

Sabine Felbecker, Bochum

Prozession als Weg der Hoffnung

Das Ziel des Lebens als Ziel der Prozession

Prozessionen scheinen vielen nicht im Mittelpunkt liturgischen Feiern zu stehen; sie gelten als zwar ansprechendes, aber verzichtbares Beiwerk. In Gebieten, in denen sie nicht im Brauchtum verwurzelt sind, geraten sie überdies in den Verdacht, ein überholtes triumphalistisches Kirchenbild zu transportieren. Dieser Aufsatz will jedoch verdeutlichen, daß sie ein Modell für Liturgie überhaupt sein können. Was liturgisches Feiern wesentlich ausmacht, findet sich in Prozessionen. In einer Zeit, die verstärkt das Feiern mit allen Sinnen sucht, kann die Prozession, die den ganzen Menschen in Bewegung bringt, Vorbild sein.

Die Bewegung ist dabei keine beliebige, kein Selbstzweck. Sie verfolgt bestimmte Ziele und erhält darin ihre anthropologische und theologische Bedeutung. Zum einen sind dies konkrete Ziele – sie verbindet Räume, sie bringt Menschen an Orte, sie trägt Zeichen der Gegenwart Gottes dorthin, wo sie gebraucht werden und wirken können – zum anderen ist den Teilnehmenden bewußt, daß die jeweils erreichten Ziele über sich hinausweisen auf das letzte Ziel. Die Bewegung zielt also eigentlich auf etwas ab, das noch aussteht. Als eine Grundperspektive auf die Prozession soll deshalb ihre Ausrichtung auf das Eschaton aufgezeigt werden.

Die Bewegung erweist sich als Zugang zum Eschaton. Offenbar ist dies nicht nur eine gedankliche Größe, die durch innere Zuwendung erreicht wird, sondern etwas räumlich Vorstellbares, auf das die Menschen sich zubewegen. Das Ziel und der Grund christlicher Hoffnung finden sich naturgemäß explizit in der Totenliturgie. Hier muß der Glaube Ausdruck finden, daß dieses Ziel erreicht wird, hier muß eben diese zentrale Hoffnung den Lebenden Trost spenden. Und die Totenliturgie und ihre Lieder verwenden Bilder für Leben, Sterben und Tod, die in der Prozession umgesetzt werden. So finden sich in dem Lied „Wir sind nur Gast auf Erden“¹, das bei Beerdigungen und auch am Allerseelentag gesungen wird, das „Wandern ohne Ruh“, das Geleit, die Wege aus der Welt hinaus und der „Weg zum Vaterhaus“. Die Gebete, die im Trauerhaus und beim Begräbnis vorgesehen sind, sprechen von der irdischen Pilgerschaft und von der Heimkehr ins Paradies², und sie bitten Gott darum, seine Diener bei sich aufzunehmen und alle zusammen – die Verstorbenen und die Betenden – in seinem Reich zusammenzuführen³. Im Wortgottesdienst erinnert der Priester daran, daß die Menschen auf Erden keine bleibende Stätte haben, sondern die künftige suchen.⁴ Im Lied werden das Paradies und die heilige Stadt Jerusalem genannt, wohin Engel den Verstorbenen geleiten und Märtyrer ihn führen sollen.⁵

¹ GL 656.

² Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg [u. a.] 1972, 26. 39. 51.

³ Vgl. ebd. 27. 40.

⁴ Vgl. ebd. 42. 45. 53. 56.

⁵ Vgl. ebd. 64.

Wird hier das Leben des Christen als Pilgerschaft, als ruheloses Wandern gedeutet, das sich stetig der ersehnten Heimat nähert, die erst nach dem Tode bei Gott erreicht wird, so liegt es nahe, die liturgische Prozession als Abbild dieses Lebens zu deuten. In ihr verdichtet sich die lebenslange Bewegung, und auch ihr Ziel wird erst endzeitlich getroffen. Die Hoffnung der Christen also, die Verheißung, die ihr gesamtes Leben prägt, wird in der Prozession deutlich. Diese These ist im folgenden näher zu untersuchen.

