, nearer, my God, to Thee.“

Was ist damit gemeint? Die Philosophin Simone Weil (1909–1943) deutet in einem großen Gedanken das Kreuz „als Waage, als Hebel“. Sie erkennt in Jesu Kreuz das „Absteigen als Voraussetzung für das Aufsteigen“. Darin liege die erlösende Kraft

des Kreuzes: „Der auf die Erde herabsteigende Himmel hebt die Erde zum Himmel empor.“

In der deutschen Übertragung geht diese dialektische oder paradoxe Bewegung von tiefstem, gewaltsamem und doch liebend angenommenem Abstieg – Jesus am Kreuz – und höchster und doch nicht selbstmächtiger Erhebung – die ebenso unverlorene wie neu geschenkte Gottesnähe des Gekreuzigten, Auferstandenen und zur Rechten des Vaters Erhobenen – verloren.

„Drückt mich auch Kummer hier, / drohet man mir, / soll doch trotz Kreuz und Pein / dies meine Lösung sein: Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir!“ heißt es in der ersten Strophe.

Das „trotz Kreuz und Pein“ greift hier zu kurz: Anders als die englische Strophe läßt die deutsche nicht aufscheinen, daß es, Segen und Skandalon des Glaubens, das Kreuz ist, das die Erde, und so den um Gottes Nähe bittenden Menschen, zum Himmel emporhebt.

Die folgenden drei Strophen nehmen Motive aus Jakobs Traum von der Himmelsleiter auf (Gen 28, 10–22a). In der zweiten Strophe wird an die Ausgesetztheit des jungen Jakob erinnert, den auf der Flucht die Dunkelheit überrascht. Der erschöpfte und verängstigte junge Mann muß auf freiem Felde übernachten, seinen Kopf kann er nur auf einen Stein betten. Doch das Ich des Gedichts identifiziert sich, bestärkt durch den Fortgang der biblischen Erzählung, mit dem schlafenden und träumenden Jakob: „ist selbst im Traume hier / mein Sehnen für und für: / Näher, mein Gott, zu dir“.

Jakobs Traum von der zum Himmel reichenden Leiter, an der Engel auf- und niedersteigen, inspiriert die dritte Strophe. Engel, wörtlich: Boten, geben dem betenden / träumenden Menschen ein Zeichen, näher zu kommen – „Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir!“

Die wunderbare Verheißung an Jakob, eigentlich das Herzstück der biblischen Erzählung, spart das Gedicht aus. Es überspringt auch Jakobs Erwachen aus dem Traum und sein tiefes

Erschrecken und setzt ein bei der morgendlichen Helligkeit und beim Aufstellen und Benennen des Steinmals. „Ist dann die Nacht vorbei ... / baue mein Bet-El dir / und jauchz mit Freuden hier: / Näher, mein Gott zu dir“.

Die fünfte Strophe der deutschen Fassung greift, angeregt durch die bisher leitende Erzählung von Jakobs Flucht bzw. Wanderschaft, die alte Metapher vom Lebenslauf als Pilgerweg auf und resümiert: Der Weg hienieden mag in Dunkelheit gehüllt sein, doch nur dies zählt, daß es der Pilgerweg ist zu Gott. Den Abschluß der Strophe bildet ein Ausblick auf das Ende der irdischen Pilgerschaft, der den der englischen fünften und ursprünglichen Schlußstrophe berührt: „Schließt dann mein Pilgerlauf, / schwing ich mich freudig auf: / Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir!“

„Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir.“ Auch im deutschsprachigen Raum wird dieser Choral auf Begräbnissen und Trauerfeiern gesungen, und für nicht wenige Zeitgenossen ist er, wie gesagt, auch dank neuerer Verfilmungen mit der Katastrophe der Titanic verbunden. Zu dem titanischen, gipfelstürmenden Zug nicht nur der historischen Titanic, sondern unseres eigenen Selbst- und Weltverständnisses, unserer gegenwärtigen Zivilisation, liegt die christliche Leiterfahrung quer, wie sie die spätromantische Hymnendichterin Sarah Flower Adams in ihrem „Nearer, my God, to Thee“ emphatisch und bewegend ins Wort gebracht und die im 20. Jahrhundert die Philosophin Simone Weil so nüchtern wie pointiert formuliert hat.

Ist es uns möglich, die Bewegung des Geschöpfes „näher, mein Gott zu dir“, als ein Mitgehen mit Jesus zu denken? Also nicht als aufsteigende, sondern als absteigende Bewegung? Abstieg sogar bis zum Kreuz Jesu, das kein Gipfelkreuz ist? Die Bewegung des ewigen Wortes, die Bewegung Gottes in Jesus mitvollziehen, sich von der Bewegung Jesu bewegen lassen, ohne Verharmlosung und ohne Verherrlichung von Leiden? Ohne

negativen Größenwahn, ohne Kleinheitswahn? „Näher, mein Gott, zu dir“, als Annahme der eigenen Geschöpflichkeit, als Verzicht auf meine gesellschaftskonforme Kraftmeierei, auf meine gewohnheitsmäßige Großmannssucht, vor mir selbst und vor den Mitgeschöpfen, vor dem Schöpfer? „Näher, mein Gott, zu dir, / näher zu dir.“

Susanne Sandherr

Gemeinsame Feier von Umkehr und Versöhnung

Was soll das? Ist das nicht zuviel des Guten?, werden Sie vielleicht fragen. Wer soll denn da die Lossprechung vollziehen? Solche Rückfragen sind berechtigt, wenn man das klassische Beicht-Modell der katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend vor Augen hat: Das Bekenntnis des einzelnen vor einem Priester, der im Namen der Kirche und damit Gottes die Lossprechung erteilt. Legt man dieses Modell zugrunde, dann kann es eine gemeinsame Feier nicht geben, solange die Kirchen ihre Ämter nicht gegenseitig anerkennen.

Aber es geht im Bereich Umkehr und Versöhnung um wesentlich mehr als nur um streng sakramentale Formen. Schon die Erweiterung des Spektrums um Bußgottesdienste unter Papst Paul VI., die nicht in eine sakramentale Lossprechung münden, bezeugt dies. Sie zielen auf die innere Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, auf die daraus resultierende Umkehr und Neuausrichtung, auf Gebet und Fürbitte füreinander, die nicht einfach „ohne Wirkung“ bleiben.

Gerade ökumenisch bieten sich hier Perspektiven, denn Sünde, Umkehr und Versöhnung bilden ein grundlegendes Thema in allen christlichen Kirchen. Die Kirchenspaltung des Westens hat sich an der Diskussion um die Rechtfertigung des Sünders

entfacht, so daß die Zuspreehung der vergebenden Gnade Gottes zur grundlegenden Glaubenserfahrung unserer evangelischen Schwestern und Brüder gehört. Der erreichte Konsens über die Rechtfertigung zwischen Lutheranern und Katholiken bezeugt, daß darin kein trennendes Hindernis mehr bestehen muß, sondern beide Seiten auch ihre „Irrwege“ er- und bekannt haben.

Bereits das Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“ hält in seiner Nr. 8 fest, daß die Umkehr zusammen mit dem Gebet für die Einheit „als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen“ ist. Die innere Bekehrung, so der vorhergehende Abschnitt, sei für einen echten Ökumenismus notwendig, da aus ihr das Verlangen nach Einheit erwächst. Das Konzil bekennt ausdrücklich die eigene Sünde gegen die Einheit: „In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben.“ (UR Nr. 7)

Bußgottesdienste können gemeinsam von Menschen und Gemeinden verschiedener Konfessionen gefeiert werden, indem sie auf die gemeinsam anerkannte Taufe rekurrieren. Umkehr im Leben der Christen stellt nichts anderes dar, als die Taufgnade sich immer neu entfalten zu lassen. Das gemeinsame Lesen in der Heiligen Schrift, ihre Auslegung in die konkrete Situation, das Bekenntnis der eigenen Schuld, das gemeinsame Gebet und die Fürbitte füreinander stellen Wege der Umkehr dar, die Christen verschiedener Konfessionen mit- und füreinander gehen können und letztlich auch müssen, wenn es ihnen um die Einheit ernst ist. Der Literaturvorschlag am Schluß bietet Beispiele solcher ökumenischer Bußgottesdienste. Von der Sache her können sie gut in eine Zeichenhandlung wie das Taufgedächtnis münden (vgl. MAGNIFICAT-Heft März 2012).

So sehr Sünde und Schuld zunächst Kategorien sind, die den einzelnen betreffen, so wenig können wir davon absehen, daß

sie sich auf die Gemeinschaft auswirken. Das betrifft auch die Kirche selbst in ihrer menschlichen, sozial und rechtlich greifbaren Verfaßtheit. Für viele hat dies auf eindruckliche Weise Papst Johannes Paul II. im Millenniumsjahr 2000 zum Ausdruck gebracht. Sein Schuldbekenntnis und seine Versöhnungsbitten unter dem Kreuz am ersten Fastensonntag waren ein mutiges Zeichen. Es machte die Schuldverstrickung deutlich, in der die ganze Kirche steht. Wie bei jeder Schuld ist der wichtigste Schritt ihr Eingestehen und die Bitte um Gebet und Vergebung. Wie die menschliche und göttliche Vergebung bei der Sünde des einzelnen nicht voneinander gelöst sind, so auch hier. Unter den sieben bekannten Verfehlungen war die dritte die gegen „die Einheit des Leibes Christi“, also die Einheit der Kirche:

„Barmherziger Vater, am Abend vor seinem Leiden hat dein Sohn darum gebetet, daß die Gläubigen in ihm eins seien: Doch sie haben seinem Willen nicht entsprochen. Gegensätze und Spaltungen haben sie geschaffen. Sie haben einander verurteilt und bekämpft. Wir rufen inständig dein Erbarmen an und bitten dich um ein reumütiges Herz, damit alle Christen sich in dir und untereinander aussöhnen. In einem Leib und einem Geist vereint, sollen sie die Freude über die volle Gemeinschaft wieder erleben dürfen. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.“

Warum sollte ein solcher Akt, eine solches Flehen um Vergebung und Versöhnung zwischen Christen, ja zwischen den Kirchen, in denen sie leben, nicht eine Gottesdienstform auf einer niedrigeren Ebene sein? Wir greifen vermutlich zu hoch, wenn wir uns das nur als Gottesdienst vorstellen können, in dem die „Absolution“ erteilt, die endgültige Versöhnung und Wiedervereinigung der Kirchen gefeiert wird. Der Weg dorthin ist schwieriger und ist mit kleinen Schritten zu bewältigen. Aber Buß- und Versöhnungsgottesdienste zwischen Konfessionen, Kirchen und Gemeinden könnten Stationen auf diesem Weg sein, weil sie zu einer geistlichen „Reinigung“ unseres Gedächtnisses beitragen.

Wir wären einen wichtigen Schritt weiter, wenn jede Kirche zum Ausdruck bringen könnte, daß sie der anderen verzeiht. Schon 1987 hat der methodistische Theologe Geoffrey Wainwright ein Modell für eine solche Feier entwickelt. Während er aber von einer tatsächlichen Kirchenunion und damit der Mündung in eine gemeinsame Eucharistiefeyer ausging, die nur am Ende des beschriebenen Weges stehen kann, könnte meines Erachtens die Tauferneuerung das prägnante und für alle Seiten unbedenkliche Zeichen sein, das wir bereits heute vollziehen können. Vielleicht ergeben sich im Vorlauf des Reformationsjubiläums im Jahr 2017 Möglichkeiten für solche Bußfeiern auf Bistums- und Gemeindeebene.

Friedrich Lurz

Literatur zum Thema:

Paul Deselaers u. a., Umkehr ökumenisch feiern. Theologische Grundlagen und Praxismodelle (Bonifatius Verlag, Paderborn 2011), 244 S. 19,80 € (D), 20,40 € (A). ISBN 978-3-89710-476-1

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 287) bestellen.

Suppe, Seife, Seelenheil: Die Heilsarmee

Als „Halleluja-Armee“ oder „Kneipen-Engel“ wurden sie verspottet. Ihre militärische Organisation erscheint vielen bis heute suspekt. Dabei gehören die Mitglieder der Heilsarmee in ihren blauen Uniformen mit den roten Wappen in vielen Großstädten fest zum Straßenbild. Und auch teilweise die verruchten Spielunken in den flirrenden Vergnügungsvierteln vieler Metropolen, in denen die Heilsarmee unerschrocken und unbeirrbar die Menschen aufsucht und ihnen die frohe Botschaft weitergibt. Dabei lassen die Soldaten der Heilsarmee ihren Reden immer Taten folgen und helfen handfest, wo immer sie können.

Ganz getreu ihrem inoffiziellen Motto „Suppe, Seife, Seelenheil“: Millionen von Menschen haben durch die Heilsarmee erste Hilfe zum Überleben erhalten, wurden mit Lebensmitteln und Kleidern versorgt. Unzählige Obdachlose haben durch die Heilssoldaten wieder den Weg zurück ins Leben gefunden und gehen teilweise nun selbst in blauen Uniformen dorthin, wo Menschen geholfen werden muß.

Der Auftrag der Heilsarmee lautet: „Das Evangelium von Jesus Christus zu predigen und menschlicher Not ohne Ansehen der Person zu begegnen.“ Entstanden ist sie in den Elendsvierteln in den Randgebieten Londons, wo es am Ende des 19. Jahrhunderts elende Slums gab, in denen die Bewohner mehr vegetierten als lebten. Da diese Menschen nicht den Gottesdienst besuchten, war William Booth überzeugt: Die Kirche muß zu den Menschen kommen! Um den nach seinen Worten entkirchlichten Massen die frohe Botschaft nahezubringen, ging der Methodistenpastor William Booth in die Elendsviertel, predigte und kämpfte gegen Kriminalität, Trunksucht, Prostitution und soziales Elend. William Booth, 1829 geboren, kannte Armut selbst aus seiner eigenen Familie in Nottingham. Schon früh wandte er sich dem Glauben zu und hatte den Wunsch, Gott zu dienen. Mit 15 Jahren entschied er sich für ein Leben mit Jesus Christus und machte die Bibel zum alleinigen Maßstab seines Lebens. Er machte eine Ausbildung zum Pastor und nahm zunächst seinen Dienst als Evangelist in der Methodistenkirche auf. Von dem Elend im Osten Londons erschüttert, gründete er die sogenannte „Ostlondoner Mission“, die er 1877 in die Heilsarmee umorganisierte, deren erster General er auch war. Gepredigt wurde in Zelten, auf offenen Plätzen, an Straßenecken, in Schuppen und Wirtschaften. Booth erkannte schnell, daß unter den Umständen der Elendsviertel eine straff militärisch organisierte Bewegung mehr Schlagkraft entwickeln könnte. So wurden aus den Gemeindestationen „Korps“, aus den hauptamtlichen Mitarbeitern „Offiziere“ und den Mitgliedern „Soldaten“. Booth führte dann auch die Fahne und die Uniformen

ein. Doch auch in einem anderen Bereich ging die Heilsarmee ihren eigenen Weg. Insbesondere durch den starken Einsatz der Ehefrau von William Booth, Catherine Booth, stellte die Heilsarmee von Anfang an Männer und Frauen gleich, und das in allen Ämtern und Führungspositionen.

Durch die Gesellschaft und die Kirchen anfänglich verspottet, breitete sich die Heilsarmee dennoch schnell in England und seinen Kolonien, in Nordamerika, Australien, Südafrika und auf dem europäischen Kontinent aus. Nach Deutschland unternahm Booth insgesamt 24 Missionsreisen. Im Jahr 1886 begann die Arbeit der Heilsarmee dort offiziell. Ein ehemaliger Direktor eines Industriebetriebes im Ruhrgebiet, Jakob Junker, übernahm zunächst die Leitung und verhalf der Heilsarmee in Deutschland zu vielen Gemeindestationen und Mitgliedern. Als William Booth 1912 starb, arbeitete die Heilsarmee bereits in 58 Ländern der Erde.

Heute wirkt die Heilsarmee in 121 Ländern in mehr als 100 Sprachen. Das internationale Hauptquartier, von dem aus der General, seit 2011 die Generalin Linda Bond, die Arbeit der rund 17 000 Offiziere auf der ganzen Welt leitet, befindet sich in London. Weltweit hat sie etwa 1,7 Millionen Mitglieder, davon 1,1 Millionen Heilssoldaten. In fast 16 000 Gemeinden (Korps), 3 600 Sozialinstituten, 21 Krankenhäusern und 202 Gesundheitszentren beschäftigt sie über 110 000 Angestellte. Sie finanziert sich überwiegend aus Spenden und Mitgliedsbeiträgen.

Die Lehre der Heilsarmee findet in ihrem Motto „Blut und Feuer“ Ausdruck, das auch auf ihrer Fahne abgebildet ist: Jeder Mensch kann durch den Glauben an Christi Versöhnungstat (Blut) und die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist (Feuer) gerettet werden. Die Soldaten der Heilsarmee möchten sich in jeder Situation zu Jesus Christus bekennen und Menschen von ihm erzählen. Dazu hilft auch die Uniform, die ein sichtbares Bekenntnis ist. Sie kennzeichnen sich damit als hilfsbereite Ansprechpartner. Wer sich der Heilsarmee anschließt, verpflichtet

sich zu einem Leben der Heiligung, zu dem auch der Verzicht auf Alkohol, Tabak und Drogen zählt.

Mittlerweile haben viele Kirchen von der Notwendigkeit, die Kirche zu den Menschen zu tragen, gelernt. Schon lang gehört die Heilsarmee fest in die ökumenischen Kreise und Bewegungen und wird als Partner bei sozialen Projekten sehr geschätzt, da sie durch ihre straffe Organisation effektiv und schnell handeln kann. Sie gehört zur Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Und sie wirkt in zahlreichen Projekten und Initiativen des Ökumenischen Rates der Kirchen mit. Ihre Mitgliedschaft dort läßt sie dennoch seit 1978 ruhen, da die Heilsarmee die Unterstützung der militanten Befreiungsbewegungen in Südafrika ablehnte. Denn als einzige Armee der Welt lehnt die Heilsarmee Gewalt in jeder Form grundsätzlich ab.

Marc Witzenbacher

„Ökumenisches Stundengebet“ jetzt online

Netzwerk für liturgische Spiritualität präsentiert sich im Internet

Die Initiative Ökumenisches Stundengebet, an der auch MAGNIFICAT beteiligt ist, präsentiert jetzt online unter der Internetadresse www.oekumenisches-stundengebet.de Informationen zu ihrem Anliegen, ihrem Konzept und ihren Aktivitäten. Unter dem Leitgedanken „Die Basis-Liturgie des Volkes Gottes gemeinsam feiern“ stellt die Initiative ihr Bestreben vor, das Stundengebet als liturgische Form für den Alltag in beiden großen Kirchen neu zu beleben.

Die Initiative Ökumenisches Stundengebet, eine Kooperation von acht Institutionen aus der evangelischen und der katholischen Kirche, versteht sich als Netzwerk von Christen, die

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Die Heilige Woche 2013

„Jesaja“

Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht.

Er sättigt sich an Erkenntnis.

Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen
gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich.

Buch Jesaja – Kapitel 53, Vers 11

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Unter den Schriften des Alten Testaments, die in der frühen Kirche zur Deutung von Jesu Person und Geschick herangezogen wurden, nimmt das Buch Jesaja eine wichtige Stellung ein, etwa im Hinblick auf Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft (vgl. bes. Jes 52, 7 und 61, 1f., das Lk 4, 18 f. zitiert ist). In der Heiligen Woche treten besonders jene Stellen des Jesajabuches in den Vordergrund, die den leidenden Gottesknecht besingen (50, 4–9; 52, 13–53, 12). Dabei scheint für uns Christen keine Frage zu sein, daß mit dieser Gestalt Jesus von Nazaret gemeint ist (siehe S. 199–201). Die Weise jedoch, *wie* Jesus mit dem Gottesknecht identifiziert wird, fällt sehr unterschiedlich aus: Oftmals werden die Jesajatexte selbstverständlich als Vorankündigungen gelesen, die in der Passion Jesu ihre Erfüllung finden. Dieses Verständnis kann auf eine uralte christliche Auslegungstradition verweisen, hat aber das Problem einer latent antijüdischen Haltung an sich. Andererseits relativiert die wissenschaftliche Exegese diese Ausschließlichkeit, indem sie philologisch zutreffend feststellt, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften das Phänomen Jesus von Nazaret mit Hilfe der Prophetenbücher gedeutet haben. So bleibt Raum für die jüdischen Deutungen der Gottesknechtlieder, in denen Jesus von Nazaret keine Rolle spielt. Aber wird nicht der enge Bezug dieser Lieder zur Gestalt Jesu aufgegeben, wenn es nur die junge Kirche war, die den Gottesknecht Jesajas in Jesus von Nazaret wiedererkannte?

Jesus war in den Psalmen und den Schriften der Propheten zu Hause. Ist es da ausgeschlossen, daß er seinen eigenen Weg im Licht der Gottesknechtlieder sah, je mehr Widerspruch er mit seiner Botschaft erfuhr? Für mich wird das immer plausibler, je öfter ich diese Texte wiederlese und meditiere.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Kreuzigung

Evangelistar, vermutlich aus dem Kloster Seeon,
zwischen 1002 und 1014,

Msc. Bibl. 95, fol. 53v,

© Staatsbibliothek Bamberg / Foto: Gerald Raab

Selten sind uns die Namen der Schreiber oder Maler einer mittelalterlichen Handschrift überliefert. Bei dem Evangelistar, das vermutlich Anfang des 11. Jahrhunderts im Inselkloster Seeon in einem kleinen See nahe dem Chiemsee entstand, ist das anders. Aus einer Salzburger Handschrift wissen wir von einem Mönch des Benediktinerkonvents von Seeon, der offensichtlich sowohl als Maler als auch als Schreiber an der Handschriftenherstellung im Kloster Seeon beteiligt war. Sein Name war Eberhardus. Vielleicht stammt die umseitige Miniatur der Kreuzigung tatsächlich von seiner Hand, aber es konnten ihm bisher keine konkreten Werke zugeschrieben werden. Parallelen zu den Miniaturen in diesem Evangelistar lassen sich jedenfalls weder in Seeon noch in anderen Handschriften nachweisen. Der besondere Stil des Skriptoriums von Seeon bezog sich viel mehr auf die Schrift der hier hergestellten Codices als auf deren Buchmalereien. Überhaupt waren im Mittelalter die Schreiber die höher angesehenen Künstler; den Buchmalern wurde eher als Handwerkern begegnet.

Die Handschrift besteht aus 124 Pergamentblättern, auf denen 10 ganzseitige Miniaturen zu finden sind. Diese wurden dem Text teilweise als Einzelblätter hinzugefügt. Da deren Pergamentstruktur sich von den Textseiten unterscheidet, könnte eine spätere Entstehung der Miniaturen vermutet werden. Weil aber deren Rückseiten ebenfalls beschrieben sind und den fortlaufenden Bibeltext aufweisen, müssen die Miniaturseiten von Anfang an zur Handschrift gehört haben.

Die Kreuzigungsszene auf fol. 53v konzentriert sich ganz auf das zentrale Geschehen: das Kreuzesleiden und den Tod Jesu Christi. Dieses wird durch die aufrechte Haltung, die offenen Augen und durch den Goldhintergrund als Sieg für das Leben charakterisiert.

Heinz Detlef Stäps

Im Tod ist das Leben

Für den heutigen Betrachter erscheint die Darstellung des Gekreuzigten, wie sie uns im Evangelistar aus Seon begegnet, ungewöhnlich: die aufrechte Körperhaltung, die offenen Augen, die geraden Arme und geöffneten Hände. Wir sind die Darstellungen des vom Leiden gebeugten Gekreuzigten gewohnt, wie sie ab der Gotik üblich wurden und die Frömmigkeit bis heute geprägt haben. Für den Beginn des 11. Jahrhunderts ist die vorliegende Darstellungsweise des Gekreuzigten aber gebräuchlich. Es sind keine Wunden zu sehen (außer der Seitenwunde, die gerade erst geöffnet wird), und auch sonst hat das Kreuzesleiden kaum Spuren an diesem Menschen hinterlassen. Gerade deshalb wird in diesem Bild eine Wahrheit des Glaubens ausgedrückt, die in späteren Darstellungen oft vom expressiven Leiden überdeckt wird: Der Gottessohn hat in seinem Tod am Kreuz den Sieg errungen für das Leben.

Schauen wir uns die Miniatur in ihren Einzelheiten an. Die Darstellung folgt weitgehend der Passionsgeschichte, wie sie uns der Evangelist Johannes überliefert (Joh 19, 16b–37). Daß gerade dieser Evangelist ausgewählt wurde, ist kein Zufall, denn auf dem gegenüberliegenden Blatt beginnt der lateinische Text der Passion nach Johannes. Das Bildfeld wird auf beiden Seiten von einer dreifachen Säulenstellung gerahmt. Die farblich voneinander abgesetzten Säulen sind von einem flachen Steinträger gedeckt, der das Bildfeld nach oben begrenzt, so wie es ein schmaler Streifen mit Erdschollen nach unten tut. In seiner gesamten Höhe wird das Bildfeld von einem Kreuz ausgefüllt, das in verschiedenen Grüntönen und Weiß modelliert und durch regelmäßige Einkerbungen ornamentiert ist. Es ist ein Astkreuz, das in der Kunstgeschichte als Verweis auf den Baum des Lebens (*arbor vitae*) gilt. So wie der Tod durch den Baum im Garten Eden in die Welt kam, so siegt das Leben am Baum des Lebens auf Golgota. Der Maler hat es dabei bereits verstanden, eine plastische Wirkung durch Weißhöhungen an den

MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

Seiten hervorzurufen, aber es war ihm noch nicht klar, daß er eine realistische Wirkung nur erzielen kann, wenn er sich vorher überlegt, von welcher Seite das Licht kommt, und dann die hellen Stellen nur an dieser Seite einsetzt und sie nicht miteinander ornamental abwechseln läßt. Oder besser gesagt: Es war ihm noch nicht wichtig, diese realistische Wirkung zu erzielen, weil er nicht die sichtbare Wirklichkeit malen wollte, sondern die Wirklichkeit des Glaubens.

Das Kreuz wird oben von einem kleinen Querbalken gekrönt, dem *Titulus* mit der Angabe des Namens und der Schuld des Gekreuzigten („Jesus von Nazaret, der König der Juden“ Joh 19, 19). Der Text soll den Eindruck erwecken, auf griechisch geschrieben zu sein, hebt sich aber kaum vom lateinischen Schriftbild ab. Dem Titulus entspricht unten das *Suppedaneum*, die Fußstütze des Gekreuzigten, die schräg steht; somit verweist das gesamte Kreuz mit seinen drei Querbalken auf das spätere orthodoxe Kreuzsymbol. Unter dem Kreuz ist ein kleiner Hügel zu sehen, vielleicht ein Verweis auf den Hügel Golgota. Die Füße sind auf dem Suppedaneum parallel zueinander angenagelt. Die Annagelung beider Füße mit nur einem Nagel verbreitet sich erst ab dem 12. Jahrhundert. Ein blaues *Perizoma* ist das einzige Kleidungsstück, das dem Gekreuzigten geblieben ist. Es ist sehr ornamental in regelmäßige Falten gelegt und wird an den breiten Hüften von einem Knoten gehalten. Der Oberkörper weist im Gegensatz zu den geraden und langen Beinen eine Kurve nach rechts auf, es sieht fast so aus, als ob der Gekreuzigte dem Lanzenstich ausweichen wolle. Dieser beginnende Spannungsbogen, der den Leib Jesu durchzieht, ist von der byzantinischen Kunst übernommen und wird in die extremen Leidensdarstellungen der Gotik führen. Auch die Brustanatomie ist ornamental gestaltet. Die Arme liegen ziemlich gerade am Querbalken an, die Finger weisen schräg nach unten und die Daumen sind nach oben abgespreizt. Die Hände sind im Handteller vom Nagel durchbohrt. Dies ist die kanonische Form der Kreuzigungsdarstellung, auch wenn wir

heute wissen, daß die Annagelung im Handteller das Gewicht des Gekreuzigten nicht halten könnte; erst ab dem 15. Jahrhundert tauchen vereinzelt Darstellungen der Nägel in den Handwurzeln auf, haben sich aber nie durchgesetzt.

Der Kopf, den ein goldener Nimbus mit eingeschriebenem Kreuz umgibt, ist zwar leicht auf die Schulter herabgesunken, aber die Augen sind geöffnet, Jesus scheint noch zu leben. Dazu paßt aber nicht, daß der Soldat mit der Lanze (den die Tradition Longinus nennt) von links herantritt und die Lanze in die Seite Jesu stößt. Dieser Vorgang wird nur vom Evangelisten Johannes erwähnt, der ihn direkt als Beweis für den eingetretenen Tod Jesu anführt (Joh 19,34). Gerade zur Zeit der Entstehung des Evangelistars wurde der Gekreuzigte auch trotz der geöffneten Augen als Toter aufgefaßt. Die offenen Augen wurden als Zeichen des Sieges über den Tod verstanden, als transzendentes Leben, das sich auf diese Weise ausdrückt.

Auf der anderen Seite des Kreuzes steht der Mann, der Jesus, als er noch lebte, den Essigschwamm reichte (die Tradition nennt ihn Stephaton). Beide Männer sind parallel gezeigt und mit Hosen und kurzer Ärmeltunika bekleidet. Es werden hier also mehrere zeitliche Momente in einem Bild zusammengefaßt.

Nicht vom Evangeliumstext erwähnt sind zwei halbfigurige Engel, die über dem Querbalken schweben. Ihr trauernder Gesichtsausdruck und ihre hinweisende Geste bringen die Anteilnahme des Vaters zum Ausdruck. Wie durch den Goldhintergrund als Spiegel des ewigen Lichts bricht hier mitten in die Todesnacht ein Stück Himmel ein und zeigt, daß der Tod nur ein Teil der Wirklichkeit ist, daß es aber Licht gibt mitten im Dunkel, weil Gott sich nicht zurückgezogen hat, sondern den Tod Jesu für die Menschen fruchtbar macht, ihn verwandelt in helles, strahlendes Leben. Mitten im Tod ist das Leben.

Heinz Detlef Stäps

Jesaja

In Jerusalem findet ihr Trost

Das Jesaja-Buch mutet wie eine uralte, weitläufige, fast unüberschaubare Stadt an, in der durch viele Jahrhunderte eine Fülle von Baumeistern und Stadtplanern gewirkt und ihr das Gepräge gegeben haben. Diese Stadt hat viele Gesichter, immer neue Plätze und Ansichten, Straßenzüge und Fronten sind zu entdecken. Dort die Fassade wurde offenbar mehrfach erneuert, hier ein ganzes Viertel neu errichtet. Und doch trägt diese Stadt, dieses Buch, nur einen Namen. Wieviel Jesaja steckt im Buch Jesaja? Welche Stadtteile stammen von diesem großen Propheten, was haben spätere Bauleute, spätere geistliche Autoren und Redakteure, Propheten und Prophetinnen einer anderen Generation, hinzugefügt?

Der Kreis der Knechte

Heute ist man sich darüber im klaren, daß ohne das Werk von Schülerkreisen und Gruppen, die das Gedächtnis des Propheten erneuerten und bereicherten, eine Schrift wie das Jesaja-Buch nicht denkbar wäre. Einige Hinweise auf solche Kreise gibt die Schrift selbst (8, 16; 30, 8; 50, 4). Den Knechten, die sich als Nachkommen des leidenden Knechtes und der schwer geprüften Frau Zion verstehen (50, 10; 53, 10; 54, 17), kommt dabei besondere Bedeutung zu. Nach der Katastrophe des Exils war der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels ihr großes Anliegen. Ein weltoffenes Jerusalem mit dem Heiligtum auf dem Zionsberg, Ziel eines friedlichen Zugs der Völker zum Empfang einer Lebensordnung des Heils, einer Friedenstora für alle (2, 2–4), ist ihre Vision. Im Namen und rund um den Namen des historischen Propheten Jesaja, der in Jerusalem in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. gewirkt und in einer historischen Situation höchster militärischer Gefährdung

für das Vertrauen auf Jahwe allein plädiert hatte, arbeiteten sie ein innovatives und mutiges theologisches Programm aus.

Der Ur-Jesaja

Biographische Hinweise auf die historische Gestalt des Jesaja, der nur im ersten Teil des Buches (Kapitel 1–39) auftritt, sind rar. Jesajas Vater Amoz (1, 1; 2, 1; 13, 1), der nicht mit dem Schriftpropheten Amos identisch ist, wird nur erwähnt. Eine Abstammung aus königlichem Hause kennt die jüdische Tradition. Die Vertrautheit des Propheten mit dem Königshof wäre so jedenfalls erklärt (7; 22, 15–25; 36–39). Zwei Jesajasöhne tragen sprechende Namen, „Ein Rest kehrt um“ (7, 3) und „Schnelle Beute – Rascher Raub“ (8, 1 ff.). Die namenlos bleibende Mutter dieses zweiten Sohnes wird als Prophetin vorgestellt.

Immanuel-Verheißung

Das kleine Land ist in der Gefahr, zwischen den Großmächten zerrieben zu werden. Jesaja mahnt eine bündnisfreie, auf Jahwe vertrauende Politik an, doch die Herrschenden verweigern ihm das Gehör. Die später für die Christus-Gemeinden in neuer Weise bedeutsame Immanuel-Verheißung (7, 1 ff.) enthält dennoch das Versprechen göttlicher Hilfe: ein königlicher Sohn mit einem heilvollen Namen, in dem sich die politische Verbindung zwischen Jahwe-Glauben und davidischer Dynastie in eine größere messianische Hoffnung zu verwandeln beginnt (7; 9; 11). Für die neutestamentlichen Autoren sind die Hinweise auf Geburt, Thronbesteigung und Amtsführung des königlichen Kindes der Interpretationsrahmen für die Herkunft und die Aufgabe Jesu von Nazaret, wie es die Texte über den leidenden Gottesknecht (zumal 50, 4 ff.; 52, 13 ff.) im Blick auf sein Leiden und Sterben sein werden. Neben Psalter und Buch Deuteronomium wird keine andere Schrift im Neuen Testament so oft zitiert wie Jesaja.

Ein Zweiter und ein Dritter Jesaja

Der zweite große Teil des Jesajabuches, der die Kapitel 44–66 umfaßt, zeugt vom Übergang von der babylonischen zur persischen Herrschaft. Ein namenloser Prophet, dem die Forschung den Namen Deutero-Jesaja, Zweiter Jesaja gab, rief voller Hoffnung den Perserkönig Kyrus als Messias aus, der die Verbannten in ihr eigenes Land zurückführen würde (44, 28; 45, 1). Eine dritte prophetische Stimme in der Nachfolge des ersten Jesaja scheint in den Kapiteln 60–62 erkennbar zu sein. Diesen Dritten Jesaja, griechisch: Tritojesaja, scheint die Einweihung des wiedererbauten Jerusalemer Tempels 515 v. Chr. dazu inspiriert zu haben, der Gottesstadt eine strahlende Zukunft zuzusagen.

Lieder vom Gottesknecht

Die Gedichte oder Lieder vom Gottesknecht (42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12) weisen eine wiederum andere Handschrift auf. Sie scheinen spät nach dem Exil in die Jesaja-Buchrolle gelangt zu sein. Dieser namenlose Knecht ist wohl nicht mit Jakob / Israel identisch, er ist für Jahwe aufgeschlossen und lerneifrig (50, 4ff). Er nimmt sowohl dem Gottesvolk als auch der Völkerwelt gegenüber seine Aufgabe wahr. Ob bei diesem Gottesknecht ein einzelner Mensch oder eine Gruppe im Blick ist, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Daß der Knecht die Bereitschaft hat, trotz aller Widerstände und Schwierigkeiten Licht auch für die (Heiden-)Völker zu sein, ist unstrittig. Doch der Weg dahin ist steinig. Die Vorstellung eines Israel, das nach dem Exil offen ist für Gläubige aus den Völkern, die dem Götzendienst abgeschworen haben, weckt bei nicht wenigen Frommen Fremdenangst, stößt auf Vorbehalte und schürt manchen argen Verdacht.

Freut euch mit Jerusalem

Wenn aber Adonai der einzige Gott ist, Schöpfer und Lenker der Welt, warum sollten seine Frommen sich fürchten? Das Jesaja-Buch verbindet diese Einsicht mit der alten Tradition vom Gottesberg Zion als Mittelpunkt der Welt. Auf dem Zion hat Jahwe seine Wohnstatt, hier empfangen die pilgernden Fremden seine Weisung, seine Tora. Die Gerechten aus Israel und aus den Völkern haben Zutritt zum heiligen Berg. Nicht die Herkunft entscheidet über die Gottesnähe und -ferne, sondern Herz und Hand, Treue und Tun eines und einer jeden allein.

Susanne Sandherr

Ist Jesus der Gottesknecht?

Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht

In vier Gedichten bzw. Liedern wird uns im zweiten Teil des Buches Jesaja die Gestalt des Gottesknechtes lebhaft vor Augen geführt (Jes 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12). Ein Knecht sein, ist das nicht eine Beleidigung? Doch Gottesknecht ist ein biblischer Ehrentitel, wie es auch das sprachliche Gegenstück ist: Magd des Herrn (Lk 1, 38).

Deutungsoffenheit

Gewaltlosigkeit zeichnet den Gottesknecht aus, und sein Gott beruft ihn zu einem Leben und Leiden der Stellvertretung für die Sünden der vielen. Die gegenwärtige Forschung betont die Deutungsoffenheit dieser Gestalt. Es kann sich um eine historische Gestalt in Vergangenheit oder Gegenwart handeln oder um einen messianischen Menschen, der für die Zukunft erwartet und ersehnt wird. Aber auch ein Kollektiv, eine Gruppe, mag im Blick sein.

Die neutestamentlichen Autoren haben die Gottesknechtlieder, insbesondere das Vierte Lied, als Hinweise auf Leiden und Tod Jesu aus Nazaret gelesen. Es half ihnen und vielen Glaubensgeschwistern, den schändlichen Tod des Rabbi Jesus in einem neuen, erhellenden Licht zu sehen, jenseits von Verzweiflung, Verleugnung und von Schönfärberei.

Ist Jesus der Gottesknecht? Anders gefragt: Ist es hilfreich, ist es zulässig, oder ist es anmaßend und usurpatorisch, wenn Christenmenschen Jesus im Bild des Gottesknechtes erkennen?

Die Spirale der Gewalt unterbrechen

Wer ganz in Gottes Dienst steht, wendet keine Gewalt an, läßt andere nicht leiden. Vielmehr ist er oder sie gerufen, in Gottes Namen die grausame Spirale der Gewalt zu unterbrechen und sogar die Schuld, die schuldhafte Gewalt anderer, auf sich zu nehmen. Die Jesusgemeinden gehörten noch zum Verband der Synagogen, als sie die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja erstmals von Jesus her und auf ihn hin auslegten. Das Vierte Gottesknechtlied ist von ebenso großer poetischer wie theologischer Kraft: „Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich.“

Oder von einem anderen

„Von wem spricht der Prophet, von sich selbst oder von einem anderen?“ Diese Frage stellt der afrikanische Politiker, als er mit Philippus über das Vierte Lied vom Gottesknecht spricht, das er im Fahren liest (Apg 8, 34). Treffender könnte er kaum fragen. Denn bis heute ist die Identität des Gottesknechtes umstritten; bis heute deuten viele auf den Propheten, andere aber auf andere Gestalten: den Messias, einen Gerechten, das Kollektiv Jakob / Israel, die Stadt Jerusalem, die leidgeprüfte Frau Zion.

Karfreitagslesung

Das Vierte Lied vom Gottesknecht wird in den christlichen Kirchen am Karfreitag gelesen. Jesaja 53 hat eine große Bedeutung erlangt, das Leiden Jesu als ein Handeln Gottes inmitten eines Meeres von Unrecht zu verstehen, denen zugute, die am Ende nur noch erschüttert die eigene Schuld bekennen können. Im christlichen Gottesdienst scheint die Antwort klar: Der Gottesknecht ist Jesus, und Jesus ist der Gottesknecht, der stellvertretend die Schuld der sündigen Menschen trägt, um sie zu retten. Auf diesen Weg des Verstehens führt auch Philippus den äthiopischen Finanzminister (Kämmerer), wenn er „angefangen von dieser Schrift ihm das Evangelium verkündet“ (Apg 8, 35). Jesaja 53 wird im Judentum selbstverständlich ohne Bezug auf Jesus von Nazaret gelesen – vielmehr im Blick auf das historische Leid anderer Juden und Jüdinnen, im Blick aber auch auf einen Gerechten, einen Gesalbten, der noch kommen wird, um durch übernommenes Leid hindurch Befreiung zu erwirken.

Treffpunkt im Unendlichen

Ist Jesus der Gottesknecht? Er ist es für die christliche Gemeinde. Diese Sicht muß nicht gewalttätig sein gegenüber der Gottesknecht-Deutung unserer erstgeborenen jüdischen Geschwister. Im Gegenteil, wenn wir selbst Sendung und Botschaft des Gottesknechts ernst nehmen und ihn zum Vorbild – wäre dann unser Wettstreit nicht eine Chance für das Gespräch zwischen Judentum und Christentum: Treffpunkt im Unendlichen?

Susanne Sandherr

„Wir suchen dich nicht“

Die Botschaft wahr sein lassen

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 66.

Der Pfarrerdichter Albrecht Goes wird 1908 in einem schwäbischen Pfarrhaus geboren. 1911 verliert er die Mutter und wächst bei der Berliner Großmutter auf. Das Gymnasium in Berlin-Steglitz bringt ihn in Kontakt mit der Wandervogelbewegung. Albrecht Goes beginnt zunächst das Studium der Germanistik und Geschichte und nimmt schließlich das der evangelischen Theologie auf. Seine Sache ist, durch und durch und in jeder Hinsicht, das Wort. Wie auch Rudolf Alexander Schröder, Jochen Klepper, Werner Bergengruen und Josef Wittig gehört Goes dem „Eckart-Kreis“ an, dessen Mitglieder die Begegnung von Theologie und Literatur, Glaube und Dichtung fördern wollten, in einer Zeit, da diese sich fremd geworden sind.

Zwischen 1940 und 1945 wirkt der junge ordinierte Theologe, der seit 1932 auch schriftstellerisch tätig ist, nach einer Ausbildung zum Funker in Hitlers Heer als Lazarett- und Gefängnispfarrer.

In den 1950er Jahren setzte sich Goes literarisch mit dem deutschen Verbrechen an der europäischen Judenheit und mit den Schrecken des Zweiten Weltkrieges auseinander und engagiert sich praktisch gegen die Wiederbewaffnung der jungen Bundesrepublik und speziell gegen Atomwaffen. Und nicht zuletzt hat Albrecht Goes, der bereits 1934 persönlichen Kontakt mit Martin Buber aufgenommen hatte, nach der Katastrophe der Schoa jüdische Gesprächspartner gesucht und in einer durch antisemitischen Haß und schier grenzenlose rassistische Gewalt verwüsteten Welt unermüdlich versucht, zwischen Christen und Juden Brücken zu bauen. In seiner schwäbischen Heimat ist Albrecht Goes im Jahr 2000 nach einem langen Leben als Schriftsteller und geistlicher Deuter der Schrift gestorben.

„Wir suchen dich nicht“ – vier Strophen mit je vier kurzen Zeilen umfaßt das Gedicht, wobei erste und zweite Zeile den Blick auf den Menschen, auf „uns“, hier ist wohl die Christenheit, die christliche Gemeinde gemeint, richten – „Wir“ –, während die dritte und vierte Zeile das „Du“ Gottes – „Ewiges Licht“, „Ewiger Knecht“, „Ewiges Wort“ – ansprechen. Dabei scheint in der ersten Strophe – „Ewiges Licht“ – die erste Person der Trinität angerufen zu werden, wobei die Anrede „Licht“ auch offen ist für die Person des Sohnes und des Geistes. In der zweiten und dritten Strophe ist mit den Fügungen „Ewiger Knecht“ und „Ewiges Wort“ deutlich die zweite Person im Blick. Durchgängig ist der auffallend harte Kontrast zwischen den Zuschreibungen, die Gott bzw. einer der drei göttlichen Personen gelten, und den Aussagen über den Menschen, über „uns“.

„Wir suchen dich nicht. / Wir finden dich nicht“ heißt es in zwei knappen Sätzen gleich zu Anfang des Gedichts apodiktisch. Ist das nicht unbiblich? Ist der biblische Mensch nicht ein unermüdlicher Gottsucher? Das ist nicht zu leugnen, doch auch die Bibel legt den Akzent auf Gottes Suchen und Finden des Menschen. Wo Menschen Gott sehnsüchtig suchen, ist ihnen diese Sehnsucht von Gott ins Herz gelegt worden. Wo Menschen Gott finden, da hat Gott sich von ihnen finden lassen, da hat letztlich Gott den Menschen gefunden. Was als eigenmächtige Tat des Menschen erscheinen mag, ist zuerst und zuletzt Gottes gute Gabe.

„Wir suchen dich nicht.“ Nein, unbiblich ist diese Erkenntnis nicht. Die Härte des „Wir suchen dich nicht. / Wir finden dich nicht“ (erste Strophe), „Wir lieben dich wenig, / Wir dienen dir schlecht“ (zweite Strophe), „Wir eifern im Unsern / Am selbstischen Ort“ erinnert vielmehr an die Härte biblischer Propheten, die dem Volk, häufig speziell der politischen und religiösen Führungsschicht, bittere Diagnosen zumuten und erschreckende Spiegelbilder zeigen. Und wie in den Reden der biblischen

Propheten treten der menschliche Ausfall an Sehnsucht, Liebe, Dienstbereitschaft, das Sich-Verstricken, das Ersticken in Selbstsucht, Erstarren in Herzenskälte ganz besonders durch den Kontrast zu Gottes unerschöpflichem Lieben, Sehnen, Suchen, Finden, Dienen, Liebeseifern zutage. Es liegt nahe, die Schreckensjahre der nationalsozialistischen Herrschaft und besonders den millionenfachen Mord an jüdischen Menschen als dunkle Folie der Diagnose „Wir suchen dich nicht“ zu erkennen.

Wir Menschen, wir Christen, kreisen, wie es scheint, unbeirrbar, um uns, während Gott, unbeirrbar, liebend um uns kreisen will. Soll das ewig so weitergehen? Wird sich daran nie etwas ändern? Was Gottes Liebesbereitschaft angeht, können wir das nur hoffen; was unseren Part angeht, können wir dies nur fürchten. Doch jede Strophe des Gedichts deutet auf ihre Weise eine Antwort auf diese letzten Fragen an – die Antwort, daß Gottes Liebeseifer menschliche Eiseskälte und Herzensträgheit übertrifft.

Die letzte Strophe formuliert diese Antwort ausdrücklicher. Der Blick geht auf den Retter, den Messias, von dem Martin Luther so pointiert sagt: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, / der liegt in Marien Schoß“ (GL 130; EG 23). In Albrecht Goes' Gedicht heißt es: „Wir können dich, Kind / In der Krippe, nicht fassen“. Solche Fassungslosigkeit besitzt eine produktive Seite, entbindet eine heilsame Kraft. „Wir können die Botschaft nur / Wahr sein lassen.“

Das Kind bleibt nicht in der Wiege, das Ewige Wort ist der Ewige Knecht, das Wort wird Fleisch in einem, der den verstrickten Menschen dient, ihre strangulierenden Stricke löst. Gottes Liebeswille und Dienstbereitschaft sind unfasslich, sie sind auch im Gottesknecht Jesus nicht zu fassen, und wir sollen auch gar nicht versuchen, sie einzufangen und einzusperren in unsere kleinen Fassungsvermögen, unsere schwachen Gefäße. Etwas

anderes ist uns aufgegeben, das Wahrseinlassen der Botschaft vom Ewigen Licht aus Krippe und Kreuz. Eine Wahrheit, die fassungslos macht, weil wir sie nicht gemacht haben, fassungslos wie die Jünger, die die Osterbotschaft der Frauen hörten. Eine Botschaft, die fassungslos macht, und die doch eingelassen und zugelassen werden will, wie der Auferstandene, der den Verängstigten und Verschlussenen erscheint und ihnen den Frieden zuspricht und zuhaucht, Atem, Geist, der weit und frei macht – Gottes eigener Schalom.

Susanne Sandherr

Ökumene im Kirchenjahr

Wenn wir in dieser Woche zum liturgischen Höhepunkt des Jahres schreiten, dann werden vielen die Gemeinsamkeiten der Konfessionen mehr auffallen als unterschiedlich gesetzte Schwerpunkte. Ist das Weihnachtsfest im deutschen Sprachraum sehr emotional aufgeladen, da familienbezogen, so steht das Osterfest für Katholiken wie Evangelische für die Ernsthaftigkeit unseres Glaubens, bilden doch Tod und Auferstehung Jesu Christi ganz den Mittelpunkt der Feiern.

Es gibt Eckpunkte im jährlichen Ablauf unserer Tage, die deutlich verbindenden Charakter zwischen den Konfessionen haben und mit der die Christen insgesamt die Gesellschaft prägen. Einige Hochfeste und Feste sind unumstößlicher Bestandteil in allen christlichen Kalendern. Daneben treten gemeinsame Aktionen und Gedenktage oder kommen neu hinzu wie der aus der Orthodoxie stammende *Tag der Schöpfung* im September. Die Anglikaner Englands sind so weit gegangen, ihren liturgischen Kalender ökumenisch zu öffnen: So wird am 24. Februar des ermordeten Bischofs Oscar Romero gedacht und am 15. Oktober Teresa von Avila. In hiesigen Landen wird insofern pragmatisch vorgegangen, als in einigen Bistümern durch

einen *ökumenisch-liturgischen Kalender* zumindest festgehalten wird, welche Tage und Zeiten sich für ökumenische Gottesdienste eignen.

So ist eine neue *Aufwertung der Fastenzeit* zu beobachten. Dabei steht gar nicht ein Müssen oder Sollen im Vordergrund. Vielmehr erhält der freiwillige Verzicht – etwa auf Fernsehen, Musik, Autofahren – einen hohen Stellenwert, um sich neu an dem ausrichten zu können, was in unserem Leben wichtig ist. Eine nun schon Jahrzehnte alte Aktion ist der *Ökumenische Kreuzweg der Jugend*, der aus einer Feier beim Berliner Katholikentag 1958 entstanden ist und nach der Errichtung von Mauer und Stacheldraht auf beiden Seiten weiter begangen wurde. Seit 1972 ist er ökumenisch orientiert und wird noch heute jedes Jahr von zeitgenössischen Künstlern vorbereitet und gestaltet.

Leider besitzt gerade *Ostern* seit dem 16. Jahrhundert auch eine trennende Seite. Denn indem die katholischen Länder 1582 unter Papst Gregor XIII. den bis dahin gültigen „julianischen Kalender“ durch den – heute weltweit für zivile Belange gültigen – „gregorianischen Kalender“ ersetzten, war in Europa eine große Ungleichzeitigkeit in der Festkultur zu verzeichnen. Da die Differenz 10 Tage ausmachte, konnte es im 17. Jahrhundert passieren, daß ein Ort das Weihnachtsfest feierte, während ein daneben liegender evangelischer Ort noch im Advent war. Erst allmählich schlossen sich die evangelischen Territorien dem gregorianischen Kalender an, so daß in Westeuropa wieder eine Festeinheit hergestellt wurde. Es blieb aber die Differenz zum Osten, der in liturgischer Hinsicht zumeist am julianischen Kalender festhielt. Dadurch kann es geschehen, daß orthodoxe Kirchen ihr Osterfest bis zu fünf Wochen später als der Westen feiern. Ein gemeinsamer Ostertermin, wie er 2010 und 2012 anzutreffen war, ergibt sich rein zufällig. Gerade in Ländern mit hohem Anteil an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien wird die Problematik deutlich, etwa in den USA oder

im Nahen Osten. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil im Anhang an die Liturgiekonstitution vorgeschlagene Festlegung eines dauerhaften Ostertermins an einem bestimmten Datum wird heute nicht mehr als Lösungsperspektive verfolgt. Vielmehr versucht man zu einem Konsens über die Kriterien der Datumsfestlegung zu gelangen.

Wohl zu den erfreulichsten Entwicklungen gehört, wenn verschiedene Konfessionen gemeinsam den Weg einer theologischen Vertiefung gehen, wie dies bei der *Wiederentdeckung der Osternacht* als wirklicher Nachtfeier geschehen ist. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts war bei den Katholiken die Osternacht eine Feier im kleinen Kreis am Morgen des Karsamstags gewesen, während die Osterfeier der Gemeinde in der Messe am Ostermorgen oder am Tag bestand. Auf evangelischer Seite war eine entfaltete Feier der drei Heiligen Tage schon lange entfallen, allerdings erhielt der Karfreitag als hauptsächlicher Kommunionstermin der Gemeinde entscheidende Bedeutung.

Erste Experimente mit einer Osternacht gab es zunächst in hochkirchlich gesinnten evangelischen Gemeinden ab 1930. Katholische Geistliche beschwerten sich, daß in evangelischen Nachbargemeinden die Osternacht nach mittelalterlichem Vorbild ausprobiert wurde, die ihnen als Katholiken verwehrt blieb. Allerdings zog die liturgische Bewegung auf katholischer Seite mit „illegalen Experimenten“ nach. Aufgrund entsprechender Studientage nach dem Zweiten Weltkrieg wurde 1951 in der katholischen Kirche zunächst die Feier der Osternacht zur Probe erlaubt, dann aber generell eingeführt und in eine Reform der gesamten Heiligen Woche 1955/56 integriert. Die Lutherischen Kirchen führten ebenfalls ein entsprechendes Gottesdienstbuch ein, wenn es auch weniger Resonanz fand.