1. Die Art der Bewegung: Progressiv und sozial

Die Liturgie ermöglicht verschiedene Arten von Bewegung. In einem Rundtanz richtet sich die tanzende Gruppe nach innen, auf sich selbst. Gott wird als die Gruppe transzendierend erlebt, aber man sucht ihn in ihrer Mitte. Im Gegensatz dazu orientiert sich bei der Prozession die Gruppe an etwas außerhalb ihrer selbst. Gott ist dabei der, der sie nach außen führt.⁶ Schon die Körperhaltung weist auf den Unterschied hin: Während die Tanzenenden einander zugewandt sind, richten sich die an einer Prozession Teilnehmenden gemeinsam auf das, was vor ihnen liegt.

Diese Beobachtung, die die Prozession als Bewegungsform dem Tanz gegenüberstellt, verdeutlicht ihren speziellen Charakter: Sie läßt die Teilnehmenden sich nicht ständig über denselben Boden bewegen, sondern führt sie vorwärts, vom Ausgangspunkt weg auf ein Ziel zu. Das heißt auch: Die feiernde Gruppe bewegt sich nicht im Kreis, sie bewegt sich in ein Gebiet außerhalb ihres Raumes; sie zelebriert nicht das ewig Gleichbleibende, sondern die Veränderung, und damit gibt sie ihrer Hoffnung Ausdruck. Das setzt ein Wegwollen von dem Ort voraus, an dem sie sich befindet, eine Abkehr vom status quo, ein Suchen letztlich nach einer besseren Welt. Hier äußert sich auch die gesellschaftskritische Dimension der Liturgie.⁷

Die Fähigkeit, sich vom Ausgangspunkt wegzubewegen, einen Ort und eine damit verbundene Situation hinter sich zu lassen, ist in unserem Jahrhundert als für den Menschen wichtig erkannt worden. Nach Freud und seiner durch die Psychoanalyse geprägten Anthropologie ist der neurotische Mensch gerade dadurch gekennzeichnet, daß er sich von bestimmten Abläufen oder Verhaltensmustern und somit von Erlebnissen seines zurückgelegten Weges nicht lösen kann. Er kreist zwanghaft um sie.⁸

Das prozessionale Tun erreicht damit auch eine anthropologische Tiefe. In ihm findet die Möglichkeit der Heilung und Befreiung des Menschen einen bildhaften Ausdruck. Schließlich korrespondiert eine solche Bewegungsform mit dem Charakter einer geschichtlich-prophetisch orientierten Religion.⁹ In der jüdisch-christlichen

⁶ Vgl. D. ADAMS, Criteria in Styles of Visual Arts for Liturgy. In: *Worship* 54 (1980) 349–357, hier 355.

⁷ Dies entspricht der Auferstehungshoffnung der frühen Kirche, die „ursprünglich gerade für die hier Verlassenen und Verlorenen, die Gekreuzigten und Gedemütigten verkündigt worden ist, nicht aber für die zufriedenen Nutznießer [. . .]. ‘Auferstehung’ hat vom Ursprung dieser Hoffnung her immer auch etwas mit ‘Aufstehen’ gegen Ungerechtigkeit und Unheil in der Geschichte zu tun und gerade nicht mit einem absoluten Festhaltenwollen am Erreichten [. . .].“ (M. KEHL, Eschatologie. Würzburg 1986, 40f).

⁸ Vgl. S. FREUD, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907). In: *Zwang, Paranoia und Perversion*. Hg. A. Mitscherlich [u. a.]. Frankfurt/M. 1973 (Freud-Studienausgabe. Bd. 7) 11–21, hier 13.

⁹ Die geschichtlich-prophetische Struktur der Religion läßt sich gegen eine ursprungsmythische absetzen. Dort, wo das religiöse Tun losgelöst wird von seiner geschichtlichen Eingebundenheit, wo es seine vorwärtsschreitende Perspektive verliert und sich im Vollzug erschöpft, ist es dem Zeremoniell des Neurotikers vergleichbar. Vgl. J. SCHARFENBERG, Zum Religionsbegriff Sigmund Freuds. In: *Psychologie und Religion*. Hg. J. Scharfenberg – E. Nase. Darmstadt 1977, 296–310, hier 305.

Tradition herrscht nicht ein zyklisches Weltbild, sondern die Vorstellung geschichtlicher Entwicklung.

Der Weg, der mit einer Prozession zurückgelegt wird, ist in zweifacher Weise geprägt: Zum einen beschreiten die Menschen ihn nicht allein. Sie wissen sich von ihrem Gott geführt. Schon die Kultprozessionen der griechischen Antike trugen Bilder oder Statuen der Götter mit sich; bei den Christen sind es Zeichen der Gegenwart Christi, etwa ein Kreuz oder – am deutlichsten – die konsekrierte Hostie in der Monstranz. Zum anderen ist das Ziel des Weges nicht beliebig. Der, den die Menschen mit sich tragen, ist auch der, auf den sie zugehen. Gott ist es, der schon sein Volk aus Ägypten ins gelobte Land geführt hat, er ist es, der die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit begleitet und der sie empfangen wird, wenn ihre Heimat erreicht ist.

Die Prozession ist eine gemeinschaftliche Bewegung. Diese folgt anderen Gesetzen als die Bewegung des einzelnen. Die Gehweisen der Menschen unterscheiden sich je nach Alter, Gesundheit und Situation in Geschwindigkeit, Rhythmus und Motorik; sie sind geprägt von Phantasie und Ausdruckskraft.¹⁰ Die Prozession aber bindet diese individuellen Bewegungsarten zu einer verhältnismäßig einheitlichen – nicht zu einer uniformen wie ein militärischer Marsch, sondern im Idealfall so, wie sich die Panathenäenprozession auf dem Parthenonfries der Akropolis in Athen beschreiben läßt:

„Es gibt nicht [. . .] das Kollektiv. Jede Figur hat ihren eigenen Ausdruckswert, und doch sind alle Figuren in einer Gesamtbewegung zusammengefaßt, die sich als Einheit kundgibt.“¹¹

Der Festteilnehmer braucht seine Individualität nicht ganz der Gemeinschaft zu opfern. Trotzdem aber nimmt er sie zurück, und es gibt eine Identität des Ganzen, es gibt feste Regeln.

In der gemeinsamen Bewegung konstituiert sich die Gemeinschaft, und der einzelne drückt darin seine Zugehörigkeit zu ihr aus. Trotz aller Unterschiede, die bestehen bleiben, ergibt sich daraus so etwas wie ein gemeinsamer Körper, der sich als solcher bewegt, einen Rhythmus und eine Geschwindigkeit findet. Deutlich wird dies vor allem an den gemeinsam gesungenen, zum Teil durch Instrumentalmusik begleiteten Liedern.

Diese Gemeinschaftlichkeit ist wesentlich für die christliche Hoffnung. Das Reich Gottes, die Auferstehung der Toten, die Sammlung der Zerstreuten, das himmlische Hochzeitsmahl – all diese Bilder der Welt, auf die sich christliches Hoffen richtet, sind Bilder der Gemeinschaft. Nicht so sehr das Heil des einzelnen, sondern das der Gemeinde ist anvisiert. Das Christentum kennt keinen Heilsindividualismus, sondern die gesamte Schöpfung wird erlöst.¹²

2. Die Vergegenwärtigung des Ziels

Die Hoffnung der Christen richtet sich auf eine endgültige Begegnung mit Gott, ja auf ihre Vereinigung. Die Verbindung zwischen dem Raum der Menschen und dem geheiligten, göttlichen Raum, die in der Prozession stattfindet, nimmt diese Vereinigung vorweg.

¹⁰ Vgl. F. J. J. BUYTENDIJK, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise*. Berlin [u. a.] 1956, 127.

¹¹ S. MELCHINGER, *Das Theater der Tragödie*. Aischylos, Sophokles, Euripides auf der Bühne ihrer Zeit. München 1974, 67, der diese eher individuelle Ordnung der „archaischen Geometrie und Statuarik“ gegenüberstellt. Er spricht von „schöner Zwanglosigkeit“.

¹² Neuere eschatologische Ansätze legen darauf wieder in stärkerem Maße Wert, so KEHL (s. Anm. 7) 357.