Dennoch ging die Entwicklung weiter. In den katholischen Gemeinden ist die Gestaltung der drei Heiligen Tage als wirkliche Gemeindefeiern inzwischen fester Bestandteil – die staatlichen Feiertagsregelungen haben hierzu sicher einiges beige-

tragen. Die Osternacht hat inzwischen durch Taufen (evtl. von Erwachsenen) weiter an Wert gewonnen. Die Lutherischen Kirchen haben 2011 ein umfangreiches offizielles Gottesdienstbuch „Passion und Ostern“ vorgelegt, das ebenfalls eine entfaltete Feier der Kar- und Ostertage ermöglicht. Hier sind viele zur katholischen Kirche parallele Gestaltungsformen zu verzeichnen, aber auch Neuakzentuierungen. So besteht die Osternacht ebenfalls aus Lichtfeier, umfangreichem Lesungsteil, Taufe oder Taufgedächtnis, Osterevangelium und Abendmahl. Als spezieller Akzent werden etwa mehrere Fassungen des Lobgesangs auf das Licht, des Exsultet, angeboten.

Es ist wichtig, sich solche parallelen Entwicklungen aufgrund theologischer Einsichten (und weniger aufgrund geführter Verhandlungen) vor Augen zu führen, um nicht ständig die Differenz zwischen den Konfessionen vor Augen zu haben, sondern auch die Gemeinsamkeiten zu erkennen. Wenn sich die verschiedenen Konfessionen in ihrer Entwicklung befruchten, dürfte dies zu den erfreulichsten ökumenischen Perspektiven gehören, die unsere Zeit zu verzeichnen hat.

Friedrich Lurz

Via lucis – ein österlicher Lichtweg

In vielen Gemeinden ist es gute Tradition, in der österlichen Bußzeit die Kreuzweg-Andacht zu feiern. Der Kreuzweg verbindet gemeinsames Gebet, biblisch orientierte Meditation und Abgehen einer Wegstrecke. Er stellt deshalb eine beliebte Form dar, sich mit allen Sinnen, eben auch körperlich, in das Leiden Christi und seine theologische Bedeutung zu vertiefen. Zugleich erleben es nicht wenige Gemeinden als Manko, daß sie zu wenig adäquate Formen besitzen, um den anderen Aspekt des Osterfestes, die Auferstehung des für uns Gekreuzigten, gottesdienstlich zu „begehen“.

Die nun vom Liturgischen Institut angebotene Gottesdiensthilfe bietet einen solchen österlichen Weg, der gemeinschaftlich gefeiert werden kann, sich aber auch für die individuelle Meditation eignet. Er ist aus 14 Stationen aufgebaut und schreitet inhaltlich die Ereignisse von den Frauen am leeren Grab über Pfingsten bis zur Berufung des Saulus/Paulus zum Apostel der Völker ab. Jede Station besteht aus eröffnendem Lobpreis, einer Lesung mit Antwortversen (Responsorium), Wechselgebet, Gesangsvorschlägen und abschließenden Rufen zum Auferstandenen. Die jeweils angefügte kurze Meditation erschließt Einzelaspekte der Station und bietet sich vor allem bei der privaten Nutzung hinter der Schriftlesung an. Der Lichtweg kann in der ganzen Osterzeit gefeiert werden und eignet sich auch für ökumenische Feiern: Denn der Glaube an den Auferstandenen ist das verbindende Fundament aller Konfessionen.

Friedrich Lurz

Lichtweg – via lucis. Hg. v. Christoph Niemand / Ewald Volgger. Deutsches Liturgisches Institut: Trier 2012 (Reihe „Liturgie leben“), 36 Seiten. 2,80 € (D), Mengenrabatt.

Zu beziehen ausschließlich bei: VzF Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier. Fax: 0651/94808-33, E-Mail: dli@liturgie.de.

Von Jerusalem nach Europa: Der Kalvarienberg

Wo sich heute Touristen- und Pilgerströme durch die engen Gassen der Altstadt Jerusalems zwängen, befand sich zur Zeit Jesu eine Hinrichtungsstätte der Römer. Sie lag damals außerhalb der Stadtmauern. Auf Aramäisch nannte man diesen Ort „Golgota“ (Mk 15, 22), was schon in seiner ursprünglichen Bedeutung „Schädelstätte“ bezeichnet. In der Vulgata-Bibel

wurde dieser Name mit der lateinischen Übersetzung „calvariae locus“ (Ort der Schädeldecken) wiedergegeben, woraus sich die Bezeichnung der Hinrichtungsstätte Jesu als Kalvarienberg ableitet. Ob der Name des Berges sich auf die dort wohl nach den Hinrichtungen herumliegenden Schädel oder auf die kahle, schädelartige Form des Berges bezieht, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit nachvollziehen. Er könnte sich auch von einem in der Nähe gelegenen Steinbruch ableiten. In der jüdischen Tradition, die später auch von den Kirchenvätern aufgegriffen wurde, waren die Gebeine und der Schädel Adams an dieser Stelle begraben. Daher sind an vielen Kreuzifixen auch ein Schädel und Knochen am Fuße des Kreuzes zu sehen.

Jesus wurde vor den Toren der Stadt, jedoch in ihrer Nähe gekreuzigt (Mt 28, 11; Hebr 13, 12). Im nahe gelegenen Garten befand sich ein neu angelegtes Grab (Joh 19, 20.41), in das Jesus dann gelegt wurde. Vermutlich lag die Hinrichtungsstelle an einer belebten Verkehrsstraße, um die Vorbeigehenden einzuschüchtern (Mt 27, 39; Mk 15, 29). Nachdem Herodes Agrippa etwa zehn Jahre nach der Kreuzigung Jesu die Stadtmauern erweiterte, gelangte der Kalvarienberg ins Innere der Stadt. Später wurde der Felsen unter dem neuen Forum der Stadt verschüttet, das Kaiser Hadrian im Jahr 135 bauen ließ. Über dem Felsen des Kreuzes wurde ein Aphroditetempel errichtet. Nur aufgrund einer alten Tradition konnte daher Konstantin im Jahr 326 an dieser dem Augenschein nach ungünstigen Stelle das Grab Jesu suchen lassen und ließ den Tempel abbrechen. Dort fand man nach reichlichen Grabungen eine Grabeshöhle. Holzteile, die in einer Zisterne auftauchten, hielt man für Überreste des Kreuzes Christi. Das heilige Grab ließ Konstantin mit einem Rundbau (Anastasis) überbauen, die Stelle der Kreuzauffindung mit einer prächtigen Basilika. Im Hof dazwischen lag Golgota, wie Eusebius in seiner Lebensbeschreibung Konstantins ausführlich beschreibt (Vita Constantini III, 34–30). So stellten bereits im vierten Jahrhundert der Kalvarienberg und das Grab wichtige Stationen für Pilger dar.

Im Jahr 614 zerstörten die Perser große Teile der Stadt Jerusalem, darunter auch Teile der Grabeskirche. Der Jerusalemer Patriarch Modestos schützte danach den Kreuzigungshügel durch weitere Umbauten, wie sie teilweise bis heute erhalten geblieben sind, auch wenn die Grabeskirche später noch mehrmals zerstört und wieder aufgebaut wurde. Die Kreuzritter gaben der Grabeskirche im 11. Jahrhundert weitgehend ihre heutige Form. Im Jahr 1555 wurde die Kirche wiederum grundlegend renoviert. Dabei teilten sich die Konfessionen zu unterschiedlichen Zeiten den Besitz der Kirche auf. Das führte häufig zu heftigen Auseinandersetzungen. Erst 1767 wurden die Besitzverhältnisse der verwinkelten Kirche dauerhaft geregelt.

Zwar bedeutete eine Reise zu den heiligen Stätten in Jerusalem im Mittelalter und der beginnenden Neuzeit einen wichtigen Höhepunkt der christlichen Frömmigkeit, aber die Reise war teuer, lang und beschwerlich, und viele kehrten von ihrer Pilgerfahrt nicht mehr zurück. Um dennoch das Pilgern zu heiligen Stätten zu ermöglichen, versuchte man, in Europa Wallfahrtsstätten zu errichten, die nicht nur eine besondere Reliquie bewahrten, sondern die auf die heiligen Stätten Jerusalems verwiesen, entweder durch bestimmte Kunstwerke oder ihre architektonische Gestaltung. So entstanden lebensgroße und personenreich gestaltete Nachbildungen der Kreuzigungsgruppe, die man auf kleinen Hügeln aufstellte. Um sie herum legte man Kreuzwege an, meistens mit einer Freitreppe. Vor allem in Norditalien und Frankreich wurden zahlreiche solcher „Heiliger Berge“ gebaut, aber auch in Deutschland finden sich viele solcher „Kalvarienberge“. Häufig schlängeln sich kleine Kreuzwegkapellen einen Berg hinauf, auf dessen Spitze eine Kirche steht. In ihr befindet sich ein „Heiliges Grab“, eine Kapelle mit einer lebensgroßen Figur des Leichnams Jesu.

Die neun berühmten „Heiligen Berge“ (sacri monti) des Piemont und der Lombardei zählen heute sogar zu den Stätten des UNESCO-Weltkulturerbes. Sie wurden im ausgehenden 15. Jahrhundert von Franziskanern errichtet, die nach einem Aufenthalt

im Heiligen Land in ihrer Heimat die heiligen Stätten nachbauen wollten, um in dieser Form eine Wallfahrt nach Jerusalem auch dort zu ermöglichen. In der Zeit nach dem Trienter Konzil gewannen die Kalvarienberge zunehmend an Bedeutung. Karl Borromäus, Erzbischof von Mailand und bedeutender Vertreter der Gegenreformation, förderte ihren Bau und die dort durchgeführten Wallfahrten und regte weitere Kalvarienberge in den Voralpen an. Häufig wurden an diesen Orten auch Passionsspiele aufgeführt, die teilweise antike Textgrundlagen besaßen. Bis heute haben sich solche „Heiligen Spiele“ erhalten, an denen an manchen Orten bis zu 250 Schauspieler mitwirken.

Um die Wallfahrtsstätten der Kalvarienberge, insbesondere in Frankreich, formierten sich im 16. Jahrhundert zahlreiche Priesterorden und Kongregationen „vom Kalvarienberg“, die missionarisch tätig waren und Exerziten anboten. Die meisten dieser Orden wurden allerdings im Zuge der Französischen Revolution aufgelöst. Weibliche Orden vom Kalvarienberg bestehen bis heute, unter anderem mit größeren Mutterhäusern in Genua und Rom.

Marc Witzenbacher

Internetportal katholisch.de in neuem Gewand

In neuem Design und um zahlreiche Informationen erweitert präsentiert sich seit einiger Zeit das Internetportal katholisch.de. Nach acht Jahren, die das Portal nun besteht, wollte die Deutsche Bischofskonferenz auf dieser Plattform ihr Online-Engagement weiter ausbauen. Dabei sind die Medienverantwortlichen in inhaltlicher, struktureller und ästhetischer Hinsicht neue Wege gegangen. Ein Klick auf die Seiten lohnt sich, und das nicht nur für Kirchenprofis. Das Portal richtet sich auch an

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

April 2013

„Ezechiel“

Ich spanne Sehnen über euch und umgebe euch mit Fleisch;
ich überziehe euch mit Haut und bringe Geist in euch,
dann werdet ihr lebendig.

Buch Ezechiel – Kapitel 37, Vers 6

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Ein beeindruckendes Bild, Ezechiels Vision von der Auferweckung Israels Ez 37, 1–14. Gebeine auf einer Ebene, die durch Gottes Wort und Geist wieder mit Sehnen und Fleisch umkleidet und lebendig werden. Das ist Urgestein unserer Auferstehungshoffnung, und es lohnt, es aus der Nähe zu betrachten.

Der Schlüssel dazu steht in Vers 11, wo Gott dem Propheten erklärt, was das in V. 1–10 Geschaute bedeutet. Die Gebeine stehen für das Volk, das sich im babylonischen Exil befindet. „Jetzt sagt Israel:“, heißt es dort, „Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren.“ In der Vision tritt also plastisch vor Augen, wie sich Israel in der Gefangenschaft fühlt: tot, verloren, hoffnungslos. Zugleich hakt der Text in diesem Bild ein und knüpft daran die unglaublich kraftvolle Verheißung: Gott wird es dabei nicht belassen. Er wird sein Volk neu beleben, er wird es befreien und heimführen in sein Land (V. 12–14).

In gewissem Sinn verhält es sich mit Ezechiels Vision genau umgekehrt, als wir es erwarten: Nicht um eine endzeitliche Wirklichkeit geht es, sondern um Bewältigung der niederdrückenden Gegenwart. Gott sagt seinem Volk durch den Propheten: Auch wenn es für euch so unvorstellbar ist wie neues Leben für Totengerippe, ich will und werde euch als Volk eine neue Zukunft geben. Spricht das nicht auch hinein in die Situation der Kirche? „Ich hauche euch meinen Geist ein, dann werdet ihr lebendig, und ich bringe euch wieder in euer Land. Dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin. Ich habe gesprochen, und ich führe es aus – Spruch des Herrn.“ (Ez 37, 14) Auferstehung beginnt heute. Und sie hängt nach Ezechiel nicht einmal von uns ab. Nur von Gott, der treu zu uns steht.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Frauen am Grab

Evangeliar aus Gengenbach, Mitte des 12. Jahrhunderts

Cod. Bibl. 2° 28, fol. 73v

© Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart

Wie jedes Evangeliar, so bietet auch das Evangeliar aus Gengenbach den vollständigen Text der vier Evangelien. Zusätzlich enthalten die 154 Pergamentblätter noch den Text des Exsultet (den österlichen Preisgesang auf das Wunder der Auferstehung), einen Prolog des Kirchenvaters Hieronymus und die Kanontafeln, die parallele Evangelientexte angeben.

Die Handschrift ist mit sechs Miniaturen zum Leben Jesu geschmückt, die alle einen breiten, abwechslungsreich ornamentierten Rahmen aufweisen. Auf dem umseitigen Bild schließen schmale braune Leisten an den Seiten ein perspektivisch wirkendes Knickband ein, dessen Ecken von Dreiblättern gefüllt werden, während oben und unten Palmettenfriese zu sehen sind. Die Eckfelder werden von goldenen Quadraten mit Sternblüten gefüllt, der obere Teil der Miniatur zeigt innen einen weiteren dreiseitigen Rahmen aus blauen und grünen Balken.

Ein Bibliothekseintrag aus dem 17. Jahrhundert weist die Handschrift dem Benediktinerkloster Gengenbach im Schwarzwald zu. Aber eine Schreib- oder Malwerkstatt läßt sich in Gengenbach für das 12. Jahrhundert nicht sicher nachweisen. Es gibt andere Handschriften, die in demselben Skriptorium entstanden sein müssen, aber dies konnte bisher nicht in Gengenbach lokalisiert werden. Sie entstanden wahrscheinlich in einem Kloster der cluniazensischen Reform, die im Schwarzwald besonders von Kloster Hirsau ausging. Stilistisch weist speziell die Figurenauffassung auf den Raum des Oberrheins und des Elsaß hin.

Die Miniatur der drei Frauen am Grab zeigt vor allem die menschlichen Züge des Geschehens: die Ratlosigkeit der Frauen, die Konfusion der Soldaten und mittendrin den Auftrag des Engels.

Heinz Detlef Stäps

„Er ist nicht hier“

Die christliche Kunst knüpfte bei der Darstellung des Ostergeschehens an der biblischen Erzählung von den Frauen an, die das Grab Jesu besuchten und denen Engel verkündeten, daß Jesus auferstanden ist (Mk 16, 1–8 par; dabei differiert die Zahl der Frauen und der Engel je nach Evangelist). Die früheste Darstellung dieser Szene finden wir schon Anfang des dritten Jahrhunderts im Baptisterium von Dura Europos (am oberen Euphrat). Erst im Laufe des Mittelalters geht die christliche Kunst dann einen Schritt weiter und stellt den Auferstehenden dar, der sich aus dem Grab erhebt, wofür es aber kein biblisches Vorbild gibt.

Unser Titelbild schließt mit seiner Darstellung von drei Frauen und einem Engel an das Osterevangelium an, wie es uns Markus überliefert hat. Allerdings ist dies im 12. Jahrhundert bereits die übliche Darstellungsweise und wird auch für die Illuminierung anderer Evangelientexte, die nur zwei Frauen oder aber zwei Engel erwähnen, verwendet.

Die Miniatur wird geprägt von einer großen Unruhe. Dazu tragen die kräftigen Farben bei, die kleinteiligen Farbflächen, die scharfen Gewandfalten, die Asymmetrie der Szene und besonders die wie auf den Erdschollen-Hintergrund des unteren Bildteils hingeschütteten Wächter. Sie sind in Rüstungen und mit Helmen wie Soldaten aus der Zeit der Entstehung des Codex gezeit und wirken wie hingestreckt; wie besiegt liegen die Wächter in bizarren Verrenkungen teilweise auf ihren Schilden. Ihre Augen sind geöffnet, die Blickrichtungen sind aber diffus. Dies alles entspricht der Erwähnung der Wächter bei Matthäus: „Die Wächter begannen vor Angst zu zittern und fielen wie tot zu Boden“ (Mt 28, 4). Die anderen Evangelisten erwähnen die Wächter an dieser Stelle nicht. Die Farben der Schilde und der (Strumpf-)Hosen sind verschieden; außer einem Soldaten sind alle mit Schwert und Keule ausgestattet.

Die drei Frauen sind in einem relativ kleinen Bildfeld am linken Bildrand zusammengedrängt. Es ist, als würden sie sich in dieser unheimlichen Situation dicht aneinander schmiegen. Zwei von ihnen schauen den Engel an, während die mittlere sich der äußeren zuwendet, die vom gemalten Rahmen überschritten wird. Vielleicht ist dies ein Reflex des gemeinsamen Gesprächs, bevor sie das offene Grab entdeckten („Sie sagten zueinander: Wer könnte uns den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen?“, Mk 16, 3). Alle drei sind mit einem Nimbus gekennzeichnet und durch die abwechselnden Gewandfarben als Gruppe zusammengeschlossen. Dazu trägt neben der Hinwendung der Köpfe auch bei, daß die rechte Frau der mittleren ihre Hand auf die Schulter legt und die beiden links durch eine durchgehende Unterkante des Schleiers formal zusammengebunden sind. Alle tragen Salbgefäße in den Händen; die mittlere zusätzlich ein Weihrauchfaß. Dies paßt nicht ganz zu der Angabe beim Evangelisten Markus, daß die Frauen „wohlriechende Öle“ kauften, um Jesus damit zu salben (vgl. Mk 16, 1). Aber der Weihrauch könnte erstens auf den Geruch anspielen (wohlriechende Öle gegen den beginnenden Geruch des Leichnams), zweitens ist er ein Glaubensbekenntnis, denn Weihrauch verweist auf die Gegenwart Gottes.

Der Grund, warum die Frauen so an die Seite gedrängt sind, ist die massive Präsenz des Sarkophags. Dies ist die typisch westliche Darstellung, während im Osten an dieser Stelle eine Grabhöhle mit einem Verschußstein dargestellt wird. Im Westen wird der Stein zum Deckel des Sarkophags, der schräg auf dem offenen Steinsarkophag liegt und auf dem der Engel sitzt. Sarkophag und Deckel erinnern somit an die Form des Andreaskreuzes; das Kreuz ist auch im Auferstehungsbild präsent. Die Steinwände erscheinen wie aus kleinen Kieselsteinen aufgebaut; aus der offenen Graböffnung schaut rechts ein Zipfel des Leichentuchs hervor. Der massive Sarkophag bildet die Grundlage, damit der Engel den klaren Schwerpunkt der Miniatur bilden kann. Die dekorativ ausgebreiteten zweifarbi-

gen Flügel umrahmen seinen Kopf mit dem Nimbus und machen aus ihm eine imposante Erscheinung. Als Gegengewicht zu den Flügeln ist das Obergewand unten stark aufgefächert. Sein Untergewand zeigt dieselbe blaue Farbe mit weißen Dreipunkten wie das Obergewand der mittleren Frau. Auf seinem roten Obergewand kehren die Dreipunkte wieder. Der Engel (der im Markusevangelium nur als „junger Mann“ bezeichnet wird) hält die linke Hand, als wollte er die Frauen damit aufhalten („Er ist nicht hier“, Mk 16, 6), die Rechte aber ist im Redegestus erhoben. Hiermit gibt er den Frauen den Auftrag: „Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat“ (Mk 16, 7). Dies ist der Auftrag des mit seinem Blick den Kontakt zum Himmel suchenden Engels. Diese Sendung bildet den Mittelpunkt der Miniatur, da der Engel den Schwerpunkt der Komposition bildet und vom Goldhintergrund wirkungsvoll hinterfangen wird.

Allerdings erzählt uns Markus, daß die Frauen diesen Auftrag nicht ausführten, weil sie so erschrocken waren von dieser Begegnung. Sie flohen und erzählten aus Angst niemand etwas davon. In den Ostergeschichten ist es erst die persönliche Begegnung mit dem Auferstandenen, die von seiner Auferstehung überzeugen kann. Dazu diente eigentlich der Auftrag des Engels. Und trotz der Angst geschieht dies bei Maria Magdalena, bei den Jüngern mit Petrus, beim „ungläubigen“ Thomas. Wir brauchen die Begegnung mit dem lebendigen Herrn, um glauben zu können. Und dazu verhilft uns auch in unserer Zeit die Begegnung mit ihm in den Sakramenten, im Wort der Schrift, in den Schwestern und Brüdern. Und auch uns hilft das Zeugnis derjenigen, die dem lebendigen Gott begegnet sind.

Heinz Detlef Stäps

Ezechiel

Ihr ausgetrockneten Gebeine, hört das Wort des Herrn!

Der Prophet Ezechiel stammt aus einer priesterlichen Familie. Zusammen mit König Jojachin und vielen weiteren Angehörigen der Oberschicht seines Volkes wird er 597 v. Chr. von Nebukadnezar II., der von 605 bis 562 v. Chr. als babylonischer König herrschte, nach Babylonien verbannt. Politischer Hintergrund der Verbannung: der jüdische König Jojachin hat seine Tributzahlungen nicht erfüllt, worauf Nebukadnezar einen ersten Feldzug gegen Juda führt und schließlich weite Teile der Oberschicht ins Exil zwingt.

Ezechiel erfährt seine Berufung zum Propheten im Exil, bei Tel-Abib, an einem Eufratkanal, und wirkt unter den Exilierten in Babylon. Gegen die unter den Verschleppten verbreitete Orientierung an einer baldigen Rückkehr kündigt der Prophet Gottes Gericht über Jerusalem und den Tempel an. Nach der Zerstörung beider im Jahre 586 v. Chr. weist Ezechiel voraus auf Gottes rettendes Eingreifen, er verkündet die Belebung des wie tot am Boden liegenden Volkes und sieht den neubauten Tempel als Kraftfeld dieser Auferstehung.

Wer war Ezechiel? Zweifellos ein großer Visionär, einer, der sich von Gottes Geist erfassen, von Gottes Hand ergreifen und aus dem gewohnten, eingeübten Leben entrücken, geradezu entführen läßt, und der darum mehr und schärfer sieht als seine Zeit- und Glaubensgenossen. Das biblische Buch enthält aber nicht nur Aussagen des Propheten. Spätere Bearbeiter haben vieles hinzugefügt. Man geht davon aus, daß das Ezechiel-Buch aus zunächst kleineren Sammlungen, etwa von Ezechiels Symbolhandlungen, Worten gegen die Götzen oder Gerichtsankündigungen, zusammengewachsen ist. Da Ezechiel einigen seiner Verkündigungen ein Datum hinzugefügt und also manches selbst schriftlich notiert hat, läßt sich der Zeitraum seines

persönlichen Wirkens – von 592 bis 571 v. Chr. – recht gut bestimmen. Insgesamt nimmt die Verheißung in der zweiten Periode seines Wirkens zunehmend mehr Raum ein, und Droh- und Scheltworte treten zurück.

Drohende Worte, schonungslose Kritik, aufrüttelnde, aber auch tröstende und Hoffnung schenkende Visionsberichte prägen das Buch Ezechiel. Vielfältig und wandelbar sind die Ausdrucks- und Redeformen dieses Propheten. Eindrucksvolle Symbolhandlungen sind gleichsam sein Markenzeichen, sie finden sich im dritten, vierten und fünften, im zwölften, 21., 24. und 37. Kapitel des Buches. Stark in ihrer Klarheit und Farbigkeit sind auch die Visionsberichte, die in den ersten drei Kapiteln von der Berufung des Propheten sprechen. In Visionen äußert sich harte Kritik an einem pervertierten Tempelkult in den Kapiteln 8 bis 11, Visionen bringen die Wiederherstellung des Tempels und die Neuverteilung des Landes an die Stämme in den Kapiteln 40 bis 48 ins Wort. Ezechiel arbeitet in seiner prophetischen Verkündigung darüber hinaus mit Geschichtsdarstellungen (Kapitel 20), er setzt die Sprechform der Totenklage ein, so in Kapitel 19 und 27, bedient sich aber auch der Diskussionsrede, in den Kapiteln 14 und 18, oder beschreibt, in den Kapiteln 40 bis 43, mit dem präzisen Blick eines Architekten.

Der Blick auf die Struktur des Ezechiel-Buches erkennt in den ersten drei Kapiteln das Thema der Berufungsvision. In den Kapiteln vier bis 24 finden sich Drohungen gegen Juda und Jerusalem, darauf folgen Drohungen gegen fremde Völker in den Kapiteln 25 bis 32, und schließlich Verheißungen für das eigene Volk im 33. bis 37. Kapitel. Wirkmächtig im Blick auf die Entwicklung des jüdischen und christlichen Auferstehungsglaubens wurde der bekannte Visionsbericht von der Auferweckung Israels durch Gottes Lebensatem, Gottes Geist (Ez 37, 1–14), wobei die Mitwirkung des Propheten an der wunderbaren Belebung der vertrockneten Totengebeine hier stark betont ist. Adonais Endkampf gegen Gog, die rätselhafte, brutale, feindliche Gegenmacht, wird im 38. und 39. Kapitel mit den Stilmitteln

der Apokalyptik geschildert; hoffnungsvolle und aufrichtende Visionen des neuen Jerusalem schließen sich in den Kapiteln 40 bis 48 an.

Die großen Themen Schuld, Gericht und Neubeginn, Heilung und göttliches Erbarmen prägen das Buch. Davon nicht zu trennen ist das intensive Nachdenken über menschliche Verantwortung, vor allem in den Kapiteln 15 bis 20. Bekannt ist die Auseinandersetzung mit dem Sprichwort „Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ im 18. Kapitel. Dort heißt es entschieden: „So wahr ich lebe – Spruch des Herrn –, keiner in Israel soll mehr dieses Sprichwort gebrauchen.“ Der Herr selbst betont, daß er nicht die Generation der Kinder für die Verfehlungen der Elterngeneration haftbar machen will. Jeder einzelne, jede einzelne steht als vom Schöpfer gewollter und geliebter Mensch mit seinem Tun und Lassen unmittelbar vor Gott. Man kann dies als die biblische Geburtsstunde des Prinzips persönlicher Verantwortung verstehen, ja als „die heimliche Geburt des Subjekts“, wie es im 20. Jahrhundert der französische Philosoph Emmanuel Levinas ausgedrückt hat, der sich ausdrücklich auf den Propheten Ezechiel bezieht.

Dies ist der Gott, den der Visionär Ezechiel sieht: Dieser Gott sieht das Volk, die Gemeinschaft, und er sieht den einzelnen Menschen mit seiner Verantwortung für den anderen, er sieht den einzelnen, der niemals in einem Kollektiv – Familie, Sippe, Volk, Staat – aufgehen darf. Gott, der Schöpfer und Neuschöpfer, ist nicht eingeschränkt auf ein bzw. auf sein Land. Adonai, Israels Gott und Herr, Retter und Freund, ist überall, ist aller Völker und aller Herren Herr. Ein neu geborenes, von den Toten erstandenes Volk soll ihm dienen. Gott selbst ist der gute Hirte des Volkes, doch die Hoffnung auf einen Messias, einen von Gott gesalbten, davidischen König, leuchtet im Ezechiel-Buch ebenfalls auf (17, 22; 34, 23 f.; 37, 22–25).

Susanne Sandherr

Auferstehung des Fleisches

Vor einigen Tagen fuhr in der Bonner Innenstadt ein dunkel lackierter Wagen mit dezent getönten Scheiben vor mir her. Ich staunte nicht schlecht, als ich den lichtgrauen Schriftzug las: „Bestattungen Hades“. Hatte ich recht gesehen? Wer sich der Hadesschilderung der Homerischen Odyssee erinnert, wird jedenfalls an der Werbewirksamkeit dieses Firmennamens spontan zweifeln. Doch offenbar braucht niemand geschäftsschädigende bildungsbürgerliche Restbestände zu fürchten.

Bestattungen Hades – wer kann das ernsthaft wollen? Hades, die Unterwelt, dieser Ort ohne Wiederkehr, nimmt ja nicht die im Kern mit den Lebenden identischen Seelen auf, sondern beherbergt allein deren kraftlose Abbilder, die „Schatten“. Schemenhaft und bewußtlos vegetieren sie in Finsternis und Moder vor sich hin. Leben, volles Leben, ist dem Menschen nach dem Tod nur in der Nachkommenschaft auf Erden verheißen. Der Hades, hebräisch: die Scheol, ist das Reich der Schatten.

Die Hoffnung auf eine Überwindung des Todes gehört zum Kern des christlichen Glaubens. Damit ist weder eine Wiedergeburt im Rad der Wiedergeburten gemeint noch die nahtlose Fortsetzung des irdischen Lebens in einem Jenseits, sondern die Erweckung vom Tod in ein Leben mit und bei Gott. Die Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten hatte sich im Gottesglauben Israels langsam entwickelt. Frühe biblische Zeugnisse gehen noch von einem Schattendasein der vom Leben und von Gott getrennten Verstorbenen in der Unterwelt aus (Ps 6, 6; Jes 26, 14). Ab dem zweiten Jahrhundert v. Chr. wuchs jedoch die Überzeugung, Gottes Macht reiche über das Lebensende hinaus. Die treuen Glaubenszeugen, die in der deprimierenden Perserzeit ihr Leben für das Bekenntnis zu Jahwe hingaben, konnten durch ihren Tod nicht unwiderruflich vom treuen Gott getrennt sein; sie würden vielmehr am Ende der Zeiten neues Leben von ihm empfangen (1 Sam 2, 6; Weish 16, 13; Ps 49, 16).

Das Neue Testament versteht die – hier zentrale – Auferstehung dialogisch, dies betont Joseph Ratzinger, der heutige Papst Benedikt XVI. Jesus ist nicht aus sich heraus unsterblich, und er überwindet den Tod nicht aus eigener Macht. Seine Auferstehung ist seine Auferweckung durch den Gott, der Macht hat über Leben und Tod und der, so die bahnbrechende Deutung des Apostels Paulus, seinen erwählten Messias nicht dem Tode überläßt, den Messias, der durch seinen stellvertretenden Tod in den Machtbereich der Unterwelt geraten ist.

Denen, die sich zu Jesus bekennen, ist durch die Taufe Rettung in diesem Leben und die Auferstehung der Seele und des Leibes (1 Kor 15, 35–58) verheißen. Das Apostolicum bekennt die Auferstehung der Toten, im Lateinischen: *resurrectio carnis*, Auferstehung des Fleisches.

Andererseits hat die christliche Tradition den antiken griechischen Gedanken der unsterblichen Seele rezipiert, doch nicht, ohne ihn aus biblischem Geist radikal zu erneuern und seiner dualistischen Herkunft zu entwinden. Weil der Schöpfer, so erklärt es der Theologe Ratzinger, nicht eine vom Leib und von allen sozialen Bezügen isolierte Seele, sondern „den inmitten der Leibhaftigkeit der Geschichte sich realisierenden Menschen meint ..., muß sie [die christlich gedeutete Unsterblichkeit der Seele] Auferstehung der Toten = der Menschen heißen“.

Das Wort von der Auferstehung des Fleisches, von der leiblichen Auferstehung, ist zweifellos ebenfalls erläuterungsbedürftig. Im hebräischen Denken, aus dem die Formulierungen stammen, ist der Mensch eine Einheit aus lebendigem, beziehungsfähigem, vergänglichem „Leib“ bzw. lebendigem, in vielfältigen Beziehungen stehendem, vergänglichem „Fleisch“ (*basar*), und von Gott her verlebendigter „Seele“ (*nefesch*), die des höchsten Gutes, aber auch vieler Güter bedarf. Auch wenn diese beiden Elemente, *basar* und *nefesch*, in biblischer Anthropologie unterschieden werden können, stehen sie keinesfalls im

Gegensatz zueinander. Liegt der griechischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele die Vorstellung zugrunde, daß im Menschen zwei einander wesensfremde Substanzen zusammentreffen, deren eine im Tod zerfällt, der Körper, während die andere von sich aus unvergänglich ist und in der Trennung vom Körper erst wirklich zu sich kommt, so betont das biblisch fundierte Bekenntnis der Auferstehung des Fleisches hingegen, daß der ganze Mensch den Tod stirbt, und daß der ganze Mensch von Gott in seine Zukunft hinein auferweckt wird. Der ganze Mensch ist hier im Blick, mit seiner einmaligen Lebensgeschichte, mit seinen Verbindungen zu Gott, zu anderen Menschen und zur Welt, mit seinem persönlichen, konkret gelebten, leib-seelischen Leben.

Das christliche Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches entspringt und entspricht dem biblischen Menschenbild und dichtester biblischer Erfahrung vom machtvollen und rettenden Handeln Gottes. Gegen alle dualistischen und individualistischen Versuchungen nimmt dieser Glaubensartikel die Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Mitmenschlichkeit menschlichen Lebens ernst und stellt sich der Härte der Todeswirklichkeit. Das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches ist überaus kostbar; es ist unverzichtbar.

Und doch gibt es aus christlicher Sicht auch ein bleibendes Wahrheitsmoment einer verwandelten Rede von der Unsterblichkeit der Seele, und Joseph Ratzinger hat dafür einen guten Grund gefunden: „Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist.“

Dorothee Sandherr-Klemp

Herr, lehre uns, daß wir sterben müssen

Neue Bitte um ein weises Herz

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 178.

Im Hintergrund von Lothar Petzolds neuem geistlichen Lied, das nun auch schon das vierzigste Lebensjahr vollendet hat, steht der 90. Psalm, dessen zwölfter Vers die Bitte ausspricht: „Unsere Tage zu zählen, lehre uns! / Dann gewinnen wir ein weises Herz.“ Ähnlich ruft der 39. Psalm: „Herr, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! / Laß mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin“ (39,5). Aus dem dritten Satz von Johannes Brahms’ „Deutschem Requiem“ ist dieser Psalmvers vielen Menschen bekannt. „Herr, lehre doch mich, / daß ein Ende mit mir haben muß / und mein Leben ein Ziel hat / und ich davon muß“, singen im Wechsel Bariton und Chor, wobei das Wort „Ziel“ die Endlichkeit des Lebens betont, es trägt hier noch die ältere Grundbedeutung von Ende, Endpunkt.

Lothar Petzolds Lied ist in vier vierzeilige Strophen mit einfachem Kreuzreim bzw. betont kunstlosen Wortwiederholungen (müssen / müssen; werden / werden) gegliedert. Jede Strophe beginnt mit einer Anrufung des Herrn, offenbar des Herrn Jesus. Das Motiv der Brücke begegnet in variierender Bedeutung in jeder Strophe, und die Stichworte „leben“ und „sterben“ durchziehen das Lied.

Die psalmnahe Bitte: „Herr, lehre uns, daß wir sterben müssen“ bildet den Auftakt. Sterben-Müssen wird in der zweiten Zeile der ersten Strophe konkretisiert als das Brechen von Brücken, die man als verlässlich erfahren hat. Der dritte und vierte Vers der ersten Strophe bitten, angesichts solcher Todeserfahrung im Leben, um Augen für die von Gott bzw. von Christus selbst gebaute „Brücke ins Leben“ – „bevor wir gehen müssen“.

„Herr, halte uns, wenn wir haltlos werden“, ruft der Beter in der zweiten Strophe Christus zu. Wenn in der Nähe des Todes menschliche Stärke und Größe dem beängstigenden Erleben von Schwäche und Kleinsein weichen, dann möge „dein Sterben“ dem bedrängten Menschen „Brücke ins Leben hinein“ sein.

„Herr, wehre uns, wenn wir uns verwirren“, ist das Ansinnen der dritten Strophe. Irren ist menschlich, doch Irrtum im Ziel kann schmerzhaft, ja tödlich sein, so die Befürchtung des Beters. Der Herr möge verhindern, daß die Verwirrung zur Verirrung wird. Er lehre uns „die Brücke zum Leben, das Du uns geliehn“. Auch die Beter des 39. und des 90. Psalms bitten nicht umstandslos um ewiges Leben, sondern um die Weisheit, mit dem Wissen um des Lebens Vergänglichkeit und Begrenztheit so umgehen zu können, daß es in der rechten Weise, nämlich als Leihgabe des guten Schöpfers, dankbar angenommen wird (39, 5; 90, 12).

„Herr, sei bei uns, wenn wir sterben müssen“, bittet in leichter Abwandlung der ersten die letzte Strophe. Das Brechen der Brücken, die eigene Vergänglichkeit, das drohende Schweigen führen zu der abschließenden Bitte, das göttliche Gegenüber möge nicht schweigen, es möge selbst die Brücke sein, die „uns“, die doch wesentlich unbeständigen Menschen, „bestehn“ läßt. Dabei arbeitet das Lied mit der mehrfachen Valenz des Verbums bestehen: bleiben, stehen bleiben, fest bleiben, in Kontrast zum erlebten Brechen stützender Brücken und zur Erfahrung eigener Hinfälligkeit und Schwäche, aber man „besteht“ auch eine Prüfung, eine Herausforderung, eine Gefahr. Beides bliebe Menschen verwehrt, so sagt es dieses biblisch geprägte, christozentrisch erneuerte, einfache Lied, wäre der Herr nicht „selber die Brücke“ geworden, und würde er uns nicht stets neu zur Brücke: vom Leben ins Leben.

Susanne Sandherr

Ökumenische Wortgottesdienste

Chancen und Grenzen

Ökumenische Wortgottesdienste gehören zum selbstverständlichen liturgischen Alltag unserer Gemeinden. In geprägten Zeiten oder zu lokalen Anlässen kommt in ihnen die Verbundenheit der verschiedenen Kirchen zum Ausdruck und zur Wirkung.

Die Situation vor und nach dem Konzil

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war dies aufgrund der damals vorherrschenden Lehre von der Kirche undenkbar. Möglich war höchstens, daß Christen am gleichen Ort und zur gleichen Zeit beteten, nicht aber in einem Gottesdienstraum und nicht unter Leitung eines oder mehrerer Geistlicher. Liturgisch sollte keine Anerkennung der anderen Kirche stattfinden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aber sowohl in der Kirchenkonstitution als auch im Ökumene-Dekret eine gestufte Kirchlichkeit der von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften postuliert. Die zwischen den Kirchen anerkannte Taufe bildet ein sakramentales Band, das zur Feier gemeinsamer Gottesdienste legitimiert.

Da bezüglich wesentlicher Punkte der Lehre von den Sakramenten zwischen katholischer und evangelischer Kirche weiterhin ein Dissens herrschte und herrscht, war und ist ein gemeinsamer Gottesdienst allein auf der Ebene des Gebets und der Lesung sowie der Auslegung der Hl. Schrift möglich.

Mit dem *Ökumenischen Direktorium* von 1967 wurde die entscheidende theologische Basis für ökumenische Wortgottesdienste gelegt. In den Diözesen wurde zu ihnen ermutigt, nicht zuletzt, um weitergehende ökumenische Versuche im Bereich der Eucharistiefeier zu unterbinden. Eine entscheidende theologische Stütze erfuhren die Wortgottesdienste dadurch, daß die

traditionelle Herabsetzung des Wortgottesdienstes (z. B. bei der Eucharistiefeyer als „Vormesse“) auf katholischer Seite beendet war, indem die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* in Artikel 7 der Verkündigung des Wortes Gottes die gleiche Präsenz Christi zuweist wie der Feier der Sakramente.

Wortgottesdienste am Sonntag als Problem

Schon Anfang der 1970er-Jahre führte dies zu der Frage, ob ein ökumenischer Wortgottesdienst am Sonntag nicht die gleiche oder gar eine höhere Valenz besitze als die Eucharistiefeyer allein in der katholischen Gemeinde. Darauf reagierend wurde von den Bischöfen festgelegt, daß ökumenische Wortgottesdienste nicht in Konkurrenz zur Sonntagsmesse treten dürfen und die Feier des Wortgottesdienstes nicht die Sonntagspflicht erfüllt. Dahinter steht die nach katholischem Verständnis enge Verbindung von Eucharistie, Kirche und Sonntag: Wenn die konkrete Gemeinde „Leib Christi“ ist, dann bedarf sie der ständig neuen Auferbauung durch die Feier und den Empfang der Eucharistie am Sonntag, dem „Herrentag“. Nicht selten wurden ökumenische Wortgottesdienste am Sonntag von einer ausdrücklichen Genehmigung des Bischofs abhängig gemacht. Diese als Instrumente auf dem Weg zur Einheit verstandenen Feiern sollten nicht die Einheit scheinbar schon vorwegnehmen.

Neue Fragestellungen

In jüngerer Zeit bekommt die Problematik eine neue Ausrichtung. Denn in nicht wenigen katholischen Gemeinden ist aufgrund des Priestermangels die Feier einer Sonntagsmesse nicht mehr möglich. Da nicht nur unter der Woche, sondern auch am Sonntag ein Wortgottesdienst an die Stelle der Messe tritt und dieser von nicht-ordinierten Männern und Frauen geleitet werden kann, stellt sich hier die ökumenische Frage neu. Und es gibt Stimmen von ökumenisch Engagierten, die sagen: Wenn

schon ein Wortgottesdienst am Sonntag, dann aber zusammen mit der evangelischen Gemeinde! Dies gelte vor allem, wenn ansonsten der Ausfall jeglichen Gottesdienstes am Sonntag drohe (vgl. etwa „Christ in der Gegenwart“ vom 12.2.2012).

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß diese Position eine erhebliche Herausforderung für die katholische Kirche ist. Denn die zuvor in den Vordergrund gestellte enge Bindung von Eucharistie und Kirche-Sein vermag sie nun selbst nicht mehr ausreichend zu gewährleisten.

Aber auch für die evangelische Seite werden damit Probleme deutlich, denn es kann ja nicht um irgendwelche gelesenen Textstellen gehen. Sowohl in der katholischen Kirche wie zumindest in lutherischen und unierten Kirchen gibt es Leseordnungen, denen eine besondere Valenz zukommt. Zumindest für den Bereich des Evangeliums wäre vorab eine Kongruenz herzustellen. Auch erhält die Absage an eine neue Einheitsübersetzung des Neuen Testaments von seiten der EKD neue Brisanz. Schließlich ist zu fragen, ob Gottesdienste in den evangelischen Gemeinden wirklich so schriftbezogen sind und aus dem Wort Gottes leben, wie dies zu ihrem Selbstverständnis gehört: Daß die faktische Bibelkenntnis bei jungen evangelischen Christen nicht höher ist als bei jungen Katholiken, spricht für sich.

Neue Chance für den Wortgottesdienst

So wäre für die Zukunft vielleicht ein gewisses Umdenken bei ökumenischen Wortgottesdiensten notwendig. Dazu sollte weniger die Tatsache, daß die gemeinsame sakramentale Feier nicht möglich ist, den Impuls geben, als vielmehr der Wunsch, das Wort Gottes gemeinsam neu zu entdecken und zur Geltung kommen zu lassen. Die bislang unbekannte Form der priesterlosen Wortgottesdienste, die in vielen katholischen Gemeinden unseres Sprachraums zwar aus der Not geboren sind, mittlerweile aber von engagierten Laien mit Kompetenz gefeiert werden, können einen neuen Zugang zur und eine neue Wertschätzung

der Heiligen Schrift bewirken. Denn Christus „selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (Liturgiekonstitution Nr. 7). Nur wenn wir in diesem Glauben die Wortgottesdienste – auch die ökumenischen – feiern, können sie ihre Wirkung für die Gemeinschaft der Kirchen entfalten.

Friedrich Lurz

Pforte zur Ewigkeit: das Ossuarium

Wer die Kirche der Kapuziner an der Via Veneto in Rom besucht, ahnt zunächst noch nichts von der außergewöhnlichen Gruft, die unter dem Kirchenboden schlummert. Dort nämlich haben die sterblichen Überreste der Klosterbrüder ihre letzte Ruhestätte gefunden und wurden im Lauf der Jahrhunderte zu einem regelrechten Kunstwerk aufgebaut. Der Anblick ist gewöhnungsbedürftig. Es wundert nicht, daß die Gruft der Kapuziner im Internet auch unter den „Gruselreisen“ zu finden ist. Die Gebeine sind nicht nur einfach gestapelt oder aufgetürmt, sondern kunstvoll in mehreren Räumen und nach unterschiedlichen Knochenarten sortiert und angeordnet. Reichhaltige Ornamente sowie Bilder und Kreuze wurden aus den Knochen gestaltet.

An den Wänden und Decken der Gruft sind allerdings nicht nur die Knochen der Klosterbrüder gesammelt. Schon bald nach dem Einzug in den heutigen Konvent im 17. Jahrhundert wurde die Gruft der Kapuziner auch zur Begräbnisstätte für Arme und Bedürftige, die sich ein normales Friedhofsgrab nicht leisten konnten. Ihre Gebeine sind nun Teil eines großen Kunstwerks, das auf ungewöhnliche Weise den Sieg über den Tod demonstriert. Darin liegt nämlich letztlich der Sinn eines solchen „Ossuariums“ oder Beinhauses. Für die Kapuziner war die Gruft jedoch nicht nur eine reine Begräbnisstätte, sondern ein wichtiger Ort ihres alltäglichen Lebens. Jeden Abend stiegen die

Klosterbrüder in die Gräfte hinab, um dort zu beten. Mitten im Leben waren sie vom Tod umgeben, ganz im barocken Stil des „Memento mori“: Gedenke, daß du sterblich bist.

Die Gruft ist in mehrere Abschnitte unterteilt, die meist nach den einzelnen Teilen des Skeletts benannt sind. Die erste Grotte allerdings markiert als „Auferstehungsgrotte“ gleich von Beginn an, in welchem Zeichen die gesamte Grotte steht: dem Sieg Jesu Christi über den Tod. Dies wird auch bildlich in Szene gesetzt: An der Hauptwand der ersten Grotte bilden die verschiedenen Teile des Skeletts den Rahmen, in den ein gemaltes Bild von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 1–45) eingespannt ist. Die sich daran anschließende Meßkapelle ist der einzige Raum der Gruft, in der keine Gebeine sichtbar sind. Dort wird die Messe für die Verstorbenen gefeiert. Auf dem Altarbild sind Maria sowie die Heiligen Franz von Assisi und Antonius von Padua zu sehen, die mit vereinten Kräften die Seelen aus dem Fegefeuer ziehen. Anschließend folgt die Schädelgruft, in der die Schädel der Verstorbenen ringsherum aufgetürmt sind. Eine aus Schulterblättern gestaltete Sanduhr mahnt den Besucher nochmals eindrücklich an seine Sterblichkeit. Daran schließt sich die Beckengruft an, in der die Beckenknochen so angeordnet sind, daß in ihnen die Werkzeuge der Passion Jesu sichtbar werden. Schließlich folgen die Schienbein- und Oberschenkelgruft sowie die Gruft der drei Skelette, in denen zwei kleine Skelette der Familie Barberini aufbewahrt sind. Sie sind von einer aus Knochen gestalteten Mandorla umgeben, dem Symbol des werdenden Lebens. In ihren Händen halten sie eine Waage, die den Betrachter daran erinnert, daß die Werke im Gericht bewertet werden.

Die Knochengruft der Kapuziner ist wohl eines der eindrücklichsten Beispiele eines Ossuariums. Selten werden die Gebeine der Verstorbenen so kunstvoll angeordnet. Es gibt allerdings viele solcher Ossuarien, meist sind es überdachte Räume auf Friedhöfen, in denen die geborgenen Gebeine geräumter Gräber verwahrt werden. Ab wann solche Beinhäuser bestehen, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Sicherlich reicht ihre Tra-

dition bis in das frühe Mittelalter zurück. Sie entstanden aus der Not, auf den Friedhöfen keinen Platz mehr zu haben. So wurden die Gebeine der Toten umgebettet und in einem geschützten Raum aufgestapelt, häufig nach den Arten der Knochen geordnet. Die meisten Ossuarien befinden sich daher auf Friedhöfen, aber auch in Kapellen und Kirchen finden sich viele Beinhäuser. In Österreich sind Ossuarien aus dem 12. und 13. Jahrhundert zu bewundern, beispielsweise in Hartberg und Mistelbach.

Eine typische Architektur für Beinhäuser gibt es nicht. Häufig befinden sie sich in einer offenen Krypta der Friedhofskirche, oder sie sind in einer Seitenkapelle einer Kirche untergebracht. Aber es gibt auch eigene Kapellen, sogar kleine Türme wurden als Beinhäuser errichtet, häufig auch mit zwei Stockwerken. Viele Beinhäuser sind dem Erzengel Michael geweiht. Dies läßt sich wohl auf die biblische Tradition zurückführen, daß Michael die Pforten der Hölle verschließt, nachdem er den Satan im Kampf überwunden hat (Offb 12 und 20,3).

Im 20. Jahrhundert wurden immer weniger Beinhäuser gebaut. Viele wurden sogar abgerissen oder zu einem anderen Zweck verwendet. Selbst Lagerhäuser wurden in einigen ehemaligen Knochenkammern eingerichtet. Aber die verbliebenen Ossuarien mahnen bis heute an die eigene Sterblichkeit. So wie viele Kirchen von Friedhöfen umgeben sind. Und das ist eigentlich ihr richtiger Ort: Der Glaube findet seine Bewährungsprobe im Angesicht des Todes. Auch wenn in früheren Zeiten mehr praktische Gründe dazu führten, solche Beinhäuser zu errichten, wird heutzutage der Tod mehr und mehr aus den Kirchen verdrängt und spielt dort keine Rolle mehr. Sicherlich bleibt die kunstvoll gestaltete Knochengruft der römischen Kapuziner eher eine Ausnahme. Aber daß die Toten mehr und mehr aus kirchlichen Räumen verschwinden, verkennt den wesentlichen Kern der biblischen Botschaft: Christus hat dem Tode die Macht genommen (2 Tim 1, 10).

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Mai 2013

„Joël“

Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein,
eure Alten werden Träume haben,
und eure jungen Männer haben Visionen.

Buch Joël – Kapitel 3, Vers 1

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein“ – was für eine Verheißung enthält der Leitspruch zu dieser Monatsausgabe! Halten wir es für möglich, daß sich diese Verheißung aus dem Buch Joël auch an uns Glaubende heute richtet?

Zugegeben, leicht fällt das nicht. Der Traditionsbruch reicht hinein in viele christlich geprägte Familien, deren Kinder aus verschiedenen Gründen mit Kirche nicht mehr viel anfangen können. Viele Jugendliche schon verlieren den Bezug zu Gottesdienst und geistlichem Leben, und in gewissem Sinn läßt sich das nachvollziehen, da in ihrem Alter anderes im Vordergrund steht als Stille und Besinnung. Und doch. In einer Zeit, da in manchen Ländern der EU mehr als die Hälfte der jungen Menschen arbeitslos sind und selbst im deutschsprachigen Raum vielen eine zuversichtliche Perspektive auf ihr Leben fehlt: die Sinnfrage bleibt gegenwärtig, auch wenn sie mit Hilfe von Konsum und Freizeitindustrie oft beiseite geschoben, ja verdrängt wird.

Zuversichtlich stimmt mich, daß immer mehr junge Leute nach tieferen Werten fragen, als sie durch die Massenmedien gemeinhin propagiert werden. Freundschaften zu pflegen und Solidarität zu üben, hat ebenso an Bedeutung gewonnen wie umweltbewußte Mobilität und der Verzicht auf herkömmliche Statussymbole – auch dank der sozialen Netzwerke. So schwer es fällt, die Entkirchlichung im eigenen Umfeld zu erleben: Wesentlich ist, daß junge Menschen überhaupt Christen begegnen können. Und das ist Ihre Chance, liebe Leserin, lieber Leser. Wer seinen Mitmenschen nahe ist und sie aufmerksam begleitet, schafft Raum für ihre Fragen und Hoffnungen. Wer sein Leben aus dem Kontakt mit Gott gestaltet, kann selbst zum Weg werden, auf dem Gott zu den Menschen kommt.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Kommunion

Salzburger Missale, Bd. 2, Berthold Furtmeyr
zwischen 1480 und 1490, Clm 15709, fol. 62v
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Ein Missale enthält üblicherweise alle Gebetstexte, die der Priester für die Feier der Eucharistie während des gesamten Kirchenjahres benötigt, aber nach den Gattungen der Gebete geordnet. Das Salzburger Missale ist hingegen ganz anders aufgebaut: Es enthält zu 22 für den Salzburger Dom herausragenden Feiertagen alle jeweiligen Gebetstexte hintereinander. Dadurch wird der immer gleich bleibende Meßkanon 22 mal wiedergegeben.

Das Salzburger Missale besteht aus insgesamt 1360 Seiten im Format 37,5 x 28 cm und ist in fünf Bände aufgeteilt. Unser Titelbild findet sich im zweiten Band, der die Texte für sechs Messen vom 2. Februar bis Christi Himmelfahrt nacheinander aufführt und allein 14 ganzseitige und 17 kleinere Miniaturen zeigt.

Das Missale wurde vom Salzburger Fürsterzbischof Bernhard von Rohr wohl 1478 in Auftrag gegeben, und zwar zunächst an den Salzburger Buchmaler Ulrich Schreier, der aber nur einen Teil der Miniaturen im dritten Band fertigstellen konnte. Dann übernahm der Regensburger Buchmaler Berthold Furtmeyr den Auftrag. Bis zur Vollendung des großen Werks vergingen aber mindestens zehn Jahre, und Furtmeyr arbeitete dafür noch unter den beiden Nachfolgern des Auftraggebers.