2.1. Der Einzug in das himmlische Jerusalem

Durch Bewegung tritt der Mensch immer in ein Verhältnis zu dem ihn umgebenden Raum.¹³ Dieser ist dabei keine neutrale Größe, sondern wird durch die Erfahrung der Menschen mit und in ihm erst geprägt oder sogar konstituiert. Man spricht vom „gelebten Raum“¹⁴. Umgekehrt kann man feststellen, daß die menschliche Vorstellungswelt von räumlichen Mustern durchzogen ist: Da finden sich Höhlen, Labyrinth, offene Plätze, das Empfinden von Enge und Weite, von Höhen und Tiefen.¹⁵

Im Umgang mit dem Raum beginnt der Mensch damit, ihn zu strukturieren, verschiedene Qualitäten des Raumes zu unterscheiden, ihn einzuteilen. Durch die Ausgrenzung bestimmter Bezirke entsteht ein Sakralraum.¹⁶ Es handelt sich hierbei um einen geschützten, umfriedeten Raum, einen Innenraum. Der bauende Mensch spielt dabei die Erschaffung der Welt nach; er errichtet im Chaos einen kleinen Kosmos.¹⁷ Dieser Kosmos gilt ihm nun als Zentrum seiner Welt, und nur in ihm kann sich die Achse befinden, die die Erde mit dem Himmel verbindet.

Der Innenraum als der Raum, der aus dem bedrohenden Chaos herausgenommen ist, wird als Heimat verstanden, und zwar in mehrfachem Sinne. Da seine Errichtung die göttliche Kosmogonie nachahmt, wird er zum Abbild einer ursprünglichen paradiesischen Heimat. Zugleich manifestiert sich in ihm der Wunsch nach einer endgültigen, erst am Ende des Lebens erreichbaren Heimat. Das dem Menschen eigene Bewußtsein vom verlorenen Paradies und die Sehnsucht nach seiner Wiedererlangung lassen ihn Heimaträume schaffen, die beides in Erinnerung rufen, seine Herkunft und Zukunft. Beides weiß der Mensch von Gott geprägt, und beides verdichtet sich im Sakralraum. Dieser liegt auf dem Weg zwischen beiden paradiesischen Räumen und ist daher kein Ankunfts-, sondern ein Durchgangsort, ein Verweilraum für gewisse Zeit.

In diesem Sinne muß die Vorstellung von Heimat modifiziert werden, die man dem Sakralraum häufig zuordnet. Er bietet dem Menschen keine gegenwärtige Heimat, sondern läßt ihn vorausblicken auf die endzeitliche. So repräsentiert etwa der gotische Kirchenbau das himmlische Jerusalem; er vermittelt den Menschen gerade nicht den Eindruck, in ihm zu Hause zu sein, sondern zeigt ihm, wohin er unterwegs ist. Der Unterschied zum „Chaos“ des menschlichen Alltags- und Lebensraumes besteht dann nicht darin, daß die Kirche trost spendende Geborgenheit anbietet, sondern daß sie eine Verheißung schenkt.

¹³ Zur Entwicklung des Raumbegriffes vgl. O. F. BOLLNOW, *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963, 16–18; O. WEBER, *Dimension des Leeren*. In: *Form und Zweck* 4 (1981) 7–13 sowie H. MUCK, *Der Raum*. Bauefüge, Bild und Lebenswelt. Wien 1986, 9. 19–32.

¹⁴ Vgl. die Definition Graf Dürckheims: „Der gelebte Raum ist für das Selbst Medium der leibhaftigen Verwirklichung, Gegenform oder Verbreiterung, Bedroher oder Bewahrer, Durchgang oder Bleibe, Fremde oder Heimat, Material, Erfüllungsort und Entfaltungsmöglichkeit, Widerstand und Grenze, Organ und Gegenspieler dieses Selbstes in seiner augenblicklichen Seins- und Lebenswirklichkeit.“ (In: BOLLNOW, ebd. 20).

¹⁵ Wie wichtig räumliche Vorstellungen für die psychische Gesundheit des Menschen sind, beweist die Gestalttherapie, die innere Vorgänge räumlich sichtbar macht; vgl. H. MUCK, *Vom Umgang mit Raum*. In: *Baukultur* H.1 (1982) 3–9, hier 3.

¹⁶ Diese Ausgrenzung geschieht nicht willkürlich, sondern reagiert auf die Inhomogenität des Raumes, der selbst als mächtig erfahren wird. Vgl. M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957, 13 und G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen 1970, 447.

¹⁷ Vgl. VAN DER LEEUW, ebd. 446.