Unser Titelbild zeigt den heiligen Rupert, den ersten Bischof des Bistums Salzburg, der in einer gotischen Kirche die heilige Kommunion an die Gläubigen austeilt. Gerade am Hochfest des Leibes und Blutes Christi („Fronleichnam“) vertiefen wir uns in das Geheimnis der Gegenwart Christi unter den Zeichen von Brot und Wein.

Heinz Detlef Stäps

Gottesdienst und Menschendienst

Im späten 15. Jahrhundert wurde die Buchmalerei bereits überholt von der modernen Form des Buchdrucks. Nachdem dieser Mitte des 15. Jahrhunderts erfunden worden war, verbreitete er sich in Windeseile über ganz Europa. Die Möglichkeit, viele Exemplare desselben Buches auf Papier zu produzieren, war weit weniger aufwendig als das mühsame Handschreiben einzelner Bücher auf Pergament – und damit viel billiger. Die gedruckten Bücher enthielten aber in der Regel keine Malereien, sondern Holzschnitte, die teilweise nachträglich handkoloriert wurden. Interessanterweise gab es aber gerade in dieser Übergangszeit zwischen Gotik und Renaissance eine gegenseitige Beeinflussung: Gedruckte Bücher wurden manchmal mit gemalten Ornamenten versehen, um sie wie handgeschriebene Bücher aussehen zu lassen (auch die Buchdrucktypen ahmten ja zunächst die Handschriften der Zeit nach), und Buchmaler nahmen oft Holzschnitte aus Büchern und Graphikfolgen zum Vorbild, da diese die künstlerischen Errungenschaften aus anderen Regionen sehr schnell verbreiteten.

Berthold Furtmeyr erkannte sehr genau, daß seine handgefertigten Bücher keine Konkurrenz zum billigen Buchdruck sein konnten. Er versuchte deshalb, anders zu arbeiten, indem er Luxusgüter fertigte, die selbst für reiche Adelige und Kirchenfürsten kaum erschwinglich waren. Und so arbeitete er mit einer ganzen Werkstatt jahrelang an den Büchern, die mit zahlreichen ganzseitigen Miniaturen ausgestattet wurden, phantasievolle Rahmen und Bordüren aufweisen und in Gold, Silber und kostbaren Farben (z. B. Lapislazuli) funkeln.

Die ganzseitige Miniatur der Spendung der heiligen Kommunion durch den heiligen Rupert, die die Messe zum Todestag des ersten Bischofs von Salzburg am 27. März einleitet, ist ein gutes Beispiel dafür. Die Umrahmung der Miniatur wird hier durch eine gemalte gotische Portalarchitektur geleistet, in der goldene Glanzpunkte hervorstechen. So glänzen die gemalten

MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

Skulpturen zweier Könige, die wohl auf die fürstliche Würde des Auftraggebers anspielen, dessen Wappen im rechten Zwickel über dem Portal zu sehen ist, gegenüber dem Salzburger Wappen. Der linke, jüngere König weist auf die zentrale Bischofsfigur und zeigt ein Schriftband mit der Aufschrift „du bist Priester“ (Ps 110, 4). Es ist sicherlich David, der als Autor der Psalmen galt; der König gegenüber ist Salomo. Darüber sehen wir kleine Käfige zwischen den malachitfarbenen Säulen mit je einem Bären und einem Affen. Da sich diese weder als Wappentiere des Auftraggebers noch der Stadt Salzburg noch als Attribute des heiligen Rupert nachweisen lassen, sind sie ein spielerisches Element, das Furtmeyr aus der Buchmalerei Böhmens und Österreichs übernommen hat, wo solche Tiere häufig in den gemalten Ranken, die die Miniaturen umrahmen, herumklettern und von diesen sogar teilweise eingesperrt werden (ähnliche Darstellungen zeigen Rankenbordüren auch dieses Missales).

Durch das Portal fällt der Blick in den Innenraum einer einfachen Kirche, die von einem dreibahnigen Fenster abgeschlossen wird und in der ein Altar schräg im Raum steht. Dieser wird von einem dreiflügeligen goldenen Retabel bekrönt, das aber nicht ganz zu sehen ist. Deutlich erkennbar sind die zentrale Kreuzigungsgruppe, die das theologische Fundament der Eucharistiefeier markiert, und ein heiliger Bischof auf dem linken Flügelblatt. Auf einem weißen Altartuch sind das Korporale (Unterlage für Kelch und Hostienschale), ein Kerzenständer und das auf einem kleinen Pult liegende Missale (also ein Buch, wie es der Betrachter gerade vor sich hatte) zu sehen. Vor dem Altar aber hat sich der heilige Bischof (mit Mitra und blauem, rot gefüttertem Meßgewand, auf dessen Kragen kaum sichtbar „jhesus“ geschrieben ist, darunter eine grüne Dalmatik) den Gläubigen zugewandt und reicht einem grün gewandeten Mann die Mundkommunion, indem er die Patene darunter hält. Zusätzlich breiten zwei Diakone ein weißes Stoffstück aus, damit die Hostie nicht auf die Erde fallen kann. Diese sind in einer roten

beziehungsweise rosafarbenen Dalmatik gezeigt, was liturgisch zum blauen Meßgewand nicht paßt, aber deutlich macht, daß der Maler sich hier allein von künstlerischen Gesichtspunkten leiten ließ.

Andere Gläubige scheinen die Kommunion bereits empfangen zu haben, da der Bischof die letzte Hostie austeilt; einige kniende Chorherren haben längst ihre Gebetbücher geöffnet, um das Dankgebet anzustimmen. Außerdem sehen wir schon seitlich des Altars, vor einer Gruppe von Frauen, wie ein Mönch einem weiteren Mann die Kelchkommunion reicht. Dies mag zunächst erstaunen, erinnert uns aber daran, daß die Kelchkommunion seit der Alten Kirche bis ins späte Mittelalter hinein in vielen Regionen gepflegt und erst seit dem 16. Jahrhundert in Abgrenzung zu den Kirchen der Reformation von der alleinigen Brotkommunion langsam verdrängt wurde.

Auf dieser Miniatur beeindruckt die Darstellung der Frömmigkeit, mit der die Menschen die Gegenwart Christi unter den Zeichen von Brot und Wein empfangen, die Ehrfurcht, die sich in gefalteten Händen, in kniender Körperhaltung und in innigem Gebet ausdrückt. Alles zielt auf die Verehrung der Eucharistie; verborgenes Zentrum der Miniatur ist „jhesus“.

Doch ist dies nur die halbe Wahrheit. Denn die Verehrung des Leibes und Blutes Christi ist nur dann echt, wenn der ganze Leib Christi verehrt wird. Und dazu gehören auch die Armen und Kranken. Gottesdienst ist ohne Menschendienst nicht vollständig. Deshalb sitzen auf den Stufen des Portals ein blinder Mann, der seinen Blindenstab abgelegt hat und bittend eine Schale hinhält, während er einen Vorläufer des Rosenkranzes betet, ein Junge, der die Hände in sein Gewand vergräbt, und eine Frau mit ihrem Säugling, die ihre Hand ausstreckt. Auch die Betrachter dieses Bildes sind aufgerufen, dem Herrn in der Eucharistie zu begegnen, sich dann aber umzuwenden, den Menschen zuzuwenden und dem Herrn zu begegnen im Bruder und in der Schwester in Not.

Heinz Detlef Stäps

Joël

Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein

Der programmatische Name Joël bedeutet: Jahwe ist Gott. Über einen Propheten Joël und seine Herkunft erfahren wir aus der biblischen Schrift dieses Namens sonst jedoch nichts. Umso bedeutsamer ist die Einordnung dieser Prophetenschrift zwischen Hosea und Amos.

Wacht auf, ihr Betrunkenen, und weint!

Die biblische Joëlschrift ist ein künstlerisch hoch verdichtetes Beispiel später literarischer Prophetie. Und doch wirkt sie niemals blutleer und blaß. Im Gegenteil werden die Leser durch lebhaft, unter die Haut gehende Schilderungen und durch eine vielschichtige, wirkungsvoll aufgebaute Spannung angesprochen und in den Bann geschlagen.

Wahrscheinlich entstand die Joëlschrift in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. Auf ältere prophetische Schriften, insbesondere auf Jesaja und Ezechiel, nimmt das Joëlbuch wiederholt Bezug, so etwa 1, 15 auf Jes 13, 6 und Ez 30, 2–3. Im Mittelpunkt der Schrift steht der große, bedrohliche, alles umstürzende Gerichtstag, der Tag Jahwes (1, 15; 2, 1.11; 3, 4; 4, 14).

Nach heutigem Forschungsstand wurde das Joëlbuch für seinen Ort im Zwölfprophetenbuch komponiert. In dieses ist es durch eine Fülle von Bezugsstellen eingebunden (2, 13 – Jona 4, 2; 3, 9 [Ex 34, 6; 32, 12]; 3, 4 – Mal 3, 23; 3, 5 – Obd 17; 4, 16 – Am 1, 2; 4, 18 – Am 9, 13). Nimmt man Joël mit der Hoseaschrift zusammen und deren Themen der Barmherzigkeit Gottes und der Umkehr zu ihm (Hos 11 und 14) und verbindet man dies mit der gemeinsamen Völkerthematik, so ergibt sich

eine große theologische Perspektive für alle übrigen Schriften des Zwölfprophetenbuchs.

Erzählt euren Kindern davon!

Die Joëlschrift gliedert sich in zwei Teile. Auf die Überschrift in 1, 1 folgt der erste Teil bis 2, 17. Hier wird in zwei Etappen (1, 5–20; 2, 1–17) eine dramatische Szene entworfen, die den bedrohlich näher rückenden Jahwetag für Juda und Jerusalem ausmalt. Verschiedene Bildwelten bzw. -schichten überlagern sich hier, gehen schillernd ineinander über: Naturkatastrophen wie Heuschreckeneinfall und Dürre, Kriegsbilder vom Feindangriff und erschütternde Erfahrungen der Gottesferne. Die Einleitung in 1, 2–4 macht deutlich, daß es um Bewahrung bedeutsamster Erfahrung und um deren Weitergabe in die Gegenwart und in die Zukunft geht. Die literarisch verdichteten Erfahrungen der Vergangenheit erschließen eine oft unzugängliche und rätselhafte Gegenwart und eröffnen wunderbare Trost- und Hoffnungsperspektiven für die Zukunft. Die große thematische Klammer der Joëlschrift, der Tag Jahwes, erlaubt es, die verschiedenen Aspekte aufzuzeigen und durchzuspielen. Großes Gewicht kommt in der ganzen Joëlschrift gottesdienstlichen Vollzügen und dem Tempel in Jerusalem als Haus des Herrn auf dem Zion zu (1, 14–15; 2, 15–117; 3, 5 u. ö.).

Da erwachte im Herrn die Leidenschaft für sein Land

Der zweite Teil der Schrift umfaßt 2, 18 bis 4, 21. In mehreren Schritten wird die Hoffnungsperspektive vor Augen geführt, die die Umkehr der Menschen und Gottes erwirkt (vgl. Hos 11; Joël 2, 12–13; 2, 18). Während im ersten Teil Jahwe Angreifer und Retter zugleich ist (2, 1–4), entfaltet der zweite Teil, was Adonais Zuwendung für Juda und Jerusalem bedeuten und wie ein universaler Tag Jahwes aussehen wird. Die Verheißung der

Ausgießung des Geistes im dritten Kapitel (3, 1.5) wird in der Pfingstpredigt des Petrus in der Apostelgeschichte wieder aufgenommen werden (Apg 2, 17–21). Die wunderbare Zusage der Joëlschrift, daß der Gottesgeist auf alle Menschen in Israel ausgegossen werden wird, ohne Rücksicht auf Geschlecht, Alter und sozialen Status, findet in den Erfahrungen der frühen Jesus-Gemeinschaften Widerhall, und hier wie dort haben die Geschehnisse eine universale Dimension. Das Wirken des Gottesgeistes führt zur einmütigen Anrufung des Jahwe-Namens, die im Zion ihr Zentrum hat und zugleich für die ganze Menschheit über Israel hinaus rettende Kraft besitzt.

Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet

Im Blick auf die Völker behält der Tag Jahwes die Zweideutigkeit von Rettung und Bedrohung (4, 1–21), wie sie die prophetischen Bücher Obadja, Micha, Nahum und Habakuk entfalten. Daß der kommende Tag des Herrn der Tag der Entscheidung ist, der zur Entschiedenheit hier und jetzt auffordert, diese Einsicht wird den Leserinnen und Lesern der Joëlschrift nicht schonend vorenthalten, sondern zugetraut und zugemutet und in starken Bildern eindrücklich nahegebracht. Doch die so bewirkte Erschütterung wirft nicht hoffnungslos zu Boden, sondern befreit zu Hoffnung und zu ganz neuem Leben von Gott her.

Hoffnung liegt in der allen Menschen in Israel verheißenen Ausgießung Heiligen Geistes, der bewegt und belebt und schließlich die ganze Menschheit in der rettenden Anrufung des Gottesnamens pfingstlich, kraftvoll vereint.

Susanne Sandherr

Maria als Prophetin

Vor fast 60 Jahren hat Aloys Grillmeier SJ, der herausragende Kenner der Theologie der Alten Kirche, an die Bedeutung des patristischen Ehrentitels „Maria Prophetin“ erinnert. Die kirchliche Tradition habe diesen Titel zwar bis zur Anrufung Mariens als „Königin der Propheten“ gesteigert, der ursprüngliche Inhalt des Bekenntnisses „Maria (ist) Prophetin“ sei dem Glaubensbewußtsein jedoch verlorengegangen. Ein Verständnis von Prophetie, das diese auf Voraussagen und Weissagungen reduziert, zeige sich gerade dann als verfehlt, wenn die besondere Geistbegabung der Mutter Jesu herausgestellt werden soll.

Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein

Petrus beruft sich in der Pfingstrede der Apostelgeschichte auf die Joëlschrift (Joël 3, 1–5); die Ereignisse des Pfingsttages, an dem der Geist über alle ausgegossen wird, werden in Apg 2, 17–21 ausdrücklich mit Joël 3 gedeutet, und die hier nicht allein Männern, sondern ebenso Frauen verheißene prophetische Kraft – „Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein“ – wurde in der Patristik auch und besonders auf die pneumatische Begabung Mariens bezogen. Die Geistbegabung Marias erhält in der Vätertheologie „eine solche Eigenfülle, daß sie als echte Ausgestaltung des Marienbildes der Väterzeit und der kirchlichen Überlieferung aufgefaßt werden darf“, so Aloys Grillmeier. Die christliche Kunst entwickelte korrespondierend das Bildmotiv der Jungfrau vom Heiligen Geist mit der Darstellung der Geisttaube auf der Brust der Madonna.

Magnificat anima mea Dominum

Das Ereignis der prophetischen Rede Marias bei Elisabet im Lobgesang des Magnificat gibt Grillmeier zufolge den Vätern

den eigentlichen Anlaß, Maria Prophetin zu nennen. Das Magnificat ist enthusiastische, von Gottes Geist erfüllte Rede; hier geschieht, so die Deutung schon Irenäus' von Lyon, prophetisch-pneumatisches Rufen: „Propter quod et exultans Maria clamabat pro Ecclesia prophetans: ‚Magnificat anima mea Dominum ...‘“ („Darum frohlockte auch Maria und rief prophetisch im Namen der Kirche: ‚Hoch preise meine Seele den Herrn ...‘“). In dem Gewicht, das er Marias prophetischem „Rufen“ beimesse, wahre der Kirchenvater noch einen Zusammenhang mit der biblischen Weise, charismatisch-pneumatische Begabung zu beschreiben (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6), urteilt Aloys Grillmeier.

Biblische Prophetinnen – und die Prophetin Maria

Interessanterweise findet sich die Prophetin Maria in der Alten Kirche, etwa bei Clemens von Alexandria, in eine längere Reihe biblischer prophetischer Frauengestalten eingefügt: „Von Frauen (denn auch solche weissagen) sind zu nennen: Sarra und Rebekka und Mariam und Debbora und Olda <und Elisabeth und Maria, die den Christus gebar >.“

Die hier hergestellte Beziehung zwischen Prophetinnen des Alten Testaments und der Prophetin Maria ist um so bedeutender, als in der kirchlichen Folgezeit biblischen Erzählungen um Prophetinnen (die sich ja außerhalb des christlichen Kanonteils der Prophetie finden, in Genesis, Exodus, Numeri, Richter, Samuel, Könige, Chronik) ungleich weniger Gewicht zugemessen wurde als den sogenannten Schriftpropheten, die in der christlichen Auslegung als Vorläufer und Zeugen des Messias Jesus von Nazaret begriffen werden. Bemerkenswert ist zudem die Nähe der Prophetinnenreihe, die der Kirchenvater aufstellt, zu der Liste von sieben Prophetinnen, die das Judentum gemäß dem Traktat 14a Megilla des Babylonischen Talmuds kennt: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigajil, Hulda

und Ester. Der Talmud stattet Frauen mit dem Titel Prophetin aus, die in besonderer Nähe zu Gott stehen und mit ihm reden; ähnlich macht auch Genesis 20, 7.17 Abraham zum fürbittenden „Propheten“.

Marienleben

Wie Aloys Grillmeier zusammenfaßt, sind es die Verkündigung und das Magnificat, deren pneumatischer Charakter den Ausgangspunkt bildet für das kirchliche Bekenntnis zur Prophetin Maria. Andere Begebenheiten des Marienlebens, die Begegnung mit Simeon und der Prophetin Hanna im Tempel, das Wunder zu Kana, das Ausharren Marias vor dem Kreuz, kommen ergänzend dazu. Grillmeier zeigt sein Erstaunen darüber, daß das Pfingstereignis bei den Zeugen der patristischen Zeit im Blick auf den Titel der Prophetin Maria keine Rolle zu spielen scheint.

Maria Prophetin – Versuch der Relativierung

Wenn Maria, die Frau, nach dem Zeugnis der Patristik Gottes Prophetin ist, wie läßt sich dann die kirchliche Unterordnung des weiblichen Geschlechts begründen? Wenn die Vätertheologie um Marias Sendung in der Bezeugung des gottgewirkten Heils der Menschheit weiß, wie läßt sich dann begründen, daß keiner Frau eine amtsmäßige Sendung in der Kirche zusteht? Noch Thomas von Aquin bemüht sich spürbar darum, hier Charisma und Amt zu unterscheiden, im Blick auf die Prophetin Maria ein charismatisches von einem amtlichen Prophetentum abzugrenzen. Maria ist Thomas zufolge Prophetin nur im Reiche der Charismen, hier aber ist sie die „bevorzugteste Zeugin des göttlichen Heilswirkens“.

Und das Wort ist Fleisch geworden

Maria Prophetin. Wie Aloys Grillmeier darlegt, erhob auch die christliche Mystik in späterer Zeit Anspruch darauf, Maria in ihren Reihen oder vielmehr als ihre Anführerin zu sehen. Und Grillmeier führt aus: „Wenn Maria in der Geschichte der Mystik ein Platz gebührt, dann hat ihre Gestalt darin immerhin die eine Bedeutung, daß an ihr alles vom Peripheren zum Wesentlichen und Innerlichen zieht.“ Alle Äußerungen des Geistes in Maria ruhten in der Perspektive der Väter „auf der einen Grundtatsache: auf der heilsökonomisch so zentralen und entscheidenden Überschattung durch den Heiligen Geist im Geheimnis der Menschwerdung“. Marias Wissen und Erfahren um die Inkarnation sei ihre eigentliche Geisteserfahrung. „Ihr Inhalt“, so faßt Aloys Grillmeier pointiert zusammen, „ist der ewige Logos im Fleische.“

Maria Prophetin – in der Alten Kirche. Eine herausfordernde Bereicherung und Vertiefung nicht nur des Marien-, sondern auch des Kirchenbildes: gerade für unsere Zeit.

Susanne Sandherr

„säuseln wind und stürme“

Ein neues Pfingstlied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 215.

Wilhelm Willms' „pfungstlied“ findet sich in seinem zuerst 1976 erschienenen Band „aus der luft gegriffen. bausteine zu gottesdiensten mit kindern und familien“. Der Pfarrer und Dichter Wilhelm Willms (1930–2002) hat in seinem reichhaltigen lyrischen Werk die religiöse Sprache seiner Zeit belebt. Er hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Glaube und Gegenwart auf eine Weise miteinander ins Gespräch gebracht,

die zahlreiche Menschen aufhorchen ließ, ansprach, überraschte, berührte und begeisterte. Das auch für manche gläubige Zeitgenossen blaß und inhaltsarm gewordene Wort „Himmel“ etwa hat durch Willms' Gedichte und Lieder neues Gewicht, neue Substanz, neue Kraft bekommen; ein früher Gedichtband des Autors trägt den sprechenden Titel „der geerdete himmel“.

Suggestive Leichtigkeit

Das „pfungstlied“ gehört für mich zu den überzeugendsten Werken des Dichters Wilhelm Willms. Es kommt mit großer, suggestiver Leichtigkeit daher: in sechs denkbar kurzen Strophen zu jeweils vier Zeilen, von denen die ersten drei Zeilen aus nur einem Wort oder zwei Wörtern mit insgesamt zwei oder drei Silben bestehen; der vierte Vers, mit Ausnahme der aus einem dreisilbigen Wort bestehenden Schlußzeile der letzten Strophe, umfaßt mehrere Wörter mit sechs oder sieben Silben. In den ersten fünf Strophen weisen die dritte und vierte Zeile Paarreim auf, in der sechsten Strophe verbindet ein Endreim die zweite und vierte Zeile. Auf Interpunktionszeichen wird durchgehend verzichtet. Assonanzen und Alliterationen durchziehen und prägen das Gedicht als Ganzes.

Von Babel nach Jerusalem

„säuseln / wind und / stürme / um die babeltürme“: die erste Strophe erinnert an das Geschehen des Turmbaus zu Babel (Gen 11, 1–9). Die Erzählung gehört zu den Schriftlesungen, die die Liturgie der Kirche für den Vorabend des Pfingstfestes anbietet. Von Wind und Stürmen, die um die Türme bzw. den Turm „säuseln“, spricht das elfte Kapitel des Buches Genesis allerdings nicht. Die zweite Strophe „zungen / flüstern / lallen / geist auf uns gefallen“ wie auch die folgenden drei Strophen bestätigen die von der Liturgie gelegte Spur zum Pfingstgeschehen, wie es im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte vor Augen

geführt wird (Apg 2, 1–13): Dies ist zugleich die erste Lesung des Pfingsttages. In der lukanischen Pfingsterzählung finden sich die Elemente, die Wilhelm Willms „pfingstlied“ verwandelt enthält: Wind und Sturm, die Herabkunft von Feuerzungen des Geistes auf jeden, auf jede, Zustände wie von Trance und Trunkenheit und zugleich kraftvoller Aufbruch, die Fülle der Sprachen, die den versammelten Männern und Frauen in der Nachfolge Jesu zur Verfügung stehen, die Erfahrung ungeahnter Verständigungswege und nie gekanntes Menschenverwandtschaft und Menschennähe im Gottesgeist.

Geisterfahrung in der Sprache

Wilhelm Willms' Kunst in seinem „pfingstlied“ besteht nun darin, was die Apostelgeschichte erzählt, in der Sprache des Gedichtes unmittelbar erfahrbar zu machen. Willms „pfingstlied“ erzählt nicht von und berichtet nicht über, sondern inszeniert, imitiert, realisiert das unfaßbare Pfingstgeschehen kraft seiner Sprache. Pointiert gesagt: Im Lesen des Pfingstliedes ereignet sich Pfingsten, läßt sich Pfingsten erfahren: „silben / worte / trunkenheit / aufbruch und versunkenheit“. Wer sich auf die ganz unpräzise, wie Kindersprache oder wie ein Kinder- oder Wiegenlied anmutende Sprache des Gedichtes einläßt, wird hineingenommen in die wundersame Pfingsterfahrung: „sprachen / wirrwarr- / melodie / sich verstehen wie noch nie“. Was anspruchslos, ja wie kindliches Lallen daherkommt, ist biblisch dicht gefügt und zugleich hochmusikalisch komponiert: „menschen- / zungen / feuerbrand / fremde werden geistverwandt“.

Wagnis Sprache

Die letzte Strophe thematisiert das Pfingstwunder des neuen Sprechens und Hörens, ohne das Gewagte, Unerhörte, ja Gefährliche dieses Aufbruchs zu verschweigen, und spricht so zu-

gleich von den eigenen, aber keinesfalls willkürlichen, sondern im Wortsinne notwendigen Versuchen des Dichters, sprachliches Neuland zu betreten: „altes reden / ist verstört / neue sprache / unerhört“. Das bloße Wiederholen der alten Formeln ist nicht mehr möglich, es ist sogar „verstört“, doch die „neue sprache“ ist riskant, weil im Werden, noch unerprobt, ungehört, ja „unerhört“.

Ein sanftes, leises Säuseln

„säuseln wind und stürme“: Kommen wir abschließend auf das auffällige „säuseln“ in Willms „pfingstlied“ zurück. Im Pfingstbericht der Apostelgeschichte ist von keinem Säuseln die Rede, bezeugt wird vielmehr ein Brausen wie von einem heftigen Sturm. Wilhelm Willms' Wort verweist auf eine andere große biblische Gotteserscheinung, auf das Gotteseleben Elias am Horeb (1 Kön 19, 9–14), wo ihm der Herr nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer begegnete, sondern in einem „sanften, leisen Säuseln“ (19, 12). Die Gottesbegegnung in einer „Stimme verschwebenden Schweigens“, wie Martin Buber übersetzte, heilt den Verängstigten und Verbitterten, löst seine Starre, erlöst ihn aus seinem inneren Rückzug, seiner Beziehungslosigkeit.

Nach christlicher Überzeugung wird im Pfingstgeschehen die Katastrophe von Babel, die Menschen füreinander verständnislos, ja beziehungslos machte, geheilt: „sprachen / wirrwarr- / melodie / sich verstehen wie noch nie“. Wenn in Wilhelm Willms' Gedicht pfingstlicher Wind und pfingstliche Stürme ausgerechnet um Babels Türme „säuseln“, dann evoziert, antizipiert, realisiert die sprachliche Wohltat dieses zarten Klanges schon spielerisch die zarte Heilkraft von Gottes machtvoll schöpferischem und neuschöpferischem Geist.

Susanne Sandherr

Trauung konfessionsverschiedener Paare

Indem sich die Bevölkerung in den deutschsprachigen Gebieten konfessionell durchmischte, wurde die Frage der Mischehe zum Politikum. Gerade im 19. Jahrhundert benutzten Staat wie Kirche sie als Kampfmittel in der öffentlichen Auseinandersetzung. Möglich wurde die Instrumentalisierung, da das Trienter Konzil für Gültigkeit und Sakramentalität der Ehe die Erklärung des Konsenses vor einem katholischen Geistlichen zur Bedingung gemacht hatte.

Die Situation in den Jahrzehnten vor dem Konzil

Entsprechend dem Kirchenrecht des *CIC von 1917* waren konfessionsverschiedene Ehen verboten, aber von diesem Verbot konnte unter strengen Bedingungen „dispensiert“ werden. Um diese Ausnahmegenehmigung von der Kirche zu erhalten, mußten beide Partner vorher schriftlich die Taufe von Kindern in der katholischen Kirche und die Erziehung im katholischen Glauben garantieren, was vom Seelsorger zu überwachen war. Bei Zuwiderhandlung wurde der katholische Partner von den Sakramenten ausgeschlossen. Außerdem mußte und durfte der Ehekonsens allein vom katholischen Priester erfragt werden, möglichst aber nicht im Kirchenraum und ohne eigene Trauliturgie. Und es durfte vorher und nachher keine zweite Trauung in einem nichtkatholischen Ritus vollzogen werden. Schließlich wurde vom katholischen Partner erwartet, daß er auf Dauer die „Konversion“ des evangelischen Partners herbeiführte. Die evangelischen Kirchen setzten dem ähnliche Bedingungen gegenüber: Versprechen der Erziehung im evangelischen Glauben und Eheschließung allein vor dem evangelischen Geistlichen unter Androhung von Konsequenzen bei Zuwiderhandlung. Auf keinen Fall sollten sich evangelische Gläubige auf eine katholische Trauung mit deren Bedingungen einlassen.

Um dem Druck zu entgehen, entschloß sich nicht selten ein Partner, in die Konfession des anderen zu konvertieren – was zum entsprechenden Bruch mit der Herkunftsfamilie führen konnte. Oder man verzichtete auf jede kirchliche Feier und begnügte sich mit der standesamtlichen Trauung. Die positive Absicht der rechtlichen Regelung, in einer Mischehe der Entfremdung des Katholiken von seiner Kirche entgegenzuwirken, wurde in der Wirklichkeit nicht selten in ihr Gegenteil verkehrt.

Rechtliche Änderungen nach dem Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte zwar über die Mischehe beraten, aber keine abschließende Erklärung verabschiedet, sondern weiteres dem Papst und der Kurie überlassen. Die danach 1966 von der Glaubenskongregation verabschiedete Instruktion *Matrimonii sacramenti* blieb weit hinter den Erwartungen zurück: Sie behielt die Pflicht zur Eheschließung vor einem katholischen Priester bei, wenn diese auch nun als wirkliche Liturgie gefeiert werden durfte. Daß aber ein evangelischer Geistlicher nur im Anschluß an die nach katholischem Ritus vollzogene Trauung einige Worte des Glückwunsches und der Ermahnung sprechen durfte, veranlaßte evangelische Landeskirchen, ihren Geistlichen zu verbieten, an solchen Trauungen teilzunehmen. Die Situation änderte sich mit dem Motuproprio Papst Pauls VI. *Matrimonia Mixta* (1970): Allein eine doppelte Trauung blieb verboten, nicht aber die Assistenz durch den Geistlichen der anderen Konfession. Die Gewissensfreiheit der Brautleute wurde erstmals durch die Unterlassung jeder Strafandrohung anerkannt, eine Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung fiel ebenso weg, wie das Dispensverfahren erheblich vereinfacht wurde. Die evangelische Seite hob daraufhin ihre eigenen Restriktionen auf und beschied: „Das Mischehenproblem ist endlich entgiftet.“ Schon mit dieser Regelung war eine Trauung von bikonfessionellen Paaren möglich, weil man davon ausging, daß die in der jeweiligen Kirche gültige Ordnung zur Anwendung

kam. Zugleich arbeitete man zügig an einer gemeinsamen Trauagende.

Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung

Von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD konnte bereits 1971 ein gemeinsamer Ritus vorgestellt werden, der heute in der 3. Auflage von 2005 gilt und damit inzwischen durchgeführte Überarbeitungen der zugrundeliegenden konfessionellen Riten berücksichtigt. Denn er besteht aus zwei Formularen, die sich nach der katholischen bzw. evangelischen (faktisch lutherischen) Ordnung richten. Bei der Feier in einer katholischen Kirche sieht sich der katholische Geistliche als Gastgeber und der evangelische als Gast. Angewandt wird eine Modifikation des katholischen Trauritus, der dem evangelischen Geistlichen etwa Eröffnungsgebet, Predigt und Abschnitte bei der Bestätigung der Vermählung durch die Handreichung, beim Brautleutesegen und beim Schlußsegen zuweist. Die Konsenserfragung im zentralen Teil geschieht allein durch den katholischen Geistlichen. Bei der Trauung in einer evangelischen Kirche ist der katholische Geistliche bei entsprechenden Abschnitten beteiligt, während der evangelische Geistliche im Zentrum der Feier die Traufragen stellt bzw. das Traubekennntnis leitet, so daß der katholische Partner für diese Form eine (leicht zu erhaltende) Dispens benötigt.

Das „Formular C“ in Freiburg / Baden

Die Erzdiözese Freiburg, die Badische Landeskirche und anderen Kirchen des Gebiets sind 1974 einen Schritt weiter gegangen und haben im Grunde nur ein einziges Formular (mit Variationsmöglichkeiten) eingeführt, das als „Gemeinsame kirchliche Trauung. Formular C“ bezeichnet wird, auch wenn diese Ordnung nicht verpflichtend gemacht wird. Es will die beiden beteiligten Geistlichen möglichst gleichberechtigt zu-

sammen wirken lassen, indem diesen nicht mehr einzelne Abschnitte bindend zugewiesen werden. Allein die eigentliche Konsenserklärung holt immer der katholische Geistliche ein, so daß es sich kirchenrechtlich immer um eine katholische Trauung handelt. Theologisch hat dieses Formular großes Aufsehen erregt, versucht es doch, die ökumenische Dimension weiter zu entwickeln.

„Ökumenische Feier der Trauung“ in der Schweiz

Einen ähnlichen Weg geht das offizielle liturgische Buch für die Deutschschweizer Diözesen von 1993 (2. Auflage 2001), das ein früheres von 1973 ablöst und zusammen mit der evangelisch-reformierten und der christkatholischen (altkatholischen) Kirche herausgegeben wird. Das Buch bietet in einem einzigen Formular zahlreiche Alternativen bzw. Varianten, auch neu bearbeitete Texte, die stärker heutigem Sprachempfinden entgegenkommen wollen. An den wichtigen Stellen sind die Texte gekennzeichnet, die aus der katholischen Ordnung entnommen und die verpflichtend sind, wenn für den katholischen Partner keine Dispens von der Formpflicht eingeholt ist. Dann kommen diese Teile dem katholischen Geistlichen zu. Aufgrund des Personalmangels geht man aber insgesamt davon aus, daß eine ökumenische Trauung von nur einem Geistlichen geleitet werden kann, also nicht automatisch ein Geistlicher der anderen Konfession zugegen ist.

Friedrich Lurz

Eine neue Mission: Rat zur Neuevangelisierung

Zur Neuevangelisierung gibt es keine Alternative. Das stellte Donald William Kardinal Wuerl, Erzbischof von Washing-

ton, in einem Grundsatzreferat zu Beginn der XIII. Bischofssynode fest. Bischöfe und Theologen aus aller Welt waren im vergangenen Oktober in Rom zusammengekommen, um sich über das Thema Neuevangelisierung zu beraten. „Die Neuevangelisierung ist kein Programm, sie ist eine Art, zu denken, zu sehen und zu handeln“, sagte Kardinal Wuerl. Im Kern bestehe die Neuevangelisierung darin, erneut eine Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, seinem Evangelium und seiner Kirche denjenigen anzubieten, die die Botschaft der Kirche nicht mehr anziehend finden. Die Bischöfe bekannten sich in ihrer Abschlußbotschaft ausdrücklich dazu, die Neuevangelisierung ins Zentrum ihres Bemühens zu rücken. Dabei gelte es, neben den erprobten Formen der Verkündigung auch neue Wege zu gehen, um die Menschen zu erreichen, die bislang eher auf Distanz zur Kirche stehen.

Daß sich die Bischöfe just zu diesem Thema versammelten, war kein Zufall. Bereits zu Beginn seines Pontifikats hatte Papst Benedikt XVI. deutlich gemacht, daß es die Hauptaufgabe der Kirche sei, den Glauben an Jesus Christus und seine frohe Botschaft weiterzugeben. In einer Zeit, in der der Glaube zunehmend im öffentlichen Leben „verdunste“, müsse sich die Kirche mittels neuer Formen und gemeinsamer Initiativen bewußt dem Auftrag stellen, Zeugin des Evangeliums zu sein. Das 50jährige Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen Hauptthema der „Verheutigung des Glaubens“ (aggiornamento) nahm der Papst zum Anlaß, mehrere Impulse zur Neuevangelisierung mit unterschiedlichen Akzenten zu geben. Dazu rief er das derzeitige Jahr des Glaubens aus, dazu berief er die letztjährige Bischofssynode ein und dazu gründete er bereits im Jahr 2010 den Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung. Ein außerordentlicher Schritt, denn zuletzt wurde 1988 im Zuge einer von Papst Johannes Paul II. durchgeführten Kurienreform ein päpstlicher Rat eingesetzt. Damals ging es überwiegend darum, bereits bestehende Sekretariate und Kommissionen in den Rang von päpstlichen Räten zu erheben, die ihren Ursprung überwie-

gend in der Zeit unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil hatten. Eine echte Neugründung eines päpstlichen Ministeriums war zuletzt 1987 der Päpstliche Rat für die Seelsorge bei den Kranken.

Mit dem Motuproprio „Ubicumque et semper“ vom 21. September 2010 setzte Benedikt XVI. also einen deutlichen Akzent, welche Bedeutung er dem Thema Neuevangelisierung einräumt. In dem Schreiben, mit der er den Rat einsetzte, beklagte der Papst den Rückgang des Glaubens insbesondere in den Ländern der sogenannten Ersten und Zweiten Welt. Also gerade dort, wo über Jahrhunderte der Glaube eine wesentliche Rolle einnahm und im öffentlichen sowie im privaten Leben ständig präsent war. „Die gesellschaftlichen Veränderungen, die wir in den letzten Jahrzehnten miterlebt haben, haben komplexe Ursachen, deren Wurzeln zeitlich weit zurückreichen und die Wahrnehmung unserer Welt tiefgreifend verändert haben“, schreibt Papst Benedikt XVI. Dazu gehörten die gigantischen Fortschritte der Wissenschaft und der Technik, die Ausweitung der Lebensmöglichkeiten und der Räume individueller Freiheit, aber auch die tiefgreifenden Veränderungen auf wirtschaftlichem Gebiet. Dies habe dazu geführt, daß der christliche Glaube als Deutungsmuster der Wirklichkeit zunehmend in den Hintergrund geraten sei: „Auch wenn dies alles von manchen als eine Befreiung begrüßt worden ist, ist man sich allerdings sehr schnell der inneren Wüste bewußt geworden, die dort entsteht, wo sich der Mensch, wenn er sich als einzigen Baumeister der eigenen Natur und des eigenen Schicksals sehen will, dessen entledigt findet, was das Fundament aller Dinge darstellt.“ Die Kirche müsse dazu Antworten anbieten und sich von der Kraft des Heiligen Geistes neu beleben lassen, um in der heutigen Welt mit einem erneuerten missionarischen Elan den Glauben zu verkünden.

Diese Ziele verfolgt der Rat, indem er sowohl das Nachdenken über die Themen der Neuevangelisierung anregt als auch geeignete Formen und Mittel auswählt und fördert. Im Mai 2011 trat MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

der Rat erstmals zu einer Vollversammlung zusammen. Unter den Mitgliedern befindet sich auch Erzbischof Robert Zollitsch, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Er hatte bereits in der ersten Sitzung Modelle zur Neuevangelisierung aus Deutschland vorgestellt. Glaubenskurse, Angebote der Citypastoral bis hin zu Projekten der Urlauberseelsorge seien praktische Vollzüge dessen, was der Papst von einer Neuevangelisierung erwarte. Neben der Glaubensunterweisung im Sinn einer Hinführung zum Verständnis des christlichen Glaubens bedürfe es einer Einübung in den praktischen Glauben, so Zollitsch. Er sah es als einen großen Vorteil an, daß man sich auf weltkirchlicher Ebene vernetze, um mit vereinten Kräften und unterschiedlichen Ansätzen die Neuevangelisierung voranzutreiben. Präsident des Rates ist Erzbischof Rino Fisichella, der zuvor Professor für Fundamentaltheologie an der päpstlichen Universität Gregoriana und Rektor der Lateran-Universität war. Fisichella, lange Jahre auch Kaplan des italienischen Parlaments, gilt als der „Chef-Ethiker“ des Vatikans. Neben Zollitsch ist auch der österreichische Kardinal Schönborn Mitglied des Rates. Erste wichtige Aufgabe des Rates war die Vorbereitung und Durchführung des Glaubensjahrs, das noch bis November 2013 mit zahlreichen Aktionen begangen wird.

Marc Witzenbacher

„Ich habe noch nie aufgegeben“

Interview mit Erwin Kräutler, Amazonas-Bischof und Träger des Alternativen Nobelpreises

Bischof Erwin Kräutler (73) aus dem Amazonasbistum Xingu hat im Oktober 2012 das Bistum Würzburg besucht. Der gebürtige Österreicher sprach in Aschaffenburg und feierte den Weltmissionssonntag in Münsterschwarzach mit. Im folgenden Interview, das von der Pressestelle des Ordinariates Würzburg (POW) mit Bischof Kräutler in

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juni 2013

„Zefanja“

Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel!
Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen,
Tochter Jerusalem!
Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte;
du hast kein Unheil mehr zu fürchten.

Buch Zefanja – Kapitel 3, Vers 14.15b

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte“: Was löst diese Zusage Zefanjas heute unter Leuten aus, die sich der Kirche oder wenigstens dem Christentum zugehörig fühlen? Täusche ich mich, wenn ich bezweifle, daß der überschwengliche Jubel darauf folgt, zu dem der Prophet seine Zuhörer auffordert? Eher erwarte ich Verwunderung und Unverständnis.

Dennoch geht es um etwas sehr Wesentliches, nämlich um die Königsherrschaft Gottes, das Lebensthema Jesu von Nazaret. Also um den Kern dessen, was Kirche und Christentum ausmacht. Ich meine, der Eucharistische Kongreß in Köln kann dazu beitragen, diese für Menschen unserer Zeit schwer zugängliche Mitte neu zu erschließen. Denn mit seinem Leitgedanken aus dem Johannesevangelium: „Herr, zu wem sollen wir gehen?“ (Joh 6, 68) rückt er die Bedeutung in den Blick, die dieser Jesus für uns hat. Ja, richtig, wir bekennen Jesus als unseren König, besonders sinnfällig dann, wenn wir ihn in sakramentaler Gestalt mit feierlicher Prozession wie ein Hofstaat durch unsere Lebenswelt begleiten und bezeugen: Seht her, hier kommt er, der sich für uns Menschen zum Brot gemacht hat. Die große Brotrede im sechsten Johanneskapitel, an deren Ende sich das Kongreßmotto findet, macht dabei deutlich, wie Jesu „Brotsein“ mit seinem Königtum bzw. dem Königtum Gottes zusammenhängt. Jesus lebt ganz beim Vater und schenkt dieses göttliche Leben denen weiter, die ihm folgen. Mit allem, was er ist, nährt und stärkt er die Menschen, denen er begegnet. Und so verwirklicht er, was Gott, der wahre Herrscher, für seine Schöpfung will: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10, 10). Diesen Gott, diesen Jesus als König in unserer Mitte zu feiern, heißt aber: Tun, was er tut. Leben, wie er lebt. Werden wie Brot.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Auferweckung des Jünglings von Nain

Hitda-Codex, Evangeliar mit Capitulare,
Köln, 1. Viertel 11. Jahrhundert, Hs. 1640, fol. 115r,
© Universitäts- und Landesbibliothek, Darmstadt

Ein Evangeliar enthält den vollständigen Text der vier Evangelien, und da es Christus selbst repräsentiert, nimmt es den höchsten Stellenwert unter den mittelalterlichen Büchern ein. Für die Liturgie benutzbar wird es erst durch das *Capitulare Evangeliorum*, eine nach dem Kirchenjahr geordnete Liste der für die gottesdienstliche Verkündigung vorgesehenen Evangelienperikopen. Häufig wurden Evangeliare durch Szenen aus dem Leben Jesu illuminiert, wobei der viermalige Gang durch das Leben Jesu eine große Schwierigkeit für die stets angestrebte kontinuierliche Bebilderung darstellte. Der Hitda-Codex bietet insgesamt 15 (fast) chronologisch angeordnete Evangelienzenen, hinzu kommen vier Evangelistenbilder und drei weitere Bilder. Eine Besonderheit sind die „*Tituli*“, kurze lateinische Texte auf eigenen Textzierseiten, die den Bildseiten gegenüberstehen und diese deuten.

Der Hitda-Codex wurde vor rund 1000 Jahren für eine uns aus anderen Quellen nicht bekannte Äbtissin Hitda des Damenstifts im sauerländischen Meschede geschaffen. Sie ist auf dem Dedikationsbild (fol. 6r) dargestellt, wie sie der heiligen Walburga, der Patronin des Stifts, dieses Buch überreicht. Allgemein wird eine Entstehung in Köln angenommen, meist im Benediktinerkloster St. Pantaleon, ohne daß es dafür klare Belege gibt.

Die Darstellung der Auferweckung des Jünglings von Nain auf unserem Titelbild zeigt Jesus groß und wirkmächtig einer Gruppe von Menschen gegenüberstehend, die von ihm Leben und Licht erwarten. Der Hintergrund wirkt wie eine Welle, die von Jesus ausgeht und den Lebensbereich der Menschen erfaßt.

Heinz Detlef Stäps

Dynamik des Lebens

In der ottonischen Buchmalerei nimmt die Darstellung der Wundertaten Jesu einen besonderen Stellenwert ein. Schon im Egbert-Codex, der die erste umfassende Reihe von Bildern zum Leben Jesu in der Buchmalerei enthält, gibt es 16 Darstellungen der Wundertaten Jesu; im Hitda-Codex sind es immerhin acht (außer den Bildern zur Kindheitsgeschichte und der Kreuzigung beziehen sich alle Miniaturen zum Leben Jesu auf dessen Wundertaten). Zur Zeit der ersten Jahrtausendwende, die von vielen Menschen als dunkel empfunden und von Weltuntergangsprophezeiungen begleitet wurde, war die Sehnsucht nach dem wunderbaren Eingreifen Gottes offenbar besonders groß. Auch die Miniatur mit der Auferweckung des Jünglings von Nain gibt Zeugnis davon.

Sie nimmt Bezug auf die biblische Erzählung, die nur Lukas überliefert hat (Lk 7, 11–17) und die am Sonntag, dem 9. Juni 2013, in den Gottesdiensten verkündet wird. Hier zeigt sich aber, daß die Miniaturen der ottonischen Buchmalerei keine einfachen Illustrationen sind. Sie setzen den Bibeltext um, indem sie ihn fokussieren. Wir sehen den jungen Mann, der auf einer Bahre aus der Stadt getragen und von vielen Menschen begleitet wird. Auf der anderen Seite wird Jesus aber nicht von seinen Jüngern und einer großen Menschenmenge begleitet (wie es Lk 7, 11 beschreibt), sondern die Figur ist ganz freigestellt und durch ihre Größe als wirkmächtig herausgehoben. Auch spricht Jesus die Mutter des Jungen im Bild nicht an, und sein Mitleid erkennen wir nicht (beides erwähnt der Bibeltext). Umgekehrt zeigt das Bild, wie die Witwe auf die Knie gesunken ist, was der Text nicht kennt. Das Bild konzentriert sich ganz auf die Gestalt Jesu, dessen Blick sich auf den jungen Mann richtet, aber Jesus geht nicht zur Bahre und faßt sie nicht an (so aber Lk 7, 14). Wirkungsvoll wird die rechte Hand Jesu in Szene gesetzt, sie veranschaulicht seine direkte Anrede: „Ich befehle dir, junger Mann: Steh auf!“ (Lk 7, 14) „Da richtete sich der MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

Tote auf und begann zu sprechen“, heißt es im folgenden Vers. Und tatsächlich hat der Junge bereits seinen Oberkörper erhoben und schaut Jesus direkt an. Auch die Augen aller anderen Personen auf dem Bild sind auf Jesus gerichtet, nur der vordere Bahrenträger schaut zur Mutter hinunter.

Jesus ist in ein hellblaues Untergewand mit goldenen *Clavi* (eingewebten Streifen) gekleidet, über dem er ein rotbraunes Obergewand mit Punktmuster trägt. In der Linken hält er eine Schriftrolle. Er ist der Logos, das Wort Gottes, das Gottes lebenspendende Wirklichkeit den Menschen zuspricht. Der Rahmen besteht aus einfachen farbigen Leisten in je zwei Farben, die sich in der Horizontalen und in der Vertikalen entsprechen. An den Ecken finden sich scheibenförmige goldene Eckausläufer.

Der Titulus auf der gegenüberliegenden Seite ist der einzige im Hitda-Codex, der auf goldene Balken geschrieben wurde, weil man den ursprünglichen und offensichtlich fehlerhaften Text überschrieben hat: „*Hic filius vidue defunctus sui factorem cognoscit vivificatus* – Hier erkennt der verstorbene Sohn der Witwe wiederbelebt seinen Schöpfer“. Dies ist mehr als eine einfache Zusammenfassung der Szene. Die biblische Geschichte wird theologisch interpretiert, und diese Interpretation liegt auch der Bildkomposition zugrunde. Denn die mächtige Gestalt Jesu kann durchaus mit Darstellungen des Schöpfergottes verglichen werden, der die Welt ins Dasein ruft, indem er spricht: „Es werde Licht.“ (Gen 1,3) Und tatsächlich sind auf dem Kreuz, das dem goldenen Nimbus eingeschrieben ist, drei Buchstaben zu lesen: „LUX“ – Licht.

Dabei steht Jesus vor einem Bildhintergrund, der im unteren Bereich in Purpur gezeigt ist und im oberen Bereich in verschiedenen Farbstreifen, die sich nach oben aufhellen. Dieser wertvolle und Licht symbolisierende Hintergrund „schwappt“ mit heller Gischt an die Stadt Nain, die durch Gebäude, die in scheinbarer Bewegung begriffen sind, und weit geschwungene Mauerzinnen repräsentiert wird. Ein fast schon surrealistisches Bild, das aber charakteristisch ist für den Hitda-Codex. Hier

wird eine ungeheure Dynamik ins Bild gesetzt, die von Jesus ausgeht und den Lebensbereich der Menschen erfaßt. Er ist der Beweger, der eine Welle des Lebens freisetzt und das Dunkel an den Rand drängt.

Doch muß noch ein Wort zur Darstellung der Mutter gesagt werden, die zu Füßen Jesu kniet und deren Kopf und Schultern von einem dunklen Schleier bedeckt sind, der wie aus Spitze gefertigt wirkt. In der ottonischen Buchmalerei findet sich diese Darstellungsweise mehrfach. Hier fällt ihr positiver Gesichtsausdruck auf, der sie weniger als Bittende erscheinen läßt, sondern als dankbare Mutter, die die Auferweckung ihres einzigen Sohnes schon erkannt hat. In ihren verhüllten Händen scheint sie einen winzigen Gegenstand zu halten, der durch drei kleine, goldene Punkte gezeichnet ist. Er konnte von der Forschung bisher nicht interpretiert werden. Es fällt aber die Entsprechung mit dem Punktmuster auf dem Obergewand Jesu, auf dem Gewand des vorderen Bahrenträgers, auf dem Leichentuch und auf der Tunika der Frau selbst (hier auch in Gold) auf. Ist eine inhaltliche Deutung damit überhaupt möglich? Eher ist wohl an einen Fehler des Ornators, der die Goldpartien auftrag, zu denken.

Die Betrachterinnen dieser Miniatur aus dem Konvent der Äbtissin Hitda werden sich zweifellos mit dieser Frau identifiziert haben. Die starken inhaltlichen Akzente, die von den Tituli gesetzt werden, sind nur dann hilfreich, wenn dieses Evangeliar nicht nur dem liturgischen Vollzug, sondern auch der meditierenden Betrachtung durch den Konvent diene. Und so werden die Betrachter(innen) aller Zeiten sich in der Haltung der Frau ganz als Geschöpfe Gottes wahrgenommen haben, die in der Dynamik des Lebens, die von Jesus ausgeht, die Handschrift ihres Schöpfers erkennen und dankbar dessen Handeln im eigenen Leben anerkennen.

Heinz Detlef Stäps

Zefanja

Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel!

Der Prophet Zefanja wirkte in Jerusalem und regte dort maßgeblich die sozialen und kultischen Reformen des Königs Joschija (641–609 v. Chr.) an. Sein Auftreten ist zeitlich vor den ab 622 durchgeführten Reformen anzusiedeln, etwa zwischen 630 und 620 v. Chr. Wie schon die Propheten Amos, Jesaja und Micha ein Jahrhundert vor ihm, so deckt auch Zefanja die zerstörerische Selbstsucht der politischen, wirtschaftlichen und priesterlichen Oberschicht auf. Er stellt den Herrschenden das Ende ihres Regimes vor Augen. Ein solches Ende brächte den zahllosen Opfern des korrupten Staatsapparates das Ende ihrer Qualen, all den um ihre Zukunft betrogenen Menschen einen im Tiefsten herbeigesehnten, ohne Gottes eigenes Eingreifen jedoch undenkbaren Neuanfang.

Zefanja, so wird deutlich, steht fest in der prophetischen Tradition Israels: Adonai wird nicht tatenlos zuschauen, wenn die Wehrlosen ausgepreßt werden. Der Gott Israels ist ja der Beschützer der Armen und Schwachen. Der Name des Propheten, der diese urbiblischen Gewißheiten einer vergeßlichen Gegenwart ins Gedächtnis ruft, ist ein sprechender Name. Zefanja bedeutet: „Jahwe hat rettend / schützend geborgen.“

Ein weiterer Brennpunkt von Zefanjas Wirken ist der wachsende Einfluß der assyrischen Kultur und Religion auf die höchsten Kreise des Staates bis hin zum Königshaus. Nicht nur Mode und „life-style“, sondern auch die kultischen Praktiken der Assyrer werden nachgeahmt. Die um ihre Macht besorgten Mächtigen konsultieren Wahrsager; Amulette, Götterstatuetten und Kultschreine schmücken und schützen die Häuser der Reichen und Wichtigen. Zwar hält die Oberschicht zugleich an der offiziellen Jahwe-Verehrung im Tempel fest, doch in Zefanjas Augen ist der Abfall vom wahren Gott längst traurige Wirklichkeit.