Die gotische Kathedrale symbolisiert dies am deutlichsten. Ihre Bauweise ist an der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in Offb 21,10–22,5 orientiert¹⁸; die theoretische Fundierung findet sich erstmals im frühen 12. Jh. bei Suger, dem Abt des Klosters St. Denis bei Paris.¹⁹ Die diaphane Bauweise, die durchbrochenen Wände, die Glasfenster, die das Licht einströmen lassen – all das wirkt fast körperlos, entmaterialisiert, transzendent. Es ist der noch unerreichte Himmel, der dem Menschen hier entgegentritt. Doch auch die Kirchenbauten späterer Epochen weisen Anklänge an diese Zusammenhänge auf, so der Zentralbau der Renaissance oder die Gewölbemalerei des Barock. Wieweit heutige Kirchen noch als Visionräume erlebt werden, scheint fraglich. Die Zeltbauweise zum Beispiel erinnert stets daran, daß die Gemeinde noch unterwegs ist. Es gibt verschiedene Weisen der Transparenz; gestaltetes Glas und diverse Öffnungen lassen etwas von der himmlischen Verheißung einfallen. Schließlich ist auch das zunehmende Einbeziehen moderner Kunst in den Kirchenraum ein Schritt in diese Richtung: Bilder, die auf der Schwelle stehen zwischen dem Abbildbaren und nicht mehr Abbildbaren, lassen die Ewigkeit erahnen.²⁰ Vielleicht wäre dies – das Ermöglichen einer Aussicht auf das Eschaton – ein hilfreiches Kriterium für die Ausgestaltung von liturgischen Räumen. In jedem Fall gilt weiterhin, daß sich in ihnen Erde und Himmel berühren, daß die Sehnsucht nach Begegnung mit dem Göttlichen in ihnen zum Ausdruck kommt.

Die liturgischen Prozessionen verbinden Innen- und Außenräume, sie betreten und verlassen den Kirchenraum und den Lebensraum der Menschen. Alle Arten von Flurprozessionen ziehen aus der Kirche hinaus. Sie bringen etwas von den Gütern des Innen nach außen, sie geben der Außenwelt Anteil an ihnen. Sie zeigen das, was den Menschen wichtig ist, und sie segnen. Am Fronleichnamfest ist es sogar das „Allerheiligste“, das nach draußen getragen wird, das, was den Sakralraum selbst erst sakralisiert. Mit der konsekrierten Hostie, in der Christus selbst gegenwärtig ist, zeigen die Menschen ihren Glauben, ihre Identität. Gott wird zu den Menschen gebracht, er sucht nach ihnen, er geht ihnen nach, er begleitet sie. Der Außenraum wird dabei nicht ab-, sondern sogar aufgewertet. Um seine Heiligung geht es; man kann sagen: Für ihn ist der Innenraum sakral.

Am Ende kehrt die Prozession zurück in die Kirche. Sie betritt das himmlische Jerusalem, und dieses Betreten geschieht rituell. Der Eingangsbereich, Schwellen und Tore haben immer besondere Bedeutung gehabt.²¹ Sie schützen den Heilsraum, und sie öffnen ihn nach außen. In der Religionsgeschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß dieser Stelle magische Wirkung zugesprochen wurde; so gilt der Durchzug durch das Tor als übel-abwehrend.²² Im Mittelalter deutet die künstlerische Gestaltung der Kirchenportale auf eine Entscheidung des Menschen hin: Das jüngste Gericht, die Beurteilung der guten und bösen Seelen gehören zum ikonographischen Programm.²³ Die mittelalterliche Theologie bezieht das Herrenwort Joh 10,9 („Ich bin

¹⁸ Vgl. L. H. STOOKEY, *The Gothic Cathedral as the Heavenly Jerusalem: Liturgical and Theological Sources*. In: *Gesta* 8 (1969) 35–41, hier 35.

¹⁹ Vgl. H. GLASER, *Sugers Vorstellungen von der geordneten Welt*. In: *HJ* 80 (1961) 93–125.

²⁰ Vgl. H. FENDRICH, *Auf der Schwelle. Kunst am Tor zur Ewigkeit*. In: *BiKi* 49 (1994) 43–51, hier 43.

²¹ Vgl. A. PAUL, *Übergänge. Funktionale, ästhetische, symbolische und spaziale Bedeutung des Überganges in der gebauten Umwelt*. Hamburg 1983, 41–43.

²² Vgl. den Einzug des römischen Triumphators mit seinem Heer durch das Stadttor, der Reinigungscharakter hatte.