Doch nicht allein die städtische „Elite“ bereichert sich rücksichtslos, auch die Großbauern auf dem Lande gehen mit von Gier befeuerter Brutalität gegen Kleinbauern, Lohnarbeiter und Handwerker vor. Zefanja klagt in einer „Ständepredigt“ (3, 3–5) weltliche und religiöse Autoritäten an und verheißt zugleich, daß der Herr die gestörte Rechtsordnung wiederherstellen und den Rechtlosen zu ihrem Recht verhelfen werde. Vehement wehrt er sich gegen die im Tiefsten atheistische Devise der Reichen: „Der Herr tut weder Gutes noch Böses.“ (1, 12) Dies ist praktischer Atheismus, und kleide er sich noch so perfekt ins Gewand der Frömmigkeit, so sieht es der Prophet Zefanja. Darum sieht er dem Tag des göttlichen Zorngerichts entgegen. In starken Bildern wird dieser Tag im Zefanja-Buch geschildert (1, 14–16). Der große mittelalterliche Hymnus „Dies irae, dies illa“ hat in diesen erschütternden Versen seine Inspirationsquelle gefunden. „Ein Tag des Zorns ist jener Tag, / ein Tag der Not und Bedrängnis“, so Zefanjas Vision, „ein Tag des Krachens und Berstens, / ein Tag des Dunkels und der Finsternis, / ein Tag der Wolken und der schwarzen Nacht“ (1, 15).

Zefanja ist davon überzeugt: Das Gericht wird kommen, und für die Armen und Erniedrigten wird es der Tag der Rettung vom Herrn her sein. In der Bilderwelt des Zefanja-Buches ergeht das Gericht Jahwes im Rahmen eines großen Völkerggerichts. Durch dieses Gericht werden die heidnischen Weltvölker zur Verehrung Jahwes als des allein wahren Gottes geführt werden, so stellt es insbesondere die spätere Weiterführung der ursprünglichen Prophetenbotschaft heraus.

Drei Hauptteile des Zefanja-Buches zeigen sich dem genaueren Blick. Kapitel 1, 2–18 kündigt das Strafgericht Gottes über Juda und Jerusalem an und begründet es. Kapitel 2, 1–3, 8 bereitet auf ein Strafgericht vor, das seinen Ausgang bei den Nachbarvölkern nehmen, seinen Höhepunkt aber in Jerusalem haben wird. In Kapitel 3, 9–20 findet sich die Vision einer Welt, die durch das göttliche Strafgericht geläutert ist. Sie gipfelt in der Heilsvision von der Wiederherstellung des Gottesvolkes vor

dem Forum der heidnischen Völkerwelt. Jahwe bewahrt in seinem Volk einen „heiligen Rest“, mit dem die Geschichte neu anfangen und zu einem als universal vorgestellten Heil führen wird.

Diese Theologie des „heiligen Restes“, vor allem aber eine ausgeprägte Theologie der Armen, deren Schutzgott Jahwe ist, kennzeichnen Zefanjas leidenschaftliche prophetische Interventionen. Das Zefanja-Buch läßt auf eine längere Wachstumsgeschichte schließen, die vom 7. bis in das 3. vorchristliche Jahrhundert führt. Die einzelnen Worte (Logien), die auf den historischen Propheten selbst zurückgehen, sind dabei noch immer kenntlich.

„Der Herr tut weder Gutes noch Böses“ (1, 12), sagen die, die das Sagen haben. Ihm ist alles egal, unser Tun und Lassen, die Einrichtung der Welt, all das läßt ihn letztlich kalt; das ist nicht sein Thema. Das ist die keinesfalls harmlose Überzeugung der Herrschenden, gegen die der Prophet Zefanja aufsteht.

Wie sich über die Jahrtausende hinweg die Bilder gleichen: Von Dietrich Bonhoeffer ist aus der Zeit des Kirchenkampfes während des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland das Wort überliefert: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“ Praktischer Atheismus ist die unter dem Leitbild der religiösen Reinheit vorgetragene Überzeugung, daß Gott nichts mit dem konkreten Leben und seinen „niederen“ politischen und wirtschaftlichen Realitäten zu tun habe. Doch die Bibel erfährt anderes und spricht darum anders von Gott. Zefanja hat es verstanden. „Aber der Herr tritt für das Recht ein in ihrer Mitte, / er tut kein Unrecht. // Morgen für Morgen fällt er das Urteil.“ (3, 5) Jahwe ist der Hüter von Recht und Gerechtigkeit, der tägliche Sonnenaufgang führt es vor Augen (vgl. die Rede von der göttlichen „Sonne der Gerechtigkeit“ in Mal 3, 20).

Das von Zefanja angekündigte große Gottesgericht dient nicht der Vernichtung, sondern der Läuterung aller. Es geht um die Verwandlung der Welt. Kraftvoller „Sauerteig“ dieser Verwand-

MAGNIFICAT. Das Stundenbuch © Butzon & Bercker GmbH, Kevelaer

lung aber sind die Armen und Demütigen in Jerusalem, der Residenz des wahren Weltenherrschers Jahwe (3, 11–13). Darum kann das Zefanja-Buch mit einem vierfachen Jubelruf enden, der bis in unsere Tage klingt: „Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel!“ (3, 14)

Susanne Sandherr

Heiliger Rest

’S Lümple kriegt’s Stümple“, pflegte unsere an der Schweizer Grenze aufgewachsene Großmutter zu kommentieren, wenn bei Tisch das Knäusle (das Knäppchen des Brotes) oder der letzte Rest aus dem Suppentopf an eines der Enkelkinder ging. Daß die Rede vom Rest auch theologische Bedeutung hat, sollte ich erst viele Jahre später erfahren.

Die Rede vom Rest Israels findet sich in den Prophetenbüchern. Sie steht im Zusammenhang mit dem Gericht Gottes über sein Volk, das den Bund verletzt hat und ganz von ihm abgefallen ist: Eine kleine Gruppe gerechter und umkehrwilliger Menschen entgeht der Vernichtung, die Gott beschlossen hat (Jes 7, 3; 10, 20–23). Und auch wenn Israel zahlenmäßig wieder erstarken sollte, wird die wahre Restgemeinde doch nur eine kleine Gruppe sein, so die pessimistische oder realistische Geschichtstheologie. „Israel, wenn auch dein Volk so zahlreich ist / wie der Sand am Meer – / nur ein Rest von ihnen kehrt um.“ (Jes 7, 22)

Die biblische Rede vom Rest macht einerseits deutlich, daß das angekündigte Gottesgericht keine Farce ist, sondern unbedingter Ernst. Es geht um das mutwillig und mit verheerenden Folgen beschädigte Zusammenleben der Menschen. Gottes Gericht will zunächst jene retten, die einer unsolidarischen, selbstsüchtigen, sündigen Gesellschaft und ihren Nutznießern zum Opfer gefallen sind. Denen, die die Wehrlosen unterdrücken

und ausbeuten, wird der Herr mit aller Macht das Handwerk legen.

Die im Blick auf die Täter zweifellos dunklen biblischen Gerichtsdrohungen haben eine helle Kehrseite, und diese Kehrseite ist Gottes Ruf zur Umkehr. Er darf nicht ungehört verhallen. Es wäre tödlich, jetzt einfach zur Tagesordnung überzugehen. Gottes Umkehrruf, der aus dem Mund der Propheten erklingt, ist die Chance, dem Tod zu entkommen und wahres Leben zu finden (Ez 18, 30–32). „Warum wollt ihr sterben, ihr vom Haus Israel?“ (Ez 18, 31) fragt Gott sein Volk. Gott hat kein Gefallen am Tod des Sünders, das sagt er ausdrücklich. Allen ruft Gott zu: „Kehrt um, damit ihr am Leben bleibt.“ (Ez 18, 32)

Die biblische Figur des heiligen Rests transportiert die Hoffnung, daß es auch in der größten Katastrophe die Möglichkeit des Neuanfangs gibt, durch den die Existenz und die Identität des Gottesvolkes bewahrt bleiben (Sach 8, 11). Gott verheißt nach dem harten Gericht, sich dem Rest des Volkes in heilender Liebe zuzuwenden. Er weist auf die Leben spendenden Früchte des Landes hin und verspricht: „Das alles will ich dem Rest dieses Volkes zu eigen geben.“ (Sach 8, 12)

In der Zeit des Exils ist dieser Rest die Gemeinde, die in der Verbannung die Katastrophe überlebte und der die Rückkehr zum Zion verheißt ist, wie es die Propheten Jeremia, Micha und Zefanja verkünden. Die Armen und Demütigen werden als heiliger Rest die Keimzelle für das erneuerte Gottesvolk sein. Es sind, wie zumal Zefanja betont, die von den Angehörigen der Oberschicht zu Boden Geschlagenen und Ausgebeuteten, die Gott jedoch gerettet hat und die nun ganz auf Jahwe vertrauen und nach seiner Weisung leben. (Zef 3, 12–13)

Gott selbst will das Leben aller und nicht nur das eines Rests. Nur weil Menschen zu solchem Wohlwollen so selten fähig sind, sondern das Leben anderer, und darum letztlich auch ihr eigenes, immer wieder mit Füßen treten, gibt es die prophetische Warnung vor Gottes Gericht und den prophetischen Ruf, der an alle ergeht, zur Umkehr, zum Aufbruch ins Leben.

Heilig ist der heilige Rest in biblischer Sicht also gerade dadurch, daß er sich nicht mit seiner Selbsterhaltung begnügt, auch nicht mit der Erhaltung seiner Reinheit, sondern als Keimzelle und Sauerteig lebendig wird und, großmütig liebend, wie Gott, das Leben aller will.

Dorothee Sandherr-Klemp

Tochter Zion, freue dich

Jubel des Palmsonntags – Vorfreude auf Weihnachten

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 18.

Zion war ursprünglich der Name der befestigten Oberstadt von Jerusalem. Bald konnte aber auch der ganze Tempelberg und schließlich die Stadt selbst Zion genannt werden. Auf dem Zion thront der Herr, und vom Zion aus erscheint er und handelt an seinem Volk. Hier setzt Gott den König ein und stützt seine Herrschaft. Prophetische Stimmen wie Micha und Jeremia wenden sich gegen diese Sicht, denn offensichtlich gibt es auch in Jerusalem Herrscher, die das Recht mit Füßen treten und die gewiß nicht in Treue zu Gottes Wort ihr Amt führen. Doch die Bedeutung Zions mindert sich durch diese Kritik nicht, im Gegenteil. Biblisch ist die Hoffnung lebendig, daß einmal alle Welt von Gott auf dem Zion den Frieden lernen möge.

Die Anrede „Tochter Zion“ begegnet im Alten Testament vor allem im Zusammenhang der Eroberung Jerusalems. Die Tochter Zion, die Stadtbevölkerung Jerusalems, erscheint als junge, schutzbedürftige Frau: Die für Krieg und Gewalt Verantwortlichen können sie nicht schützen und vor einem furchtbaren Schicksal bewahren (Jer 4, 31; 14, 7). „Tochter Zion“ kann aber auch auf die Rolle der Frauen anspielen, die dem siegreichen

heimkehrenden Heer zujubeln (Jes 62, 11; Zef 3, 14; Sach 2, 14; 9, 9).

„Tochter Zion, freue dich!“ So beginnt das bekannte Adventslied, dessen Text aus der Feder des evangelischen Pfarrers, Dekans und Professors Friedrich Heinrich Ranke stammt, der 1798 im thüringischen Wiehe geboren wurde und 1876 in München starb. Ihm verdanken wir auch das Weihnachtslied „Herbei, o ihr Gläubigen“, eine Übertragung des lateinischen Hymnus „Adeste fideles“.

„Tochter Zion, freue dich“ findet sich als Adventslied in einigen maßgeblichen zeitgenössischen Gesangbüchern (EG 13, RG 370, MG 240). Der Stammteil des katholischen „Gotteslob“ enthält „Tochter Zion“ hingegen nicht, verschiedene Diözesananhänge führen es jedoch auf. Der Chorsatz des Ranke'schen Kirchenliedes geht auf Georg Friedrich Händel zurück. 1747 komponierte Händel den vierstimmigen Chor „See, the Conqu'ring hero comes“ (Siehe, der siegreiche Held kommt) für den 3. Akt seines Oratoriums „Joshua“; eben diesen Chor fügte Händel 1751 seinem Oratorium „Judas Maccabaeus“ ein.

Das ursprünglich vierstrophige Lied „Tochter Zion, freue dich“ verfaßte Ranke um 1820 in Erlangen. 1826 gelangte es in Luise Reinhardts neue geistliche Liedersammlung. Hier kam es mit dem Zusatz „Am Palmsonntage“ in den Druck und fand rasch den Weg zu weiterer Verbreitung in schulischen Liedersammlungen.

Ranke legte vor allem Motive aus dem Buch des Propheten Sacharja (9, 9) auf Händels Chorsatz. „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir.“ Und weiter heißt es bei Sacharja: „Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin.“

Dieser Herrscher ist kein Kriegstreiber, er stilisiert sich nicht als Kriegskönig, wie die aggressive hellenistische Königsideologie es vorsieht. Der König Jerusalems, so sieht es Sacharja, zieht

nicht auf einem Kriegsroß und an der Spitze seines siegreichen Heeres in die Hauptstadt ein, sondern er kommt demütig und gewaltlos, er sitzt auf einem Esel. Der verheißene König wird den Kriegen ein Ende machen und die Gewalttäter entwaffnen. „Er verkündet für die Völker den Frieden; seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Eufrat bis an die Grenzen der Erde.“ (Sach 9, 10)

„Am Palmsonntage“, diese Rubrizierung in Luise Reinhardts Liederbuch lag durch den Bezug des Liedes auf Sach 9, 9 nahe. In lutherischen Gottesdiensten wurde am Psalmsonntag die matthäische Erzählung vom Einzug in Jerusalem (Mt 21, 1–9) gelesen (heute: Joh 12, 12–19). Bei Matthäus wird eben die alttestamentliche Heilsv Verkündigung vom Friedenskönig aus Sach 9, 9 zitiert (vgl. Ps 118, 25–28), der unter dem Jubel der Bewohner auf einem kleinen Esel in Jerusalem einzieht. Sie bildet, wie dargelegt, die biblische Grundlage von Rankes Liedtext.

„Tochter Zion, freue dich“ wurde aber immer schon auch als Adventslied verwendet, ausdrückliche Hinweise auf die Passion, die die Verortung erschwert hätten, bietet Rankes Lied ja nicht. Entsprechend wurde „Tochter Zion, freue dich“ auch im „Evangelischen Gesangbuch“ und in den weiteren zeitgenössischen Sammlungen rubriziert. Die einzige Strophe, die den Kontext des Palmsonntags betonen könnte, die ursprüngliche zweite Strophe, fehlt entsprechend in den heute verbreiteten Liedfassungen: „Sieh! er kömmt demüthiglich, / Reitet auf dem Eselein, / Tochter Zion freue dich! / Hol ihn jubelnd zu dir ein.“

Leitende Verheißungsworte von Rankes Lied, „Friedefürst“ (erste Strophe), „ewig Reich“ (zweite Strophe), „ewig steht dein Friedensthron“ und nicht zuletzt das Stichwort „Kind“ (dritte Strophe) legen Spuren in die Weihnachtsliturgie, die bleibend durch Jes 9, 5–6 und seine Verheißungen und Zusagen geprägt ist: „Denn uns ist ein Kind geboren, / ein Sohn ist uns geschenkt ...“ Das dreifache „ewig“ in Rankes Lied läßt sich so nicht nur vernehmen als Echo zu Sach 9, 9–17, sondern auch

als Widerhall der weihnachtlichen Lesung aus dem Jesajabuch (Jes 9, 1–6).

Das jüdische Chanukkafest – Chanukka bedeutet Weihe, Einweihung – wird zur Erinnerung an den fast aussichtslosen, aber wirkungsvollen jüdischen Widerstand gegen die Bedrohung der freien Religionsausübung durch fremde Machthaber und an die Reinigung des Jerusalemer Tempels gefeiert. Judas Makkabaios hatte 164 v. Chr. den Tempel zu Jerusalem, den der seleukidische Herrscher Antiochus IV. Epiphanes durch die Aufstellung von Altären für fremde Götter planvoll entweiht hatte, von den anstößigen polytheistischen Zeugnissen befreit. Zunächst war das Chanukkafest eng an den Tempel gebunden. Durch den achtflammigen Chanukkaleuchter, der an ein Lichtwunder im Zusammenhang jener dramatischen Ereignisse erinnert, wurde es zu einem Fest, das, wie später das christliche Weihnachtsfest, auch in den Familien begangen werden und so die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. überdauern konnte. Chanukka wird zum Jahrestag der Wiedereinweihung des entweihten Tempels gefeiert, am 25. Kislew (= Dezember 164 v. Chr.).

Daß unsere christliche weihnachtliche Lichtsymbolik (Jes 9, 1: „Das Volk, das im Dunkel lebt, / sieht ein helles Licht“, Christus als „Sonne der Gerechtigkeit“: Mal 3,20) der älteren Lichtersymbolik des Chanukkafestes nahe ist, ist ein schönes Zeichen der Verwandtschaft von Judentum und Christentum. Interessant ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch, daß die Melodie des adventlich-weihnachtlichen „Tochter Zion“, die, wie erwähnt, aus Händels Oratorienwerk „Judas Maccabaeus“ stammt, zugleich als Melodie des jüdischen Chanukkaliedes „Hava narima“ gebräuchlich ist.

Susanne Sandherr

Das Eucharistiegebet

Annäherung durch liturgiewissenschaftliche Forschung

Die Messe war ein Hauptpunkt der konfessionellen Auseinandersetzung. Bereits erste Abendmahlsformulare in den 1520er Jahren verdeutschten nicht einfach den *Canon Romanus*, das Eucharistiegebet der römischen Kirche, sondern änderten es ab.

Reduktion und Ersatz des Eucharistiegebets

Neben den Nennungen von Heiligen und den Bitten für die Verstorbenen stießen die vielfachen Bitten um Annahme des Opfers auf den Widerstand der Reformatoren. Sie durchziehen den *Canon Romanus*, ohne daß immer klar wird, was mit „Opfer“ gemeint ist. Die Reformation sah damit das einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi in Frage gestellt, als wolle die Kirche noch etwas zu diesem Erlösungshandeln hinzufügen. Entsprechend wandelten die ersten Abendmahlsformulare den Text ab.

Martin Luther legte in der *Formula Missae* von 1523 noch eine „gereinigte“ Version in lateinischer Sprache vor. Aber schon ein Jahr später strich er das Eucharistiegebet weiter zusammen – andere Reformatoren ebenso. So blieben vielfach nur noch die Einsetzungsworte übrig, denen Präfation und Sanctus vorgeschaltet waren.

Da die altgläubige Seite in der Regel nur den Gehorsam gegenüber der Tradition der Kirche einfordern, aber mangels ausreichender Kenntnis östlicher Eucharistiegebete nicht theologisch argumentieren konnte, wurde dieser Zustand festgeschrieben. Als *Johannes Gropper* 1544 in seiner Kritik am (von Martin Bucer unterstützten) Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs meinte, nicht nur die Einsetzungsworte, sondern das ganze Eucharistiegebet hätten konsekratorische Wirkung, war dies selbst für die altgläubige Seite eine „gewagte“ These.

Die entscheidenden eucharistischen Inhalte jenseits des Einsetzungsberichts fanden in den evangelischen Feiern in Liedern und den sogenannten *Vermahnungen* ihren Platz. Letztere sprachen nicht Gott, sondern die Gemeinde an und wollten die innere Einstellung der Gläubigen vor dem Kommunionempfang prägen. Gerade in Ordnungen des *oberdeutschen Typs*, die nicht aus der Messe, sondern aus dem Predigtgottesdienst mit angehängtem Abendmahl abgeleitet waren, fanden sich neue *Abendmahlsgebete*, die nicht aus dem Eucharistiegebet entwickelt waren. Hier tauchte sogar eine Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes wieder auf. Der zweite (zwischen Lutheranern und Reformierten strittige) Aspekt, die Frage der wirklichen Gegenwart Jesu Christi, wurde in der Feier und ihren Texten eher indirekt thematisiert, war aber ein wichtiges Thema der Katechismen.

Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatten Theologen beider Seiten *Eucharistiegebete des Ostens* gesammelt und ediert. Obwohl man Einblicke in die Tradition der gesamten Kirche erhalten wollte, geschah die Interpretation unter konfessionellen Gesichtspunkten. Und daß direkt nach dem Trienter Konzil der Versuch eines revidierten Canon Romanus im Agendenentwurf für die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg (1567) ohne Resonanz beiseite gelegt wurde, bezeugt, wie festgefahren die Situation war und für Jahrhunderte bleiben sollte.

Änderungen durch liturgiewissenschaftliche Forschung

Eine wirkliche Änderung ergab sich auf beiden Seiten erst ab dem *19. Jahrhundert*. Funde alter Quellen und ihre theologische Bewertung veränderten die Sicht auf das Eucharistiegebet. Die *römisch-katholische Seite* mußte sehen, daß der weiterhin allein gültige Canon Romanus im Verhältnis zu den vielen Eucharistiegebeten des christlichen Ostens, die eine ähnlich lange Tradition für sich beanspruchen konnten, eine Besonderheit in Aufbau und Sprachwendungen darstellte. Von den ostkirchli-

chen Texten her konnte die Logik eucharistischen Betens besser entfaltet und auch für die entstehende Liturgiewissenschaft fruchtbar gemacht werden. Auf *evangelischer Seite* mußte man einsehen, daß eine Ablehnung des Canon Romanus keineswegs die Ablehnung jeglichen eucharistischen Betens rechtfertigte, dessen theologische Relevanz einzelne Theologen entdeckten; sie machten entsprechende Textvorschläge. Auch der ökumenische Kontakt z. B. zu den nordeuropäischen oder anglikanischen Kirchen ließ erkennen, daß man aus reformatorischer Überzeugung heraus nicht das Eucharistiegebet ablehnen muß. Zudem stellten die (primär politisch erwünschten) Unionsbemühungen zwischen Lutheranern und Reformierten die Theologen vor große Herausforderungen, in denen man nach Kriterien suchte. Außerhalb des deutschen Sprachraums konnte man sich zunächst am leichtesten zur Wiedereinführung von Eucharistiegebeten entschließen.

Ökumenische Wechselwirkungen

Im *20. Jahrhundert* ging die Entwicklung weiter, in der besonders das Eucharistiegebet der sogenannten „*Traditio Apostolica*“ als Ideal einer ursprünglichen Textform diente. Als erstes setzte die *lutherische Agende* von 1955 einen (fakultativen) Gebetsteil samt Epiklese vor die Einsetzungsworte. Als nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwar der Canon Romanus erhalten blieb, aber entsprechend der Maßgabe von Papst Paul VI. weitere Texte ins neue *Missale Romanum* gestellt wurden, lehnte sich die katholische Kirche mit diesen drei neuen Texten an den mittlerweile erreichten ökumenischen Konsens an, ohne als spezifisch katholisch erachtete Aspekte zu vernachlässigen. Dem zweiten Eucharistischen Hochgebet lag die *Traditio Apostolica* zugrunde, dem vierten die sogenannte „*Basilius-Anaphora*“ des Ostens. Speziell das zweite Hochgebet ist anschließend (mit Abänderungen) in fast allen Konfessionen angenommen worden. Zum ökumenischen Treffen in Lima 1982 wurde eine (offizielle)

Lima-Liturgie entworfen, deren Hochgebet sich anschließend viele reformatorische Kirchen zu eigen machten und das auch von katholischer Seite Anerkennung fand. In der Verwendung von Darbringungsaussagen, in der Nennung von Heiligen und dem Gebet für die Toten finden sich in der Rezeption weiterhin spezifische Unterschiede, die das konfessionelle Profil verdeutlichen.

Wenn man allein in Deutschland das *Evangelische Gottesdienstbuch* und die *Reformierte Liturgie* anschaut, so ist das Eucharistiegebet (auch gegen Widerstände, die es gab!) zumindest auf der Ebene des liturgischen Buches weitgehend etabliert. Auf katholischer Seite zeigt sich eine Vielfalt von offiziellen Eucharistiegebeten, die vor hundert Jahren so noch nicht denkbar war. Beide Seiten haben sich im Lichte der liturgiewissenschaftlichen Forschung erkennbar weiterentwickelt. Entscheidender trennender Unterschied ist weiterhin das Verständnis des Amtes innerhalb der Feier.

Friedrich Lurz

Gottesberg und Sehnsuchtsort: der Zion

Für das Volk Israel ist der Zion ein Sehnsuchtsort, das Symbol für die eigentliche Heimat und als Ort des Tempels insbesondere Zeichen für die Wohnstätte Gottes unter den Menschen. Und das nicht nur in biblischen Zeiten: Für die „Zionisten“, eine in Europa um 1890 entstandene jüdische Nationalbewegung, wurde der Zion zum Symbolort für einen jüdischen Staat in Palästina, weil der Zion „seit den ältesten Zeiten“ für die Stadt Jerusalem und das Land Israel stehe. Bis heute verstehen Juden unter dem Zion eigentlich die Stadt Jerusalem und meinen damit das ganze Land und sogar das Volk Israel. Die ganze Heilige Schrift durchzieht eine Traditionslinie des Zion, von der Eroberung des Landes Kanaan bis hin zum endzeitlichen Ort

der Völkerwallfahrt zum Thron Gottes (Jes 2, 1–5; Mi 4, 1–3). Insgesamt rund 180 Mal wird der Zion im Alten Testament erwähnt. Im Laufe der Geschichte hat sich die Bedeutung des Zion allerdings häufiger verschoben und mehr und mehr ausgeweitet.

Was der Begriff „Zion“ im eigentlichen Wortsinn bedeutet, läßt sich nicht mehr eindeutig nachvollziehen. Von der Wurzel her legt sich am ehesten die Übersetzung „kahle Anhöhe“ nahe. Ursprünglich bezeichnete der Zion die auf dem Südosthügel von Jerusalem gelegene Festung der Jebusiter, die David um das Jahr 1000 v. Chr. eroberte und zur „Davidsstadt“ machte (2 Sam 5, 7; 1 Kön 8, 1). Nach Norden hin schloß sich ein Hügel an, auf dem später der Tempel errichtet wurde. So ging die Bezeichnung Zion auf den gesamten Tempelberg über. Nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. wanderte die Bezeichnung Zion weiter und wurde in späteren Zeiten auf den Südwesthügel Jerusalems übertragen. Dort liegen der Tradition nach das Davidsgrab, das bis heute verehrt wird, und der Abendmahlssaal. Jesus feierte gemäß der Tradition dort mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl, und in diesem Saal sollen sich die Jünger versammelt haben, als an Pfingsten über sie der Heilige Geist ausgegossen wurde. An dieser Stelle soll auch Maria entschlafen sein, woher der Name Dormitio (Entschlafen) für die Abtei der Benediktiner stammt, die sich mittlerweile auf dem Zion niedergelassen haben. Seit dem vierten Jahrhundert steht an dieser Stelle eine christliche Kirche. Die Kreuzfahrer errichteten nach mehreren kleineren Kapellen, die auf dem Zion gebaut wurden, eine große Basilika, die aber von den muslimischen Eroberern im 12. Jahrhundert wieder eingerissen wurde. Im 19. Jahrhundert erwarb Kaiser Wilhelm II. das brachliegende Gelände und übergab es dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande. Das Benediktinerkloster und die Dormitio-Basilika wurden schließlich 1910 eingeweiht.

Salomo errichtete auf dem ursprünglichen Südosthügel Zion den ersten Tempel (1 Kön 6–8). Auch nach der Teilung des Reiches in ein Nord- und ein Südreich im Jahr 926 v. Chr. blieb der

Zion als Tempelberg das Zentrum des kultischen Geschehens. In der Folge der Kultreform des Königs Joschija im Jahr 628 v. Chr. konzentrierte sich schließlich der gesamte Kult ausschließlich auf den Zion, da alle übrigen Heiligtümer beseitigt wurden und allein der Tempel als Wohnstätte Gottes galt. Damit wurde der Zion zum Inbegriff der von Gott erwählten Stadt Jerusalem (vgl. Ps 48, 13; Jes 1, 27). Es entwickelte sich eine ganze Theologie des Zion, die man auch als Zionstradition bezeichnet. Besonders in den Psalmen und beim Propheten Jesaja spielt die Zionstheologie eine gewichtige Rolle. Darin erscheint der Zion als eine Gründung Gottes (Jes 14, 32) und als heiliger Berg (Ps 2, 6). Vom Zion aus offenbart sich Gott, sendet Hilfe (Ps 14, 7) und Segen (Ps 128, 5). Der Zion, auf dem sich auch der Königspalast befand, ist zudem der Sitz des von Gott eingesetzten davidischen Königs. Im Frühjudentum war der Zion der geliebte Ort, zu dem man sich in allen Teilen der antiken Welt während der täglichen Gebete wandte (vgl. Dan 6, 11). Nach Jerusalem auf den Zion wallfahrtete man zu den großen Festen, und dort wollte man sterben und begraben sein. Im Neuen Testament wird der Zion als Bild für die himmlische Wohnstätte Gottes verwendet (Hebr 12, 22; Offb 14, 1).

In der Bibel sind mehrere Zionslieder erhalten, insbesondere in den Psalmen (z. B. 46; 48; 87). Sie hatten im Tempelkult eine wichtige Bedeutung. Als Wallfahrtslieder besingen sie den Zion und die Gottesstadt. Sie preisen die Herrlichkeit Gottes auf dem Zion, weil Gott sich dort offenbart. In diesen Liedern deutet sich auch schon die eschatologische Sicht des Zion an, insbesondere wenn die Lieder die geographischen Verhältnisse verlassen und von einem wasserumflossenen Berg sprechen, der alle anderen Berge der Welt überragt (Ps 46). Weil der sich auf dem Zion offenbarende Gott einzig und unüberbietbar ist, steht der Zion in der weiteren Überlieferung im Mittelpunkt und verdeutlicht Sicherheit und Glaubensstärke. Dieses Motiv wird auch von der christlichen Theologie aufgenommen: Martin Luthers reformatorisches Hauptlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ ist mehr oder

minder eine Nachdichtung von Psalm 46. Aber auch in vielen anderen Bezügen wird der Zion als Symbol für die Gegenwart Gottes und vor allem für die endzeitliche Offenbarung Gottes an die Völker vom Gottesberg aus verwendet. So etwa in einigen modernen Popsongs, beispielsweise in einigen Texten der Band „Söhne Mannheims“: Dort taucht der Zion als Sehnsuchtsort und Symbol der endzeitlichen Erlösung auf. Aber auch dessen politische Bedeutung hält weiter Einzug: In zahlreichen Reggae-Liedtexten versinnbildlicht der Zion den Ort einer freien und gerechten Heimat. Der Zion bleibt bis heute ein Sehnsuchtsort.

Marc Witzenbacher

Eucharistischer Kongreß in Köln

Vom 5. bis 9. Juni 2013 lädt das Erzbistum Köln unter dem Motto „Herr, zu wem sollen wir gehen?“ (Joh 6, 68) zu Gottesdiensten, Prozessionen, Gesprächen und Vorträgen ein. Ziel des umfangreichen Programms ist es, die eucharistische Frömmigkeit zu stärken und den Glauben zu vertiefen. Die deutschen Bischöfe verstehen den Kongreß als einen Beitrag zum Jahr des Glaubens sowie als eine Station auf dem Gesprächsprozeß, den die Bischofskonferenz von 2012 bis 2014 durchführt. Begonnen hat die Initiative der Eucharistischen Kongresse in Frankreich, wo 1881 in Lille der erste Kongreß stattfand. Eucharistische Weltkongresse kommen auf Vorschlag des Päpstlichen Komitees für die eucharistischen Weltkongresse und nach Verkündung durch den Papst zusammen. In Deutschland wurden bislang zwei Weltkongresse durchgeführt, 1909 in Köln und 1960 in München. Nationale Kongresse werden auf Beschluß der nationalen Bischofskonferenz abgehalten. So ist der Kölner Kongreß der erste seiner Art im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Ausführliche Informationen zum Kongreß finden Sie unter www.eucharistie2013.de.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Juli 2013

„Jona“

Da erwiderte der Herr:
Ist es recht von dir, zornig zu sein?

Buch Jona – Kapitel 4, Vers 4

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Vor einiger Zeit erreichte mich der Veranstaltungshinweis einer befreundeten Münchner Künstlerin. Sie lud zu einem Wochenende ein, an dem Künstler und Kunstinteressierte ins Gespräch kommen würden. Die Kommunikation von Künstlern mit ihrem Publikum vermittelt ihrer Kunst – gleich ob aus dem bildenden oder darstellenden Bereich, aus der Literatur oder der Musik – setzt auf seiten der Kunstfreunde viel voraus, so die grundlegende Einsicht. Nun sollte je eine(r) mit einem, einer Kunstschaffenden in einen Dialog unter vier Augen miteinander treten, um über dieses Kommunikationsgeschehen miteinander in Kontakt zu kommen.

Mich hat die Idee beeindruckt, weil sie zeigt, wie wesentlich Kommunikation unter Menschen ist. Zugleich nimmt sie die, den einzelne(n) als Träger von Kommunikation ernst – was in unserer Massengesellschaft alles andere als selbstverständlich ist. Bei den traditionellen Medien Buch und Zeitung, Radio und Fernsehen herrscht noch die Einbahnstraße vor, wo der einzelne Mensch in erster Linie als Empfänger fungiert. Erst seit es das Internet mit seinen „sozialen Netzwerken“ wie facebook, twitter und anderen gibt, beginnt sich daran etwas zu ändern.

Ich behaupte allerdings, daß es längst eine Kommunikationsform gibt, in der jede einzelne Stimme zählt: in der, die Gott mit uns Menschen stiftet. Jona ist ein wunderbares Beispiel: Erst nachdem er sich Gott mitgeteilt und seinem ganzen Ärger Luft gemacht hat, beginnt er, Gott wirklich zu verstehen. Steht das nicht heute an: mit Gott kommunizieren lernen? Uns ihm mitteilen und seine Signale immer besser verstehen? Das Stundengebet bietet einen Weg dorthin, und wer sich auf ihn einläßt, vermag vielleicht sogar eine Riesenstadt wie Ninive auf eine neue Spur zu setzen.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Christus bei Maria und Marta

Perikopenbuch Heinrichs II.,
Reichenau, Anfang 11. Jahrhundert, Clm 4452, fol. 162r,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Das Perikopenbuch Heinrichs II. zählt zu den Hauptwerken der ottonischen Buchmalerei. Es wurde vermutlich zwischen 1007 und 1012 im Benediktinerkloster auf der Insel Reichenau im Auftrag des späteren Kaisers Heinrich II. für den Bamberger Dom wohl zu dessen Weihe (1012) angefertigt. Die Handschrift umfaßt 206 Blätter im Format 42,5 x 32 cm. Der Buchschmuck besteht aus 28 ganzseitigen Miniaturen, 10 Initialzierseiten und 184 Großinitialen; das Seitenlayout bietet ihm durch sehr breite Ränder eine große Entfaltungsmöglichkeit. Die Szenen zu den großen Hochfesten sind doppelseitig angelegt. Der überaus prächtige Originaleinband ist noch erhalten; er ist auf dem Vorderdeckel mit einem karolingischen Elfenbeinrelief der Kreuzigung verziert. Format, Buchschmuck, Einband und nicht zuletzt das makellose, helle Pergament kennzeichnen dieses Perikopenbuch als ein äußerst kostbares, repräsentatives Geschenk des 1146 heiliggesprochenen Kaisers (Gedenktag am 13. Juli) an den Bamberger Dom, wo er zusammen mit seiner Frau Kunigunde begraben ist.

Im Zuge der Säkularisation gelangte der Codex in die Bayerische Staatsbibliothek nach München, wo er bis heute aufbewahrt wird. Zusammen mit neun weiteren Werken des Reichenauer Skriptoriums wurde er 2003 von der UNESCO in die Liste des Weltdokumentenerbes aufgenommen.

Der Besuch Jesu bei Maria und Marta auf unserem Titelbild zeigt keine Alltagsszene: Christus thront inmitten einer Arkadenarchitektur vor Goldgrund. Maria liegt ihm wortwörtlich zu Füßen, und Marta spricht er mit der ausgestreckten Rechten an. Es ist ein Bild der Kirche, die auf den thronenden Christus in ihrer Mitte hört und ihm dient.

Heinz Detlef Stäps

Bild der Kirche

Im Unterschied zum Evangeliar mit den vollständigen Texten aller vier Evangelien enthält ein Perikopenbuch lediglich jene Ausschnitte (von griechisch perikóptein „herumschneiden, ausschneiden“) der Bibeltexte, die während des Gottesdienstes vorgelesen werden. Ihre Anordnung folgt dem Lauf des Kirchenjahres. Im Perikopenbuch Heinrichs II., das auch Evangelistar genannt werden könnte, finden sich 194 Evangelientexte. Die Darstellung des Besuchs Jesu bei Maria und Marta findet sich hier als Illustration zum Fest Mariä Aufnahme in den Himmel, da der entsprechende Evangelientext Lk 10,38–42 an diesem Fest gelesen wird. Entsprechend findet sich auf der gegenüberliegenden Seite die Darstellung des Marientods (fol. 161v). Nach heutiger Leseordnung wird dieses Evangelium am 16. Sonntag im Lesejahr C verkündet, dieses Jahr am 21. Juli.

Das Perikopenbuch Heinrichs II. gehört zur sogenannten Liuthar-Gruppe, die ihren Namen nach der Widmungsinschrift im Evangeliar Ottos III. des Aachener Domschatzes erhielt. Die Darstellung derselben Szene im Aachener Evangeliar kann als Vorstufe unseres Titelbilds verstanden werden. War im Aachener Codex, der um 990 auf der Reichenau entstanden sein muß, noch ein gestaffeltes Rahmensystem um die Arkadenarchitektur zu sehen, so verzichtet man im Perikopenbuch ganz darauf und umgibt die Miniatur lediglich mit einer schmalen roten Leiste mit langgezogenen goldenen Rauten (ähnlich dem Egbert-Codex). Dafür wird die mittlere Arkade hier breiter dargestellt und bietet der zentralen Christusgestalt somit mehr Wirkraum. Der Maßstab der Figuren wird vergrößert und die Zahl der von rechts hinzutretenden Apostel von vier auf zwei verringert. Besonders aber werden die Gesten der ausgestreckten Hände bei Christus und Marta gelängt und verstärkt, so daß sie ihre Natürlichkeit verlieren und in ihrer Bedeutsamkeit gesteigert werden. Die gegen alle Gesetze der Schwerkraft schräg absteigende Gewandfahne Jesu wird als formales Gegengewicht zur

ansonsten asymmetrischen Gestalt der am Boden auf einem Polster liegenden Maria benötigt. Alle Figuren mit Ausnahme Jesu beziehen sich auf dieselbe Höhe auf dem grünen Bodenstreifen, während sie im Aachener Codex noch räumlich gestaffelt wahrgenommen wurden. Die Farben werden in ihrer Frische deutlich zurückgenommen, werden kühler.

Damit erreicht das Perikopenbuch Heinrichs II. aber eine Strenge der Komposition, einen Ausdruck von bedeutungsschwerer Größe und Monumentalität, die in der ottonischen Buchmalerei zuvor nie erlangt wurde und auch danach nicht mehr erreicht werden konnte.

Schauen wir uns aber die Details noch etwas genauer an: Als Dach der dreiteiligen Arkadenarchitektur sehen wir vereinzelt Häuser und einen Mauerring mit Türmen. Der lateinische Text siedelt das Geschehen in einem „castellum“ (kleine Burg) an. In den Säulenzwischenräumen hängen Öllampen und verdeutlichen, daß sich die Szene in einem Innenraum abspielt. Die intime Erzählung des Evangelisten Lukas, die zum großen Teil aus dem Dialog zwischen Jesus und Marta besteht, wird hier in einen Thronsaal verlegt. Beherrschendes Zentrum ist die Figur Jesu Christi, die auf einem hellen Thron mit Sitzkissen frontal dem Betrachter zugewandt ist und Marta nicht anschaut. Der Nimbus um das rote Kreuz am Kopf des Thronenden ist vor dem Goldhintergrund nicht zu sehen; der gesamte Goldhintergrund, der die Interkolumnien füllt, kann als erweiterter Nimbus Christi verstanden werden. Zwei Jünger begleiten Jesus auf der rechten Seite und unterstützen mit Blick und Gestus die zentrale Stellung ihres Meisters (der vordere, der sicher mit Petrus zu identifizieren ist, legt die Rechte auf das Sitzkissen, ähnlich wie es ein Bischof im Münchener Evangeliar Ottos III. beim Thronbild des Kaisers tut). Maria liegt zu Füßen Jesu auf einem hellgrünen Polster. Sie ist wie ihre Schwester Marta mit einem Nimbus ausgezeichnet (die Jünger hingegen nicht). Ihr Gewand nimmt die Farbe des Sitzkissens auf und ist mit verschiedenen Borten geschmückt. Sie ist mit Blick und Gestus

ganz auf Jesus ausgerichtet. Sie berührt seine Füße und erinnert damit an Joh 12, 1–11, wo Maria die Füße Jesu salbte und mit ihrem Haar trocknete. Sicher ist deshalb auch das Haar Marias hier offen gezeigt. Als Gegengewicht zu den Jüngern steht auf der linken Seite Marta im hellen Gewand mit Zierborten (die Reichenauer Buchkunst kennt kein klares Weiß, meint dies hier aber). Sie streckt ihre Hände aus als Ausdruck ihres aufgebrachtten Vorwurfs: „Herr, kümmerst es dich nicht, daß meine Schwester die ganze Arbeit mir allein überläßt? Sag ihr doch, sie soll mir helfen!“ (Lk 10, 40) Von ihrem Bemühen, für Jesus zu sorgen, sehen wir allerdings nichts. Der weit ausladende Arm Jesu mit dem Redegestus der Rechten ist die Antwort darauf: „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, 41f.)

Das Mittelalter hat diese Bevorzugung Marias durch Jesus nicht so klar gesehen. Sie sah in Maria und Marta vielmehr die aktive und kontemplative Lebensform der Kirche und stellte sie in der Gewißheit dar, daß beides notwendig sei. Beide wurden allegorisch auf die Kirche hin gedeutet, nämlich auf die gegenwärtige und die zukünftige. Und so ist diese Miniatur ein Bild der Kirche, die niemals monolithisch war, sondern immer schon ganz gegensätzliche Elemente in sich vereinte, wie hier das aktive Sorgen und Dienen mit dem passiven Hören und Meditieren.

Der Dialog der beiden Hände vor dem Goldhintergrund am Rand der zweiten Säule, unterstützt vom wehenden Mantelzipfel Jesu, ist die eigentliche Herzmitte des Bildes. Der Buchmaler, den wir weder dem Namen nach noch von anderen Werken her kennen (wir wissen nur: ein Benediktinermönch der Reichenau), war eine überragende Künstlerpersönlichkeit und hat mit den Miniaturen im Perikopenbuch Heinrichs II. ein Spitzenwerk der gesamten mittelalterlichen Buchkunst geschaffen.

Heinz Detlef Stäps

Jona

„Ist es recht von dir, zornig zu sein?“

Die Entstehung des biblischen Jona-Buches wird auf die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts bzw. auf den Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. datiert. Seine zahlreichen Bezüge zu anderen Bibelstellen weisen es als eine schriftgelehrte, dabei aber lebendige und originelle Arbeit aus. Der Gedanke des Buches, daß ganz Israel – wie Jona für die fremden Seeleute und die Niniviten – Prophet für die heidnischen Völker sein soll, findet sich im Zwölfprophetenbuch bei Joël vorgebildet (Joël 3, 1; vgl. Obd 1). Das Hosea-Buch bezeichnet das Volk Israel in Kapitel 7, 11 und in Kapitel 11, 11 als Taube (hebräisch: jona), Israels typische Reaktion auf Jahwes Zuwendung ist ein ständiges Davonlaufen (Hos 11, 2). Auch der Protagonist des Buches Jona läuft vor Gott davon. Er läuft zwar nicht anderen Göttern nach, doch mit dem einen und einzigen Gott, der die ganze Schöpfung liebt und leitet, lehnt Jona letztlich sein eigenes Leben ab.

Jona soll auf Gottes Geheiß mit einer Gerichtsbotschaft nach Ninive gehen, in die ehemalige assyrische Hauptstadt im Nordosten Israels. Doch Jona, die Taube mit dem unwiderstehlichen Fluchtimpuls, macht sich statt dessen wortlos auf den gefährlichen Weg in den äußersten Westen, nach Tarschisch, dem südspanischen Tartessus. Warum? Das Motiv dieser Flucht vor Gott und seinem Wort bleibt zunächst im Dunkeln. Erst das vierte Kapitel des kompakten, aber hochkomplexen Jona-Buches (4, 2) bricht Licht ins Dunkel. „Groß“ und „Schlechtigkeit / schlecht / böse“ sind Leitwörter des literarisch hochrangigen Werkes.

Das Buch Jona wird gerne als religiöses Kinderbuch eingesetzt und oft auch so eingestuft. Die unübersehbar märchenhaften Elemente der Schilderungen, das Motiv des verschlingenden

großen Fisches und des Ausgespienwerdens aus dem dunklen, bergenden Fischbauch, der sagenhaft schnell wachsende Rizinusstrauch, sprechen dafür. Und doch wäre das kleine Werk unterschätzt und mißverstanden, begriffe man es nur als biblisches Märchen für die Kleinen. Das Buch Jona ist eine lehrhafte Erzählung, die nicht historische Ereignisse oder maßgebliche geschichtliche Gestalten vergegenwärtigen, sondern bei seinen Lesern und Leserinnen lebensbedeutsame theologische Fragen provozieren will. Die oft wunderbaren Züge wie auch die bisweilen geradezu humoristisch überzeichneten Züge der Geschehnisse sind bewußt eingesetzte literarische Darstellungsmittel.

Seinem literarischen und theologischen Rang und der Fülle und Tiefe seiner Motive entsprechend hatte das Buch Jona eine reiche Wirkungsgeschichte. Sowohl Matthäus- als auch Lukas-evangelium (Mt 12,41 und Lk 11,29–32) stellen die vorbildliche Umkehr der Niniviten heraus. In der jüdischen Tradition wird Jona am Jom Kippur, dem Großen Versöhnungstag, als Hinweis auf die rettende Kraft der Umkehr gelesen. Mt 12,40 bringt Jonas Bergung im Fisch und Rettung aus dem Fischbauch mit Jesu Abstieg in die Unterwelt und Auferweckung am dritten Tage in Verbindung, eine Verbindung, die durch die Jahrhunderte in zahlreichen Werken der bildenden Kunst und der geistlichen Literatur aufgenommen und gestaltet wurde. Auch tiefenpsychologisch inspirierte Deutungen hat die Todes- und Geburtssymbolik der Erzählung von Jona und dem großen Fisch hervorgerufen.

Eine Zweiteilung des Jona-Buches (1,1–2,11 und 3,1–4,11) ist offensichtlich. Das Wort des Herrn ergeht jeweils zu Beginn eines Hauptteils an Jona, den unwilligen Propheten. Dabei weisen die je drei inhaltlichen Teile der beiden Hauptteile klare strukturelle Entsprechungen auf: Jonas Beauftragung und seine

Reaktion darauf; Jona und die Seeleute bzw. Jona und die Leute von Ninive; Jona und Gott.

Das erste Kapitel macht ohne Umschweife die Spannung zwischen Adonai, der Jona einen Auftrag erteilt, und dem Beauftragten deutlich. Jona ist sogleich auf der Flucht vor Gott und seinem Wort. Den zweiten Teil des Kapitels prägt der Kontrast zwischen den nichtisraelitischen Seeleuten, die sich von Anfang an vorbildlich um Einsicht und Rettung mühen und nach Jonas Geständnis gottesfürchtig zeigen (1, 14–16), und dem flüchtigen Gottesmann Jona. Dieser erscheint zunächst lethargisch und passiv, findet aber mit seinem feierlichen Bekenntnis zu Jahwe (2, 9) und dem eigenen Vorschlag, ihn, Jona, über Bord zu werfen, schließlich doch, wenn auch auf rätselhafte Weise, zur Tat.

Das zweite Kapitel enthält die berühmte Fischepisode und einen Psalm, den Jona im Bauch des Fisches betet: „Aus der Tiefe der Unterwelt schrie ich um Hilfe / ... Du hast mich in die Tiefe geworfen, / in das Herz der Meere“, und endet mit Jonas wunderbarer Rettung: „Da befahl der Herr dem Fisch, Jona ans Land zu speien.“ (2, 11) Jona, der Gott fliehen wollte, beklagt in diesem Gebet „de profundis“ seine Verstoßung aus Gottes Nähe, die er nun erlebt und zu ersehnen lernt, denn „vom Herrn kommt die Rettung.“ (2, 10)

Das dritte Kapitel erzählt von Jonas neuerlicher Sendung, es spricht von der sagenhaften Größe der schlimmen Stadt Ninive – es geht nicht um ein Portrait des historischen Ninive, Ninive ist vielmehr Chiffre für die bedenkenlose Megastadt, in der das Böse ungehemmt wuchern kann – und von der so überraschenden wie überwältigenden Bußfertigkeit ihrer Einwohnerschaft, Herrscherhaus und Haustiere eingeschlossen. Abwendung von Gewalttat ist das Schlüsselwort (3, 8). Die innere Umkehr manifestiert sich in Fasten und rituellen Bußgesten, woran auch die Haus- und Nutztiere teilnehmen (3, 7–8).

Jonas Bußpredigt, die bestenfalls als lakonisch zu kennzeichnen ist (3, 4), weist in ihrem offensichtlichen Mangel an Lei-

denschaft auf seine Verbitterung angesichts von Gottes vergebender Großmut gegen Ninive voraus. „Das mißfiel Jona ganz und gar und er wurde zornig.“ (4, 1) Jona zitiert zwar Israels Bekenntnis zum langmütigen und barmherzigen Gott (Ex 34, 6 in Verbindung mit 32, 12.14). Diesem Gott mit genau diesen Eigenschaften verdankt Israel ja seine Existenz (Ex 32–34). Doch genau dieser Eigenschaften wegen zürnt Jona jetzt seinem Gott. Und Gott wehrt nicht ab, schlägt nicht drein, sondern läßt sich darauf ein. Er geht auf Jonas tödlichen Ärger ein, fragt ihn nach der Berechtigung seiner abgründigen Wut und will ihn zum Fragen und zum Nachdenken bringen: „Ist es recht von dir, zornig zu sein?“ (4, 4) Ein gnädiger Gott, ist das nicht ein Grund zu Freude und Dankbarkeit? Hatte Jona im Bauch des Fisches nicht inständig und vertrauensvoll gebetet: „Doch du holtest mich lebendig aus dem Grab herauf, / Herr, mein Gott“ (2, 7)? Wäre Jona denn froh gewesen über den anhaltenden Unglauben der Niniviten und über die grausige Erfüllung seiner Drohbotschaft: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört!“ (3, 4)?

Gott kümmert sich mit berührender Hartnäckigkeit um seinen zornig abweisenden, lebensmüden Boten. Jonas neuerlicher, nicht minder heftiger Ärger über eine Pflanze, die ohne sein Zutun rasch gewachsen und plötzlich eingegangen war, bietet einen Ansatzpunkt für Gottes Pädagogik. Wenn den Mensch Jona schon der Untergang eines Rizinusstrauchs, also gleichsam einer Eintagsfliege, schmerzt, wie soll dann Gott, der Schöpfer und Erhalter allen Lebens, nicht Erbarmen haben mit der großen Stadt und all dem Leben, das ihre Mauern bergen? „Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können?“ Eine Stadt voller Greuel, aber auch ein kompliziertes und sogar kostbares Gefüge von Beziehungen, die gewachsen sind und gehegt und gepflegt werden mußten. Menschen, die gewalttätig sind, aber denen

eben auch in erbarmungswürdiger Weise Orientierungssinn und Weisung fehlt.

Und schließlich fügt Gott den menschlichen Adressaten seiner und aller Barmherzigkeit noch jene Lebewesen hinzu, von denen wir so oft vergessen, daß wir mit ihnen gemeinsam eine Zeitlang auf dieser Erde verbringen und daß sie unsere Mitgeschöpfe sind: „...und außerdem so viel Vieh?“ (4, 11)

Susanne Sandherr

Christlicher Blick auf die Tiere

Theologische Zoologie – eine Spurensuche

Ein Irrtum über die Geschöpfe mündet in ein falsches Wissen über Gott und führt den Geist des Menschen von Gott fort“, bemerkt Thomas von Aquino in seiner *Summa contra gentiles* („Summe gegen die Heiden“). Unterliegen auch wir einem Irrtum über die Geschöpfe, leben wir im fundamentalen Irrtum über unsere tierischen Mitgeschöpfe? Rainer Hagencord, katholischer Theologe und Biologe, ehemaliger Geistlicher Rektor der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, leitet im westfälischen Münster gemeinsam mit dem Franziskaner Anton Rotzetter das Institut für Theologische Zoologie, und er ist davon überzeugt. Die Menschen der großen Industrienationen, so fokussierte der Wissenschaftsjournalist Horst Stern einmal das Problem, kennen den Preis von allem und den Wert von gar nichts mehr.

Etwa drei Millionen Jahre hat sich das Leben auf unserem Planeten ohne den Menschen entwickelt. Es gibt keinen Platz auf der Erde, an dem die Tiere nicht vor uns waren, erinnert Rainer Hagencord. Sollte der Schöpfer allein am Menschen Gefallen gefunden haben? Sollten die Tiere nur Statisten oder gar

nur Kulisse sein im großen Spiel, dessen Protagonisten Gott und Mensch allein wären? HagenCORD zufolge ist das Reich der Tiere auf der Landkarte der Theologie *terra incognita*, ein großer weißer Fleck. Doch in der Bibel selbst sieht es anders aus, und auch in der Theologie gab und gibt es bemerkenswerte Ausnahmen von dieser Regel.

Hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Tier spricht HagenCORD vom unausgeschöpften „Erinnerungspotential“ biblischer Texte. Diese Beobachtung trifft in besonderer Weise, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Schöpfungsliteratur zu. Als erste Schriften der Bibel öffnen die Aussagen zur Erschaffung von Himmel und Erde den Verstehenshorizont für alle folgenden biblischen Texte, und in der Begegnung mit ihnen soll Israel und sollen auch wir „nicht in eine ferne Vergangenheit zurück-, sondern in die Gegenwart einer Beziehung hineinversetzt werden“. Es ist die Beziehung mit dem lebendigen Gott. Auch wenn dies in einer tendenziell schöpfervergessenen und machtvessenen westlichen Welt wenig Beachtung fand, die nicht-menschliche Schöpfung und besonders die Tierwelt spielen in der Bibel eine wichtige Rolle. „Die Schöpfung hat nicht nur ein Sein, sie entläßt auch Weisheit“, bemerkte der Alttestamentler Gerhard von Rad einmal. Von ihr geben vor allem die Weisheitsbücher der Bibel Zeugnis.

Die Bibel vergottet das Tier niemals und unterscheidet sich darin von anderen Religionen des Alten Orients. Keine innerweltliche Wirklichkeit darf absolut gesetzt werden, das ist die unverlierbare Botschaft der Bibel. Beim neuen Blick auf die nichtmenschliche Schöpfung und auf die Tierwelt geht es nicht um die Wiederverzauberung der Welt, nicht um eine Resakralisierung von Geschöpflichem. Wie Rainer HagenCORD betont, ist es vielmehr Zeit, „der Schöpfung ihre Seele, ihre Würde zurückzugeben, sie aus ihrer Demütigung zu befreien, in die sie als gänzlich Gott-loses Gegenüber des Schöpfers ... und als Objekt menschlicher Wissenschaft und Ausbeutung geraten ist“. Das

Erinnerungspotential der Bibel ist hierbei grundlegend, denn in biblischer Sicht sind Mensch und Tier aufeinander bezogen und voneinander abhängig, beide sind Geschöpfe des einen Gottes und Partner in seinem Bund. Mensch und Tier haben biblisch ihren je eigenen Wert und ihre je eigene Beziehung zum Schöpfer und gewinnen so ihren eigenen, bedeutsamen Ort im Ganzen der Schöpfung. Die Erinnerung an biblische Erzählungen wie die von Bileams unbeirrbar gottesfürchtiger oder „transzendenzsensibler“ Eselin (Num 22,21–34), von der Mensch und Tieren gemeinsamen Rettung durch Gott und ihrer gemeinsame Bundespartnerschaft mit Gott (Gen 6,5–9,17, besonders 9,16), von Gottes Erbarmen mit Mensch und Vieh in Ninive (Jona 4,11), aber auch die Erinnerung an die christologisch bedeutsam gewordenen Hinweise auf die messianische Heilszeit, die Frieden bringt für Mensch und Tier (Jes 11,6), könnte die einseitige und verzeichnende Rezeption des sogenannten Herrschaftsauftrags (Gen 1,26–28) heilen.

Als Lizenz zum Töten, als Freibrief zu selbstherrlicher Verfügung über die außermenschliche Schöpfung wären diese Verse völlig mißverstanden. Vielmehr geht es um die Einweisung des Menschen in eine umfassende Verantwortung auf dieser Erde. Mensch und Tiere bewohnen ein einziges Haus, und die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist, wie Hagencord betont, Gabe und Aufgabe zugleich. Dabei ist nicht zu leugnen, daß der biblische Herrschaftsauftrag gegen seinen ursprünglichen Sinn dazu herhalten mußte, das neuzeitliche, oft machtfixierte, instrumentalisierende und verdinglichende Verhältnis zur Natur zu legitimieren.

Rainer Hagencord hat in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der Schöpfungstheologie und der zuinnerst christologisch geprägten Anthropologie des großen theologischen Denkers und Kirchenpolitikers Nikolaus von Kues (1401–1464) aufmerksam gemacht, einer beeindruckenden Brückengestalt zwischen Mittelalter und Neuzeit.

Der Cusaner als Geburtshelfer eines neuen christlichen Blicks auf die Tiere? Sigmund Freuds Wort von den drei Kränkungen, die die Menschheit in der Neuzeit zu erleiden hatte, ist bekannt: Die erste sei der Übergang vom geo- zum heliozentrischen Weltbild gewesen, die zweite Kränkung die Erschütterung der Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen durch Darwin, und die dritte die Entdeckung der Macht des psychisch Unbewußten über den Menschen. Für den neuzeitlichen Menschen, der sich seiner Identität mit René Descartes' (1596–1650) Wort „Cogito, ergo sum“ (Ich denke, also bin ich) versichert und zugleich seine Rationalität als virtuell grenzenlose Verfügungsmacht über Natur begreift, trifft dies zweifellos zu. Ein Mensch jedoch, der mit Nikolaus von Kues bekennen kann: „Ego sum, quia tu me respicis“ (Ich bin, weil du [Gott] mich ansiehst), bräuchte sich durch Darwins Entdeckung der Verwandtschaft von Mensch und Tier gar nicht kränken zu lassen. Alles Geschaffene, so der Cusaner, verdankt sein Sein und sein So-Sein gleichermaßen und doch auf jeweils eigene Art dem göttlichen Blick, und Gott selbst verwirklicht sich im Ganzen und in allen Teilen seiner Schöpfung.

Im 20. Jahrhundert hat sich der große Schweizer Theologe Karl Barth (1886–1968) von einer schöpfungsvergessenen und letztlich selbst- und gottesvergessenen Anthropozentrik (Sichtweise, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt) distanziert. Barths Fragen sind eindringlich: „Was wissen wir, ob es sich wirklich so verhält, daß der äußere Kreis der anderen Geschöpfe nur um des inneren, nur um des Menschen willen da ist?“ Und er fügt hinzu: „Was wissen wir, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält?“ Was bedeute denn, so der bedeutende reformierte Theologe weiter, die Verschiedenheit der beiden Schöpfungskreise gegenüber der Tatsache, „daß der Mensch Jesus als geschöpfliches Wesen beider Kreise Mittelpunkt ist“? Die Tiere sind in dieser Sicht nicht nur um des Menschen willen da, sondern haben ihr ganz eigenes Sein mit Gott. Das, wie

Barth formuliert, offenbare Sein der Menschen mit Gott und das verborgene Sein der Tiere mit dem Schöpfer haben ihre je eigene Ehre, und „was wissen wir schließlich, welches die größere Ehre ist?“

Susanne Sandherr

Zum Weiterlesen:

Rainer Hagencord, Gott und die Tiere. Ein Perspektivenwechsel, Topos plus Taschenbücher 632, Kevelaer 2008, 144 Seiten. 8,90 € (D); 9,20 € (A); ISBN: 978-3-7867-8632-0.

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 383) bestellen.

Der Gesang der Jünglinge im Feuerofen

Biblisches Lied – Canticum der Kirche

Den Text des Canticums finden Sie auf Seite 76f. und 295f.

Im Stundengebet der Kirche wird in den Laudes zwischen den beiden Psalmen ein Canticum aus dem Alten Testament eingefügt. An Sonntagen wird abwechselnd je eine Hälfte des Gesanges der drei Jünglinge im Feuerofen verwendet. Der Lobgesang der drei jungen Männer steht im biblischen Buch Daniel (3, 51–90). Im Kanon der hebräischen Bibel findet er sich nicht, sondern erst in der griechischen Bibelübersetzung, der sogenannten Septuaginta, die zwischen dem dritten und dem ersten Jahrhundert v. Chr. erstellt wurde; die neutestamentlichen Autoren zitieren überwiegend aus ihr. In den Versen 57–88 des dritten Kapitels des Buches Daniel wird die gesamte Schöpfung, werden Himmel und Erde, Engelmächte und Naturgewalten,

jegliches Geschöpf der Erde und am Ende der Mensch selbst zum großen Gotteslob aufgerufen: „Preiset den Herrn“! Der bekannte Sonnengesang des heiligen Franziskus greift auf dieses biblische Lied zurück.

Das Daniel-Buch entstand in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. In dieser Zeit übernahmen die Anhänger der siegreichen hellenistischen Kultur auch in Palästina die Meinungsführerschaft. Die jüdischen Gläubigen waren schwer getroffen; wer der biblischen Tora und der ererbten Lebensweise treu bleiben wollte, geriet unter massiven Rechtfertigungsdruck. Das Buch Daniel macht in dieser Situation Mut zur Glaubenstreue. Es spielt in einer der schwierigsten Epochen des jüdischen Volkes, nach der Eroberung Jerusalems durch den neubabylonischen König Nebukadnezar II. (605–562 v. Chr.).

Folgt man dem Daniel-Buch, so geht es nicht darum, gewohnheitsmäßig und blind Worthülsen und äußere Formen weiterzugeben. Etwas anderes steht im Raum: die Frage, wer oder was im eigenen und gemeinsamen Leben wirklich wichtig ist. Daniels Freunde weigern sich, ein vom babylonischen König errichtetes Standbild anzubeten (Kapitel 3) und sollen darum in einem Feuerofen zu Tode gefoltert werden. Die wunderbare Rettung der drei jungen Männer aus der Flammenhölle macht deutlich, daß der Gott Israels Macht hat über alle Todesmächte. Das wird sogar der brandgefährliche Vertreter der selbsterherrlichen Großmacht, der persische König Nebukadnezar, erkennen. Wo doch nur gefräßiges Feuer und nichts als die Asche der Toten zu erwarten waren, erblickt der fassungslose König am Ende lebendige Menschen – und Adonais eigenen Engel.

Der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, eine Szene aus einem Märchen, aus einem Alptraum, der einem Wunschtraum weicht? Und doch wird Gott hier nicht mit einem großen Zauberer verwechselt. Die drei frommen jüdischen Männer wagen es. Sogar vor dem allmächtig erscheinenden König sprechen sie frei von ihrem Glauben. Doch so sprechen sie sich das Todesurteil.

Dem von seiner Macht berauschten Herrscher, der sie in der Hand hat, sagen sie ins Gesicht, daß sie niemals menschengemachte Götter anbeten werden. Sie vertrauen auf Adonai allein, auf Gott, den Herrn, sie setzen alleine auf seine Rettermacht. Jeglicher irdische Absolutheitsanspruch zerplatzt vor solchem Vertrauen. Aufgeblasene Menschenmacht zergeht vor ihr wie Schaum. Die drei jungen Männer setzen aber nicht auf Gott, wie man auf eine Wunderwaffe setzt. Auch wenn ihr Gott sie nicht spektakulär retten wird, werden sie den Götzendienst verweigern, werden sie dem Glauben Israels treu bleiben. Treue zum wahren Gott schenkt Klarheit und Freiheit, senkt Liebe ins Herz und macht Mutlosen Mut.

Das Loblied der von Gottes Engel vor der Vernichtung bewahrten jungen jüdischen Männer umfaßt vier Strophen mit jeweils spezifischen Adressaten. In der ersten Strophe (57–63) kommen himmlische Wesen in den Blick. Sie sind Gott nicht gleichgestellt, sondern werden ausdrücklich „Werke des Herrn“ genannt (57). Auch Sonne, Mond und Sterne, in der Mythologie des Alten Orients eigenständige Gottheiten, sind hier angesprochen als Repräsentanten der von Gott geschaffenen Engelmächte.

Die zweite Strophe (64–73) spricht die Naturgewalten an, Regen, Tau und Wind, Feuer und Glut, Frost und Hitze, Eiskälte, Rauhreif und Schnee, Tag und Nacht, Licht und Dunkel, Blitz und Wolken. So übermächtig der Mensch sie erfährt, so sehr er ihnen ausgesetzt ist, sie alle sind zum Gotteslob gerufen: „Preist den Herrn ..., lobt und rühmt ihn in Ewigkeit!“ (73)

Die dritte Strophe nimmt die Erde in den Blick. Es werden die Schöpfungswerke aufgezählt, auch die furchterregenden Seeungeheuer gehören dazu. Gott hat sie geschaffen, äußerste Angst und heiligen Schrecken können sie nicht mehr erregen, so wenig wie die wilden Tiere (81), die als Gottesgeschöpfe zwar realistisch einzuschätzen, aber nicht durch maßlose Furcht zu verehren sind.

Das Gottesgeschöpf Mensch selbst wird in der vierten Strophe angesprochen. Nach den Menschen schlechthin werden die Israeliten und schließlich, in der Sprache der Psalmen, Priester und Kultpersonal genannt. Die drei todgeweihten jungen Männer werden ausdrücklich zum Gotteslob aufgerufen, und Gottes todüberwindende Rettermacht wird gerühmt (88). Christliche Auferstehungshoffnung wurde von diesen biblischen Versen inspiriert.

Daß sich Franz von Assisi vom wunderbaren Lied der Jünglinge im Feuerofen zu seinem „Sonnengesang“ anregen ließ, verwundert nicht. Der Aufruf zur geschwisterlichen Solidarität mit allen Geschöpfen hat hier wie dort eine theologische Spitze und eine unentbehrliche theologische Tiefendimension: Geschwister werden wir im, je eigenen, Gotteslob.

Susanne Sandherr

Konfliktthema: Offene Kommunion

Die Kommunion in der Kirche einer anderen Konfession ist auch heute eines der heikelsten Themen im ökumenischen Dialog und in der konkreten Pfarrpraxis. Einerseits sind bezüglich der *orientalischen und orthodoxen Kirchen* die Dinge von seiten der katholischen Kirche bereits mit dem Ökumenischen Direktorium von 1967 geklärt: Im Notfall wird Christen aus diesen Kirchen der Kommunionempfang in der katholischen Kirche ebenso gestattet wie die Kommunion eines Katholiken in einer dieser Kirchen. Die katholische Kirche sieht somit die Möglichkeit einer bedingten „offenen Kommunion“ vor. (Eine „Interkommunion“ hingegen wäre eine grundsätzliche Freigabe der Kommunion jenseits von Notfällen, wie diese zwischen vielen evangelischen Kirchen gewährt wird.) Faktisch lassen jedoch die orthodoxen Kirchen andere Konfessionen nicht zur

Kommunion zu – setzen selber also engere Bedingungen als die katholische Kirche.

Bezüglich der *aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen* (Anglikaner, Lutheraner, Reformierte etc.) wird eine Abwägung zwischen zwei in Spannung stehenden Prinzipien getroffen: Katholiken ist grundsätzlich der Empfang des Abendmahls in einer evangelischen Kirche verboten, da deren Ämter nicht anerkannt werden. Dies gilt auch, wenn von diesen Kirchen eine Einladung zum Abendmahlsempfang an alle Getauften ausgesprochen wird. Christen aus diesen Kirchen dürfen jedoch unter strengen Bedingungen in der katholischen Kirche die Eucharistie empfangen: Wenn Todesgefahr oder eine schwere Notlage besteht, der eigene Geistliche nicht aufgesucht werden kann, die Gläubigen von sich aus darum bitten, sie bezüglich des Sakraments den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind. Diese Linie wurde bereits im *Ökumenischen Direktorium* eingeschlagen und 1983 im Canon 844 § 4 des kirchlichen Rechtsbuches (Codex iuris canonici, CIC) festgehalten. Bereits mit diesen eingrenzenden Bedingungen war dennoch eine Öffnung vollzogen, die die bisher anzutreffende prinzipielle Ablehnung ablöste.

Die weitere Diskussion drehte sich um die Deutung dieser Bestimmungen. In den Gemeinden wurden die Möglichkeiten nicht selten recht weit ausgelegt und mit der Pastoral begründet, etwa wenn es um die Kommunion bei der Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares ging oder um den gottesdienstlichen Alltag konfessionsverschiedener Ehepartner. Aber auch von kirchenamtlicher Seite wurden sie auf römischer wie auf diözesaner Ebene unterschiedlich ausgelegt. So erregte die Äußerung Johannes Pauls II. in seiner Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) Aufmerksamkeit, die Kommunionsspendung an einzelne evangelische Christen entspreche ja „einem schwerwiegenden geistlichen Bedürfnis im Hinblick auf das ewige Heil einzelner Gläubiger“ (Nr. 45). Nicht mehr von einer Todesgefahr oder

schweren Notlage ist die Rede, sondern von einem geistlichen Bedürfnis des einzelnen.

Auch durch konkretes Verhalten in der Kirchenleitung entstand bisweilen der Eindruck eines größeren Spielraums, etwa wenn bei der Begräbnismesse für Papst Johannes Paul II. auf dem Petersplatz der Leiter des Kardinalskollegiums als einem der ersten dem evangelischen Prior von Taizé, Frère Roger Schutz, die Kommunion reichte, so daß sich anschließend die Brüder von Taizé bemühten, klarzustellen, daß Frère Roger nicht konvertiert sei.

Ein Blick auf Papstgottesdienste der letzten Jahre mit Papst Benedikt XVI. in Deutschland kann deutlich machen, daß der Interpretationsspielraum auch genutzt wird. Denn für drei dieser Feiern sind kurze Texte dokumentiert bzw. verlesen worden, die die Zulassung zur Kommunion regelten. Beim Weltjugendtag in Köln hieß es 2005: „Im Sakrament der Eucharistie begegnet uns Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch. Durch den Empfang seines Leibes werden wir, was wir sind: Kirche als lebendiger Leib Christi. Deshalb können nur Christen, die in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, die heilige Kommunion empfangen.“ Hier wird also die kirchenrechtliche Regelung samt ihrer theologischen Begründung wiedergegeben, der noch Anweisungen zum Vorgehen folgen. Nicht-Katholiken konnten von den Kommunion Spendern einen Segen empfangen.

In München hingegen wurde im Jahr 2006 der Fokus auf die Realpräsenz gerichtet, die jeder Kommunikant nach dem Zeigen der Eucharistie unter den Worten „Der Leib Christi“ mit seinem „Amen“ bekennen muß: „Wer zur Kommunion hinzutritt, muß ehrlichen Herzens dazu ‚Amen‘ sagen können: ‚Ja, das glaube ich. Dieses Brot ist Christi wahrer Leib. In diesem Brot ist Christus selbst gegenwärtig‘. So ist der Empfang der heiligen Kommunion Ausdruck unserer innigsten Vereinigung mit Christus.“

Anschließend wird die Verortung innerhalb der Gemeinschaft der katholischen Kirche und mit dem Papst als Kriterium dieser Feier herausgestellt. Somit wird implizit die Begrenzung der Kommunionzulassung umrissen, ohne Mitglieder anderer Kirchen ausdrücklich auszugrenzen.

In Freiburg wurde 2011 eine Formel verwendet, die die innigste Vereinigung mit Christus in der Kommunion betonte, bevor es allein hieß: „Bei der Kommunionsspendung wird jedem Gläubigen die Heilige Hostie gezeigt mit den Worten ‚Der Leib Christi‘. Wer zur Kommunion hinzutritt, muß dazu ehrlichen Herzens ‚Amen‘ sagen können: ‚Ja, ich glaube, in diesem Brot ist Christus selbst gegenwärtig.““ Es wird also allein das Amen eingefordert und damit die Zustimmung zur Realpräsenz. Ein Moment der ekklesiologischen Ausgrenzung ist nicht mehr vorhanden.

Sicher sollte man diese Reihe nicht überinterpretieren, als liege ein fundamentaler Positionswechsel vor, der erst bei (noch nicht erkennbaren) weitergehenden ökumenischen Konsensen in der Amtsfrage zu erwarten ist. Wohl aber zeigt der Befund den Interpretationsspielraum, den die vorbereitenden Bistümer sehen. Die Freiburger Formel verlagert die Entscheidung ganz auf die Ebene des eigenen Gewissens – ohne daß die rechtlichen Bestimmungen und ihre theologische Begründung aufgehoben wären. Dies trifft sich mit der Position von Kirchenrechtlern, die die aktuelle Regelung so deuten, daß der Zelebrant nicht zu einer offenen Kommunion einladen darf. Ob der einzelne Nichtkatholik dann die Kommunion empfängt, muß dieser in seinem Gewissen entscheiden. Entsprechend verwundert nicht, daß die Freiburger Formel anschließend in der von den deutschsprachigen Liturgischen Instituten herausgegebenen Zeitschrift *Gottesdienst* (21/2011, S. 176) als Modell vorgestellt wurde.

Friedrich Lurz

Gott loben in Beton und Glas

Die Autobahnkirche Baden-Baden als Schnittpunkt von Technik und Technikkritik

Ein engmaschiges Netz von Autobahnen, Schnellbahntrassen, Brücken und Tunnels spannt sich heute um den Globus. Doch der Götze des Verkehrs frisst nicht nur Raum und Ruhe, sondern Leben. Nicht nur in periodisch kollabierenden Verkehrssystemen wird der Umschlag von rasender Bewegung zu bleierner Bewegungslosigkeit erfahren. Manchmal blitzt der Gedanke auf, das Automobil, das, so das griechisch-lateinische Fremdwort, „selbstbewegliche“ Fahrzeug, habe sich vom Menschen abgenabelt und selbständig gemacht – auch wider Willen und Wohl seiner Erfinder und Nutzer.

Das Atelier auf der Baustelle

Schäden, Verluste und Versuchungen, die aus der globalen Technifizierung und Beschleunigung des Lebens erwachsen, sind im Werk des Künstlers Emil Wachter (geboren 1921 in Neuburgweier, gestorben 2012 in Karlsruhe) überaus präsent. Zu seinem umfangreichen Œuvre – Grafiken, Ölbilder, Aquarelle, Glasfenster, Bildteppiche und Fensterfriese – gehören auch Arbeiten in der von Wachter selbst entwickelten Technik des Betonreliefs.

Die bauliche Anlage der Baden-Badener Autobahnkirche stammt aus der Hand des Architekten Friedrich Zwingmann. Die Bilderwelt wurde von Emil Wachter geschaffen. Die künstlerische Gestaltung ist hier ganz eng mit dem Bauvorgang verknüpft, weil die Betonreliefs erst auf der Baustelle selbst handwerklich gefertigt werden können. Vielleicht kann Kunst der blinden Technifizierung unserer Welt nur dann wehren, wenn sie nicht im Museum bleibt, sondern im Wortsinn auf die Baustelle geht und sich hineingibt in die Welt der Technik.

Mach den Raum deines Zeltes weit!

Den Ruf von Jes 54,2: „Mach den Raum deines Zeltes weit, spann deine Zelttücher aus, ohne zu sparen. Mach die Stricke lang und die Pflöcke fest!“ scheinen die Gestalter der Autobahnkirche Baden-Baden beherzigt zu haben. Wer die Kirche besucht, kommt nicht in die eigene Pfarrkirche. Er oder sie ist hier nicht zu Hause, sondern nur flüchtig zu Gast. Doch das große Zelt der Kirche – Zelt Gottes unter den Menschen – nimmt die Ankömmlinge gastfreundlich auf. Die einprägsame Gesamtanlage scheint so auf die Erfahrung einer mobilisierten Gesellschaft zu antworten.

In den vier Himmelsrichtungen grüßen vier stattliche Türme die Reisenden. Sie grenzen ein geräumiges Quadrat aus. Im Schnittpunkt ihrer Verbindungsachsen erhebt sich eine klare Pyramide. Den Zugang eröffnet ein breites, nach oben offenes Tor. Treppenstufen führen hinauf zu den Kirchenportalen und geleiten aus dem lichtdurchfluteten Inneren der Oberkirche hinab in das stille Innerste der Kirche, die Krypta.

Die vier Türme umstehen das Hauptgebäude tatsächlich wie vier Pflöcke, die das Zelt halten. So entsteht von außen her eine spürbare Raumspannung zur Pyramide, zum Inneren und Innersten hin. Die Zerrissenheit der modernen Nomaden zwischen Nähe und Ferne kann gewiß auch hier nicht rasch zusammengeflickt werden. Sie wird in der Raumgestalt jedoch aufgenommen und spielerisch verwandelt: Daß es heilsame Gezeiten von Bewegung und Ruhe, Willkommen und Abschied, Außen und Innen gibt, wird im Begehen der Kirchenanlage wieder erfah- oder jedenfalls erahnbar.

Waagerechte und Senkrechte

Die dichten Verkehrsnetze unserer Zeit nähren sich von dem Versprechen, das Ferne in die Nähe zu holen. Hinter Expansion und Beschleunigung ist die menschliche Sehnsucht zu erahnen,

sich aus Raum- und Zeitgrenzen zu befreien. Doch das technologisch ermöglichte Schneller und Weiter öffnet diese Schranken gerade nicht. In Besitz genommen, verliert das andere seine verändernde Kraft. Nicht nur die horizontale Ausdehnung verhindert die Befreiung, die sie verheißt. Die konstruierte und gebaute Vertikale scheint den Menschen heute ebensowenig aus seinen Zwängen zu lösen. Die modernen Türme – denken wir an die Zwillingstürme des World Trade Centers oder an die markanten Frankfurter Bankentürme – dienen nicht der Verehrung des ganz Anderen, des göttlich Anderen, sondern des beeindruckenden Eigenen: wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Macht. Doch alle Türme suchen den Himmel. Es geht darum, zwischen Gott und Götze zu unterscheiden. So findet sich das Goldene Kalb, biblisches Ursymbol der Vergötzung irdischer Macht, im Tabernakel des obersten Stockwerks des von Emil Wachter gestalteten Mose-Turms. Den Elija-Turm hingegen krönen Gespann und Wagen des zu Gott entrückten götzekritischen biblischen Propheten.

Gebaute Kreuzeszeichen

Das Kreuz verbindet Horizontale und Vertikale. Die Verehrung des Überlegenen, symbolisiert durch die senkrechte Linie, die Dimension der Höhe, wird von der waagerechten Linie durchgestrichen, geerdet, durchkreuzt. Die bloße Ausdehnung im Immergleichen, versinnbildlicht durch die waagerechte Linie, wird von der Dimension der Höhe, dargestellt in der senkrechten Linie, aufgebrochen. Eben diese zweifache Bewegung des Durchkreuzens – Verortung im Treffpunkt der sich kreuzenden Linien, die nicht einengt, sondern weitet und befreit – findet sich in der Anlage der Autobahnkirche Baden-Baden. Emil Wachter führt sie in den Bildern des Kirchenbaus weiter. Das architektonische Ensemble bildet eine weiträumige Kreuzform.

Den Schnittpunkt dieses großen, begehbaren Kreuzes bildet im Schoß der Erde die ebenfalls als Kreuz angelegte Krypta.

In der Oberkirche ist genau über dem Schnittpunkt ein Barockkreuz aufgerichtet. Das Kreuz begegnet wieder im farbigen Glas der Kreuzesdarstellung an der Westwand. Darüber schließen sich die tragenden Betonbalken des pyramidenförmigen Kirchenzeltens zum Kreuz zusammen. Die Fußböden von Krypta und Oberkirche tragen aus Schieferplatten gebildete Kreuze. Der Gott dieser Kirche, so wird augenfällig, ist der Gott des Gekreuzigten. Doch das Kreuz und sein Gott gewinnen ihre volle Bedeutung erst aus dem biblischen Boden, den das reiche Bildprogramm der Kirche und der vier Türme bereitet.

Der mitwandernde Gott

Der Gott, den diese Kirche loben will, ist „der bundeswillig mit der Menschheit mitwandernde Gott“, so der Freiburger Alttestamentler Alfons Deissler. Der Ostturm (Noach-Turm) zeigt den Beginn des Mitwanderns: Adam und Eva kehren sich von ihrem Schöpfer ab, vielleicht uns ähnlich, wenn wir heute auf die gottgleiche Überlegenheit der Technik setzen. Doch dieser Gott läßt auch im furchtbaren Zorn nicht davon ab, am meisten um den Menschen zu fürchten. Denn selbst als die Menschen die Erde mit Haß und Gewalt überziehen, rettet Gott seine Schöpfung in der Arche des Noach vor der Strafflut. Mit dem Gott Noachs im Bunde wandert die Menschheit weiter zum Abrahams-Tor: In Abraham, Isaak und Jakob sollen alle Völker gesegnet sein.

Der Südturm, der Mose-Turm, zeigt Gott so, wie er sich Mose und dem Volk im Exodus und auf der Wüstenwanderschaft gezeigt hat: als Erlöser und Befreier und als Geber lebensrettender Wegweisung. Aber auch an die idolatrische Urszene der Bibel wird erinnert: Das Goldene Kalb ist obenauf, es triumphiert in der Turmspitze. Der Nordturm ist darum dem Propheten Elija gewidmet. In der Krise des Götzendienstes hat er Israel

wieder zu Gott geführt und die Verirrten neu zu Gottes Weggenossen gemacht. Der Westturm der Autobahnkirche Baden-Baden schließlich ist der Brückengestalt zum Neuen Bund gewidmet, Johannes dem Täufer. Vom wahren Schwellenereignis der Wanderschaft Gottes mit seinen Menschen, der Geburt des göttlichen und geschwisterlichen Kindes, kündigt die westliche Glaswand der Kirche, nach dem Schritt über die Schwelle ins Zeltinnere.

Wenn der Beton zu sprechen beginnt

Beton ist ein technischer Werkstoff. Er gilt als brutal und leblos und stand lange Zeit nur für profitorientiert gebaute Monotonie. Phantasielosigkeit, Leere und Gigantomanie schienen unlösbar mit ihm verbunden. Der Künstler Emil Wachter unternahm es in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erstmals, den Beton so zu bearbeiten, daß er „seine Stummheit und Feindseligkeit aufgibt und zu sprechen beginnt“ (Emil Wachter). Mit der Herstellung künstlerisch gestalteter negativer Hohlformen aus Styropor, in die Beton gegossen wird, gelang es ihm, dem als seelenlos geschmähten Werkstoff durch Bilder und Strukturen Leben einzuhauchen. Das Verfahren hat jedoch Unwägbarkeiten, und es kann nur am Bauort selbst angewandt werden. Die Bilder entstehen nicht durch nachträgliche Applikation, sondern mit der Baumasse selbst. Architektur und Kunst müssen also im Wortsinn aus einem Guß sein. Dies gilt auch für die farbenprächtigen betongefaßten Fenster. Die farbigen Glasstücke werden so gelegt und aufgeklebt, daß die Zwischenräume mit Beton ausgegossen werden können.

Nur was angenommen ist

Der billige Werkstoff läßt im Verbund mit der farbigen Transparenz der Glasfenster an kostbar gefaßte Edelsteine denken,

die das himmlische Jerusalem schmücken. Gott loben in Beton und Glas? Ein Grundsatz altkirchlicher Christologie sagt: Nur was angenommen ist, kann erlöst werden. Die Autobahnkirche Baden-Baden macht augenfällig, daß Zeitkritik nicht den Ausstieg aus der eigenen Zeit verlangt. Im Gegenteil. Hier werden die technischen Realitäten und Möglichkeiten der Gegenwart – wahrhaft schöpferisch – ausgeschöpft, gerade um jenes Andere, das der Triumph der Technik verstellt, herbeizurufen und den Menschen der Gegenwart vor Augen zu führen und ins Herz zu schreiben.

Susanne Sandherr

Weltjugendtag in Rio de Janeiro

Noch Papst Benedikt XVI. hatte Jugendliche aus aller Welt zum 28. Weltjugendtag nach Brasilien eingeladen. Nun bildet das Jugendtreffen vom 23. bis 28. Juli 2013 in Rio de Janeiro das erste kirchliche Großereignis für seinen Nachfolger Franziskus, ganz ähnlich wie der Weltjugendtag in Köln 2005 für Benedikt am Beginn seines Pontifikats gestanden hatte. Rund drei Millionen Gäste werden in der Stadt am Zuckerhut erwartet. Benedikt XVI. hatte die Symbolkraft der weltberühmten Christus-Statue auf dem Corcovado in den Blick gerückt: „Seine offenen Arme sind das Zeichen der Annahme, die der Herr allen zuteil werden läßt, die zu ihm kommen, und sein Herz steht für die unermessliche Liebe, die er einem jedem und einer jeden von euch entgegenbringt“, schrieb der emeritierte Papst in seiner Botschaft zum Weltjugendtag. Das Motto der Jugendbegegnung reiht sich in den großen thematischen Bogen des Jahres des Glaubens ein: „Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern“ (vgl. Mt 28, 19). Dieser Auftrag sei auch nach 2000 Jahren noch aktuell, betonte Benedikt XVI. Zahlreiche

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

August 2013

„Elija“

Elischa sah es und rief laut:
Mein Vater, mein Vater!
Wagen Israels und sein Lenker!

Zweites Buch der Könige – Kapitel 2, Vers 12

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Auf dem Höhepunkt seines Romans „Hiob“ stellt Joseph Roth seinem Publikum eine Seder-Feier zum Pessach vor Augen. Mendel Singer, nach New York emigrierter russischer Jude, hat sich an das Leben in der fremden Großstadt nie gewöhnen können. Dann verliert er durch den Ersten Weltkrieg einen Sohn und bald danach Frau und Tochter. Einsam steht er da wie der biblische Hiob, und nun soll er mit den Nachbarn, die ihn aufgenommen haben, der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens gedenken. Nach dem Becher für Elija, seit alters als Vorläufer des Messias verstanden, öffnet Mendel traditionsgemäß die Tür, um den Propheten einzulassen, und schließt sie wieder. Kurz darauf klopft es, und herein tritt ein junger Mann, der sich als der jüngste Sohn Menuchim entpuppt. Ihn hatten die Singers wegen seiner Behinderung in Rußland zurückgelassen, doch er wurde wunderbar geheilt und hat sich zu einem gefeierten Musiker entwickelt.

Diese Wende in Joseph Roths Erzählung ist deswegen so wichtig, weil sie deutliche messianische Züge trägt. Elija, den Messias-Vorläufer, ins eigene Haus einzulassen, bedeutet nichts anderes, als für den Messias selbst bereit zu sein (siehe S. 354–356). Und in diesem Fall *kommt* der Messias – in Gestalt des verwandelten Sorgenkinds Menuchim, der dem greisen Vater Lebensmut und Lebensfreude zurückgibt. Gerade im chassidischen Judentum, in dessen Umfeld „Hiob“ spielt, gilt jeder Augenblick als Pforte, durch die der Messias, auch in Gestalt „gewöhnlicher“ Menschen, eintreten kann; dies macht Joseph Roth besonders sinnenfällig. An uns Christen, die sich zum Messias Jesus bekennen, richtet Roths Erzählung die Frage, wie bereit *wir* sind, die Ankunft des wiederkehrenden Herrn *hier und heute* zu erwarten.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Taufe des heiligen Augustinus

Salzburger Missale Bd. 4, Berthold Furtmeyr,
zwischen 1478 und 1481, Clm 15711, fol. 3v,
© Bayerische Staatsbibliothek, München

Obwohl der Buchmaler Berthold Furtmeyr aus Regensburg ein umfangreiches Werk hinterlassen hat (die Forschung weist ihm die Beteiligung an bis zu 15 erhaltenen Handschriften zu), wissen wir von ihm und seinem Leben nicht viel. Nachweisbar ist er in Regensburg von 1471 bis 1501. So wird vermutet, daß er um 1435/40 geboren wurde und 1501 starb.

Das Salzburger Missale besteht aus 5 Bänden und enthält insgesamt 22 Meßtexte. Der Buchschmuck besteht aus 48 (ursprünglich 52) ganzseitigen und 12 kleineren Miniaturen, hinzu kommen 45 große historisierte Initialen. Es gehört damit zu den prunkvollsten Handschriften der Spätgotik.

Der Auftraggeber des Missales, Fürsterzbischof Bernhard von Rohr, ist im vierten Band abgebildet (fol. 61v), und zahlreiche Blätter zeigen sein Wappen – wie auch unser Titelbild oben rechts. Als er den Auftrag wohl in den späten 70er Jahren des 15. Jahrhunderts erteilte, wurde zunächst der Text aller fünf Bände geschrieben, weshalb die Schrift sehr einheitlich ist. Danach wurde vorerst der Salzburger Buchmaler Ulrich Schreier mit der Ausmalung beauftragt. Er und seine Werkstatt führten einen Teil der Miniaturen im dritten Band aus. Um 1480 ging der Auftrag aus unbekanntem Gründen an Berthold Furtmeyr über, der an dem großen Werk auch unter den beiden nächsten Fürsterzbischöfen bis ungefähr 1490 arbeitete. Wir wissen nicht, ob er seine Werkstatt in dieser Zeit nach Salzburg verlegte. Der vierte und der fünfte Band sind zu Beginn dieser Arbeitszeit entstanden.

Unser Titelbild zeigt die Taufe des heiligen Augustinus, die hier als demütiger Schritt eines jungen Mannes geschildert wird, der sich unter die segnende Hand des Bischofs beugt.

Heinz Detlef Stäps

Taufe als Sakrament des Neubeginns

Aurelius Augustinus (354–430) war 32 Jahre alt, als er in der Osternacht 387 in Mailand von Bischof Ambrosius getauft wurde. Er war somit kein Jüngling mehr, wie ihn uns die Miniatur des Salzburger Missales zeigt: Nackt kauert ein junger Mann mit langen blonden Haaren im zentral dargestellten Taufbecken und kreuzt die Hände in demütiger Geste vor der Brust. Augustinus war zu dieser Zeit aber längst ein gestandener Mann mit einer angesehenen Stellung, der einen Sohn hatte: Adeodatus, von dessen Mutter wir nur wissen, daß sich Augustinus vor der Taufe von ihr trennte, ist rechts neben dem Taufbecken kniend dargestellt und wird noch in derselben Nacht die Taufe gemeinsam mit dem Freund Alypius empfangen, den wir wahrscheinlich dahinter sehen. Nichts deutet in dieser Situation (außer den Heiligenscheinen) darauf hin, daß Augustinus bald Priester und dann Bischof von Hippo sein wird, daß er wie der ihn taufende Bischof Ambrosius als Heiliger verehrt und unter die vier lateinischen Kirchenväter gezählt wird. Im Hintergrund sehen wir Augustiner-Chorherren und weibliche Vertreter des Ordens. Das Domkapitel von Salzburg befolgte ab 1122 die Augustiner-Chorherren-Regel; darin ist sicherlich der Grund zu sehen, warum der Gedenktag des heiligen Augustinus am 28. August mit einer eigenen Festmesse im Salzburger Missale ausgezeichnet wurde.

Neben Augustinus und Ambrosius ist noch eine weitere Person durch einen Heiligenschein hervorgehoben, die vorne links kniet und im blauen Mantel und mit weißem Schleier fast an Maria erinnert. Doch es ist nicht die Mutter Jesu, sondern die Mutter des Augustinus, die heilige Monika. Sie hatte einen großen Anteil gerade an der religiösen Entwicklung ihres Sohnes und starb kurz nach der Taufe von Sohn und Enkel in Ostia. Doch auch wenn Augustinus sich erst mit 32 Jahren taufen ließ, dürfen wir uns sein vorheriges Leben nicht als gottlos vorstellen. Seine Mutter hatte ihn an den christlichen Glauben herangeführt. Er hatte eine solide Ausbildung genossen, besonders

die antike Philosophie studiert, die wir zu dieser Zeit als Suche nach der richtigen Gottesvorstellung verstehen können. In seiner Suche war er zeitweise der synkretistischen Lehre der Manichäer nahegetreten, die sehr großen Wert auf Askese und Reinheit legten. Er distanzierte sich dann aber wieder von ihnen und näherte sich, als er Magister der Rhetorik in Mailand wurde und aus fachlichen Gründen die Predigten des Bischofs Ambrosius hörte, dem lateinischen Christentum an. Hier erfuhr er gemeinsam mit Alypius Anfang August 386 ein Bekehrungserlebnis, das ihn veranlaßte, in Mailand um die Taufe zu bitten.

So ist es ein wirklicher Neubeginn, dem wir in dieser Miniatur beiwohnen, der das Leben des Augustinus von seiner Rastlosigkeit befreit und ihn auf ein ganz neues Gleis setzt, welches ihn ins geistliche Amt führen wird, das er niemals angestrebt hatte. Dem entspricht die demütige Geste des jungen Mannes in der Miniatur, wie er sich unter die linke Hand des Bischofs beugt, der ihn mit der Rechten segnet. Symbolisch wird die Taufe als Neuanfang verdeutlicht, indem der Täufling ins Wasser getaucht und in Christus neu geboren wird, wenn er sich aus dem Taufwasser erhebt (vgl. Röm 6, 3 f.). Von dieser zur Zeit des Augustinus üblichen Taufpraxis läßt das mittelalterliche Bild mit dem viel zu kleinen Taufbecken nur noch etwas ahnen. Aber dadurch, daß der Bischof seinen Täufling nicht mit Wasser übergießt, sondern ihn eher mit der Linken unter Wasser drückt, weiß die Miniatur noch etwas von der Taufe durch Untertauchen. Ein Mönch steht hinter dem Taufbecken und hält das weiße Taufkleid für den Neugetauften bereit, während ein Diakon mit dem Bischofsstab Ambrosius die Möglichkeit gibt, mit beiden Händen zu handeln. Die beiden Spruchbänder, die vom Mund des Augustinus und des Ambrosius ausgehen, zeigen zwei Zeilen des lateinischen Hymnus „Te Deum laudamus“, den der Legende nach die beiden Heiligen in dieser Taufnacht gemeinsam verfaßt haben sollen.

Interessant ist ein Vergleich mit einer anderen Miniatur des Salzburger Missales, der Spendung der heiligen Kommunion

durch den heiligen Rupert in unserer Mai-Ausgabe (Bd. 2, fol. 62v). Beide Bilder zeigen die Spendung eines zentralen Sakraments durch einen Bischof; beide zeigen einen Blick in den Innenraum einer Kirche; beidesmal steht das Portal der Kirche blattparallel, während der Kirchenraum schräg dargestellt ist und perspektivisch nach rechts zuläuft. Da die ganzseitigen Miniaturen im Missale immer eine Versoseite einnehmen und somit im aufgeschlagenen Buch links liegen, zieht die Perspektive den Blick des Betrachters nach rechts, zur Mitte des Doppelblattes, und leitet ihn so zur gegenüberliegenden Textseite. Vergleichen wir aber die Portale, so zeigt sich das Blatt mit der Taufe als eine Vorstufe zum später entstandenen Blatt mit der Spendung der Kommunion, denn hier besteht das Portal nur aus einem einfachen, von zwei Säulen getragenen Bogen (mit dem Salzburger Wappen und dem des Auftraggebers in den Zwickeln), das von einem prachtvollen gemalten Rahmen mit rot-grün-blauen Akanthusranken und mehreren farbigen Profilleisten umgeben wird. In der Miniatur im zweiten Band aber ist die Bordüre durch eine ausgefeilte gemalte Architektur ersetzt. Außerdem wird der gemalte Bogen auf der Miniatur unseres Titelbilds in der vorderen Bildfläche gezeigt, während die Figuren unten sich vor die ihn tragenden Säulen schieben. Durch diesen Illusionsbruch werden die Personen dem Betrachter nähergebracht.

So zeigt sich innerhalb des Salzburger Missales eine malerische Entwicklung Furtmeyrs, die von der niederländischen Malerei (Rogier van der Weyden, Dieric Bouts) beeinflusst wurde. Es wird angenommen, daß Furtmeyr ein Schüler des Martin Opifex war, der wiederum beim sogenannten Markusmeister der Ottheinrich-Bibel gelernt hatte. Umgekehrt wird Albrecht Altdorfer als ein möglicher Schüler Furtmeyrs genannt.

Heinz Detlef Stäps

Der Prophet Elija

Der Prophet Elija ist eine der faszinierendsten Gestalten der Bibel. Sein programmatischer Name bedeutet: [Mein] Gott ist Jahwe. In sechs Kapiteln erzählen die alttestamentlichen Königsbücher (1 Kön 17–19; 1 Kön 21; 2 Kön 1–2) von ihm. Eigentlich eine sehr übersichtliche Textbasis, und doch erlangte Elija innerbiblisch und in Judentum und Christentum herausragende Bedeutung. Gott hat sich besonders eng an diesen frühen Propheten gebunden, der sich so ganz und gar an Jahwe, den einen und wahren Gott und Spender allen Lebens, gebunden hat. Vor allem als leidenschaftlicher Kämpfer um die alleinige Anerkennung Jahwes in ganz Israel (1 Kön 18) geht Elija in das kollektive Gedächtnis von Judenheit und Christenheit ein.

Der biblische Sagenkranz um die Gestalt des Elija ist inzwischen fast 3000 Jahre alt. Läßt man sich auf diese Erzählungen ein, so lassen sie einen nicht so schnell wieder los. Dies hängt wohl mit dem Facettenreichtum und den höchst kontrastreichen Zügen dieses Propheten zusammen. Kraftvolle, leidenschaftliche, kompromißlose Aktivität bis zur Gewalttat, aber auch unbestechliches Mitgefühl, Triumphe und schwerste Niederlagen, Erfahrungen radikalen Scheiterns, Phasen von Depression und „burn out“, aber auch das unverhoffte Erleben von Stärkung und Tröstung von Gott her, mitten in Wüste und Nacht, prägen sein biblisches Bild.

Geschichtliche Grundlagen

Verläßlich historisch wissen wir nur wenig über Elija. Er trägt den Beinamen „Tischbiter“, stammt also aus dem ostjordanischen Tischbe in Gilead, das im heutigen Jordanien gelegen ist. Möglicherweise, so vermutete der große Alttestamentler Gerhard von Rad, hatte sich hier der Glaube an Jahwe in seiner Ausschließlichkeit reiner erhalten als im Westen, wo sich Israel

der Baalsreligion öffnete. Denkbar ist aber auch, daß der stereotype Beiname auf Elijas Widerstand gegen die Versuche der Dynastie der Omriden hinweist, das unter Omri (881–870 v. Chr.) als Hauptstadt installierte Samaria zum konkurrenzlosen politisch-religiösen Zentrum auszubauen und das Land von dort aus zentralistisch zu regieren. Elija wirkte während der Regierungszeit der beiden omridischen Könige des Nordreichs, Ahab (872–851 v. Chr.) und Ahasja (851–850 v. Chr.). Er trug einen charakteristischen, urwüchsigen Mantel aus Ziegenhaaren und einen Lendenschurz aus Leder (2 Kön 1, 8), was an die Kleidung des Täufers Johannes (Mk 1, 6) denken und auf Elijas zeichenhafte Distanz zu den Mächtigen und Wohlhabenden schließen läßt.

Kämpfer für den einen Gott

Der Prophet, Gottesmann, Wundertäter und Regenmacher Elija lebte ohne festen Wohnsitz und trat in ganz Palästina auf. Er kämpfte für die Alleinverehrung Jahwes auch gegen polytheistische Bestrebungen in der Königsfamilie selbst, die aus diplomatischen Gründen die Verehrung des Gottes Baal förderte (2 Kön 1, 6). Darum wurde er während einer mehrjährigen Dürrezeit in Samaria als „Verderber Israels“ angefeindet (1 Kön 18, 17). Auf dem Karmel kommt es zur Bekehrung des Volkes und zur Vernichtung der von der Königin protegierten Propheten des Baal (1 Kön 18, 21–40), was Elija selbst in Lebensgefahr bringt (19, 1 ff.). Sein Regenzauber im Dienste des einzig lebenspendenden Gottes beendet schließlich die tödliche Dürreperiode (1 Kön 18, 41–46).

Stimme Gottes in der Stille

Die berühmte Gottesbegegnung am Horeb (1 Kön 19) deutet ein Gegenbild zu aller religiös motivierten, manchmal auch nur

religiös bemäntelten Gewalttätigkeit an. Elija macht hier eine Gotteserfahrung, die aus der Endlosspirale von Gewalt und Gegengewalt zu erlösen vermag: Gott kommt zu Wort mit einer „Stimme verschwebenden Schweigens“ (Martin Buber). Zuvor durchlebt der Gotteskämpfer Elija eine schwere Krise. Resigniert flieht er in die Wüste und wünscht sich den Tod. Doch in der dunkelsten Nacht der Seele wird der Verzweifelte von einem Engel Gottes gefunden und gestärkt (1 Kön 19, 3–8).

Aufdeckung eines Justizmordes

Gegen die Übergriffe eines macht- und besitzgierigen Königshauses trat Elija für die Rechte der Landbevölkerung ein (1 Kön 21, 1–19). Elija erscheint in der Erzählung von Nabots Weinberg als Prophet, der das Spiel der Mächtigen nicht mitspielt, sondern mutig einen Justizmord beim Namen nennt. Elija scheut sich nicht, sich dabei dem König persönlich in den Weg zu stellen.

Elijas Entrückung

Elijas Ende deutet die Bibel nicht als Tod, sondern als Entrückung (2 Kön 2, 1–18), ein Geschick, das im Alten Testament nur noch Henoch zuteil wird (Gen 5, 21–24). Elija stirbt nicht den universalen menschlichen Tod, er wird vielmehr „aufgenommen“, er zieht in Gottes unbekannte Herrlichkeit ein. Dieses Ende, das ein Anfang ist, zeigt an, daß Elijas Wirken Zukunft hat. Bilder eines unvorstellbaren feurigen Gefährts und eines überaus starken Sturmwindes überlagern sich hier; Wagen und Pferde, Feuer und Sturm sind in biblischer Perspektive als Begleitphänomene von Gotteserscheinungen bekannt.

Reflexe im Alten und Neuen Testament

An Elijas Entrückung knüpfen biblische Traditionen an, denen zufolge der Prophet endzeitlich, vor dem Tag Jahwes, wiederkehren wird, um Gottes Zorn abzuwenden, Israel wieder aufzurichten, Versöhnung und Frieden in den Familien zu stiften oder um dem Messias voranzugehen (Sir 48, 19 f.; Mal 3, 23 f.; Mt 17, 10–13 par.).

Kein Prophet des Alten Testaments ist im Neuen Testament häufiger präsent als Elija. Zentral ist dabei seine Rolle als endzeitlicher Wegbereiter Gottes und als Vorläufer des Messias. Jesus wird von manchen mit Elija identifiziert (Lk 9, 18 f.; vgl. Mk 6, 14–16; 8, 27 f.), aber auch Johannes der Täufer (Lk 1, 17; Mt 17, 10–13), der sich vermutlich selbst als der wiederkehrende Elija verstanden hat. Jesu eigene Predigt greift auf Wundertaten Elijas und Elischas zurück (Lk 4, 25–27). Lukas zeigt Parallelen zwischen Jesus und Elija auf (Lk 7, 11–17; vgl. 1 Kön 17, 17–24), betont zugleich aber den Vorrang Jesu (Lk 9, 52–56). Im Markus-Evangelium ist Elija neben Mose bei der Verklärung Jesu zugegen (Mk 9, 2–8). Paulus erweist im Römerbrief (11, 1–6) die bleibende Erwählung Israels anhand von 1 Kön 19. Im Jakobusbrief wird der unverzagt und wirkmächtig betende Elija als Vorbild der Glaubenden vor Augen geführt (Jak 5, 17 f.)

Spuren in christlicher Frömmigkeit

Auch außerhalb der Bibel hat Elija in christlicher Frömmigkeit Spuren hinterlassen. In der Alten Kirche entwickelt er sich zum Idealbild des asketischen Einsiedlers und gilt später als Vorläufer des östlichen und westlichen Mönchtums. Aus einer 1156 auf dem Berg Karmel gegründeten Gemeinschaft von Eremiten, die Elijas Wüstenleben weiterführen wollte, ging der Karmeliterorden hervor. In der Ostkirche wurde Elija zu einer volkstümlichen Gestalt, er wird als Wundertäter und Nothelfer verehrt. Elijas Entrückung zu Gott wird schon früh als Hinweis

und Vorausbild der Himmelfahrt Christi gedeutet und stützt die christliche Hoffnung auf eine Auferstehung aller Toten und auf ihr Leben bei Gott.

Susanne Sandherr

Ein Becher für Elija

Der Prophet Elija im Judentum

Die Liturgie des hohen Pessachfestes, an dem sich die Judenheit auf der ganzen Welt dankbar des Auszugs aus der ägyptischen Sklaverei erinnert, sieht vor, daß beim Festmahl im Familienkreis, dem Seder, in bestimmten Abständen vier Becher Wein getrunken werden, die symbolisch für vier große Verheißungen Gottes an Israel stehen. Seit dem Mittelalter wird mancherorts ein fünfter Becher für Elija bereitgestellt, von dem es heißt, daß seine Wiederkunft das Kommen des Messias ankündige. Bei der Leerung von Elijas Becher wird die Wohnungstüre geöffnet, damit der Prophet eintreten kann. Es werden Lobgebete aus dem Psalter gesprochen, und die Tür wird wieder verschlossen.

Ein Becher für Elija: nicht nur in der Bibel, auch in außerbiblischem jüdischem Schrifttum, in zahlreichen ethisch-theologischen Debatten des Talmud, in Volksfrömmigkeit und Legende, in Mystik und Festtagsliturgie und bis hinein in philosophische Entwürfe der Gegenwart spielt der kämpferische Gottesmann und barmherzige Wundertäter eine bedeutende Rolle.

Elija in rabbinischen Texten

Das rabbinische Judentum beschäftigte sich intensiv und durchaus kontrovers mit der markanten biblischen Gestalt, ein Pro-

zeß, der sich im Judentum bis in die Neuzeit fortsetzte und reiche spirituelle Früchte trug. Im Talmud, dem großen nachbiblischen Schriftwerk des Judentums, das in den ersten sieben Jahrhunderten n. Chr. entstand, schätzen die Rabbinen Elijas machtvolle Taten aus Glauben, kritisieren aber seinen Übereifer und zeihen ihn unbilliger Härte gegen das Volk: über der Ehre des Vaters (Gott) habe er die Würde des Sohnes (Israel) vergessen. Der entrückte Elija jedoch hat in talmudischer Sicht an göttlichen Plänen und Geheimnissen teil, er führt die Seelen der Gerechten ins Paradies und die Ungerechten zur Bestrafung. Insbesondere in den bis ins Mittelalter hineinreichenden Midraschim (Textsammlungen zur Bibelauslegung) weiß man auch vielerlei von Elijas gegenwärtigem Erdenwirken zu erzählen. In mannigfacher Verkleidung, manchmal auch als Traumgestalt, greift er tatkräftig ein, ein Helfer in Not und Verfolgung, Ratgeber auch in privaten Anliegen. Elija steht als Lehrer und Freund hervorragenden Rabbinen bei, von dem auch Hilfe bei der Lösung schwieriger Fragen der Rechtsprechung erwartet wird. Elija inspiriert ganze Midraschwerke und läßt ein Lehrhaus in seinem Namen gründen. Als „Engel des Bundes“ (Mal 3, 1) steht der Prophet in besonderer Beziehung zur Beschneidungszeremonie. Als endzeitlicher Versöhner wird Elija ebenso gesehen wie als Vorläufer des Messias und sogar selbst als messianische Gestalt; „Elija“ kann als Beiname des Messias genannt werden. Elijas Wiederkunft wird in unterschiedlichen Varianten mit der allgemeinen Auferstehung der Toten in Verbindung gebracht.

Anwalt der Armen – Beschützer der Gebärenden

Auch in Volksfrömmigkeit und Legende hat das wunderbare Wirken des biblischen Elija Spuren hinterlassen. Als himmlischer Bote setzt sich Elija auf Erden für Gerechtigkeit ein, wirkt als Anwalt der Armen und bestraft die blinde Gier der Reichen. Er steht gebärenden Frauen bei und schützt die Neugeborenen,

Kinder und Jugendliche bewahrt er vor einem frühen, unzeitigen Tod.

Elija und die Gottessehnsucht im Menschen

Die mystisch-kabbalistische Tradition des Judentums seit dem Mittelalter beruft sich vielfach auf Eingebungen durch Elija. Das Buch Zohar, entstanden im 13. Jahrhundert in Spanien, soll im wunderbaren Zwiegespräch mit Elija seinen Ursprung haben, auch die Mystiker im Umkreis der sog. lurianischen Kabbala im 16. Jahrhundert erfahren Elijas inspirierendes Diktat. Der Modus der Inspiration kann sich bis zum Vernehmen einer inneren Stimme vergeistigen. Dem Hohen Rabbi Löw von Prag (1520–1609) zufolge macht es keinen Unterschied, ob sich Elija tatsächlich in einer Vision offenbart oder nicht, „da er häufig seine Worte an jemand übermittelt, der gar nicht weiß, woher sie kommen; es scheint ihm, als kämen sie von ihm selbst, jedoch sie kommen von Elija“. Im späteren russisch-polnischen Chassidismus (mystisch-gefühlbetonte jüdische Frömmigkeitsbewegung, entstanden um 1750) verinnerlicht sich „Elija“ zu einer Art Seelenkomponente. Einschlägigen theologischen Spitzenaussagen des 18. Jahrhunderts zufolge kann das Gottessehen oder Nach-Gott-Streben, das jeder Jude von Natur und Geburt an habe, „Elija“ genannt werden. Dadurch werde es auch möglich, daß der Messias direkt und ohne Vorläufer auftritt.

Die gleichsam messianische Positionierung eines dem hilflosen Anderen hilfreich zugewandten Ichs, wie sie sich im Denken des aus Litauen stammenden französischen Philosophen Emmanuel Lévinas (1906–1996) findet, hat hier zweifellos bedeutende Wurzeln. Ein Becher für Elija ...

Susanne Sandherr

Schlagt Feuer aus dem Wort

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 40.

Der eingängige, einleitende Refrain des dreistrophigen Neuen Geistlichen Liedes, dessen Text von Thomas Laubach und dessen Melodie von Thomas Nesgen stammt, lautet: „Schlagt Feuer aus dem Wort, / setzt die Sprache in Brand“. Die beiden Imperative des Refrains werden durch einen variierenden dritten Imperativ ergänzt: „legt euch quer“ (Refrain der ersten Strophe), „setzt euch ein“ (zweite Strophe), „legt euch quer“ (dritte Strophe).

Die Strophen, die auf die refrainartige Aufforderung folgen: „Schlagt Feuer aus dem Wort, / setzt die Sprache in Brand ...“, beginnen übereinstimmend mit „wo“, im Sinne einer Orts- bzw. Situationsbestimmung: widersteht dort, wo

Feuer aus dem Wort zu schlagen, die Sprache in Brand zu setzen, sich quer zu legen bzw. sich einzusetzen gilt es dort, „wo der Status zufrieden macht ..., wo Routine unsere Herzen lähmt“ (erste Strophe), „wo Gewohnheit unsere Hände hält ..., wo auch kurz vor zwölf nichts passiert“ (zweite Strophe), „wo der alte Trott nicht halten lernt ..., wo der Lauf der Dinge nichts bewegt“.

Gelingt es Laubachs Text, „die Sprache in Brand“ zu setzen bzw. „Feuer aus dem Wort“ zu schlagen? Schon die Aufforderung „Schlagt Feuer aus dem Wort“ ist ein erfolgreicher Anschlag auf Sprech- und Hörroutinen, der zugleich in biblisches Herzland führt.

Biblich ist es ja nicht der Stein, sondern das Wort, aus dem Feuer schlägt, näherhin das Wort Gottes, das Wort bei Gott, das Wort von Gott. Aus ihm schlägt Feuer leidenschaftlicher Liebe, Feuer, das wärmt und erhellt, Feuer, das brandgefährlich ist, Feuer das reinigt, scheidet und klärt, Feuer, das zur Entscheidung ruft.

„Ein Wort wie Feuer“ ist der nicht grundlos besonders bekannte Titel eines zeitgenössischen bibelpädagogischen Handbuches. Ein Wort wie Feuer? Wo gelingt es uns denn heute, Gottes Wort so zur Sprache zu bringen, daß es brennt? Der zerstörerische Aspekt des Feuers, die mögliche Nähe von Religion und Gewalt, soll nicht banalisiert werden. Doch der Gott, der dem Mose mit einer frohen, befreienden Botschaft im Feuer des Dornbuschs erscheint (Ex 3,2–3), der seinem Volk noch bei Nacht in einer Feuersäule sichtbar bleiben will, damit es den rechten Weg finde (Ex 13,21–23), der Gott, der, souverän, lodernde Feuer zu seinen Dienern macht (Ps 104,4), dessen Herz wieder und wieder in Zorn und Mitleid entbrennt – dieser Gott, unser Gott, ist der Gott der befreienden Liebe und nicht des vernichtenden Hasses. Er gibt den Menschen sein kraftvolles und leidenschaftliches Wort, damit sie an seinem lebendigen Leben teilhaben. Darum geht es: Feuer aus dem Wort zu schlagen, das Gott uns gegeben hat, zuzulassen, daß Feuer aus ihm schlägt, uns und unser Leben ergreift. Darum sagt Jesus: „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen. Wie froh wäre ich, es würde schon brennen!“ (Lk 12,49). Und Lukas erzählt in der Apostelgeschichte von der feurigen Pfingsterfahrung: „Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder“ (Lk 2,3).

„Schlagt Feuer aus dem Wort ...“ Gelingt es diesem Lied, Feuer aus dem Wort zu schlagen? Unpräzise, fast spielerisch, werden alltägliche Redewendungen sprachlich minimal variiert und zugleich maximal verändert. Hervorragend ist dies im titelgebenden Refrain umgesetzt: „Schlagt Feuer aus dem Wort, / setzt die Sprache in Brand“. Auch die Wendung, „wo der Lauf der Dinge nichts bewegt“ bewirkt bei mir eine kurze, aber nachhaltige Irritation. Gewiß, nicht alle sprachlichen Einfälle des Liedes sind zündend, es gibt auch Müdes oder Bemühtes. Das reiche biblische Potential der Feuer- und Wortmetapher

wird nicht ausgeschöpft; das Lied unternimmt erst gar nicht den Versuch – eine Entscheidung, die man registrieren kann, aber gegen die nichts einzuwenden ist.

Die kreisende Bewegung von Text und Melodie ist suggestiv, fast soghaft, und die minimale Verschiebung, die Ungleichzeitigkeit zwischen unmerklich und doch wirksam variierendem Wort und gleichbleibender Liedmelodie arbeitet gleichsam subkutan subversiv. Vielleicht ist auch dies ein Grund, warum Thomas Laubachs und Thomas Nesgens poetisch-musikalische Aufforderung „Schlagt Feuer aus dem Wort, / setzt die Sprache in Brand“ auch „coole“ Jugendliche heute erreicht.

Susanne Sandherr

Ökumenische Segensräume nutzen

Für Menschen des Reformationsjahrhunderts wären die heute möglichen konfessionsübergreifenden Segensfeiern undenkbar gewesen, denn an Segnungen schieden sich die Geister und die Konfessionen.

Segnungen als kirchentrennende Feierform

Auf evangelischer Seite waren Segnungen lange Zeit verpönt, galten sie doch als Ausdruck eines rückständigen, viel zu materiell-magisch denkenden mittelalterlichen Glaubens. In einigen gottesdienstlichen Formularen des 16. Jahrhunderts fanden sich regelrechte Kataloge von Lastern, die vom Abendmahlsempfang ausschlossen. Unter die Ausgeschlossenen fielen auch die, „die Vieh und Leute samt anderer Dinge segnen, und die solchem Segen Glauben schenken“, wie es die reformierte Ordnung der Kurpfalz von 1563 ausdrückte. Auf lutherischer Seite fanden sich ähnliche Ablehnungen der Segnung von Gegenständen. Ausgangspunkt war eine problematische vorreformatorische

Praxis, in der die Segensformel und der entsprechende Gestus magisch mißverstanden werden konnte, als hätten die Dinge nach einem Segen eine übernatürliche Kraft und Heiligkeit. Hinzu kam, daß auf altgläubiger Seite die Segnung einer Sache in Form eines Exorzismus geschehen konnte. Wohl aber kannte die evangelische Tradition die „Weihe“ in dem Sinne, daß ein Gegenstand in dauerhaften gottesdienstlichen Gebrauch überführt wurde. Gerade die Einweihung einer Kirche in Form eines feierlichen Gottesdienstes wurde regelmäßig vollzogen.

Wiederentdeckung der Segnungen in den Kirchen

Mit der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat auf katholischer Seite eine umfassende Neuausrichtung der Segnungen stattgefunden, die diese auf ihren eigentlichen theologischen Kern zurückführt. Das Geschehen wird zunächst als Gebet verstanden, in dem das Eigentliche zum Ausdruck kommt. Denn Segnungen sind keine magischen Umwandlungen von Dingen und Menschen durch Kreuzzeichen oder Weihwasser. Die Beteiligung der Gemeinde ist ebenso wesentlich wie die Lesung aus der Heiligen Schrift. In Segnungen führen wir unsere Welt auf Gott und seinen guten Willen zurück. Wir beten gerade darum, daß die Dimension der „guten Schöpfung“ in den Dingen zum Heil der Menschen wirksam wird. Entsprechend nimmt die Bitte für die Menschen, die die gesegneten Dinge (Gebäude, Autos, Maschinen etc.) gebrauchen werden, den ersten Rang ein.

In den letzten Jahren wird – auch im Sinne einer gewissen Korrektur – wieder stärker hervorgehoben, daß Segnungen immer auch die Dimension des „Aussonderns“, ja Heiligens besitzen, die aber wieder am Gebet und nicht an der Zeichenhandlung festzumachen ist. Segnungen stellen die Dinge in einen Heilzusammenhang, sondern sie so aus der Masse des sinnlich

Wahrnehmbaren aus und führen sie als „Schöpfung“ neu ihrer guten Bestimmung zu.

Auf evangelischer Seite ist parallel die Dimension der Segnung wiederentdeckt worden, gerade bei den Lutheranern. Grundlage bildet etwa die Berufung auf den biblischen Befund, der von der Exegese herausgestellt wird. Daß die katholische Seite ihre Position revidiert hat, erleichtert es, alte Abgrenzungsstrategien aufzugeben. Zudem hat die ökologische Krise die Schöpfungsdimension wieder stärker ins Bewußtsein treten lassen. In von Frauen gefeierten Gottesdiensten erhalten nicht selten Formen der Segnung einen zentralen Stellenwert. Vom liturgischen Buch der Lutheraner her steht noch immer die Weihe einer Kirche oder einer Glocke im Vordergrund. Für den Gottesdienst bestimmte Gegenstände werden diesem Gebrauch durch „Widmung“ zugeführt. Segnungen im profanen Bereich beziehen sich vor allem auf Gebäude, indem um Schutz der sie nutzenden Menschen gebetet wird.

Einen wichtigen Impuls bildet die jüngere Bestimmung von Kasualien (z. B. Trauung, Konfirmation) als „Segensräume“, die wie in einem Dreieck zwischen den Beteiligten mit ihren Glaubenserfahrungen – etwa Pfarrer/in und Gesegneten – und Gott als dem eigentlich Segnenden eröffnet werden. Dieses Konzept hat Auswirkung auf das Verständnis von Segen insgesamt in der evangelischen Theologie und schafft neue Sensibilitäten.

Ökumenische Segensfeiern

Bereits seit 15 Jahren existiert ein eigenes Gottesdienstbuch „Ökumenische Segensfeiern“, das von den Leitern des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier und des Gottesdienst-Instituts der bayerischen Lutheraner herausgegeben ist. Es hat offiziellen Charakter und ist als Handreichung im Auftrag der kirchlichen Stellen erarbeitet worden. Es enthält Vorschläge für

viele Bereiche, in denen sich ökumenische Segensfeiern anbieten: etwa bei Ehejubiläen, bei der Eröffnung von Einrichtungen der staatlichen Kommune oder auch der beiden Kirchengemeinden. Freizeiteinrichtungen werden ebenso berücksichtigt wie Verkehrsmittel oder Friedhöfe. Besondere Bedeutung haben m. E. Anlässe wie die Einschulung, die Einführung von Mitarbeitern in ökumenischen Einrichtungen oder die Segnung ökumenisch genutzter Gottesdiensträume.

Angesichts der konfliktreichen Vorgeschichte wird darauf verzichtet, Dinge direkt zu segnen, um nicht den Verdacht eines magischen Mißverständnisses aufkommen zu lassen. Als Segensgesten werden Kreuzzeichen und Handauflegung (bei Personen) verwandt, während ein Besprengen mit Weihwasser nicht vorgesehen, wohl aber möglich ist. Stets notwendig sind hingegen Schriftlesung und Gebet.

In der pastoralen Praxis sollten die Chancen der ökumenischen Segensfeiern nicht gering geschätzt werden. In unserer Lebenswelt erwarten viele Gläubige in Bereichen, die außerhalb der konfessionell geprägten Räume liegen (etwa öffentlichen Einrichtungen) oder die Konfessionen übergreifen, ein gemeinsames Handeln der Kirchen. Im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten gilt es, diese Chancen zu nutzen und damit Brücken zu bauen. Gelungene ökumenische Segensgottesdienste können zudem wieder in die jeweiligen Konfessionen als Vorbilder hineinwirken.

Friedrich Lurz

Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung. Hg. von Hanns Kerner / Eberhard Amon. Bonifatius-Verlag, Paderborn, 3., überarbeitete Auflage 2010, 196 S., 26,90 € (D), 27,70 € (A); ISBN 978-3-89710-470-9.

Diesen Titel können Sie auch über den für Ihr Land zuständigen Leserservice von MAGNIFICAT (siehe Seite 383) bestellen.

„Unterwegs“ neu aufgelegt

Seit vielen Jahren hat das aus den Gesangbüchern zu Katholikentagen entstandene Liederbuch „Unterwegs“ einen festen Platz in unseren Gemeinden. Nicht selten wird das 1994 erstmals aufgelegte Werk im Taschenbuchformat als Liederbuch mit „jungem“ Liedgut neben dem „Gotteslob“ in liturgischen Feiern, aber auch auf Jugendfreizeiten verwendet. Da das im Dezember erscheinende Gotteslob wieder nur sehr begrenzt neues Liedgut aufnehmen kann, ist dem Liturgischen Institut zu danken, daß es dieses Repertoire aus Kanons, Neuen Geistlichen Liedern, Taizé-Gesängen und einigen älteren Liedern den Gemeinden mit einer Neuauflage wieder zur Verfügung stellt. Die dritte Auflage knüpft an frühere an, indem die Nummern 23 bis 229 die bisher angebotenen Lieder weiterführen, so daß alte und neue Ausgaben nebeneinander verwendet werden können. Unter den Nummern 230 bis 274 sind weitere 71 Lieder und Gesänge aufgenommen, und auch der kleine Gebetsteil (Nummer 1 bis 22) wurde neu zusammengestellt. Dem Liederbuch ist eine breite Rezeption zu wünschen.

Friedrich Lurz

Unterwegs. Lieder und Gebete. Hg. vom Deutschen Liturgischen Institut. 3., korrigierte und erweiterte Auflage 2013, 333 S. Zu beziehen allein beim: VzF Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier, Tel.: 0651/94808-50; Fax: 0651/94808-33; Mail: dli@liturgie.de. Bestell-Nr. 7109. Preis: 8,80 € [Mengenrabatt möglich].

Vom Gottesberg hinein in die Welt: Die Karmeliten

Viele biblische Orte wurden in der Zeit der Kreuzzüge zu Ausgangspunkten oder Zentren geistlicher Bewegungen. So auch der Berg Karmel: Ende des 12. Jahrhunderts ließen sich an dessen Westhang, in der Nähe des heutigen Haifa gelegen, unter der Leitung des Franzosen Berthold einige Kreuzfahrer als Einsiedler nieder. Sie wollten ein streng kontemplatives Leben führen, das sich ganz in Gottes Wort vertieft und das ständige Gebet zu Christus pflegt. Gleichzeitig gruppierten sie sich mit ihren Zellen als Gemeinschaft zusammen, die sich am Ideal der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 4, 32–35) ausrichtete. Ihre geistliche Inspiration in der Spannung zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft zogen die Brüder aus dem Leben und Wirken des Propheten Elija, der sich einerseits in die Wüste zurückgezogen hatte (1 Kön 19, 1–8) und gleichzeitig Schüler um sich scharte und ausbildete (1 Kön 19, 19–21). Elijas unermüdliche Gottessuche, seine mystischen Erfahrungen und sein leidenschaftliches Zeugnis wollten die Einsiedler in ihrem eigenen Leben verwirklichen und machten Elijas Bekenntnis „Gott lebt und ich stehe vor seinem Angesicht“ (1 Kön 17, 1) zu ihrem Wahlspruch. Außerdem weihten sich die Einsiedler besonders Maria, die sie zu ihrer Patronin wählten. Um 1206 wurde die Regel der Gemeinschaft vom Jerusalemer Patriarchen Albert bestätigt, der Orden der „Brüder der seligsten Jungfrau Maria vom Berg Karmel“, wie sie sich bis heute offiziell nennen, war entstanden.

Die Regel der Karmeliten war streng. „Tag und Nacht über das Gesetz Gottes meditieren und im Gebet zu wachen“, nahmen sich die Brüder vor. Neben dem immerwährenden Gebet legten sie sich strenge Fastenzeiten auf. Und sie suchten Gott in meditativ-mystischen Erfahrungen zu begegnen. Doch dabei verloren sie die Welt nicht aus dem Blick. Gerade aus ihrer tiefen spirituellen Verwurzelung heraus engagieren sich die Kar-

meliten bis heute in Kirche und Welt. Plünderer machten den Karmeliten das Leben an ihrem Entstehungsort aber so schwer, daß sie sich um 1238 in ihre Heimat zurückzogen. Ihre Karmelerfahrung nahmen sie aber mit und trugen sie weiter. Sie gründeten Gemeinschaften auf Zypern, in Frankreich und Sizilien, später auch im deutschsprachigen Raum. Gebet, Studium und apostolische Arbeit prägten die karmelitischen Gemeinschaften weiterhin. Um 1430 entstanden auch Konvente für Frauen, 1452 wurden die ersten Frauengemeinschaften in den Orden aufgenommen. Auch die Konvente der Frauen verbreiteten sich schnell in ganz Europa.

Aus dem Karmeliterorden gingen zahlreiche Heilige hervor, die das spirituelle Leben der Kirche entscheidend geprägt haben. Teresia von Avila (1515–1582) trat als 16jährige in den Karmeliterorden ein. Sie wurde schwer krank und hat während dieser Zeit mystische Gotteserfahrungen erlebt, die sie in verschiedenen Büchern aufgeschrieben hat. Sie spürte eine tiefe Anwesenheit Gottes in ihrem Innern. Ihre Erlebnisse brachten sie 1560 dazu, trotz des erbitterten Widerstandes einiger Mitschwester, ein reformiertes und strengeres Karmelitenkloster zu gründen. Im Kontakt mit Johannes vom Kreuz, selbst Karmeliter und zunehmend von den Zuständen seines ursprünglichen Ordens enttäuscht, wurde auch eine Brüdergemeinschaft gegründet. Das von den beiden errichtete Kloster in Avila sonderte sich zunehmend von den „ursprünglichen“ Karmeliten ab. Die Schwestern und Brüder des Reformklosters wurden im Volksmund die „Unbeschuheten“ genannt, weil sie wegen ihres Armutsgelübdes keine festen Schuhe, sondern zu jeder Jahreszeit offene Sandalen trugen. 1593 trennten sich der ursprüngliche und der teresianische Zweig endgültig, seitdem gibt es zwei Karmelitenorden.

Teresia von Avila und Johannes vom Kreuz gehören zu den wichtigsten Vertretern der Mystik. Das Hauptwerk des Johannes trägt den Titel „Aufstieg zum Berg Karmel“ und ist ein Wegwei-

ser zu einem geistlichen Leben und zur Vereinigung mit Gott. Er versteht den Glauben als steilen und mühsamen Weg hin zur Gottesschau. Dieser Weg führe durch viele Krisen, doch gerade in diesen „Nächten des Glaubens“ erlebe der Glaubende eine extreme Tiefenerfahrung. Auch Teresia von Avila hat zahlreiche mystische Schriften und Briefe hinterlassen. Ihre Ordenserfahrungen sammelte sie in dem „Buch der Gründungen“. Sowohl Teresia als auch Johannes werden als Kirchenlehrer verehrt.

Nach dem Zweiten Vatikanum etablierte der Orden eine zeitgemäße Form seines spezifischen Charismas. Gerade die spannenden Pole charakterisieren bis heute das Ordensleben: zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft, zwischen kontemplativem Gebet und offenem Engagement in der Welt. Die teresianischen und die ursprünglichen Karmeliter sind heute in allen Teilen der Welt verbreitet, beide Zweige haben auch große „Karmel-Gemeinschaften“ (Dritter Orden) ausgebildet. In Indien entstand auch ein syro-malabarischer Zweig der Karmeliten, der insbesondere in der Bildung aktiv ist und zahlreiche Schulen und Jugendeinrichtungen gründete. Der Orden der Karmeliter sieht sich bis heute von den Schwerpunkten des Gebetes, der Gemeinschaft und dem prophetischen Engagement für die Menschen geprägt. „Wir suchen den überall verborgen gegenwärtigen Gott der Liebe“, sagen die Karmeliten von sich selbst. Kontemplation und Gastfreundschaft gehören für den Orden untrennbar zusammen. Die Karmeliten unterhalten zahlreiche Einkehrhäuser und spirituelle Zentren, in denen sie vielen Menschen ihre Erfahrungen und das Leitbild der biblischen Frömmigkeit des Elija und der Maria weitergeben.

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

September 2013

„Jeremia“

Ich lege mein Gesetz in sie hinein
und schreibe es auf ihr Herz.

Ich werde ihr Gott sein,
und sie werden mein Volk sein.

Buch Jeremia – Kapitel 31, Vers 33

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Die vier Verse Jer 31, 31–34 haben es in sich. Auf den ersten Blick, weil die christliche Rede vom Alten und Neuen Testament hier ihre Wurzeln hat. Die in den beiden Teilen der christlichen Bibel gesammelten Schriften sind in dieser Sicht die Bundesurkunden des Sinaibundes, den JHWH mit Israel nach der Befreiung aus Ägypten geschlossen hat, und des neuen Bundes in Jesus Christus, dessen Tod auf Golgota alle Menschen mit Gott vereint, die sich im Glauben mit Jesus verbinden.

Auf den zweiten Blick, weil diese Verse viel mit Jesus selbst zu tun haben. Die ins Herz geschriebene Tora macht leibhaft, was sein zentrales Anliegen war: im eigenen Innern zu spüren, was Gott konkret von mir will. Seine Botschaft von Gottes nahegekommener Herrschaft hat hier ihren Kern. Aus der Nähe zu ihm, dem liebevollen Vater, können wir sehen und tun, was in seinem Sinne ist. Mit dieser Überzeugung geht Jesus zu den Menschen; er traut ihnen zu, was in Vers 34a gesagt ist: Sie alle werden Gott erkennen. Ja, er mutet es gerade denen zu, die durch ihren Lebenswandel als von Gott abgeschnitten gelten. Ihnen bringt er die befreiende Nachricht, daß Gott an ihre Sünde nicht mehr denkt (34b).

Die Tora im Herzen – ein wirkmächtiges Bild. Keines zeigt deutlicher, wie sehr Altes und Neues Testament zusammengehören. An zentraler Stelle des ersteren, im Schema Jisrael (Dtn 6, 4–9, hier V. 6, vgl. S. 335), kommt es vor, und schon im Ps 40, 7–11 (V. 9) klingt es wie eine Vorwegnahme von Jesu Wirken. Doch hier, bei Jeremia, ist die Verbindung zu Jesus noch deutlicher. Nicht allein menschliches Tun, etwa die treue Rezipitation der heiligen Texte, sondern *JHWH selbst* prägt die Tora den Seinen ins Herz. Seine vergebende Zuwendung, die Jesus zu den Menschen trug, macht uns zuinnerst mit Gottes befreiendem, Leben ermöglichenden Willen vertraut.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

TITELBILD

Berufung des Matthäus und das Mahl mit den Zöllnern

Sogenanntes Kostbares Evangeliar des heiligen Bernward
Hildesheim, um 1015

Domschatz, Inventar-Nr. DS 18, fol. 18v

© Bildarchiv Foto Marburg / Dom-Museum Hildesheim

In Hildesheim ist uns eine Buchmalerwerkstatt vor allem aus der Zeit von Bischof Bernward (reg. 999–1022) bekannt. In seinem Auftrag entstand eine ganze Reihe beachtlicher Handschriften, unter denen das sogenannte Kostbare Evangeliar des heiligen Bernward durch seine reiche Ausstattung herausragt.

Es wurde um 1015 für die Weihe des Marienaltars des Hildesheimer Michaelsklosters in Auftrag gegeben, und das Doppelblatt fol. 16v und 17r zeigt den Bischof, wie er das wertvolle Buch auf den Altar der Kirche legt und gleichzeitig der Gottesmutter mit dem Jesuskind darbringt. Besonders kostbar ist der Einband des Codex, der mit Perlen, Edelsteinen und einem byzantinischen Elfenbeinrelief besetzt ist, aber auch die 16 Bild- und fünf Zierseiten rechtfertigen die Bezeichnung „Kostbares Evangeliar“ für die Handschrift, die mit einem Format von 28 x 20 cm der 234 Pergamentblätter das übliche Maß der ottonischen Evangeliare nicht übersteigt.

Besonders interessant ist dieses Buch durch die ungewöhnliche Anordnung der Miniaturen. Sie bilden jeweils zu dritt oder viert mit einer Initialzierseite einen künstlerischen Prolog vor jedem Evangelium. Darin offenbart sich ein theologisch anspruchsvolles Konzept, das von Bischof Bernward selbst stammen dürfte. So illustrieren die Miniaturen nicht den Bibeltext, sondern lassen wichtige theologische Themen anklingen, wie zum Beispiel den Johannesprolog in einer einmaligen Verbildlichung auf fol. 174r.

Unser Titelbild zeigt Jesus, der den Zöllner Matthäus beruft und danach mit ihm und einem anderen Zöllner Mahl hält, was ihm die Gegnerschaft der Pharisäer einbringt.

Heinz Detlef Stäps

Berufen, um mit ihm zu sein

Das Fest des Apostels und Evangelisten Matthäus feiern wir am 21. September. In Mt 9, 9–13 wird die Berufung eines Zöllners namens Matthäus geschildert (die Evangelisten Markus und Lukas nennen ihn Levi), den Jesus am Zoll sitzen sah und aufforderte: „Folge mir nach!“ Auf unserem Titelbild sehen wir im oberen Bildstreifen Christus mit goldenem Obergewand und ebenfalls goldenem Heiligenschein (mit Kreuz und punktiertem Randstreifen), der ein Buch mit einer Mantelfalte in der Linken hält und die Rechte mit abgewinkeltem Daumen Matthäus entgegenstreckt. Dieser (ebenfalls mit Nimbus und goldenem Obergewand) sitzt, in eine kleine Architektur mit zwei Nischen eingebunden, auf einer Bank und hält seine Linke mit derselben Geste Jesus entgegen. Die rechte – und eigentlich wichtigere – Hand aber hält er über einem großen goldenen Gefäß. Im Vergleich mit anderen Darstellungen dieser Szene kann es als Aufbewahrungsort der eingenommen Münzen gedeutet werden. In Miniaturen, von denen das Kostbare Evangeliar Bischof Bernwards abhängt (wie in einem franko-sächsischen Evangeliar in Prag), läßt Matthäus sogar einige Münzen fallen, als er von Jesus in ein neues Leben gerufen wird. Vielleicht ist diese Geste der Neuorientierung auch hier mit der locker über der Schale schwebenden Hand gemeint (einige dunkle Punkte am oberen Gefäßrand könnten dann auch als Münzen gedeutet werden). Hinter Jesus sind zwei Apostel (Heiligenschein!) zu sehen, die sich über diese Nähe des Meisters zu einem verhassten (weil mit den Besitzern kollaborierenden) Zolleinnehmer austauschen und deutlich zu erkennen geben, wie sehr sie sich darüber wundern.

Besonders anregend ist die Geste Jesu, mit der er den Zöllner anspricht und die dieser wiederholt. Bei aller Unterschiedlichkeit der beiden scheint sich hier etwas zwischen Jesus und Matthäus zu entsprechen. Der Geste wird zwischen den beiden Personen viel Platz eingeräumt. Es entwickelt sich geradezu eine

Spannung wie zwischen zwei Elektroden; ein Funke könnte jeden Moment überspringen. Trotzdem zeigt diese nicht variierte Geste (die sich bei der Figur des Matthäus im unteren Register nochmals wiederholt) auch etwas von den Beschränkungen der Malkunst des Miniators. Wir sehen es auch daran, daß er die Geste der verhüllten Hände, die aus dem antiken Kaiserritual stammt, nicht mehr korrekt anwenden kann und sie bei Jesus zeigt, wenn er in der Linken das Buch trägt. Ursprünglich war sie für das Darbringen von Gaben für den Kaiser gedacht und hatte sich in der christlichen Kunst auf den Respekt übertragen, mit dem man den göttlichen Personen gegenübertrat. Auffallend sind die unräumliche Auffassung der Personen und selbst der Architektur. Die Figuren sind steif und typisiert. Alles wirkt wie in die Fläche gedrückt, was durch die stark ornamentale Gestaltung der Hintergründe noch gesteigert wird. Fast hat man den Eindruck, nicht eine Buchmalerei, sondern Textilkunst vor sich zu haben.

Die beiden Register werden durch ein Ornamentband voneinander getrennt, während ein aus mehreren Farbstreifen bestehender Rahmen sie zusammenfaßt. Das untere Register zeigt, wie der Bibeltext weitergeht: Jesus geht mit Matthäus zu ihm nach Hause und ißt mit ihm. „Viele Zöllner und Sünder“ (Mt 9, 10), die gemeinsam mit Jesus und seinen Jüngern essen, werden aber durch eine einzige Person repräsentiert, die links neben Matthäus sitzt und nicht durch einen Heiligenschein ausgezeichnet ist. Jesus und sein neuer Jünger sind zwar wieder mit goldenen Ober-, aber diesmal mit dunkleren Untergewändern gezeigt. Häufig paßten die Maler in einer anderen Szene die Gewänder an die veränderte Farbumgebung an. Diese ist hier durch das rahmende goldene Haus mit farbig geäderten Säulen und durch den tiefroten Hintergrund mit weißem Netzmuster gegeben. Besonders der mit einem weißen Tischtuch, das vorne und seitlich in ornamental gestalteten Falten grau herabhängt, bedeckte Tisch machte den dunklen Kontrast notwendig. Der Tisch ist mit zwei Trinkschalen, zwei Broten und drei Messern

gedeckt. Von rechts treten zwei Pharisäer an die Tischgesellschaft heran. Dem Bibeltext gemäß sollten sie eigentlich nur mit den Jüngern über Jesus reden, aber hier scheinen sie sich direkt an Jesus zu wenden. Ihre Beschwerde müssen wir uns auf dem leeren Spruchband vorstellen, das der vordere wie einen Vorwurf vor sich herträgt: Wie kannst du mit Zöllnern und Sündern essen? Die Antwort Jesu, der sie direkt anblickt und die Rechte zum Reden erhebt, können wir nicht im Bild, sondern nur im Evangelium lesen: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer. Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.“ (Mt 9, 12 f.)

So zeigt dieses Bild, daß Jesus sich von der Handlungsweise der gesellschaftlich tragenden Gruppen bewußt abhob und sich auch den Menschen zuwandte, die wegen eines moralisch fragwürdigen Verhaltens geschnitten wurden, die zwar wohlhabend, aber isoliert waren. In der Mahlgemeinschaft schenkt Jesus dem Zöllner Matthäus eine neue Gemeinschaft, die zukünftig seine Familie sein wird: die Gemeinschaft mit ihm und seinen Jüngern. Dies erinnert an die Berufung der Apostel, wie sie uns der Evangelist Markus schildert: „Und er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien und die er dann aussenden wollte.“ (Mk 3, 14) In dieser neuen Familie erhält Matthäus die Kraft, sein altes Leben hinter sich zu lassen und ganz neu zu beginnen: als Apostel Jesu, als Evangelist – und als Märtyrer. Denn Jesus sendet die Apostel (= Gesandte) aus, damit sie seine befreiende Botschaft in die Welt hinaustragen und alle Menschen einladen, an dieser Gemeinschaft teilzuhaben. Und dies wird auch ihnen viele Gegner einbringen, sodaß nach der Tradition alle Apostel außer Johannes dem Herrn im Martyrium nachfolgten.

Heinz Detlef Stäps

Jeremia

Das Wort des Herrn erging an mich: Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt.“ (Jer 1,4–5) Das Buch des Propheten Jeremia öffnet sich mit einem Berufungsbericht. Zuerst geschieht das Wesentliche: es ergeht Gottes Wort. Dem folgt ein Dialog zwischen Gott und Jeremia. Dieser macht gewichtige Gründe geltend, die ihn als ungeeignet ausweisen: „Ach, mein Gott und Herr, ich kann doch nicht reden, ich bin ja noch so jung.“ (Jer 1,6) Doch Adonai läßt es nicht gelten: „Sieh her! Am heutigen Tag setze ich dich über Völker und Reiche; du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und einreißen, aufbauen und einpflanzen.“ (Jer 1, 10)

Hebräische und griechische Textgestalt

Das Buch Jeremia ist nach dem Jesaja-Buch die zweite Schrift der biblischen Schriftpropheten. Es ist in einer hebräischen Textgestalt überliefert und in einer griechischen, der sog. Septuaginta. Septuaginta, griechisch: Siebzig, ist der Name der zwischen dem dritten und dem ersten Jahrhundert v. Chr. erstellten Übersetzung der hebräischen Bibel (aus christlicher Sicht: des Alten Testaments) ins Griechische. Sie war zunächst für Juden und Jüdinnen in der Diaspora erarbeitet worden, die das Hebräische nicht mehr beherrschten. Zugleich machte sie die heiligen Schriften Altisraels aber auch für religiös interessierte Nichtjuden zugänglich. Bei dem hebräischen und bei dem griechischen Jeremiatext handelt es sich um zwei Buchfassungen mit je eigenem theologischem Profil. Die Einheitsübersetzung legt die hebräische Fassung zugrunde, orientiert sich bei unklaren Textstellen jedoch an der griechischen Fassung. Die beiden Buchvarianten unterscheiden sich in Umfang und Komposition.

Jede Fassung weist gegenüber der anderen gewisse Überschüsse aus, dabei ist aber die hebräische Fassung deutlich, um ein Siebtel, länger als der griechisch überlieferte Text.

Vielschichtiges Gewebe

Die enge Verwobenheit von Leben und Botschaft eines Propheten wird im Jeremia-Buch besonders plastisch sichtbar. Aufschlußreich ist aber auch zu entdecken, wie hier spätere Zeiten die Botschaft des historischen Propheten weitergeschrieben haben, um in seinem Geist den Fragen und Herausforderungen der Gegenwart begegnen zu können.

Der hebräische Text gliedert sich in drei Teile: Kapitel 1–25, Kapitel 26–45 und Kapitel 46–51; das 52. Kapitel ist ein historischer Anhang mit einer Parallele in 2 Kön 24, 18–25.21.27–30. Auf die Einleitung und den eröffnenden Berufungsbericht folgt eine vielschichtige Komposition, die poetische Prophetensprüche gegen Jerusalem und Juda, Prosatexte, Gebete, Visionen und Berichte über prophetische Zeichenhandlungen umfaßt. Der zweite Teil des Buches enthält unterschiedliche Prosaerzählungen über den Propheten. Die Auseinandersetzung mit falschen Propheten, aber auch tröstende Worte für den Stamm Efraim bzw. für das Nordreich, Heilsworte, Konflikte mit verschiedenen Königen, der Fall Jerusalems und die Befreiung des Propheten kommen zur Sprache. Der dritte Teil des Buches besteht vor allem aus Sprüchen über die fremden Völker. Das universale Gericht Jahwes, das bereits im ersten Kapitel anklingt, bildet so den Rahmen des Jeremia-Buches.

Komplexer Entstehungsprozeß

Das biblische Jeremia-Buch hat einen langen und komplizierten Entstehungsprozeß durchlaufen, der im Zusammenhang mit der sich entwickelnden Schriftkultur steht, die Fortschreibungen

und Aktualisierungen des jeweiligen Prophetenwortes ermöglicht. Wie man sich diese Fortschreibungen vorstellen soll, ist allerdings umstritten. Ob einzelne jeremianische Worte bzw. die aus ihnen entstandenen Texte sukzessive fortgeschrieben wurden bis zu der Textgestalt, die uns im hebräischen und im griechischen Jeremia-Buch vorliegt, oder ob es eine große Überarbeitungsphase gab, deren Anliegen es war, die Katastrophe von 586 v. Chr., den Untergang Jerusalems und des Südreichs Juda, theologisch zu bewältigen, wird in der Wissenschaft derzeit noch diskutiert.

Jeremias Herkunft und Schicksal

Was wissen wir von Jeremia? Dem biblischen Buch zufolge (1, 1) stammt er aus dem Dorf Anatot, das im judäischen Bergland nahe Jerusalem, im Gebiet des Stammes Benjamin liegt. Er wird als Sohn des Priesters Hilkija bezeichnet, allerdings zeigt seine Botschaft keine spezifisch priesterliche Prägung. In seinem Herkunftsort wird Jeremia verfolgt (11, 18–23), seine Mitbürger wollen ihm das Auftreten als Prophet ausreden, selbst vor Mordplänen schrecken sie nicht zurück. Er erwirbt aber ebendort als Löser – als Familienangehöriger mit Vorkaufsrecht und mit der Pflicht, Grundbesitz eines verarmten oder verstorbenen Familienangehörigen zu erhalten – einen Acker: eine Zeichenhandlung, die sein Vertrauen auf die von Gott verheißene Zukunft des Landes ausdrückt (32, 6–15). Gegen den biblischen Befund (1, 2) wird Jeremias Lebenszeit oft in die Zeit König Jojakims verlegt (nach 609 v. Chr.), da uns keine Äußerung des Propheten zur bedeutenden Kulturreform von König Joschija im Jahr 622 überliefert ist. In der Regierungszeit König Jojakims setzt Jeremia zwei Akzente: Er kündigt den „Feind aus dem Norden“ an, v. a. in den Kapiteln 4–6. Hier geht es um die Babylonier, die als Strafwerkzeug Gottes begriffen werden. Zugleich werden Institutionen des eigenen Landes wie die „Falschpropheten“,

aber auch die Könige selbst und ihr Hofstaat, scharf kritisiert (21–24; 34–38). Daß Jeremia angefeindet und verfolgt wird, kommt in den sog. „Konfessionen“ (Bekennnissen) des Propheten zur Sprache (11, 18–12, 6; 15, 10–21; 17, 12–18; 18, 19–23; 20, 7–18). Bedrängnisse und Verfolgungen, die Einsperrung in eine Zisterne bzw. einen Wachhof, werden hier verarbeitet. Die Eroberung Jerusalems hat Jeremia selbst erlebt (39, 1–40, 6). Nach seiner Befreiung hält er sich im Lande Juda auf und lebt bei einem von König Nebukadnessar eingesetzten Statthalter, nach dessen Ermordung und einer möglicherweise erzwungenen Flucht des Propheten nach Ägypten verliert sich Jeremias Spur.

Verstockung der Herzen

In Jeremias Predigt steht das Gottesgericht im Mittelpunkt. Die Verehrung fremder Götter und das Verlassen des einen wahren Gottes werden bildhaft immer wieder neu vor Augen gestellt, vor allem mit Hilfe der Ehe- und der Weg-Metapher. Das Nicht-Hören auf die Stimme und Weisung Jahwes ist in der Verstocktheit des Herzens begründet (3, 17; 7, 24; 9, 13; 11, 8; 13, 10; 16, 12; 18, 12; 23, 17), die das Volk in eine unauthentische, verkehrte Lebensweise führt. Denn die fremden Götter sind „Nichtse“, ein von ihrer Verehrung geprägtes Zusammenleben bedeutet Lug und Trug, zerstört die Solidargemeinschaft und verstößt gegen die von Jahwes Weisung gebotene soziale Gerechtigkeit (5, 26–28; 6, 13; 7, 5–6; 8, 10; 21, 12; 22, 3).

Herzensänderung

Neben der Gerichtsperspektive, die angesichts der Verdorbenheit des Volkes unausweichlich scheint, leuchtet im Jeremia-buch aber auch eine Heilsperspektive auf. Sie zeigt sich in der zeitlichen Begrenzung des Gerichts. Eine Zeit nach der babylo-

nischen Gefangenschaft wird in den Blick genommen (25, 11–12; 27, 7; 29, 10; 50, 18–20). Gottes rettende Gerechtigkeit erweist sich als seine Barmherzigkeit; gegen alle menschliche Logik nimmt er seine „Frau“ Juda bzw. Israel wieder zu sich (3, 1–13). Das alte Bekenntnis zum befreienden Exodus aus dem ägyptischen Sklavenhaus wird durch ein Exodusbekenntnis nach der babylonischen Gefangenschaft (16, 4–15; 23, 7–8) erneuert und mit göttlicher Lebenskraft erfüllt. Ein Davidssproß mit dem Namen „Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“ wird erwartet (23, 5; 33, 5–16). Gott verheißt durch das Wort des Propheten zukünftige Tage, „in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde“ (31, 31). Damit der Bund mit Gott nicht wieder gebrochen werden kann, wird die Tora nicht mehr wie beim Sinaibund (Ex 24) auf steinerne Tafeln, sondern dem geeinten Israel aufs Herz geschrieben werden (31, 33): „Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein.“ Jeremia sieht eine wunderbare Herzensänderung voraus, deren umwälzende Folge wahre Gotteserkenntnis ist.

Jeremia im Neuen Testament

Der Prophet Jeremia ist im Neuen Testament weniger präsent als Jesaja, doch der Begriff des neuen Bundes entfaltet hier und vor allem für das sich herausbildende christliche Selbstverständnis große Bedeutung. Die Verse 31, 31–34 werden in verschiedenen neutestamentlichen Schriften eingespielt (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; Röm 11, 25–27). Der Hebräerbrief (8, 8–12; 10, 16–17) zitiert Jer 31, 31–34 der Septuagintafassung ganz bzw. teilweise und aktualisiert die Verse auf Christus hin. Der neue Bund wird zu einer bedeutenden christologischen Kategorie. Wirkmächtig ist nicht zuletzt das Kelchwort, das in der lukanisch-paulinischen Tradition auf den jeremianischen neuen Bund verweist:

die römische Liturgie verkündet im eucharistischen Kelchwort den „neuen und ewigen Bund“.

Ist der alte Bund am Ende?

Viele Jahrhunderte hat die Rede vom neuen Bund allerdings auch dazu gedient, das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum so zu definieren, als sei die Jesusgemeinde an die Stelle Israels getreten und habe es aus dem Sinaibund verdrängt, oder als sei der „alte“ Sinaibund (Ex 24) dem neuen Bund gewichen. Der katholische Dogmatiker Josef Wohlmuth hat in jüngerer Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß das Kelchwort bei Markus (Mk 14, 23–24) den Tod Jesu von der Sinaioffenbarung (Ex 24, 5–8), also vom „alten“ Bund her deutet. Wichtig ist auch, daß in Jeremia 31, 31–34 der neue Bund den Sinaibund nicht außer Kraft setzt, sondern ihn eschatologisch erneuert und wunderbar stärkt, und daß er ausdrücklich Israel zugesprochen wird. Eine den Sinaibund und das Judentum theologisch abwertende Deutung ist also gesamtbiblisch und speziell im Horizont von Jeremia 31, 31–34 unmöglich. Letztlich aber steht gegen eine solche Lesart etwas noch Größeres: die eigene Erfahrung von Gottes versöhnender Treue, die uns erst an die Seite des Judentums geführt hat.

Susanne Sandherr

Herz als religiöses Symbol

Biblisch verbinden sich im Herzen leibliche, seelische und geistige Aspekte des Menschseins. Herz ist ein anthropologischer Schlüsselbegriff der Bibel. Das Herz ist das Innerste des Menschen und der Sitz der Lebenskraft (Ps 104, 15). Im

übertragenen Sinne steht das Herz auch symbolisch für den Mittelpunkt einer Sache, z. B. des Meeres (Ex 15,8; Jona 2,4).

Im Herzen entsteht das (schlechte) Begehren (Spr 6,25), es ist aber auch das Zentrum von Vernunft und Willen. Sogar handwerkliche Geschicklichkeit wird im Herzen lokalisiert. Starke Gefühle wie Schmerz, Angst und Verzweiflung, Freude, Jubel und Mut haben im Herzen gleichsam ihr Zentralorgan (Ex 4,14; 1 Sam 1,8; Ps 4,8; 25,17; Jes 65,14; Jer 8,18; 15,16). Die Taten des Menschen wurzeln in seinem Herzen, dort werden die Entscheidungen getroffen (Ex 36,2). Das Herz ist der Sitz des Gewissens, es vermag zu erkennen, was dem Willen Gottes widerspricht (2 Sam 24,10). Die Worte der Tora sollen darum auf das Herz geschrieben werden und das Leben unmittelbar und auf Dauer bestimmen (Dtn 6,6). Die Beschneidung des Herzens (Dtn 10,16) und die Verheißung eines neuen Herzens, auf das Gott selbst seinen Bund und seine Weisungen schreibt (Jer 31,31–33; Ez 36,26–28), sind biblisches Gut. Aber auch Verhärtung, Bosheit, Stolz und Selbstüberschätzung wurzeln in den unergründlichen Tiefen des Herzens (Ps 64,7; Spr 20,5; Ez 28,2). Gott allein kennt und prüft das Herz (Jer 17,10), ruft es zur Umkehr (Joël 2,12–13) und zum Hören auf sein Wort mit ganzer Kraft (Dtn 10,12–13). Gott sieht das reine Herz (Ps 7,11; 24,4; 73,1). Er erkennt das zerbrochene Herz, das getanes Unrecht bereut und zur Umkehr bereit ist (Jes 57,15; Ps 34,19; 51,19). In gleicher Weise wie vom Herzen des Menschen wird auch vom Herzen Gottes gesprochen, das Gefühle kennt wie Reue (Gen 6,6) und Mitleid (Hos 11,8). Gott erwählt sich Menschen nach seinem Herzen (1 Sam 13,14; Jer 3,15; Apg 13,22). Die Sünde des Menschen bekümmert Gott in seinem Herzen (Gen 6,6). Gott vollzieht das Gericht nicht freudigen Herzens (Klgl 3,33). Ausgerichtet an Christus, der sanftmütig und demütig von Herzen ist (Mt 11,29) und in dem der neue Bund (Jer 31,31–34), die Einung des menschlichen Herzens mit der göttlichen Weisung, sich erfüllt, wird das Herz

der Gläubigen fest und ein Zentrum der Gottesfurcht und des Gotteslobes (Eph 5, 19; Kol 3, 16). In diesem Herzen wohnt und wirkt Christus. In diesem Herzen wachsen die Tugenden der Demut nach dem Vorbild Christi (Mt 11, 29), Geradheit und Gehorsam (Eph 6, 5). In diesem Herzen wächst die Liebe zu Gott und zum Nächsten.

In der christlichen Theologie der Patristik formuliert Augustinus eine spezifische Theologie des Herzens. Er spricht vom unruhigen Herzen, das sich nach dem Ruhem in Gott sehnt, und von dem göttlichen Gebot, das in das Menschenherz geschrieben ist. Herz wird so zu einem anderen Wort für Personalität. Thomas von Aquinos Nachdenken über das Herz betont hingegen das Moment des Unkontrollierbaren, dem Intellekt Entzogenen.

In der Herz-Jesu-Verehrung gewinnt das Herz im Christentum besonderes Gewicht. Doch der Weg des Herz-Jesu-Festes ist steinig, erst im Jahr 1856 erhält es durch Pius IX. die gesamtkirchliche Anerkennung. Die Anfänge einer betonten Verehrung des Herzens Jesu finden sich in der Frömmigkeit des Mittelalters. Die franziskanische und dominikanische Passionsmystik, die Frauenmystik des 13. und 14. Jahrhunderts, die Kartäuser des 15. und die Jesuiten des 16. Jahrhunderts lassen eine außerordentliche Andacht zum Herzen Jesu erkennen. Im 17. Jahrhundert geben die Visionen der Ordensfrau Margareta-Maria Alacoque der neuen Herz-Jesu-Frömmigkeit das Profil. Es ist das eine glaubensstarke, verwundbare und entflammbar-empfindliche Herz, das Jesus als „vollkommen in der Gottheit, vollkommen in der Menschheit“ beglaubigt, wie es die Entscheidung des Konzils von Chalkedon ausdrückt.

Auch wenn das Herzsymbolum heute banalisiert und inflationiert erscheinen mag – es lohnt sich, an seine große biblische Bedeutung zu erinnern und an die christologische Renaissance, die es, mit tiefem Recht, erfuhr.

Susanne Sandherr

O Herz des Königs aller Welt

Ein evangelisches Herz-Jesu-Lied

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 68ff.

Das Gedicht des geistlichen Barockdichters Paul Gerhardt hat seinen Weg zwar in kein deutschsprachiges evangelisches Gesangbuch der letzten zweihundert Jahre gefunden. Und doch ist „O Herz des Königs aller Welt“, Nachdichtung eines hochmittelalterlichen lateinischen Gedichtes, ein bedeutsamer Hinweis auf eine evangelische Herz-Jesu-Frömmigkeit. Paul Gerhardts Herz-Hymnus ist Bestandteil seiner Nachdichtung von sieben lateinischen Gedichten, die zunächst Bernhard von Clairvaux zugeschrieben wurden. Spätere Forschungen haben die an Jesu Füße, Knie, Hände, Seite und Antlitz gerichteten „Salven“ – die lateinischen Vorlagen beginnen mit der Grußanrede „Salve“ – dem Zisterziensermönch Arnulf von Löwen, Abt von Villers, gestorben 1250, zugeschrieben. Der lyrische Gruß an das Herz stammt jedoch vermutlich von dem Prämonstratenser Hermann Joseph von Steinfeld, gestorben nach 1225. Neben Paul Gerhardts Übertragung gibt es weitere barocke Nachdichtungen, u. a. von Angelus Silesius, Georg Philipp Harsdörffer und Andreas Gryphius.

Paul Gerhardts Nachdichtungen mittelalterlicher Werke sind Betrachtung und zugleich Anrede des am Kreuz hängenden, leidenden, ja schon gestorbenen Jesus. Die Passionssalven tragen innerhalb seines geistlichen Liederwerks systematisches Gewicht: durch die innige Betrachtung des leidenden Jesus kann der Mensch sich seiner eigenen Erwählung vergewissern. Die Betrachtung des Gekreuzigten bringt vielfachen Gewinn, sie führt zur heilsamen Erkenntnis der eigenen Sündigkeit, verleiht zugleich Festigkeit und Trost in Leiden und Anfechtungen und

vertieft die Gemeinschaft mit Jesus, ja läßt den betrachtenden Christen Christus ähnlich werden.

Bei den Passionssalven, von denen wohl allein „O Haupt voll Blut und Wunden“ in gegenwärtiger Frömmigkeit eine prominente Rolle spielt, sticht die Nähe zwischen mystischer Christuserfahrung und (barocker) weltlicher Liebeslyrik ins Auge. Dabei handelt es sich um eine von der geistlichen Dichtung bewußt hergestellte Nähe. Paul Gerhardts Passionssalven sind Liebesdichtung und wollen es sein. Starke Affekte zeichnen sie aus. Motive aus dem klassischen biblischen Liebeslied, dem Hohelied, finden sich hier. Es entspricht ja biblischem Sprachgebrauch, die Liebe zwischen Gott und seinem Volk bzw. Gott und dem Menschen durch die Sprache der Liebe zwischen Mann und Frau darzustellen. Die Predigten Bernhards von Clairvaux, in deren Umkreis die lateinischen Passionssalven entstanden, haben dies besonders deutlich vor Augen geführt. In diesem Sinne kann man das Hohelied die verborgene Mitte der Heiligen Schrift nennen. Der Grund dieser kühnen Zuschreibung ist die äußerste Nähe, die die sehnsüchtig Liebenden in diesem großen Liebeslied suchen, bei stets drohender Getrenntheit und bei bleibender Unterschiedenheit.