²³ Vgl. z. B. W. SAUERLÄNDER, *Das Königsportal von Chartres. Heilsgeschichte und Lebenswirklichkeit*. Frankfurt 1984.

die Tür; wenn einer durch mich hineingeht, wird er gerettet werden“) auf das Kirchenportal.²⁴ Der Ort, der Innen- und Außenraum verbindet, ist zugleich der Ort der ethischen Entscheidung zwischen Gut und Böse, und das heißt auch der Verbindung zwischen dem irdischen und dem endzeitlichen Leben des Menschen. Wer durch das Portal eintritt, wirft einen Blick auf sein bisheriges Leben und wird daran erinnert, daß dieses Leben nicht alles ist, sondern – nach seiner Ankunft vor Christus, dem Weltenrichter – übergeht in ein neues, anderes.²⁵

Die Liturgie der Prozession bietet Möglichkeiten, den Einzug durch das Tor rituell zu gestalten, so mit dem „Attolite portas“-Ritus. Das Klopfen an die verschlossene Tür und der kurze Dialog machen deutlich, wer hier einzieht, nämlich Christus als der König, und dienen als retardierendes Moment, das den Übergang von außen nach innen bewußt werden läßt.

Der folgende Einzug in die Kirche nimmt die Ankunft im himmlischen Jerusalem vorweg. Der Hoffnung der Menschen auf eine bessere Welt, auf das Reich Gottes, und auf die Begegnung mit Gott wird Rechnung getragen: Etwas von ihrer Erfüllung wird schon spürbar. So wie das alltägliche Leben Bedeutung hat über den Tod hinaus, so reicht die ewige Vollendung bereits hinein in die Erdenzeit.

2.2. Die Heiligung des beschrifteten Raumes

Zwischen dem Auszug und der Rückkehr in die Kirche entfaltet sich der Weg der Prozession durch den Lebensraum der Menschen, der der Heiligung bedarf. Dieser kann der ungeordnete und daher als feindliche empfundene Chaosraum sein, aber auch die bewohnte Stadt, ein von den Menschen schon domestizierter Raum. Dieser unterscheidet sich vom Sakralraum nicht dadurch, daß er bedrohlich, sondern dadurch, daß er ohne Verheißung ist.

Diese Verheißung nun schenkt ihm die Prozession, indem sie ihn zunächst durch- und umschreitet. Das gehende Einkreisen eines Raumes trägt immer apotropäische Bedeutung; es zieht eine Grenze und bannt die Mächte des Bösen. Nach christlichem Verständnis geht es jedoch weniger um einen Kampf gegen etwas Feindliches als um eine positive Prägung: Der Raum erhält den Beistand Gottes, er wird gesegnet. Die Segnung geschieht explizit mit Gebeten und Weihrauch, sie geschieht jedoch auch implizit durch die Bewegung. Die rhythmische rituelle Bewegung der Menschen in Begleitung ihres Gottes verändert den Raum, den sie berührt.

Diese Veränderung wird zunächst als Wegbereitung bemerkbar. So wie nach dem Bericht der Evangelien die Jünger Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem Kleider und Zweige auf den Boden geworfen haben, über die er hinwegreiten konnte, so wird heute noch an vielen Orten der Boden mit Blumen bedeckt. Dies dient nicht in erster Linie der Dekoration, sondern schafft eine Art Sakralraum für den anwesenden Christus.²⁶ Er berührt die Erde nicht direkt, der Abstand zu den Menschen bleibt so gewahrt. Zugleich aber ermöglicht diese Wegbereitung den Menschen eine Konservierung der Begegnung mit Gott: Der Weg, den Christus beschriftet hat, bleibt durch die Blumen in Erinnerung; eine Spur des Göttlichen bleibt zurück.

²⁴ Vgl. die Erklärung des Kirchenportals im ersten Buch des *Rationale divinorum officiorum* des Wilhelm Durandus; G. H. BUIJSSEN, *Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Übersetzung*, Die Bücher I–III nach der Hs. CVP 2765. Assen 1974, 26.

²⁵ Es wird zugleich deutlich, daß es sich nicht um zwei voneinander gänzlich unabhängige Bereiche handelt, sondern daß das irdische Leben Einfluß auf das endzeitliche hat. In diesem Sinne betont die moderne Eschatologie „das unersetzbare Gewicht der menschlichen Lebensgeschichte“ für die Vollendung nach dem Tode; vgl. KEHL (s. Anm. 7) 294.