Im heutigen katholischen Gesangbuch „Gotteslob“ (Nr. 549) ist eine dreistrophige Fassung des ursprünglich siebenstrophigen Gedichtes „O Herz des Königs aller Welt“ zu finden. Das Herz des Gläubigen, „mein Herz“, grüßt froh das Herz Jesu, des „Königs aller Welt“, dem zugleich als „Träger aller Bürd und Last, du aller Müden Ruh und Rast“, gehuldigt wird (1. Strophe). Die jeweils sechs Verse umfassende erste und zweite Strophe des Gotteslob-Liedes sind eine geglättete, modifizierte Fassung der ursprünglich zwölfzeiligen ersten Strophe von Gerhardts Herz-Jesu-Hymnus. Die wohl als mißverständlich eingeschätzte ursprüngliche vierte bis sechste Zeile der ersten Strophe: „Mein Herze, wie dir wohl bewußt, / Hat seine größt und höchste Lust / An dir und deinem Leiden“ wurde durch „Du Träger aller

Bürd und Last, / du aller Müden Ruh und Rast, / du Trost in allen Leiden“ ersetzt, das kein Bestandteil der ursprünglichen Gerhardtschen Passionsalve ist. Aufschlußreich ist hier ein Seitenblick auf die Textfassung des Hymnus im kommenden „Gotteslob“, das es wagt, den ausgesonderten Strophenteil „Mein Herze, wie dir wohl bewußt, / hat seine größt und höchste Lust / an dir und deinem Leiden“ wieder einzusetzen.

Die zweite Strophe der aktuellen Gotteslob-Fassung, ursprünglich der zweite Teil der ersten Strophe des Gerhardtschen Hymnus, vergegenwärtigt die „edle Lieb“, die den als Du begrüßten Herrn bewog, „ins bittre Joch / der Schmerzen dich zu geben“. Auch in diesem Fall kehrt das neue „Gotteslob“ zur ursprünglichen Textgestaltung zurück.

Nichts anderes als das Streben, „zu retten aus der Todesnot / mich und mein armes Leben“, steht hinter dieser eigentlich unvorstellbaren, unmittelbar zu Herzen gehenden Selbstaufgabe, Selbstgabe. Die dritte Strophe entspricht der zweiten Hälfte der dritten Strophe von Gerhardts Lied. Abermals sei bezüglich der Textgestalt ein Seiten- bzw. Ausblick auf das kommende „Gotteslob“ gestattet: Dort ist das Passionslied nur noch zweistrophig, die Strophenlänge entspricht allerdings der des Gerhardtschen Originals. Die zweite Strophe des Liedes im neuen „Gotteslob“ setzt sich zusammen aus der zweiten Hälfte der ursprünglichen zweiten Strophe, die sich im heutigen „Gotteslob“ nicht findet, die aber besonders dicht, kunstvoll und ergreifend die Herzmetaphorik einsetzt. „Du meines Herzens Herz und Sinn, / du brichst und fällst und stirbst dahin, / wollst mir ein Wort gewähren: / ergreif mein Herz und schließ es ein / in dir und deiner Liebe Schrein, / mehr will ich nicht begehren.“ Der zweite Teil der zweiten Liedstrophe im zukünftigen „Gotteslob“ besteht aus der zweiten Hälfte der ursprünglichen dritten Strophe, die als dritte und letzte Strophe des Liedes im aktuell gebräuchlichen „Gotteslob“ verwendet wird.

„Laß deine Flamm und starke Glut ...“: in dieser Strophe bzw. in diesem Strophenteil wird die mystische Substanz des Hymnus' besonders deutlich, die Urerfahrung der Durchdringung und des Umschmelzens der eigenen Existenz in der Liebesglut des göttlichen Du, die das getroffene und erneuerte Herz des sündigen Ichs zu „Gegenlieb und Dankbarkeit“ bewegen möge. Der im heutigen „Gotteslob“ ausgelassene erste Teil der dritten Strophe lautet: „Mein Herz ist kalt, hart und betört / Von allem, was zur Welt gehört, / Fragt nur nach eitlen Sachen, / Drum, herzes Herze, bitt ich dich, / Du wollest dies mein Herz und mich, / Warm, weich und sauber machen.“ Hier muß die ursprüngliche Bedeutung von „sauber“ mitgedacht werden, das auf das lateinische *sobrius* „nüchtern“ zurückgeht und im Gegensatz zu der ersten Diagnose „betört“ („Mein Herz ist kalt, hart und betört“) steht. Das lyrische Ich, der Beter, möchte sein kaltes, hartes und betäubtes oder beraushtes Herz gegen ein warmes, weiches und nüchternes eintauschen.

„O Herz des Königs aller Welt“: das Herz Jesu wie das Herz des Gläubigen sind aufs Äußerste gefordert, beide entsprechen sich: „dich grüßt mein Herz in Freuden“. Herz spricht zum Herzen, Menschenherz antwortet dem Herzen des Menschgewordenen, des Königs aller Welt. Der Tod des einen rettet den anderen vor dem Tod – solche maßlose Liebe kann nur mit unermeßlicher „Gegenlieb“ beantwortet werden. Das aber müßte das kleine Menschenherz sprengen, wäre es nicht durch die „Flamm und starke Glut“ der Liebe Christi verwandelt und seinem eigenen Herzen gleichgestaltet worden.

Susanne Sandherr

Ökumenische Tagzeitenliturgie

Die Tagzeitenliturgie, die in der Antike eine tagtägliche Gemeindefeier gewesen war, wurde im Mittelalter des Westens aufgrund der Veränderungen in Struktur und Verständnis der Kirche in ein Buch „gepackt“: das Stundenbuch oder Brevier. Dadurch waren die Texte zwar jederzeit für den Besitzer verfügbar, aber die Feier mit anderen Gläubigen stand nicht mehr im Vordergrund. Die Tagzeitenliturgie wurde zum „Stundengebet“ primär der Kleriker. Daß man auch den Begriff „officium“ verwendete, der das Amtliche, Verpflichtende in den Vordergrund stellte, machte den veränderten Charakter deutlich.

Martin Luther etwa klagte über das Pensum, das er als junger Mönch im Sinne einer klerikalischen Pflichterfüllung zu absolvieren hatte, und am Ende so mancher Woche für mehrere Tage im nachhinein erfüllte. Entsprechend war ein entscheidender Schritt der Reformation, die Geistlichen von dieser Verpflichtung zu befreien. Dies bedeutete aber nicht das Ende jeglichen Stundengebetes in den evangelischen Gebieten. Besonders an den als Ersatz für Kloster- und Stiftsschulen üblichen „Lateinschulen“ wurde oftmals das lateinische Stundengebet weiter gepflegt. Die Schüler bildeten den Sängerkhor, der Gottesdienst war ein gesungener, der die überkommenen Texte und Melodien weiter verwandte. Allerdings oblag es den Lehrern, die nicht der evangelischen Lehre entsprechenden Hymnen auszusondern und statt dessen „rechtgläubige“ auszuwählen. Aber auch auf altgläubiger Seite versuchte man, das Stundengebet durchsichtiger zu machen und von Legendenhaftem zu befreien.

Bis ins 18. Jahrhundert gab es einzelne gemischtkonfessionelle Konvente und Stifte, in denen die Tagzeitenliturgie das verbindende Element des gottesdienstlichen Lebens bildete.

Dennoch war die Tagzeitenliturgie im gemeindlichen Kontext aller Konfessionen im 17. Jahrhundert weitgehend zum Erlie-

gen gekommen. An ihre Stelle traten volkstümliche, oft muttersprachliche Ersatzformen, die von den Gläubigen gemeinsam oder einzeln zu Hause vollzogen wurden. Aber z. B. beim Morgen- und Abendgebet, für das Luther in seinem Kleinen Katechismus eine Vorlage bot, war ebenso noch die inhaltliche Rückbindung an das mittelalterliche Stundengebet zu erkennen wie beim volkstümlichen Angelus, Rosenkranz oder Kreuzoffizium sowie den Andachten auf katholischer Seite.

Versuche einer Wiederbelebung der Tagzeitenliturgie hat es seit dem 19. Jahrhundert mehrfach gegeben. Auf katholischer Seite wurden einzelne Horen als Gemeindegottesdienste wiederentdeckt, etwa die deutsche Vesper mit dem gesungenen Wessenberg-Psalter, oder die lateinische Komplet der Jugendbewegung während der Nazizeit des 20. Jahrhunderts. Auf evangelischer Seite waren es hochkirchliche Kreise oder neu entstehende geistliche Gemeinschaften, die das Stundengebet für sich wiederentdeckten.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Tagzeitenliturgie häufiger als Gemeindefeier reaktiviert. So stehen heute Grundmodelle für die Haupthoren in den Gesangbüchern aller Konfessionen. Und mit Erfahrungen in einer ökumenischen Kommunität wie der von Taizé wurden zahlreiche Jugendliche beider Konfessionen neu zur kontemplativen Dimension gottesdienstlichen Feierns geführt.

Vor allem reduzierte Formen der Tagzeitenliturgie bieten die Möglichkeit, sie wieder in Gemeinden zu beleben. Wie in MAGNIFICAT dient die Reduktion des „Pensums“, speziell der Psalmen und Cantica, dazu, die Feierform dem heutigen Leben anzupassen und heutigen Menschen eine Hilfestellung zu geben, den Tagesrhythmus für das Gebet zu unterbrechen. Da eine solche Reaktivierung oftmals von den Gemeindemitgliedern getragen wird und keiner Leitung durch einen Geistlichen

bedarf, steht die Tür weit offen, das Stundengebet ökumenisch zu gestalten. Hier ist ökumenisches Leben möglich, ohne daß auf eine Initiative von Hauptamtlichen gewartet werden muß! Beispiele dafür gibt es aus verschiedenen Regionen, etwa das Bonner Mittagsgebet am dortigen Münster, das ökumenisch getragen und gestaltet wird. Es kommt nicht von Ungefähr, daß hier nun der Mittag als Gebetszeit eine Rolle spielt, bildet er doch in Städten viel selbstverständlicher die Pause des Arbeitstages, die für geistliche Bedürfnisse offen macht. Auch das Stundenbuch der englischen Anglikaner im Agendenwerk „Common Worship“ sieht den Mittag als Gebetszeit vor, bei der sich heutige Menschen am ehesten in die Tagzeitenliturgie einzufinden vermögen.

Was sind die Vorteile der Tagzeitenliturgie für die ökumenische Zielsetzung? Es sind die zahlreichen Bezüge in die ganze Liturgiegeschichte. Da faktisch keine der Konfessionen in der Tagzeitenliturgie als Gemeindegottesdienst wirklich „zu Hause“ ist, braucht niemand dem anderen zeigen, wie sie idealerweise zu feiern ist. Hier treffen sich katholische und evangelische Christen auf Augenhöhe. Jeder kann seine Identität einbringen, ohne sie absolut setzen zu müssen; jeder darf Neues kennenlernen.

So können als Hymnen die Lied-Schätze aller Konfessionen und Zeiten eingebracht werden, während die biblischen Texte (Psalmen und Kurzlesungen) mit ihrer Autorität dazu in Spannung zu treten vermögen. Die Meditation der Schrift sollte unbedingt in eine Form des Lobpreises münden, wie dies z. B. die *Cantica* aus dem Evangelium tun. Denn im Lobpreis erfährt die Gemeinde der auf Christus Getauften sich als Einheit in der Verehrung Gottes. Und in den Bitten oder Fürbitten vermag die Gemeinde über sich hinaus auf die Nöte und Dinge der Welt zu sehen, um im Gebet für sie einzustehen. Die antiken Gottesdienstordnungen stellten nicht selten heraus, daß die Gläubigen

im prägnant ausgestalteten Fürbittgebet ihren zutiefst „priesterlichen Dienst“ vollziehen, der aus der Taufe als Aufgabe resultiert und der hohe Relevanz für die Existenz der Kirche besitzt. Mit einem gemeinsam verantworteten Tagzeitengebet ist gelebte Ökumene schon heute in einem Maße möglich, das prägend auf andere Gottesdienstbereiche wirken kann.

Friedrich Lurz

Info: Zur Initiative „Ökumenisches Stundengebet“, an der sich mit unserem Chefredakteur Johannes Bernhard Uphus auch MAGNIFICAT beteiligt, finden Sie ausführliche Informationen unter: www.oekumenisches-stundengebet.de. Hier werden Anliegen, Konzept und Chancen des Projektes ausführlich erläutert. Die Gruppe trifft sich jedes Jahr zur offenen „Werkstatt Ökumenisches Stundengebet“ auf Burg Rothenfels, in diesem Jahr von Mittwoch, dem 2. Oktober, bis Sonntag, dem 6. Oktober 2013. Einen Flyer und die Möglichkeit zur Anmeldung finden sie auf der angegebenen Seite.

Verehrerin des Herzens Jesu: Margareta Maria Alacoque

Hinter der Herz-Jesu-Verehrung steht das Anliegen, in enger Verbindung mit der Liebe Jesu zu leben. Eine der wichtigsten Vertreterinnen der Herz-Jesu-Verehrung ist die französische Ordensschwester Margareta Maria Alacoque (1647–1690). Mit ihr verbindet sich die besondere Andachtsform, sich ganz in die Liebe Jesu zu vertiefen, die sich in dem von Liebe flammenden Herzen zeigt. Für diese Andacht gibt es eigene Gebete und Litaneien, die wöchentliche „Heilige Stunde“ als Gebetsstunde sowie ein jährliches Fest. Das Sich-Versenken in Szenen des

Lebens Jesu war schon im 11. Jahrhundert eine gebräuchliche Form des Betens. Man stellte sich bildhaft beispielsweise die Kreuzigung Jesu vor und konzentrierte sich auf die Wunden Jesu. Sie führten letztlich zum Herz Jesu als dem Quell der erlösenden Liebe. Besonders die Franziskaner verbreiteten symbolische Abbildungen mit den fünf Wunden Jesu, auf denen das Herz Jesu zu sehen war, umwunden mit Dornen und überragt von einem Kreuz. Erst in der Neuzeit, im Jahr 1765, wurde das Fest des Heiligen Herzens Jesu durch Papst Clemens XIII. auch in die Liturgie aufgenommen, zunächst noch regional beschränkt. Hierfür gaben die Visionen von Margareta Maria Alacoque den Ausschlag. Gemäß ihrer Visionen wurde es auf den Freitag nach der Fronleichnamsoktav gelegt. Seitdem verbreitete sich die Herz-Jesu-Verehrung stark, vor allem auch die Gebetsformen und Andachtsbilder, die auf Margareta Maria Alacoque zurückgehen. Pius IX. schließlich dehnte 1856 das Herz-Jesu-Fest auf die gesamte Kirche aus. Papst Leo XIII. erhob es im Jahr 1899 sogar in den höchsten Festrang und vollzog die Weihe des gesamten Menschengeschlechts an das Herz Jesu. Das Missale Romanum von 1970 führt es noch als Hochfest, doch im Zuge der Liturgischen Bewegung und der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils geriet das Fest zunehmend in den Hintergrund.

Margareta Maria Alacoque wurde im Juli 1647 als Tochter eines Richters im französischen Lathécour in der Bourgogne geboren. Als ihr Vater starb, gab ihre materiell schlecht dastehende Mutter sie in ein Klarissen-Internat. Mit zehn Jahren erkrankte Margareta Maria an Kinderlähmung und konnte über mehrere Jahre kaum laufen. Sie entwickelte früh eine ausgeprägte Religiosität. Margareta Maria betete viel, tat zahlreiche Bußwerke, bevorzugte Stille und Einsamkeit. Sie wünschte sich, ein Ordensleben zu führen. 1671 trat sie in den Konvent der Schwestern von der Heimsuchung in Paray-le-Monial in Burgund ein. Dort gab es bereits den Brauch der Verehrung des

verwundeten Herzens Jesu. Der Orden bezog sich dabei auf die aus dem Mittelalter stammende Passionsfrömmigkeit, die sich besonders der Betrachtung der Leiden Jesu Christi widmete. Die Gründer des Ordens, Franz von Sales und Jeanne de Chantal, betrachteten besonders das Herz als das Zentrum des Menschen und den Sitz der Liebeskraft. Margareta Maria Alacoque versenkte sich sehr in diese Betrachtung des Herzens Jesu. Es setzte sich fort, was sie schon als Kind erlebt hatte: Sie hörte Stimmen und sah Visionen. Im Dezember 1673, am Fest des Evangelisten Johannes, hatte sie eine wegweisende Vision. Sie fühlte Jesus, der sie gemeinsam mit seinem Lieblingsjünger Johannes „an seinem Herzen“ ruhen ließ. Sie schaute, wie Christus ihr Herz in das seine versenkte und gab ihr „Liebesflammen in Form eines Herzens“ zurück. Er bezeichnete Margareta als „die geliebte Jüngerin meines Heiligsten Herzens“.

Später sah sie das Herz Christi in der Form, wie es bereits im Mittelalter mehrfach dargestellt wurde: mit einer Stichwunde und strahlend, von einer Dornenkrone umwunden und darüber ein Kreuz. In einer späteren Vision schaute sie Christus mit seinen fünf Wunden, ein heller Lichtstrahl floß aus seinem in der offenen Brust sichtbaren Herzen. Jesus habe sie darum gebeten, jeden Donnerstagabend eine „Heilige Stunde“ vor dem Altarsakrament zu verbringen und so im Geist mit ihm in Gethsemane zu wachen. Schließlich hatte sie kurz nach Fronleichnam 1675 eine große Erscheinung, in der Christus ihr den Auftrag gab, ein besonderes jährliches Herz-Jesu-Fest einzuführen. Wer an diesem Tag die Kommunion erhalte, begehe einen Akt der Wiedergutmachung für die Schmähungen, die dem Altarsakrament zunehmend entgegengebracht worden seien.

Im Orden stand man diesen Visionen zunächst skeptisch gegenüber. Es kam sogar zu heftigen Auseinandersetzungen, die ihr schwer zusetzten und oft monatelange Krankheitsphasen mit sich brachten. Man sah in Margareta Marias Visionen schwere Täuschungen. Jedoch setzte sich auch durch die Hilfe

des Paters Claude de la Colombière, dem Oberen der Jesuiten von Paray-le-Monial, diese Frömmigkeitsform durch. Er sah in Margareta Maria eine „begnadete Seele“, was ihr unter einer neuen Oberin auch mehr Ansehen verschaffte. Schließlich wuchsen ihr Einfluß und ihr Ansehen im Kloster mehr und mehr. 1685 wurde sie sogar zur Novizenmeisterin ernannt. An ihrem Geburtstag im Jahr 1686 wurde dann im Kloster in Paray-le-Monial erstmals ein Herz-Jesu-Fest gefeiert. Margareta Maria Alacoque begann nun, zunehmend auch nach außen zu wirken, und setzte sich für die Herz-Jesu-Verehrung ein. Zwei Jesuitenpatres unterstützten sie darin und halfen mit, diese Frömmigkeit weiter zu fördern und zu verbreiten. Schließlich wollte man Margareta Maria 1690 sogar zur Oberin des Klosters wählen, was sie ablehnte. Im selben Jahr starb sie. Bereits bei ihrer Beerdigung wurde sie wie eine Heilige verehrt, im Jahr 1920 wurde sie heiliggesprochen. Ihr Festtag ist der 16. Oktober.

Marc Witzenbacher

Tag der Schöpfung: „Lebenshaus für alle“

Der christliche Glaube an Gott den Schöpfer ist ohne Bewahrung der Schöpfung nicht denkbar. Es gehöre zu den Pflichten der Christen, sich für die Schöpfung einzusetzen, mahnte der Orthodoxe Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Jahr 1989 und rief alle christlichen Kirchen der Welt dazu auf, am 1. September eines Jahres einen Tag der Schöpfung zu begehen. Die Konferenz der Europäischen Kirchen (KEK) und die Europäische Bischofskonferenz (CCEE) griffen diesen Mahnruf auf und empfahlen in der 2001 unterzeichneten Charta Oecumenica, „einen ökumenischen Tag des Gebets für die Bewahrung der Schöpfung in den europäischen Kirchen einzuführen“. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland hat sich die-

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

Oktober 2013

„Hosea“

„Ich traue dich mir an um den Brautpreis
von Gerechtigkeit und Recht,
von Liebe und Erbarmen.“

Buch Hosea – Kapitel 2, Vers 21

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Vielfältig ist die Ehe heute in Frage gestellt, ob von einer schnelllebigen Gesellschaft, die dauerhaften Bindungen skeptisch gegenübersteht, oder von der harten Faktizität des Scheiterns, die selbst vor Partnerschaften nicht haltmacht, die beidseits mit bestem Willen und im vollen Bewußtsein der Sakramentalität einer christlichen Ehe eingegangen wurden. Gleichwohl: das ist nur die eine Seite. Wie viele Ehen bestehen und überwinden Krisen, tragen die Partner und deren Kinder, ja das Umfeld der Familie!

An vielen Stellen in der Bibel ist von der ehelichen Partnerschaft und ihrem Gottesbezug die Rede. Besonders der Prophet Hosea gibt ein Beispiel, wie dem Hang zu Trennung, Auflösung und Vereinsamung auch heute getrotzt werden kann. Eindrucksvoll schildert er nicht nur JHWHs Leidenschaft für sein geliebtes Volk, das er sich erwählt hat. Vor allem sieht Hosea seine eigene Lebens- und Beziehungsgeschichte eng verbunden mit seiner Botschaft von Gottes eiferndem Festhalten an seiner ersten Liebe, die er dem Volk auszurichten hat. Ist eine solche Verbindung zwischen unserem persönlichen Geschick und Gottes bedingungslosem Engagement für die Seinen *heute* denkbar? Und was könnte das bedeuten? Vielleicht, daß ich meine persönliche Beziehungsgeschichte, mein Bemühen um die Partnerin, den Partner stärker eingebettet sehe in Gottes Geschichte mit seinen Erwählten. Daß das Auf und Ab, das Glücken und Scheitern *meines* Weges mit Gottes Weg wesentlich verbunden ist, daß unser leidenschaftlicher Einsatz füreinander sich auswirkt auf das Ganze, möge er menschlich gesehen noch so erfolglos bleiben.

„Laßt uns dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt“, schrieb Alfred Delp Ende 1944, sechs Wochen vor seiner Hinrichtung. Eine Ermutigung, immer neu anzufangen, jede Minute (siehe S. 89).

Ihr Johannes Bernhard Uphus

INFORMATION ZUM TITELBILD

Heilung der zehn Aussätzigen

Perikopenbuch Heinrichs III.

Echternach, zwischen 1039 und 1043, Ms. b. 21, fol. 89v

© Universitäts- und Staatsbibliothek Bremen

Während das ottonische Kaiserhaus Aufträge für Prachthandschriften gerne an die Reichenauer Buchwerkstatt gab, war für die nachfolgenden Salier die Benediktinerabtei von Echternach (heute in Luxemburg) der bevorzugte Ort für die Anfertigung von liturgischen Büchern. Für Heinrich III., der wie seine Mutter Kaiserin Gisela in der Handschrift dargestellt ist, wurde zwischen 1039 und 1043 das nach ihm benannte Perikopenbuch in Echternach angefertigt, da er nach dem Tod seines Vaters Konrad II. 1039 römisch-deutscher König wurde und seine Mutter 1043 starb. Insgesamt sind aus der Zeit zwischen 1028 und 1060 elf Handschriften erhalten, die im Auftrag der Salier in Echternach hergestellt wurden.

Das Perikopenbuch Heinrichs III. besteht aus 127 Pergamentblättern und ist 19,4 x 14,7 cm groß. Die Handschrift ist mit insgesamt 51 meist ganzseitigen Miniaturen ausgestattet und damit trotz ihrer geringen Größe ein repräsentativer Codex.

Wie jedes Perikopenbuch enthält die Handschrift die während der Eucharistiefeier gelesenen Texte aus den Evangelien in der Reihenfolge des Kirchenjahres. Im Gegensatz zu den anderen Echternacher Codices (außer einer Schwesterhandschrift, die heute in Brüssel aufbewahrt wird) gibt es aber zwei getrennte Teile: das Temporale, das die Feste und Sonntage des Kirchenjahres, angefangen vom Ersten Adventssonntag, erfaßt, und das Sanktorale, das die Feste und Gedenktage der Heiligen verzeichnet.

Unser Titelbild zeigt die Heilung der zehn Aussätzigen auf zwei Bildstreifen verteilt. Mit der zentralen Stellung des einzigen Aussätzigen, der zurückkehrt und sich bei Jesus bedankt, wird die Dankbarkeit ins Zentrum der Bildaussage gerückt, die ja auch das Zentrum jeder Eucharistiefeier ist (griech. „eucharistein“ = danksagen).

Heinz Detlef Stäps

Danksagen

Die Benediktinerabtei Echternach wurde 698 vom Missionsbischof Willibrord gegründet. Er brachte aus seiner Heimat Northumbrien illuminierte Handschriften mit, die zu Musterbüchern für die bald entstehende Werkstatt wurden. In ihr wurden über Jahrhunderte hinweg liturgische Bücher geschrieben und illuminiert. Dabei wurde das Skriptorium zunächst zu einem Zentrum irisch-angelsächsischer Kultur auf dem Kontinent, wo die Schreiber und Miniaturen die insulare Buchmalerei mit fränkisch-karolingischen Elementen verbanden. Nachdem die Abtei 973 von St. Maximin im nahegelegenen Trier aus neu besiedelt wurde, entstand eine erneute Blüte der Buchproduktion Anfang des 11. Jahrhunderts. Hierbei wurden neue Impulse verarbeitet, die vermutlich von der Reichenau über Trier nach Echternach gelangten und durch vielfältige kaiserliche Aufträge zu in ganz Europa bekannten Kunstschöpfungen führten. Frucht dieser zweiten Blüte der Echternacher Buchmalerei ist auch das Perikopenbuch Heinrichs III.

In dieser Handschrift ist der Evangeliumstext Lk 17, 11–19 dem 15. Sonntag nach Pfingsten zugeordnet. Wir hören ihn am 13. Oktober 2013 im Gottesdienst (28. Sonntag im Jahreskreis). Lukas ist der einzige Evangelist, der uns die Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen überliefert. Die ganzseitige Miniatur erzählt die Geschichte in zwei Bildstreifen, die durch einen gemalten Rahmen mit goldener und blauer Leiste zusammengefaßt sind. Oben sehen wir getreu dem Bibeltext, wie Jesus auf dem Weg nach Jerusalem in ein Dorf (am rechten Bildrand) hineingehen will. Da kommen ihm zehn Aussätzige entgegen und bleiben in der Ferne stehen (wie es ihnen wegen der Ansteckungsgefahr geboten war). Die lateinische Inschrift läßt ihre Rufe hörbar werden: „Hab Erbarmen mit uns!“ Hintereinander gestaffelt sehen wir die zehn Männer mit weißen und bläulichen Haaren. Ihre Beine, Arme und Gesichter sind von dunklen Geschwüren gezeichnet. Alle schauen Jesus erwartungsvoll

an und strecken die Hände nach ihm aus. Der vordere stützt sich auf einen Stock und trägt ein rot-braunes Obergewand, die anderen sind weniger auffällig gekleidet. Jesus scheint vor einem Haus zu stehen, ein gemeinsames Dach verbindet ihn mit den zehn Männern (obwohl die Bibel die Szene außerhalb des Dorfes spielen läßt). Hinter ihm sind zwei Jünger zu sehen, vorne wohl Petrus. Der, auf den sich alle Hoffnung richtet, erwidert den Blick der Aussätzigen und streckt seine Rechte im Redegestus aus: „Geht, zeigt euch den Priestern“ (Lk 17, 14). In der Linken hält er eine Schriftrolle. Ansonsten charakterisieren ihn ein rot-braunes Obergewand, über die Schulter reichende Haare und der goldene Nimbus mit rotem Kreuz. Der blaue Hintergrund und die grüne Fläche, auf deren Oberkante die beteiligten Personen stehen, siedeln die Szene trotz des Daches im Freien an, ein Gegensatz, der sich nicht auflösen läßt. Vielleicht wurde das Malkonzept während der Arbeit geändert, weil ein anderer Maler die Arbeit übernahm. Im etwas früher entstandenen Codex Aureus von Echternach (heute im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg) finden wir die einzige parallele Darstellung dieser Szene in der Echternacher Buchmalerei. Hier finden beide Szenen in einem Bildstreifen Platz; die Szene mit Christus und den zehn Aussätzigen ist unter einem gemeinsamen Spitzdach zu sehen, aber ohne blauen Hintergrund.

Im unteren Bild dient der Bodenstreifen des oberen Registers nun als grüner Hintergrund – ein gekonnter Kunstgriff! Parallel zum oberen Bild ist Christus dargestellt. Hinter ihm ist aber nur noch Petrus zu sehen, nun mit einem orange-roten Untergewand. Dieses trägt auch der Aussätzige, der zurückgekehrt ist, um Christus zu danken. Er wirft sich zu Boden und verneigt sich tief vor seinem Heiland. Dieser streckt die Rechte aus und weist auf die neun anderen Geheilten, die mit frohen Gesichtern dem rechten Bildrand zustreben und sich den Priestern zeigen wollen, wie Jesus sie geheißt hat. Wichtig aber ist hier die Dankbarkeit, die nur der eine Aussätzige mit großer Geste zeigt. Diese wird durch die doppelte Erdwelle unter ihm wirkungsvoll

unterstrichen. Die Inschrift betont gemäß dem Bibeltext, daß es ein Samariter war, der Jesus seinen Dank bezeugte. Interessanterweise hat der Maler aber (im Gegensatz zum Nürnberger Codex) nur diesen ganz frei von Geschwüren gezeigt. Bei den anderen sind diese zwar stark verblaßt, aber immer noch deutlich zu sehen. Vielleicht läßt sich dies so interpretieren, daß die Dankbarkeit erst die Heilung in ihrer Vollgestalt bewirkt. Wenn wir Gott danken, dann erhalten wir in Fülle das, was wir erbeten haben. Denn Heil-Werden ist ein Prozeß, kein magischer Augenblick. Die Aussätzigen werden auf dem Weg nach Jerusalem heil.

Die selten in der Kunst dargestellte Szene birgt eine gewisse Schwierigkeit, weil die neun Männer, die hier so froh und erregt von dannen ziehen, die Rüge Jesu eigentlich nicht verdienen, da sie ja nur das tun, was er ihnen geboten hat: Sie gehen nach Jerusalem und zeigen sich den Priestern. Aber Jesus legt sehr großen Wert darauf, daß der Ausdruck der Dankbarkeit für die von Gott geschenkte Heilung wichtiger ist als der zuvor erteilte Auftrag. Es wäre auch möglich, nach der Danksagung Jesus gegenüber noch nach Jerusalem zu gehen.

So kann uns diese Miniatur ermuntern, Gott für seine vielfältigen Gaben zu danken, für das Heil, das er uns in Jesus Christus geschenkt hat. Nutzen wir dazu besonders die große Danksagung, die Eucharistiefeyer. Der Dank erkennt die Gaben Gottes an und erkennt Gott an als den Urheber aller guten Gaben. Wenn wir Gott danken, dann geben wir ihm etwas von dem zurück, was er uns geschenkt hat; wir lassen den Kreislauf des Guten weiterfließen. Der Samariter, der vor die Füße Jesu auf sein Gesicht fällt (wie der lateinische Bibeltext sagt) und mit lauter Stimme Gott lobt, er kann uns dafür ein gutes Beispiel sein.

Heinz Detlef Stäps

Der Prophet Hosea

Szenen einer Ehe

Mit dem Propheten Hosea öffnet sich das biblische Zwölfprophetenbuch. In starken, lebendigen und plastischen Bildern schildert die Hosea-Schrift Gottes Leidenschaft für sein Volk. Vor allem dem dramatischen Kampf in Adonais Innerem – zwischen Zorn über das Volk, das den Weg der Treue und Solidarität verlassen hat, und Erbarmen mit den bedürftigen, fehlbaren Menschen – gilt die Aufmerksamkeit des Propheten. Ein sich durch das ganze Buch ziehender Konflikt; doch wider alle menschliche Logik siegt am Ende stets Gottes verzeihende Liebe und ermöglicht den in die Irre Gegangenen Umkehr und Neubeginn. Fast unerträglich hart muten die Anklagen und Strafandrohungen im Hosea-Buch an, und nur die Hoffnung auf Vergebung, die das Buch kraftvoll trägt und die in nichts anderem ihren Grund hat als in Jahwes entgegenkommender Liebe, mildert die zornige Gewalt der Drohbilder.

Die uns vorliegende Endgestalt des Hosea-Buches gliedert sich in drei klar unterscheidbare Teile. Auf die Überschrift der ganzen Schrift (1, 1) folgt der erste Teil (1, 2–3, 5), der einen dreifachen, abrupten Wechsel von Unheilsansage und Heilswort enthält. Der zweite Teil umfaßt Kapitel 4, 1 bis 11, 11, der dritte erstreckt sich von Kapitel 12, 1 bis 14, 9. Vers 14, 10 liefert eine Art Nachwort. Die drei Kapitel des ersten Teils sind thematisch durch Fremd- und Selbstberichte über eine zeichenhafte Ehe des Propheten verbunden, in die eine Ehemetaphorik verwoben ist, die Schlaglichter auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel wirft. Die oft dramatischen, manchmal gewaltförmigen, aber auch in der Unbedingtheit von Gottes Zuneigung erschütternden Szenen einer Ehe zwischen Adonai und dem Volk Israel sollten nicht als biblische Bestätigung patriarchalischer Ehe-

vorstellungen gelesen werden; in dieser prophetischen Schrift geht es um anderes als um die Zuschreibung verfestigter Rollen an die Ehefrau bzw. an den Ehemann. Vielmehr liegt der Akzent auf Adonais unbedingter Selbstbindung an das geliebte Du Israel, die durch unbegreifliche Untreue des Volkes, die blinde Verehrung anderer Götter, auf eine überharte Probe gestellt wird. Darum ist Jahwe in der Bibel selten so menschlich dargestellt wie bei Hosea: leidend, zornig, hilflos, verlassen, drohend – aber, und dies vor allem, unwiderruflich liebend-verliebt.

Die beiden weiteren Teile des Hosea-Buches bauen einen Spannungsbogen sich steigernder Aufdeckung von Schuld und Strafandrohung auf, bevor sie, in Kapitel 11 sowie in 14, 2–9, in eine Heilsankündigung münden. Motive aus dem Prozeß- und Gerichtswesen (14, 1–3; 12, 3) stehen jeweils am Anfang. Vor allem das 11. Kapitel, das tiefe Einblicke in den inneren Kampf Jahwes gibt und den Weg von den Unheils- zu den Heilszusagen nachzeichnet, ist charakteristisch für die Theologie des Hosea-Buches.

Wer ist der Prophet, dessen Wirken den Kristallisationskern des biblischen Prophetenbuches bildet? Der historische Hosea ist ein Prophet aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts v. Chr., dessen Wirken noch in die Zeit der Teilung in Nord- und Südreich fällt. Die Anrede „Israel“ oder „Efraim“ meinte zunächst allein das Nordreich. Doch die Zeitsituation ist kritisch: Assyrien steigt zur Großmacht auf, schürt innere Unruhen und bewirkt wechselnde Koalitionen unter den Kleinstaaten der Region. 722 v. Chr. fällt Samaria, die Hauptstadt des Nordreichs, an die Assyrer. Dies besiegelt den Untergang des Nordreichs und seiner Staatlichkeit. Das Hosea-Buch spricht hingegen von ganz Israel, was bedeutet, daß Hoseaworte, die von ihm selbst oder von Schülerkreisen festgehalten worden waren, später auch im Südreich Juda rezipiert und dann erweitert wurden. So erwähnt die Überschrift des Hosea-Buches (1, 1) vier jüdische Könige, aber nur einen Herrscher des Nordreichs.

Bemerkenswert ist, daß die harten Zeitdiagnosen die unauffällige, versteckte, verdeckte, allgemein als „Normalfall“ akzeptierte Schuld aufdecken wollen, ebenso wie die theologischen Heilszusagen nicht exklusiv auf ihre Entstehungssituation bezogen blieben, sondern als Sehhilfen und Hoffungsanker für kommende Generationen in Israel den Bestand der Prophetenworte erweitert und zur uns heute bekannten Endgestalt des Hosea-Buches geführt haben. Später wurde, wie erwähnt, die Hosea-Schrift in das Gesamtkonzept des Zwölfprophetenbuches integriert und diesem orientierend und programmatisch vorangestellt.

Welche aktuelle Themen und brennenden Fragen treiben den historischen Propheten vor allem um? Gegen eine am Baalskult maßnehmende Gottesverehrung führt Hosea unermüdlich das Gewicht der unvergleichlichen geschichtlichen Erfahrungen Israels mit seinem Gott ins Feld. Er wendet sich aber nicht nur gegen kultische Fehlorientierungen, sondern auch gegen Selbstmißverständnisse des Gottesvolkes im Bereich des Politischen. Für den Propheten läßt sich ein auf militärische Macht und geschickte politische Bündnisse gestütztes Königtum nicht mit der Ausrichtung an Jahwe vereinbaren. Hosea erhebt seine Stimme nicht zuletzt gegen die Scheinsicherheit eines Gemeinwesens, in dem es zwar Wohlstand gibt und die Religion gut organisiert ist, wo es aber an tätiger Nächstenliebe und an der Verantwortung des einen für den anderen fehlt. Wenn diese Verhaltensweisen zusammenkommen, und vor allem die Priester- und Beamtenkaste ist hier im Blick, spricht Hosea von „Ehebruch“.

Ehebruch! Damit will der Prophet provozieren, doch nicht um des Provozierens, sondern um Gottes willen. Er will Einsicht und Umkehr provozieren. Seine Anklagen wollen aufdecken, gerade das, was nicht evident, nicht selbstverständlich, nicht auf den ersten Blick sichtbar ist. Dieser Enthüllungspropheet ist unangenehm, lästig, er „nervt“. Und kennen wir das nicht selbst? Da legt jemand den Finger in die Wunde, und wir

antworten, bereits leicht verärgert oder noch ehrlich baß erstaunt: Wo ist denn die Wunde? Das ist doch normal. Und wie, bitteschön, sollte es anders gehen? Haben Sie vielleicht ein Rezept? Dann verraten Sie es uns doch!

Nein, ein Rezept hatte Hosea wohl auch nicht. Aber einen roten Faden. Radikal bindet er das Leben, die Identität, die Zukunft Israels an die Erkenntnis des einen und wahren Gottes. Solche Gotteserkenntnis nämlich hat immer auch eine praktische Seite, in allen Lebensbereichen. Es geht um den Vorrang der Treue zu Jahwe und zu seinem Bund, und das bedeutet zugleich, um den Vorrang der Treue und Fürsorge der Menschen zueinander und füreinander.

„Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, / Gotteserkenntnis statt Brandopfer“, verkündet Adonai durch seinen Propheten (Hos 6, 6). Das ist eine fundamentale und fulminante göttliche Selbstaussage, die auch das Neue Testament prägt; im Matthäus-Evangelium wird sie zweifach zitiert (Mt 9, 13; 12, 7). Eine lebendige und treue menschliche Gottesbeziehung schließt meine Verantwortung für den bedürftigen Nächsten, selbstverständlich und indispensabel, in sich ein.

Susanne Sandherr

Gotteskindschaft

Alle Religionen geben Auskunft darüber, auf welche Weise sich der Mensch auf seinen Gott oder auf seine Götter bezogen sieht. Ein bunter Reigen von Bilder- und Vorstellungswelten bietet sich dem interessierten Blick in die Religionsgeschichte, in die Heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen der Völker. Es zeichnen sich aber auch wiederkehrende Beziehungsmuster ab, Leitbilder der Gott-Mensch-Beziehung, fundamentale Beziehungsmetaphern. Das Kindschaftsverhältnis gehört zweifellos dazu.

In der griechischen Antike stellte man sich die Verwandtschaft der Götter untereinander als auf Zeugung beruhend vor, aber auch herausragenden Menschen wurde die Zeugung durch Götter nachgesagt. Zwischen 300 und 250 v. Chr. weiteten Denker der griechischen Stoa diese zunächst einzelne Menschen privilegierende Vorstellung der göttlichen Zeugung auf alle Menschen aus. Vor allem Zeus kam in den Blick, der nun als Vater aller Menschen verehrt und angerufen wurde. Der griechische Philosoph Epiktet (gest. um 130 v. Chr.) vertrat nicht nur eine Verwandtschaft des Menschen mit Gott, von dem er genealogisch abstamme, sondern betonte auch Gottes Fürsorge gegenüber dem von ihm mit Vernunft begabten Menschen. Daraus leitet der Philosoph auch die Pflicht der Menschen ab, sich untereinander als Geschwister zu achten. Daß allerdings der einzelne Mensch von der Gottheit in besonderer Weise zur Kenntnis genommen, eigens bedacht, berufen oder beschenkt werde, war nicht im Blick.

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Alten Testament ist, was im Vergleich mit entsprechenden Aussagen der griechischen Antike besonders deutlich zutage tritt, von Anfang an persönlich geprägt. Die Vater-Kind-Relation verbindet sich biblisch zumeist mit dem Erwählungs- und Bundesgedanken, der das Volk Israel als ganzes meint. Aufgrund der Gnade und liebenden Erwählung durch Jahwe aus allen Völkern (Hos 11, 8) versteht sich das Volk Israel als Söhne und Töchter Gottes (Ex 4, 23; Dtn 14, 1; Jes 43, 6; Hos 11, 1). Entsprechend wird Gott als der Vater Israels bezeichnet (Dtn 32, 6; Jer 31, 9). Ursprünglich ist der Titel „Sohn Gottes“ für den König aus dem Hause Davids reserviert (2 Sam 7, 14; Ps 2, 7), in der Zeit nach dem Exil wird der Titel auf alle Frommen ausgeweitet (Weish 2, 18). Ob sich die göttliche Vaterschaft und die menschliche Kindschaft nun auf das Volk Israel oder auf einzelne Jahwe-Gläubige beziehen, beides ist nicht im Sinne einer körperlichen Abstammung bzw. einer biologischen oder gesellschaftlich leitenden Maskulinität

zu deuten. Fast überall, wo das Motiv der Gotteskindschaft biblisch auftaucht, liegt der Akzent auf Gottes erbarmender Vaterliebe, das hebräische Wort für Gottes Erbarmen, *rechem*, meint den Mutterschoß als Ort bewegter, bergender Güte.

Im Neuen Testament verkündet Jesus das bedingungslose Nahekommen Gottes. Die Liebe und Güte des himmlischen Vaters, die sich ohne Gegenleistung verschenkt, verwandelt den schuldbeladenen, desorientierten Menschen und ermöglicht das Unmögliche, einen radikalen Neuanfang. Der oder die Beschenkte wird so zum Geben fähig, kann das Empfangene weitergeben. Wer beim Vater Annahme ohne Wenn und Aber gefunden hat, vermag nun auch selbst ohne Wenn und Aber dem Bruder und der Schwester zu verzeihen; dies ist die Logik der Verkündigung Jesu. Wer sich zum Gott Jesu Christi wendet, darf als Gotteskind gelten, und die Gotteskinder werden einander in Geschwisterlichkeit begegnen.

In der johanneischen Theologie wird die Bevollmächtigung zur Kindschaft als eine Zeugung oder Geburt aus Gott gefaßt (Joh 1, 12–13). Neugeborene Kinder sind das verkörperte Anfangen. Sie stehen für die Reinheit, Offenheit und ungeahnte Dynamik der Stunde Null. In der Taufe empfängt der Mensch das Geschenk der Gotteskindschaft, sie ist eine Neugeburt. Um das Reich Gottes zu sehen, muß der Mensch neu geboren werden (Joh 3, 3), ein Motiv, das auch den Ersten Johannesbrief durchzieht: Wir heißen Kinder Gott und wir sind es. (1 Joh 3, 1–2) Schon in ihrem Erdenleben kommt den Christen der Würdetitel, die neue Identität der „Kinder Gottes“, zu: „Denn alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes“. (Röm 8, 14) Paulus spricht davon, daß der Geist nicht der Knechtschaft, sondern der Kindschaft in den Getauften wirkt, so daß sie zärtlich-vertrauend „Abba, Vater“ (Röm 8, 15) rufen können. „So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind.“ (Röm 8, 16) Kindschaft, Kindheit, neues Leben, neue Identität, empfangen, nicht erarbeitet, hervorge-

gangen aus der Beziehung zu dem einen großen lebendigen, freigiebigen, zärtlich Liebenden, dem Gott und Vater Jesu Christi.

„Da rief er ein Kind herbei ...“ (Mt 18, 2). Jesus schlichtet den Rangstreit unter den Jüngern, indem er ein Kind zum Vorbild macht. „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (18, 3) Umkehren, neu beginnen, Anfänger werden, weil Kinder die Anfänger schlechthin sind, nicht schon Bescheid wissen, nicht auf eigenes Prestige, Macht, Leistung, Sicherheit setzen. Erwartungsvoll sein, dem anderen etwas, oder alles, zutrauen, rückhaltlos wünschen, vertrauen, danken; das „können“ Kinder, das können wir oft nicht mehr. Das fasziniert uns an ihnen, und das stellt Jesus als Modell des Menschseins, des Menschseins vor Gott, des Menschseins mit den Menschen, vor Augen. Es geht nicht um Infantilisierung des Menschen, des Jüngers oder der Jüngerin, sondern im Gegenteil um ein Hinauswachsen über unser vermeintlich nüchternes, in Wirklichkeit oft nur knöchernes, nicht selten töricht-stolzes, mißtrauisch auf Abgrenzung und Äquidistanz bedachtes Erwachsensein. „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet ...“

Es wäre eine lohnende, den Rahmen dieses Beitrags aber sprengende Aufgabe, die vielfältigen religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Spuren des christlichen Topos der Gotteskindschaft durch die Zeiten zu verfolgen. Der katholische Kirchenhistoriker Hubertus Lutterbach hat dies vor einem Jahrzehnt in seiner Habilitationsschrift material- und kenntnisreich getan. Schauen wir wenigstens auf die jüngsten Entwicklungsschritte: Gegen Tendenzen des Katholizismus im 19. Jahrhundert, unter den Vorzeichen einer exklusiv und oft im Sinne einer religiösen Leistungsethik gedeuteten Gotteskindschaft den Rückzug aus Zeit und Welt zu propagieren, rückten im 20. Jahrhundert die Konzilsväter des Zweiten Vaticanums die gemeinsame christliche Taufberufung als tiefsten und eigentlichen Bezugspunkt der

Gotteskindschaft neu in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und deuteten sie als Auszeichnung und Auftrag zugleich, mit deren Hilfe Christen ihren Glauben, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens, zum Heil der Welt verwirklichen können. Daß etwa die heute weithin akzeptierten Menschenrechte, und speziell die Kinderrechte, dem biblischen Leitmotiv der Gotteskindschaft Entscheidendes verdanken, auch wenn sie historisch im Einzelnen gegen kirchliche Widerstände erkämpft werden mußten, ist unbestritten.

Dorothee Sandherr-Klemp

Durch das Dunkel hindurch

Den Text des Liedes finden Sie auf Seite 29.

Der Text des Liedes stammt von Hans-Jürgen Netz, geb. 1954 im nordfriesischen Bredstedt, 1973 Sozialpädagoge und Jugendleiter in Düsseldorf, 1984 Geschäftsführer beim Evangelischen Jugendferienwerk Rheinland-Westfalen in Wuppertal, Mitarbeit bei den Deutschen Evangelischen Kirchentagen. Die eingängige Melodie komponierte Christoph Lehmann, geb. 1947 in Peking, 1972 Kantor in Düsseldorf, seit 1985 freiberuflich als Organist, Cembalist und Theatermusiker tätig.

Durch das Dunkel hindurch, das ist zweifellos eine menschliche Grunderfahrung, und ist es nicht die Grunderfahrung des Christseins? Ein Leben ohne Dunkel liegt außerhalb menschlicher Möglichkeiten. Für die Gegenposition bräuchte es ein gerüttelt Maß an Verdrängung und Verleugnung. Durch das Dunkel hindurch zu gehen, hindurch zu leben, dies hingegen scheint Menschen möglich zu sein, und doch ist es immer ein Wunder. Das urchristliche „durch das Dunkel hindurch“ ist die Ostererfahrung. Leiden, Tod und Auferweckung Jesu, konzen-

triert im zeugenlosen Geschehen der Osternacht, sind der paradigmatische, der ebenso beispielhafte wie beispiellose Weg durch das Dunkel hindurch.

Die erste Strophe des Liedes spricht von der Helligkeit des Himmels, die durch das Dunkel hindurch scheint. Bei dem schieren Gegensatz bleibt es aber nicht, hier das Licht des Himmels, dort die nächtliche Erde. „So hell soll auch die Erde sein“, fordert das Lied vielmehr, und bekräftigt diese Verheißung in der gesungenen Fassung mit einem dreifachen „steht auf“. Helligkeit, die das Dunkel aufbricht, dazu braucht es das „steht auf“.

„Ein neues Wort“ besingt die zweite Strophe, ein Wort, das das Dunkel durchdringt. Es wird „uns zur Zuversicht“, es bewirkt das Aufstehen des bzw. der Darniederliegenden, der Niedergeschlagenen. „Wort“, griechisch: logos, hebräisch: dabar, ist biblisch, alt- wie neutestamentlich, hoch-, ja überdeterminiert. Es ist weisheitlich, pneumatologisch, vor allem aber christologisch aufgeladen. Jesus Christus, das Wort des Vaters, das ewige Wort, gesprochen in die Zeit, uns zugesagtes Wort, das nicht ohne Antwort blieb. Durch die Bestätigung und Auferweckung Jesu wirkkräftiges Wort: „Steht auf!“

„Ein neuer Weg“, so singt die dritte Strophe. Als Anhängerinnen und Anhänger des Neuen Weges werden die Christusgläubigen nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte zunächst bezeichnet. Ein neuer Weg? Und doch ein Weg, der nicht mit dem Eingottglauben Israels bricht, sondern ihn bestätigt und in alle Welt trägt. Ein zukunftssträchtiger Weg. Ein Weg, der innere Freiheit und Gelöstheit braucht. Der mutige Menschen braucht. Darum auch hier der Refrain: „steht auf!“

„Durch das Dunkel hindurch stärkt ein Bissen Brot“, das mag an die Not des Gottesvolkes in der Wüste erinnern, an Elias, des kämpferischen Propheten, Lebensnot, auch an die neutestamentlich berichteten Mangelsituationen, denen ein Brotwunder Antwort gab. Angedeutet ist aber auch das Brot von Jesu letztem Mahle, das zum Vorbild des eucharistischen Brotbre-

chens wird. Und in der Schweben, in der Balance, bleibt die Erfahrung des Genährtwerdens von Gott her, und die Bedeutung der menschlichen Aktivität: „steht auf!“

„Durch das Dunkel hindurch schließen wir den Bund.“ Die im Alten Testament dominante, das Neue Testament prägende Bundestheologie wird in der letzten und fünften Strophe angesprochen. Die Bedeutung, die dem jüdischen Pessach-Fest zukommt, ist im Kern identisch mit der des christlichen Osterfestes: Gott steht zu seinem Bund, wie heruntergekommen, wie erbärmlich sein Bundespartner, seine Bundespartnerin, auch sein mag. Adonai bietet ihm und ihr die Hand, die Hand, die rettet, die hinausführt, die einen neuen Anfang ermöglicht: „durch das Dunkel hindurch“: „steht auf“!

Susanne Sandherr

Kirchenunionen und Gottesdienst

Die Christenheit der Spätantike war keineswegs einheitlich geformt. In den sogenannten „Patriarchaten“ mit einem „Patriarchen“ genannten Bischof an der Spitze (der Bischof von Rom war Patriarch der Kirche des Westens) standen voneinander unabhängige und durch je eigene Liturgie, rechtliche Verfassung, Frömmigkeit und Sprache unterscheidbare Kirchen nebeneinander. Sie erkannten aber einander an und sprachen sich nicht gegenseitig das Kirche-Sein ab. Denn grundlegend blieb die territoriale Gebundenheit von Kirchen: Bistümer konnten sich nicht überlappen und überdecken; in einem Gebiet gab es nur ein Bistum und nur einen verantwortlichen Bischof.

Erst mit der Zeit erfolgten wirkliche Trennungen, zunächst ohne daß Kirchen sich auf das Gebiet einer jeweils anderen ausdehnten. Spätestens mit der Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch lateinische Kreuzfahrer im Jahr 1204

aber war der sich seit zwei Jahrhunderten abzeichnende Bruch zwischen West- und Ostkirchen endgültig besiegelt, so daß nun beide Seiten miteinander konkurrierend auftraten.

Ostkirchliche Unionen

Bereits beim Konzil von Ferrara-Florenz (15. Jh.), auf dem eine Union mit den Ostkirchen angestrebt wurde und entsprechende Überlegungen recht weit gediehen waren, war deutlich geworden, daß sich die römische Kirche nicht durch die lateinische Sprache definieren muß, sondern andere Sprachen und Traditionen in der Liturgie zulassen kann. Dies war die Grundlage, auf der die ersten Unionen zustande kamen, indem die Oberhoheit des Papstes anerkannt wurde, ansonsten aber Liturgie und Kirchenrecht weitgehend in der bisherigen Form beibehalten wurden: Mit der syro-malabarischen Kirche (Indien), der chaldäischen Kirche (Irak) und der Union von Brest-Litowsk (Ukraine/Weißrußland) gingen bestehende Kirchen oder Gruppierungen mit Rom eine Union ein.

Ab dem 18. Jh. wurden bewußt kleine unierte Ostkirchen neben den weiterhin dominierenden unabhängigen orthodoxen und orientalischen Kirchen (Griechen, Kopten, Äthiopiern, Syrern, Armeniern) gegründet und parallele Bistümer auf dem gleichen Gebiet errichtet. Damit stand die römische Kirche im Osten unter dem Verdacht, „Proselytismus“ zu betreiben, d. h. den Übertritt von Einzelpersonen zu fördern und so die ursprünglich ansässigen Kirchen in Frage zu stellen.

Heute ist unstrittig, daß die mit Rom unierten Kirchen die jeweiligen Traditionen und Liturgiesprachen bewahren dürfen – eine eventuelle zeitweise „Latinisierung“ wurde nach dem II. Vatikanum rückgängig gemacht. Liturgisch stehen die großen Gemeinsamkeiten mit den alten Ostkirchen im Vordergrund. Auch kirchenrechtlich haben sie ihre eigene Ordnung, so daß etwa Priester der unierten Ostkirchen heiraten dürfen. Auch wenn die unierten Kirchen von ihren „großen Schwe-

stern“ kritisch gesehen werden, empfinden sie selbst sich als Mittlerinnen zwischen West und Ost.

So problematisch sich die Unionen vielfach nach außen hin darstellen, so positiv ist ihre Bedeutung für die innere Verfassung der katholischen Kirche zu bewerten, machen sie doch deutlich, daß die katholische Kirche aus verschiedenen Teilkirchen besteht, die ihre Eigenständigkeit in Liturgie, Sprache, Tradition und rechtlicher Verfassung besitzen und bewahren dürfen. Die katholische Kirche ist kein monolithischer Block mit Einheitsliturgie und -frömmigkeit, sondern eine äußerst pluriforme Einheit. Schon heute ist erkennbar, daß eine erstrebte ökumenische Annäherung nur erzielt werden kann, wenn das Modell der pluriformen Einheit zum Maßstab wird – was freiwillige Angleichungen, z. B. im Gottesdienst, nicht ausschließt.

Westkirchliche Unionen

In bezug auf die evangelischen Kirchen standen derartige Unionen bislang nicht zur Diskussion. Im Westen stellte sich immer nur die Frage der Konversion „zurück“ zur römisch-katholischen Kirche, weil die evangelischen Kirchen als „Abgefallene“ betrachtet wurden. Außerdem hatten die Evangelischen mit ihrer Aufteilung in lutherische und reformierte Kirchen bereits ausreichend Probleme miteinander. Zwar erkannte man mit dem Westfälischen Frieden 1648 überhaupt die Existenz reformierter Landeskirchen an, aber eine darüber hinausgehende Gemeinschaft der evangelischen Kirchen war undenkbar.

Auf evangelischer Seite sind die Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten in der Regel im 19. Jahrhundert durchgeführt worden, weil der jeweilige politische Herrscher diese wollte. Beispielhaft ist dies an der Union in Preußen auf Betreiben König Friedrich Wilhelms III. zu erkennen. Erste Unionsgemeinden beim Militär bildeten das Modell, das der König für den ganzen Herrschaftsbereich vorschreiben wollte. In der

Reaktion kam es zu einem regelrechten „Agendenstreit“. Die reformierten Gemeinden setzten durch, daß sie das Abendmahl nicht nach dem – allein für Lutheraner tolerablen – Formular der Agende (dem Gottesdienstbuch) feiern mußten, das vermutlich vom König selbst erstellt worden war. Sie durften ihr traditionelles Gottesdienstformular weiter verwenden, das der Agende in Form eines Anhangs beigelegt wurde. Indem die Kirchen sich zwar als Unionskirchen definierten, die Gemeinden aber selbst ihr konfessionelles Profil bestimmen durften, blieb dieser Modus der zwei nebeneinander stehenden Abendmahlsformulare bis nach dem Zweiten Weltkrieg erhalten.

Danach hat die theologische Entwicklung eine Annäherung der Zweige möglich gemacht, in der die Unterschiede unwichtiger oder als Bereicherung erfahren wurden. Mit dem „Evangelischen Gottesdienstbuch“ von 1999 erhielten unierte und lutherische Kirchen in Deutschland eine gemeinsame Agende, in der zwei Formen der Abendmahlsfeier gleichberechtigt nebeneinander stehen, die zugleich nicht mehr konfessionell definiert werden. Aufgrund jeweiliger Variationsmöglichkeiten besteht die Chance, daß sie sich mit der Zeit weiter annähern.

Auf jeden Fall zeigt auch die Geschichte der evangelischen Kirchenunionen, daß die Hochachtung und der Respekt vor einer gottesdienstlichen Tradition ganz entscheidend sind, damit Kirchen sich einander annähern können. Wünsche, sofort eine vollständige Einheitlichkeit herstellen zu wollen, waren und sind zum Scheitern verurteilt. Unionen haben nur dann eine Chance auf Tiefenwirkung, wenn sich die beiden Seiten auf „Augenhöhe“ begegnen. Das traditionelle Modell der „Rückkehr-Ökumene“, das den historisch bedingten östlichen Unionen zugrunde lag, kann sicher kein Maßstab für die Ökumene-Bemühungen im Westen sein.

Friedrich Lurz

Bibeln für alle: Die deutschen Bibelgesellschaften

Allen Menschen die Bibel nahezubringen, möglichst in ihrer eigenen Sprache, diese Aufgabe haben sich die Bibelgesellschaften auf ihre Fahnen geschrieben – und das seit mehr als 200 Jahren. Den eigentlichen Impuls dazu gab die Reformation, die sich darum bemühte, allen Gläubigen einen Zugang zur Bibel zu verschaffen und sie zum Lesen der Bibel zu ermutigen. Dazu gehörte es nicht nur, einfache und günstige Bibelausgaben herzustellen, wozu letztlich der Buchdruck maßgeblich beitrug, sondern auch die Bildung zu stärken und den wenig gebildeten Gläubigen das Lesen beizubringen. Im Mittelalter war die Heilige Schrift meist nur den Klerikern zugänglich, und selbst das nur eingeschränkt. Bibeln waren aufwendig in Handarbeit hergestellt und dadurch rar und teuer. Für das gläubige Volk dienten vor allem die Darstellungen biblischer Geschichten in Fresken und Bildern in den Kirchen als Zugang zur Bibel.

Im Zuge der Reformation gründete im Jahr 1561 Primus Truber in Urach die erste württembergische Bibelanstalt. Sie überlebte zwar nur fünf Jahre, aber letztlich ist sie die Urform der heutigen Bibelgesellschaften. Truber sammelte Geld, um Bibeln günstig oder sogar kostenlos verbreiten zu können. Er besorgte günstige Herstellungs- und Druckmöglichkeiten. Und Truber weitete sein Missionsgebiet aus, verteilte Bibeln in slowenischer und kroatischer Sprache.

1710 gründete Carl Hildebrandt Freiherr von Canstein in Halle eine Bibelgesellschaft. Er stiftete Großteile seines Privatvermögens, um einen „stehenden Satz“, eine Druckvorlage der gesamten Bibel, vorrätig zu haben, um größere Mengen von Bibeln schnell herstellen zu können. Bislang wurden die bleiernen Lettern der Buchstaben immer wieder eingeschmolzen, um Geld zu sparen. Wiederum rund 100 Jahre später, im Jahr 1804, gründeten sich in Großbritannien und schließlich auch in den

deutschen Kleinstaaten weitere Bibelgesellschaften. 1812 entstand die württembergische Bibelgesellschaft, die älteste noch existierende Bibelgesellschaft in Deutschland, aus der letztlich die Deutsche Bibelgesellschaft hervorging. Der württembergische evangelische Pfarrer Karl Friedrich Adolf Steinkopf (1773–1859) gab für die Gründung der Bibelgesellschaft den wesentlichen Impuls. Seit 1801 hatte er die Pfarrstelle an der deutschen lutherischen Gemeinde in London inne. Dort wollte er den ärmeren und meist schlecht gebildeten Gemeindemitgliedern eine Bibel zugänglich machen. Es flossen später reichlich Geldmittel von Großbritannien nach Württemberg, um dort ebenfalls erschwingliche Bibelausgaben drucken zu können. Aus dieser Arbeit entstanden im Lauf der Jahre eine Vielzahl unterschiedlicher Bibelausgaben, die in jeder Lebenssituation eingesetzt werden konnten, wie etwa Traubibeln oder Bibeln für Jugendliche, aber auch Bibeln für Blinde. Für die Soldaten in den Regionalkriegen des 19. Jahrhunderts druckte man handliche Feldausgaben. Zudem kümmerte sich die Bibelgesellschaft um die Herausgabe wissenschaftlicher Ausgaben der Urtexte. Der württembergische Theologe Eberhard Nestle (1851–1913) erarbeitete eine akribisch recherchierte kritische Textausgabe, die mit einigen Überarbeitungen seines Schülers Kurt Aland bis heute zu den Standardwerken der theologischen Wissenschaft gehört. Im Schrank jedes Theologen stehen zudem die „Biblia Hebraica Stuttgartensia“, die wissenschaftliche Ausgabe des hebräischen Alten Testaments. Gerade die Arbeit am Alten Testament brachte die Bibelgesellschaft in Konflikt mit den nationalsozialistischen Machthabern, die das Alte Testament möglichst nicht mehr gedruckt sehen wollten. Die Bibelgesellschaft verlor die Gemeinnützigkeit und wurde in ihrer Arbeit erheblich behindert.

1981 wurde die Deutsche Bibelgesellschaft als Stiftung in Stuttgart gegründet. Schon mehr als hundert Jahre gab es die Idee, alle regionalen Bibelgesellschaften, die sich nach und nach

gegründet hatten, unter einem Dach zusammenzuführen, doch verhinderten regionales Denken und konfessionelle Beharrlichkeit engere Kooperationen. Stuttgart blieb das Zentrum der deutschen Bibelarbeit. So nimmt es nicht Wunder, daß sich auch das 1933 gegründete Katholische Bibelwerk in Stuttgart niederließ. Dieses war aus der Bibelbewegung innerhalb der katholischen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden. Noch 1824 hatte Papst Leo XII. die protestantischen Bibelgesellschaften offiziell verurteilt, da das Verstehen der Bibel ohne die Hilfe der Tradition und des Lehramts für den einfachen Laien nicht möglich sei. 1902 schlossen sich einige Begeisterte in einer katholischen Bibelgesellschaft zusammen, aus der schließlich das 1933 gegründete Bibelwerk entstand. Mit ökumenischen Übersetzungsprojekten wuchs auch zwischen den Bibelgesellschaften die Zusammenarbeit. Allerdings sind die beiden konfessionellen Bibelgesellschaften und ihre jeweiligen Dachorganisationen bis heute noch eigenständig.

Aus den Bibelgesellschaften sind weltweit tätige Großorganisationen geworden. Die Deutsche Bibelgesellschaft gibt im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland die Bibelausgaben Martin Luthers heraus. Und sie arbeitet an Bibelübersetzungen in alle Sprachen der Welt und versucht, die Bibel vor allem zu denjenigen Volksgruppen zu bringen, in denen der christliche Glaube und die Bibel bislang wenig bekannt sind. Sie verantwortet auch die maßgeblichen Urtext-Ausgaben des Alten Testaments in Hebräisch und des Neuen Testaments in Griechisch. Seit einigen Jahren hat die Deutsche Bibelgesellschaft ihr Bibelangebot auch auf den digitalen Bereich ausgeweitet und hält ein umfangreiches Internetangebot vor (www.dbg.de).

Marc Witzenbacher

MAGNIFICAT

DAS STUNDENBUCH

November 2013

„Maleachi“

„Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden
und das Herz der Söhne ihren Vätern,
damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang
weihen muß.“

Buch Maleachi – Kapitel 3, Vers 24

VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER

Liebe Leserinnen und Leser!

Im November von der Sonne schreiben, ist vielleicht nicht das Nächstliegende. Andererseits gibt eine Zeit, in der es oft grau und regnerisch ist und immer früher dunkel wird, gerade Anlaß, an das Licht zu denken.

Zu einer Zeit, als viele Menschen am unaufhaltsamen Fortschritt zu zweifeln begannen und angesichts nuklearer Hochrüstung und fortschreitender Umweltzerstörung finster in die Zukunft blickten, hat ähnliches der Schriftsteller Robert Jungk getan, der im vergangenen Mai 100 Jahre alt geworden wäre. In Salzburg gab es aus diesem Anlaß eine Ausstellung über den Ehrenbürger Jungk, und es war beeindruckend, wie viel Hoffnung aus dem Engagement dieses oft unbequemen und auch umstrittenen Mahners spricht. Mir war das zuvor nicht klar gewesen, und entsprechend groß war mein Interesse, als ich im Museum sein postum erschienenenes „Sonnenbuch“ (Salzburg – Wien 2013) in die Hand bekam. „Bericht vom Anfang einer neuen Zukunft“ ist es überschrieben, und es wirft kurze Schlaglichter auf die Ansätze einer Bewegung, für die die Sonne Symbol einer neuen Zeit geworden ist – nicht nur als schier unerschöpfliche Energiequelle, sondern vor allem als spirituelles Element, das die meisten religiösen Traditionen der Menschheit verbindet.

Für Christen hat der Prophet Maleachi der Sonne besondere Bedeutung verliehen: „Über euch wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung.“ (Mal 3, 20) Dieser Satz auf der letzten Seite des Alten Testaments wirkt, als wolle er vorausdeuten auf das Neue, und das morgendliche Benedictus scheint ihn mit dem aufstrahlenden Licht aus der Höhe (Lk 1, 78) aufzugreifen – eine Ermutigung, auch heute nach JHWHs Licht Ausschau zu halten und seinem kommenden Christus den Weg zu bereiten.

Ihr Johannes Bernhard Uphus

ZUM TITELBILD

Auferweckung der Toten

Ottheinrich-Bibel, Band 1, Regensburg, um 1430

Cgm 8010, fol. 39v

© Bayerische Staatsbibliothek, München

Nach neueren Forschungen ließ Herzog Ludwig VII. (der Bärtige) von Bayern-Ingolstadt diese riesige Bibel um 1430 in Regensburg anfertigen. Sie umfaßt 307 Blätter Kalbsspergament im Format ca. 53 x 37 cm. Mindestens 154 Kälber mußten für diese Handschrift ihr Leben lassen! 146 Miniaturen und 294 Zierinitialen schmücken sie. Ursprünglich war sie in einem einzigen Band gebunden, wurde aber im 19. Jahrhundert auf acht Bände verteilt. Von diesen sind die ersten beiden seit 1960 wiederum in einem Band vereinigt, der in der Staatsbibliothek in München aufbewahrt wird. Im Jahr 2008 konnten alle Bände dort zusammengeführt werden.

Die Bände enthalten den Text des Neuen Testaments in frühneuhochdeutscher Sprache. Damit haben wir hier eine deutsche Übersetzung der lateinischen Bibel bereits 100 Jahre vor Luthers Übersetzung vorliegen; es ist die erste illuminierte deutsche Übersetzung des Neuen Testaments.

Doch wurde das riesige Werk unter Ludwig dem Bärtigen nicht fertiggestellt. Zu seiner Zeit wurde der gesamte Text geschrieben und der Großteil der Miniaturen in den ersten beiden Bänden ausgeführt. Der Rest wurde erst unter Pfalzgraf Ottheinrich ab 1530 vollendet, weshalb die Bibel heute seinen Namen trägt. Mathis Gerung ergänzte die fehlenden Miniaturen im Stil der Renaissance.

In den ersten beiden Bänden begegnen uns im wesentlichen zwei Miniaturen aus der Zeit um 1430. Da wir ihre Namen nicht kennen, werden sie nach den Evangelien, die sie größtenteils illuminiert haben, Matthäusmeister und Markusmeister genannt.

Unser Titelbild ist wahrscheinlich vom Matthäusmeister gemalt worden. Es zeigt den Weltenrichter, der die Menschen mit dem Schall der Posaunen aus ihren Gräbern in sein Ewiges Leben ruft.

Heinz Detlef Stäps

Leben auf ihn hin

Die frühneuhochdeutsche Übersetzung des Neuen Testaments, die uns in der Ottheinrich-Bibel überliefert ist, stellt keineswegs die erste deutsche Bibelübersetzung dar. Bekannt ist vor allem die Wenzelsbibel aus Prag (heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien), die in ähnlichem Format eine frühe Übersetzung des Alten Testaments bietet und für unsere Handschrift zweifellos eine Vorbildfunktion hatte. Doch gibt es mindestens 200 Handschriften mit deutschen Übersetzungen der Vulgata vor 1522, hinzu kommen 50 gedruckte Übersetzungen. Daß die spätere Übersetzung Martin Luthers eine viel größere Breitenwirkung entfalten konnte (und heute von vielen als die erste deutsche Übersetzung angesehen wird), liegt zum einen am Buchdruck, der gerade zu dieser Zeit erstmals eine schnelle Verbreitung in ganz Deutschland bewirken konnte. Zum anderen gab es dafür theologische und politische Gründe, da Luther sich als Führer einer neuen Bewegung gegen Papst und Kaiser gestellt hatte und viele Menschen für seine theologischen Überzeugungen gewinnen konnte.

Unser Titelbild befindet sich im ersten Band der Ottheinrich-Bibel, wo es eine dreiviertel Seite einnimmt. Auf den vorhergehenden beiden Seiten befindet sich jene berühmte Rede Jesu vom Weltgericht, die uns Matthäus überliefert hat (Mt 25, 31–46). Darin wird der Beginn des Weltgerichts bildlich beschrieben: „So aber kündigt des menschen sun in seiner maiestat, und all sein engel mit ym. Denn so wirt er sitzen auf dem stul seiner maiestet.“ Dementsprechend zeigt die mit einem einfachen grünen Rahmen gemalte Miniatur den „Menschensohn“ in seiner Majestät in Gestalt einer dunkelblau gefüllten Mandorla. Diese ist in der christlichen Kunst eine Art Ganzkörper-Heiligenschein. Da sie aber oben und unten zugespitzt ist, gilt sie auch als Symbol der Trinität, da die Präsenz Christi (in der Mitte) immer auf die Beziehung zu Gottvater (oben, als Ursprung der Welt) und zum Heiligen Geist (unten, als Verbindung zur Schöpfung) verweist.

In dieser Mandorla ist Christus aber zusätzlich durch einen goldenen Nimbus am Kopf und durch goldene Strahlen ausgezeichnet, die seine ganze Gestalt hinterfangen. Außerdem sitzt er auf einem doppelten Regenbogen, wie auch die Mandorla auf diese Weise farbig eingefasst ist. Christus trägt ein blau-violettes Gewand, das die rechte Schulter frei läßt, so daß die Seitenwunde zu sehen ist, aus der, wie aus den vier Nagelwunden, Blut rinnt. Der Weltenrichter ist der Gekreuzigte. „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5, 12). So spricht der Richter mit seiner Rechten das erlösende Wort des Lebens; seine Linke schwebt schützend über der Menschheit. Seitlich scheinen zwei Engel von oben heranzuschweben, die mit riesigen Posaunen das Signal für den Anbruch der neuen Welt geben. All das spielt sich vor einem blutroten, mit goldenen Ranken bedeckten Hintergrund ab.

Es fällt aber auf, daß all diese Details in der Rede Jesu vom Weltgericht in Mt 25 nicht genannt werden. Sie entstammen der ikonographischen Tradition für die Darstellung des Jüngsten Gerichts; deshalb hat sich der Maler ihrer so selbstverständlich bedient. Im unteren Teil der Miniatur aber entfernt er sich noch weiter vom Bibeltext. Denn nichts ist hier zu sehen von den Völkern, die vor dem Richter zusammengerufen werden, der sie dann voneinander scheidet wie der Hirt die Schafe von den Böcken. Stattdessen sehen wir eine wüstenartige Landschaft (die mit der leichten Rundung des Horizontes wie ein Ausschnitt der Erdkugel wirkt). Aus länglichen Erdhöhlen, die zweifellos Gräber meinen, kommen ganz unterschiedliche Menschen hervor: alte und junge, Männer und Frauen, einige auch zu zweit. Allen gemeinsam aber ist, daß sie auf die himmlische Erscheinung sehr stark reagieren, in Anbetung, mit Schreck oder in großer Freude. Niemanden läßt das Weltgericht kalt.

Alle Menschen werden hier zum Leben auferweckt. Von einer Verdammung aber ist weit und breit nichts zu sehen. Der Regenbogen ist Zeichen der Gnade Gottes und seines Bundes

mit den Menschen (vgl. Gen 9, 12–17). Das Gericht Christi heißt nicht Bestrafung, sondern es heißt Ausrichtung: Auch wenn wir in unserem Leben oft an ihm vorbeigegangen sind und ihn nicht erkannt haben, werden wir im Gericht ganz auf ihn ausgerichtet. Wir werden erkennen, wer er ist und welche Bedeutung er für uns hat. In dieser Anerkennung Gottes in seiner Bedeutung für uns ist dann das ewige Leben ganz angekommen bei uns.

Wenn wir genau hinschauen, können wir sehen, daß der Maler sein Werk korrigiert hat. Der untere Zipfel des Gewandes Christi, der auf dem Rahmen der Mandorla aufliegt, war ursprünglich viel länger und reichte bis in den dunklen Horizont der Erde darunter. Es handelt sich um ein sogenanntes *Pentimento*, eine Korrektur, die der Maler angebracht hat, nachdem er sich der Wirkung der Vorzeichnung bewußt wurde. Der hellere Streifen in der Mitte des Erdsegments dagegen ergibt sich aufgrund des Durchscheinens der Textspalten auf der Rückseite des Bildes.

Der Matthäusmeister zeichnet sich durch eine Reduzierung der Anzahl der Figuren aus. So fehlen hier gegenüber anderen Darstellungen die fürbittenden Maria und Johannes der Täufer, es fehlen die Apostel als Beisitzer des Gerichts und die Engel mit den Leidenswerkzeugen. Er versucht, alles auf die zentrale Gestalt Christi zu konzentrieren. Dabei sind seine Gestalten aber oft etwas eckig und plump, sie sind nie wirklich schön (1836 wurde der richtende Christus in einem Katalog „ganz misgestaltet“ genannt). Aber gerade dadurch hebt sich der Matthäusmeister bewußt von der Kunst seiner Zeit ab. Der sogenannte weiche Stil der Spätgotik hat in ganz Europa zu schönlinigen Darstellungen der Heilsgeschichte geführt. Der Matthäusmeister zeigt dagegen eckige Figuren, die aber ganz einfach sind und durch die Reduktion der Mittel ungeheuer kraftvoll wirken.

Heinz Detlef Stäps

Der Prophet Maleachi: „Worin zeigt sich deine Liebe?“

Charakteristisch für die letzte Schrift des biblischen Zwölfprophetenbuches ist ihr dialogischer Aufbau. Sechs größere Redeeinheiten sind als Diskussionen zwischen Adonai bzw. zwischen seinem Mund, dem Propheten Maleachi und einem wechselnden Gegenüber gestaltet: Volk, Priester, Männer von Judäa, Oberschicht. Dabei handelt es sich nicht um Gesprächsprotokolle. Vielmehr geht es um die literarische Reinszenierung von Kontroversen, in die der Prophet Maleachi seine Zeitgenossen verwickelt hat.

Bisweilen wird in der Forschung auch postuliert, daß „Maleachi“ („Mein – d. h. Gottes – Bote“) gar nicht der Name einer historisch greifbaren Prophetengestalt sei, sondern das Pseudonym einer redaktionellen Gruppe, die die Maleachischrift als Bestandteil und Fortschreibung des Sacharjabuches entworfen habe. Erst die Redaktoren des Zwölfprophetenbuches hätten Maleachi 1–3 einst abgesondert, um die Zwölfzahl der prophetischen Schriften zu erlangen. Dagegen wird eingewandt, daß es, ungeachtet redaktioneller Bearbeitungen, eine Grundschrift des Maleachibuches gibt. Sie führt auf einen in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. wirkenden Propheten zurück, der gegen kultische und soziale Mißstände und gegen die faktisch atheistische Skepsis seiner Zeitgenossen hinsichtlich der Treue und engagierten Gerechtigkeit Adonais ankämpfte. Der tatsächliche Name dieses Propheten ist möglicherweise verlorengegangen und nicht mit dem sprechenden Namen „Mein Bote“ – die Septuaginta übersetzte ihn ohnehin mit „Engel“ – identisch.

Warum zweifeln „Maleachis“ Zeitgenossen an Jahwes Liebe und Treue, an seiner Einsatzbereitschaft für sein Volk? Möglicherweise haben die Propheten Haggai und Sacharja, aber auch die großen prophetischen Werke von Jesaja, Jeremia und

Ezechiel die Meßlatte so hoch gehängt, daß die enormen Erwartungen einer baldigen und radikalen Heilswende nach dem Exil nur enttäuscht werden konnten. Vielleicht zeigen die Glaubenszweifel, die das Maleachibuch spiegelt, aber vor allem an, in welchem Ausmaß die eigene Oberschicht, führende Priesterkreise und Verwaltungsbeamte, in schönstem Einvernehmen mit der persischen Administration, sich auf Kosten breiter und rasant verarmender Bevölkerungsschichten bereicherte. Konkret lud damals ein neues System von Steuern und Abgaben in Silbergeld vor allem den Kleinbauern unerträgliche Lasten auf.

Wenn das Maleachibuch mit der Versicherung beginnt: „Ich liebe euch“, und ohne Zäsur fortfährt: „Doch ihr sagt: Worin zeigt sich deine Liebe“ (1,2), so wird deutlich, was auf dem Spiel steht und wie dramatisch, ja wie heillos verfahren die Lage zwischen Gott und seinem Volk ist. Die das Buch strukturierenden Diskussionen zwischen Adonai und seinen Gesprächspartnern folgen einem stabilen Schema. Am Anfang steht eine Feststellung, etwa eine Zusage Gottes, eine rhetorische Frage oder ein Vorwurf. Dem folgt der Einwand bzw. die Rückfrage des Gesprächspartners. Dieser Einspruch wird sodann vom Propheten bzw. von Adonai zurückgewiesen, wobei die Eingangssentenz entfaltet wird. In einem letzten, vierten Schritt wird eine Schlußfolgerung gezogen, zumeist in Form einer Heils- oder Gerichtsankündigung.

Auffällig ist, daß das Maleachibuch sich einerseits ganz auf Jerusalem und Juda konzentriert, andererseits aber die Perspektive einer grenzenlosen, auf die Völkerwelt geöffneten Verehrung Adonais einnimmt, „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang“ (1, 11).

Ein Prophetenbuch, das mit einer Liebeserklärung, einem Liebesschwur, einer Liebesbeteuerung beginnt, das ist berührend. Die hebräische Verbalform umfaßt dabei alle zeitlichen Aspekte. Ich liebe euch, das bedeutet: ich habe euch liebgewonnen, ich liebe euch jetzt, ich liebe euch in alle Zukunft. Denn

mit Lieben ist nicht nur ein flüchtiger Affekt gemeint, sondern eine folgenreiche, praxisrelevante, zukunftssträchtige, personal bindende Grundentscheidung. Ich habe euch erwählt, ich bin und bleibe euch in Treue und Beständigkeit verbunden, ich erweise euch Gutes, ihr empfangt von mir Liebestaten. Doch das unumstößliche Faktum, daß das Volk vom Herrn geliebt wird, ist zugleich der unüberhörbare Ruf aller in die Verantwortung, in ein Gottes Liebe und Treue entsprechendes Zusammenleben in Verlässlichkeit und Gerechtigkeit. Der praktische Atheismus der Reichen und Erfolgreichen – „nur weiter so, der Herr interessiert sich ohnehin nicht für den menschlichen Kleinkram“ – ist der frevelhafte Versuch, Gott zum Komplizen der eigenen Begehrlichkeiten und der eigenen Kälte zu machen. Adonai aber schläft und schlummert nicht, und in drastischen Gerichtsbildern bringt Maleachi Gottes Einsatz zugunsten der Mißachteten und Mißhandelten zum Ausdruck.

Das Neue Testament, das in der christlichen Bibel mit dem Matthäusevangelium direkt an das Buch Maleachi anschließt, läßt sich von diesem vielfach inspirieren. So dienen die Verse 3, 1 („Seht, ich sende meinen Boten; er soll den Weg für mich bahnen“) und 3, 23 („Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija“), dazu, den Täufer Johannes als Wegbereiter des Messias Jesus zu deuten (Mk 9, 11–13). Und das Verständnis Jesu als strahlend, wärmend, erhellend und heilend über allen aufgehende „Sonne der Gerechtigkeit“ geht zurück auf Mal 3, 2: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung.“

Susanne Sandherr

Apokalyptischer Advent

Apokalypse (griechisch: Aufdeckung, Enthüllung, Offenbarung) und Advent (lateinisch: Ankunft), wie geht das zusammen? Geht das zusammen? Gemütsmäßig und auf den ersten Blick fällt es schwer.

Advent: Zeit der Vorbereitung auf ein freudiges Ereignis im tiefsten Sinne, der Adventskranz mit seinem tröstlichen Kerzenschein, eine Ahnung von ruhiger Geborgenheit, vielleicht nicht nur regressiv, biblische Worte jubelnder Hoffnung, zerbrechliche Momente von Ankommen und Aufbrechen zugleich.

Apokalypse: Schreckensszenario, Weltuntergang, das Auseinanderbrechen all dessen, was man für verlässlich hielt, radikales Ende aller Sicherheit und Behaustheit.

Und doch lenkt Jahr für Jahr die Liturgie des Advents, der Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi, unseren Blick nicht nur auf das Kommen des Erlösers als hilfloses Menschenkind, „in Knechtsgestalt“, nicht nur auf die Inkarnation (lateinisch: Fleischwerdung, Menschwerdung) des Ewigen Wortes, sondern ebenso auf das Kommen Christi in Herrlichkeit, auf seine Parusie (griechisch: Ankunft, Kommen).

Die Evangelientexte des ersten Adventssonntags sind Apokalypsen (vgl. Mt 24, Mk 13, Lk 21). Sie stellen uns eine endzeitliche kosmische Katastrophe vor Augen, die der endgültigen, alles verwandelnden Ankunft des „Menschensohnes“, des erhöhten und nun auf den Wolken kommenden Christus, vorangeht. Andere neutestamentliche apokalyptische Passagen heben andere Begleiterscheinungen hervor, so erscheint der Menschensohn in der bekannten großen Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (25, 31–46) zum Gericht. Gegenüber den säkularisierten und – z.T. auch religiös – trivialisierten, der puren Lust am Untergang oder an der Bestrafung frönenden Spielarten der

Apokalypse liegt das Gewicht in den genannten biblischen Apokalypsen nicht auf der ängstigenden oder befriedigenden Destruktion. Die angedeuteten Schrecknisse und Zerstörungen haben nicht das letzte Wort. Auch wenn sie aufrütteln und aufwecken will „aus dem Schlaf der Sicherheit“, Ziel der biblischen und hier konkret der christologischen Apokalyptik ist nicht die wirkungsvolle religionspädagogische Drohkulisse. Es geht um rettendes Wachwerden, um Wachwerden für Rettung, es geht um eine Entbanalisierung unseres Lebens und Glaubens, um die Freilegung der vielleicht heillos verschütteten Tiefendimension unserer Existenz.

Seit der Liturgiereform akklamiert die Gemeinde in allen Eucharistischen Hochgebeten nach den Einsetzungsworten das „Geheimnis des Glaubens“: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Und die ganze Gemeinde bekennt Christus als ihren in Herrlichkeit kommenden Herrn sowohl im Großen Glaubensbekenntnis („und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten“) als auch im Apostolicum („von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“).

Vertraute Formen des Bekenntnisses zu Jesus, der in Herrlichkeit und zum Gericht kommen wird. Zu einem Gericht, das universal ist und doch ganz anders richtet als die Weltgeschichte, und in dem sich überraschend erweist, daß unser Ja zu dem Nächsten in Not unser Ja zu Christus gewesen ist. Hoffnung und Vertrauen, weil unser Leben ungeahntes Gewicht bekommt, und weil der Richter Christus ist, der Gottgleiche, der uns gleich sein wollte und wurde und sich für uns hingegeben hat. Aber auch Furcht und Zittern, weil wir mit dem Nein zum leidenden Nächsten auch den Herrn „in Knechtsgestalt“ verleugnen und verfehlen und unser Leben verlieren können.

Hoffnungsvolles, vertrauendes Bekenntnis zum kommenden Herrn, wie paßt das zu den apokalyptischen Bildern eines erschütterten und zerbrechenden Kosmos? Joseph Ratzinger hat betont, daß „die Ankunft des Herrn [...] ihrem Wesen nach nur bildhaft beschrieben werden“ kann. Deshalb müßten die apokalyptischen Bildwelten auch stets neu übersetzt werden. Der katholische Dogmatiker Josef Wohlmuth findet in den kosmischen Katastrophenbildern die engste Verflochtenheit des Geschicks des einzelnen mit der Schöpfung als Ganzer betont. „Menschheits- und Individualgeschichte, unsere leibhaftige Existenz und ihre Verflechtung mit dem Planeten Erde und dem Weltganzen werden so intensiv miteinander verbunden, daß auf die Rede vom Heil des Ganzen nicht verzichtet werden kann, wenn das Heil des einzelnen Menschen zur Debatte steht, und umgekehrt.“ Und nicht ein Geist der Rache und der Zerstörung stehe hinter der apokalyptischen Bilderwelt. Wohlmuth versteht in Konzentration auf die zeitenwendende, ja die Zeit aufsprenge Zäsur der Selbsthingabe Jesu „den Gedanken des Endgerichts als Inbegriff aller Durchbrüche [...], die durch die radikale Liebe möglich sind“.

Zeit und Ewigkeit. Schon und Noch-Nicht. Warten auf das Kommen des Gekommenen. Der gott-menschliche Durchbruch zur Wirklichkeit einer Liebe, die stark ist wie der Tod (Hld 8,6), geschieht in der Zeit und bricht Zeit auf, bewirkt das Ende der Zeit, bringt Ewigkeit in die Zeit. Den liebenden Einbruch der Ewigkeit in unsere Zeit feiern wir an Weihnachten. Die Zeit des Advents, in all ihren Facetten, bereitet uns darauf vor; „ihr müsset ihm entgegengehn.“ (Philipp Nicolai, GL 110)

Susanne Sandherr

Es mag sein, daß alles fällt

Den Text dieses Liedes finden Sie auf Seite 283.

Mit der Lyrik des 1878 in Bremen geborenen, 1962 in Bad Wiessee gestorbenen Dichters, Architekten, Verlegers und Übersetzers Rudolf Alexander Schröder bin ich erstmals als Grundschulkind in Berührung gekommen – und war begeistert. Tatsächlich gelingt Schröder in so manchem Gedicht und in seinen Kirchenliedern ein bei aller Tiefe volksliedhaft einfacher, aber nicht volkstümelnder Ton. Der bisweilen archaisierende, jedoch nicht epigonenhafte Klang seiner Lyrik läßt auch an die starke Bildkraft und Klarheit der Lutherschen Bibelübertragung denken.

Rudolf Alexander Schröder entfaltete ein reiches Schaffen als Architekt, vor allem als Innenarchitekt. Im übertragenen Sinne aber war er ein Brückenbauer. Er war künstlerisch vielseitig begabt. Er war ein Mensch, der leidenschaftlich zu Menschen und zwischen Menschen Brücken baute, der Freundschaften pflegte und den Austausch im kleinen und größeren Kreis suchte und fand. Vor allem aber war es sein Anliegen, die gegenseitige Fremdheit zwischen Glaube und Dichtung, Theologie und Kunst und Kultur zu überwinden. Die Erneuerung des evangelischen Kirchenliedes im 20. Jahrhundert ist darum auch mit dem Namen Rudolf Alexander Schröders verknüpft.

Das Gedicht „Es mag sein, daß alles fällt“ (EG 378) stammt aus dem Jahre 1936, Paul Geilsdorfs Melodie kam vier Jahre später dazu. Schröder, der dem NS-Regime ablehnend gegenüberstand, war dennoch in Deutschland geblieben und gehörte der „inneren Emigration“ an. Zweifellos ist das Lied auch auf dem Hintergrund dieser dunklen Jahre zu lesen.

„Es mag sein“, so beginnt jede der fünf Strophen des Liedes. Im „Evangelischen Gesangbuch“ ist das Lied unter „Angst und Vertrauen“ eingeordnet. Vertrauen? „Es mag sein“! Offenbar mehr Angst als Vertrauen. Jedenfalls eine Menge Unentschie-

denheit, Ungewißheit, Zögerlichkeit. Oder etwa nicht? So scheint es jedenfalls.

„Es mag sein“ als fünffacher Strophenbeginn eines Kirchenliedes, das verblüfft. „Es mag sein“, das scheint eher die Devise des gegenwärtigen Zeitgeistes zu sein, des postmodernen „Vielleicht, vielleicht auch nicht“. Die nicht minder zeitgeistig-kurzschlüssige Gegenposition beflügelte vor kurzem die Werbekampagne eines großen Zigarettenherstellers: „Don't be a maybe“ (sei kein ‚Vielleicht‘, kein ewig Unentschiedener, sondern entscheide dich mannhaft für ...)

Sehen wir also näher zu, was dem „Es mag sein“ in unserem Lied folgt. „Es mag sein, daß alles fällt, / daß die Burgen dieser Welt“, nämlich die uns unumstößlich scheinenden, hochgepanzerten Sicherheiten, „um dich her in Trümmer brechen“. Dann gilt es, den Glauben festzuhalten, „daß dich Gott nicht fallen läßt: / Er hält sein Versprechen“ (Erste Strophe).

„Es mag sein“: hier geht es also nicht um Wankelmütigkeit, sondern um Gelassenheit, die dann gefordert ist, wenn alles wankt. Festigkeit, Beständigkeit, ja Widerständigkeit sind gefragt, „Halte du den Glauben fest“. Der Erfahrung, wie fallsüchtig „die Burgen dieser Welt“ sind, steht die Gewißheit gegenüber, daß der schlechterdings verlässliche Gott das – sich selbst und Menschen in gleicher Lage ermutigend anredende – Ich „nicht fallen läßt: / Er hält sein Versprechen“.

„Es mag sein, daß Trug und List / eine Weile Meister ist“: auch hier gilt es, sich nicht in Gleichgültigkeit, sondern in vertrauensvollem Gleichmut zu üben, mit Verlusten leben zu lernen, loszulassen in Gelassenheit und in Geduld: „Rechte nicht um Mein und Dein“, das Unrecht wird nicht von Dauer sein: „laß es Weile haben“ (Zweite Strophe).

Die dritte Strophe verheißt dem Frommen, der dem Frevler unterliegt – „Es mag sein“ – mit starken Bildern aus dem Daniel- und dem Jesajabuch (Dan 3, 24–50; Jes 40, 31) wunderbare Kräfte und neues, aus dem Tod gerettetes Leben.

Die Mahnung zur Standfestigkeit angesichts der schweren, aber gewöhnlichen Plagen der alten Welt prägt die vierte Strophe, die mit der biblisch mehrfach bezeugten Verheißung endet: „nur wer sich nicht schrecken läßt, / darf die Krone tragen“ (1 Kor 9, 26; Offb 2, 10 u. ö.).

Die Schlußstrophe von Rudolf Alexander Schröders Lied beginnt wie die anderen Strophen: „Es mag sein“. Doch nachdem das Ich den geistig-geistlichen Weg des Liedes gegangen ist, hat sich in ihm selbst, in seiner Seele, etwas verändert. Es hat im alten Wortsinne etwas erfahren, eine verändernde Erfahrung gemacht. Auf das fragende, um Gleichmut ringende, Angst und Schrecken niederringende „Es mag sein“ folgt nun eine in ihrer Kürze eindrucksvolle Bekräftigung: „so soll es sein!“ „Faß ein Herz und gib dich drein; / Angst und Sorge wird's nicht wenden.“ Aber es hat sich schon etwas gewendet; das Ich ist aufgestanden, es ist mutig geworden.

„Streite, du gewinnst den Streit!“ Das ist schon das zweite Ausrufezeichen in dieser Strophe – es sind die einzigen des ganzen Liedes. Das Ich ist mutig geworden; mutig, nicht übermütig. Es weiß sich gestärkt, nicht eigenmächtig. Denn das Schlußwort bildet eine Anspielung auf den 31. Psalm: „Deine Zeit und alle Zeit / stehn in Gottes Händen.“ (Ps 31, 16)

Von „Es mag sein“ zu „so soll es sein!“ Hat sich der Beter, hat sich das Ich dieses Liedes etwa vom ewig zaudernden „maybe“ zu einem forschenden „Entscheider“ gemausert? Diese Deutung wäre nicht nur zu trivial, sie wäre falsch. Ein in dunkler Zeit suchendes, hoffendes, um Verstehen und Vertrauen ringendes Ich hat auf seinem Weg wahren Trost gefunden und auf wunderbare Weise Gott und der eigenen, ihm geschenkten Kraft vertrauen gelernt.

Susanne Sandherr

Gottesdienstliche Ökumene im Angesicht der Pluralisierung

Ein Resümee

Was kann als Resultat festgehalten und welche Perspektive für die nähere Zukunft entworfen werden, nachdem über ein Jahr das Thema „Liturgie und Ökumene“ in der Rubrik „Die Mitte erschließen“ von verschiedenen Seiten erörtert wurde?

Das Erreichte hochschätzen

Zunächst einmal ist hoffentlich deutlich geworden, wie viel für die gottesdienstliche Ökumene in den Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erreicht wurde. Für die jüngere Generation, die das Konzil und die direkte Nachkonzilszeit nicht mehr erlebt hat, wird erst mit Blick auf die gesamte Entwicklung im 20. Jahrhundert deutlich, was erreicht wurde und noch in den 1950er Jahren undenkbar schien. Viele Felder sind regelrecht „entgiftet“ worden, wie etwa die konfessionsverschiedene Trauung, die heute zum Alltag unserer Kirchen gehört. Ökumenische Wortgottesdienste sind ebenso eine Selbstverständlichkeit wie gemeinsame Segnungen durch beide Pfarrer im öffentlichen Raum.

Beachtlich sind auch die festzustellenden Austauschbewegungen zwischen den Konfessionen. Für jeden erkennbar ist dies beim Liedgut, mit dem die verschiedenen Traditionen die Gesangbücher der anderen durchdringen. Und beim Neuen Geistlichen Lied existieren praktisch keine konfessionellen Grenzen mehr, sondern neue Lieder werden konfessionsübergreifend rezipiert. Das liegt auch an ihrer thematischen Ausrichtung, weil sie biblisch oder allgemein-menschlich ansetzen, selten aber konfessionsspezifische, dogmatische Themen aufgreifen.

Auch im Bereich der Eucharistie- und Abendmahlsfeier werden die Austauschbewegungen deutlich. In den letzten Jahrzehnten hat man gegenseitig die theologische und speziell liturgiewissenschaftliche Forschung (die gibt es nun auch auf evangelischer Seite) vorurteilsfreier wahr- und ernstgenommen. Die Wiederentdeckung des Eucharistiegebets im evangelischen Raum, die sich etwa im Evangelischen Gottesdienstbuch von 2000 niedergeschlagen hat, wäre ohne vorherige Forschung auf beiden Seiten nicht möglich gewesen. Und beide großen Konfessionen haben konfliktgeladene Positionen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit hinter sich lassen können, indem sie nicht bei einer vordergründigen Auffassung von Tradition stehenblieben, sondern die je eigene einer kritischen Sichtung aufgrund von Zeugnissen der spätantiken Ökumene unterzogen und so Positionen zu revidieren vermochten. In der katholischen Kirche wären viele Reformen der Eucharistiefeier nach dem Konzil ohne einen solchen Rückgriff nicht denkbar gewesen.

Daneben gibt es auch junge Impulse wie das ökumenisch ansetzende, gemeinsame Tagzeitengebet. Hier betreten alle Seiten ein gewisses Neuland aufgrund der Veränderungen in der Spiritualität und können ohne bestehende konfessionelle Schranken zusammen geeignete Formen finden. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe – und damit der Kirchlichkeit – kann mit der relativ jungen Form des Taufgedächtnisses eine Feiergestalt erhalten und wird entsprechend bei ökumenischen Treffen, aber auch bei offenen Großveranstaltungen wie Kirchen- und Katholikentagen regelmäßig gefeiert.

Weiterbestehende Trennungen

Sicher wird in der gottesdienstlichen Praxis gerade von konfessionsverschiedenen Familien der Bereich der Eucharistie als weiterhin trennend erfahren und scheint der Verweis auf die

geschehenen Angleichungen wie eine billige Vertröstung. Das sollte aber nicht daran hindern, die schon erreichte Konvergenz wahrzunehmen. Und theologische Fragen haben nicht nur eine dogmatische, sondern immer auch eine pastorale Dimension: Der „Stachel im Fleisch“ der Betroffenen bleibt, ist aber immer zugleich ein „Stachel im Fleisch“ der Kirchen, die sich stets neu zu fragen haben, ob nicht aus pastoralen Gesichtspunkten andere Lösungen möglich sind – zumindest für einzelne Personen.

Auch die Amtsfrage und das damit zusammenhängende Kirchenbild stehen leider nicht vor einem abzusehenden Konsens, sondern bilden weiterhin die entscheidende Grundlage der Trennung. Überhaupt steht das Ideal der direkten Nachkonzilszeit, eine wirkliche organisatorische Vereinigung getrennter Kirchen zu erreichen, heute weniger im Vordergrund der Zielsetzung. Wie innerhalb der Kirchen selbst, so stellt sich damit auch für die Ökumene die Frage, wieviel Einheit es geben muß und wieviel weiterbestehende Unterschiede es geben darf, ohne daß durch letztere eine erreichte Einheit in Frage gestellt wird.

Neue Trennungen?

Die Kirchen stehen heute alle vor der Herausforderung einer sehr starken Fragmentierung der Gesellschaft, die in die Glaubensgemeinschaften hineinwirkt. Die soziologischen Untersuchungen zu den Erlebnis-Milieus konnten eben nicht nur gesellschaftliche Gruppen beschreiben, sondern zugleich kirchliche Strömungen. Es geht dabei nur vordergründig um „Vorlieben“, sondern tiefergründig um differierende Erfahrungen und Sichten der Welt, aber auch des Glaubens.

In den Kirchen, nicht zuletzt in der katholischen Kirche, war in den letzten Jahren ein Trend zum Auseinanderdriften der Gruppen und Richtungen zu beobachten, der nicht einfach durch Appelle oder Verpflichtungen „von oben“ gestoppt werden konnte. In Glaubensfragen, in Fragen der Ethik und in Vor-

lieben des Gottesdienstes sowie in der Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungen ist die Bandbreite so groß, daß die Gruppen nicht mehr zu einem Konsens fähig scheinen. Selbst miteinander zu reden und einander zu verstehen fällt immer schwerer. Andererseits sind neue Koalitionen zu bemerken, die aber quer zu den bisherigen Konfessionen stehen – etwa zwischen „Evangelikalen“ der evangelischen Kirche und „Konservativen“ der katholischen Kirche. Noch ist nicht absehbar, welche Auswirkungen dies auf das Profil der Konfessionen und deren Gottesdienste haben wird. Es besteht die Gefahr, daß sich Gegensätze innerhalb einer Kirche durch diese Koalitionen noch weiter verfestigen. Die Chance der Situation besteht aber darin, daß mit den neuen Koalitionen die bisher trennenden Faktoren eine neue Bewertung und Gewichtung erfahren. Zu hoffen ist, daß die Kirchen die Situation, ihre Gefahren und ihre Chancen erkennen und gestaltend moderieren.

Friedrich Lurz

Männerseelsorge im Wandel

Kaum eine pastorale Arbeit hat sich in den letzten Jahrzehnten so verändert wie die kirchliche Männerarbeit. War es in den 1950er und 1960er Jahren noch selbstverständlich für eine größere Kirchengemeinde, auch einen Männerkreis zu haben, so bilden diese heute eher die Ausnahme. Auch die Männerpastoralstellen in den Ordinariaten und Landeskirchenämtern sind zurückgegangen. Ein Beispiel: in der Evangelischen Landeskirche in Baden gibt es seit mehr als 20 Jahren keinen „Männerpfarrer“ mehr. Die Arbeit ist mit einem minimalen Stellenanteil an eine andere Seelsorgestelle angegliedert, die wenigen Angebote für Männer werden von einzelnen Arbeitskreisen und engagierten Mitarbeitern vor Ort auf die Beine ge-

stellt. Männerkreise gibt es in der klassischen Form kaum noch, meist sind sie überaltert. Allerdings können neuere, eher projektbezogene Angebote für Männer wieder mehr Teilnehmer verzeichnen. Eine Momentaufnahme, die sich auch in anderen Kirchen findet.

Dieser Wandel kommt nicht von ungefähr. In den vergangenen Jahren hat sich auch das Männerbild sehr verändert. Das klassische Rollenbild – der Mann als allein Berufstätiger und Familienernährer – ist seit langem nicht mehr prägendes Männerbild unserer Gesellschaft. Die Lebensläufe und die familiären Umstände haben sich gewandelt. Männer nehmen sich Zeit für die Familie, wollen Beruf und Familie in Einklang bringen. Ihre Themen haben sich geändert, die Bedürfnisse und die Fragen und Ansprüche an die Kirche allgemein und die Kirchengemeinde im besonderen ebenfalls. Ganz abgesehen davon, daß das klassische Familienbild nicht mehr das Leitbild der heutigen Gesellschaft ist. Die Herausforderungen für die Seelsorge an Männern sind also groß, die Antworten darauf vielfältig.

Die Männerseelsorge der großen Kirchen geht zurück auf die Mitte des 19. Jahrhunderts. Durch die Industrialisierung hatte sich ein grundlegender Wandel vollzogen. Neue Lebensformen bildeten sich heraus; ihre Freizeit verbrachten die meisten Männer in Vereinen, die zunehmend auch Aufgaben und Gesellschaftsformen der Kirchengemeinden übernahmen. Viele der Vereine waren christlich geprägt, wie die evangelischen Volksvereine oder die katholischen Arbeitervereine. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts reagierten die Kirchen auf die zunehmende Entfremdung der Vereine von den Kirchen, indem sie zentrale Stellen einrichteten, die sich um die Verbindung der Vereine zu den Kirchengemeinden und den Aufbau einer gemeindlichen Männerarbeit kümmern sollten. Diese Bemühungen verstärkten sich in der Zeit des Nationalsozialismus, als kirchliche Vereine überwiegend verboten wurden und sich die Pastoral weitgehend auf die Kirchengemeinden konzentrieren mußte.

1946 wagte die Evangelische Männerarbeit den Neuanfang und legte in den sogenannten „Echzeller Richtlinien“ ihre Ziele fest. „Eine Kirche ohne Männer ist eine Kirche in ernster Gefahr“, heißt es in den Richtlinien. Damit markierten die Verfasser schon vor rund 70 Jahren ein Problem, das heute aktueller denn je ist. In den üblichen kirchlichen Kreisen scheinen Männer selten aufzutauchen, und auch im Gottesdienst bilden vor allem berufstätige Männer eher eine Minderheit. Offensichtlich ist das schon ein altes Problem. Die Echzeller Richtlinien geben noch eindeutig vor, wie dieser Gefahr zu begegnen sei: „Der Kern der Männerarbeit ist der wöchentlich oder vierzehntägig zusammentretende Männerkreis, der mit dem Pfarrer im Gespräch über die Bibel in die Tiefe und das Ganze der Schrift eindringt und mit der Kraft des Wortes sich rüsten läßt für den tätigen Dienst in der Gemeinde.“ Kaum einer dieser damals gegründeten Männerkreise konnte sich in die Gegenwart retten. Aber die Ziele sind geblieben. Im Jahr 2003 formulierte die Deutsche Bischofskonferenz „Leitlinien für die Männerpastoral“, in denen sie dafür plädiert, biographisch an den konkreten Lebenssituationen der Männer anzuknüpfen und „Räume zu schaffen, in denen Männer den Glauben als Lebenshilfe entdecken und ihre Suche nach Identität und Lebenssinn am Evangelium ausrichten können“. Es gilt, vor allem Männer der jüngeren und mittleren Generation anzusprechen und ihnen aus dem christlichen Glauben Orientierung und Halt in ihren Lebensfragen anzubieten. Die Formen unterscheiden sich dabei deutlich von den Anfängen der Männerpastoral. Heute geht es um Spannungen in der Partnerschaft, um Vaterschaft, Angebote für Väter und Söhne oder Väter und Töchter, um Beruf und Familie oder spirituelle Angebote wie Auszeiten im Kloster oder Exerzitien im Alltag. Es sind die überschaubaren Projekte, häufig auch „handfeste“ Dinge, die Männer wieder für die Kirche begeistern. So konnten beispielsweise die Umweltschutzarbeit und die konkrete Umsetzung energetischer Konzepte zahlrei-

che Männer in die Kirche bringen, die sich ihr sonst eher distanziert zeigten. Manch einer findet klare Worte und fordert ein „Männerförderprogramm angesichts der Feminisierung im kirchlichen Ehrenamt“, so Bernhard Schilling, bis 2012 Diözesanmännerseelsorger der Erzdiözese Freiburg.

Die Männerpastoral soll zu einem modernen Mannsein ermutigen, das seiner Freude und Hoffnung, seiner Trauer und Angst Ausdruck geben kann. So fordern es die deutschen Bischöfe in ihren rund zehn Jahre alten Leitlinien. Diese Aufgabe bleibt und wird in den Diözesen und Landeskirchen ganz unterschiedlich angegangen. Klar ist, die Männerpastoral ist kein Auslaufmodell – im Gegenteil. Sie braucht mehr Aufmerksamkeit als in den Jahrzehnten zuvor.

Marc Witzenbacher

Das Jahr des Glaubens geht zu Ende

In diesem Jahr sollte intensiver über den Glauben nachgedacht werden. Allen, die an Christus glauben, solle ihre Zustimmung zum Evangelium bewußter und stärker werden, gerade weil sich die Menschheit in einem Moment tiefgreifender Veränderungen befinde. So beschrieb Papst Benedikt XVI. bereits 2011 in seinem Motu Proprio „Porta fidei“ („Tür zum Glauben“) das Ziel des Glaubensjahrs. Es begann anläßlich des 50. Jahrestages der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 2012 und geht nun mit dem Christkönigssonntag am 24. November 2013 zu Ende. Die Auseinandersetzung mit dem Glauben sollte bewußt anhand der Inhalte des Zweiten Vatikanischen Konzils geschehen. Damit unterstrich Benedikt XVI. die bleibende Bedeutung der Konzilstexte und betonte gleichzeitig ihre Aktualität. Nicht anders als vor 50 Jahren befinde sich die Gesellschaft in einer „allgemeinen Krise“, sagte