²⁶ Vgl. I. DORSTAL-MELCHINGER, *Blumenteppeiche am Fronleichnamstag. Eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches*. In: KGF 12 (1990) 213.

Die Prozession verbindet also die Räume des Heiligen und des Alltäglichen, sie läßt die Menschen ihrem Gott begegnen. Damit greift sie voraus auf das, wonach sich die Menschen sehnen. Sie tut dies auf eine ganz bestimmte Weise: Es ist kein Bild, das sie ausmalt, es ist der Vollzug einer Bewegung, die sich auf das Ziel der Hoffnung zubewegt. Die Menschen warten nicht nur auf die endzeitliche Vereinigung mit Gott, sondern sie gehen ihr entgegen. Das Ziel steht ihnen dabei vor Augen und ist schon mit ihnen unterwegs, es treibt sie voran, aber sie sind noch nicht angekommen.

3. Die Begegnung mit dem Grund der Hoffnung

Das Zusammenspiel von schon Spürbarem und noch nicht Erreichtem läßt sich noch genauer feststellen als die Verdichtung von drei Zeitebenen, an denen der Mensch sein Leben ausrichtet. Diese Verdichtung zeichnet den Hoffenden aus.

Schon für die Prozessionen der Antike spielte die Erinnerung eine große Rolle. Sie standen häufig in der Tradition einer göttlichen Ursprungshandlung, etwa der Ankunft eines Gottes in einer Stadt, und ahmten diese nach. Die kultische Bewegung vollzog die mythisch überlieferte nach. Dies gilt zum Beispiel für die Prozession am Palmsonntag: An den Einzug Jesu in Jerusalem wird mit einem Einzug in die Kirche erinnert. Die Erinnerung läßt die feiernde Gemeinschaft die Geschichte als ihre eigene erkennen, sie stiftet geschichtliche Identität.²⁷ Zugleich ist der Blick zurück Anlaß für weitere Zuversicht: Das Heil, das Gott in der Vergangenheit an seinem Volk gewirkt hat, wird zum Grund der Hoffnung.

Die Prozession ermöglicht jedoch zugleich eine Vergegenwärtigung der vergangenen Ereignisse, für die feiernden Menschen eine Zeitgenossenschaft.²⁸ Sie selbst ziehen am Palmsonntag in Jerusalem ein. Die Bewegung entspricht der Erfahrung der Nähe Gottes. Diese Erfahrung bewirkt keinen Tanz wie etwa den um das Goldene Kalb, sondern eben eine voranschreitende Bewegung, die Gott zwar präsent weiß, aber noch in verhüllter Gestalt, die ihm im Vorübergehen begegnet ist, aber noch unterwegs zu ihm ist. Dabei ist die Bewegung nicht gehetzt, sondern ruhig und gleichmäßig, weil sie das Ziel schon kennt und schon spüren darf.

Die Erwartung der Zukunft also, die sich gründet auf die Erinnerung, gibt der Prozession ihre Prägung. In ihr bildet sich das Verständnis des II. Vatikanischen Konzils von der Kirche ab, die noch pilgernd auf dem Weg ist. Sie erlaubt dem Menschen keine Heimat – anders gesagt: Sie täuscht ihm keine vor. Aber sie eröffnet ihm eine Perspektive, einen Sinn. Sie nimmt seine Hoffnung ernst und antwortet darauf mit einer Verheißung. Die Ausrichtung auf das Eschaton ist der Liturgie allgemein wesentlich, und sie wird deutlich in der Feier der Prozession.

„Denn der Herr ist unser Gott, und wir sind sein Volk, und wir werden sein Heil erlangen.“

²⁷ H. W. BEYER, *Die Liturgie des Palmsonntags*, in: *Die Liturgie* 1984, 37–47, hier 37.
²⁸ JUST. I. ADEL, *Die Liturgie des Palmsonntags*, in: *Die Liturgie* 1984, 48–58, hier 48.

²⁷ SCHAEFFLER, „Darum sind wir eingedenk.“ Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit. In: *Vom Sinn der Liturgie*. Hg. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991, 16–44, hier 42.

²⁸ Vgl. den Begriff „Zeitgenossen der Heilstaten Gottes“ bei A. A. HÄUSSLING, *Liturgie: Gedächtnis des Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*. In: *Vom Sinn der Liturgie* (s. Anm. 27) 118–130, hier 122.