

Bert Groen, Nijmegen

Das Fest der Darstellung des Herrn *Ursprung, Struktur und Theologie dieses Festes* *im byzantinischen und im römischen Ritus*

Das Fest der Darstellung des Herrn (2. Februar) ist den meisten von uns nur als ein kleines Fest im Kirchenjahr bekannt.¹ Zwischen Weihnachten und Epiphanie auf der einen und der Vierzigtagzeit und Ostern auf der anderen Seite fällt das Fest nur wenig auf. Im byzantinischen Ritus gehört es zum Zyklus der Zwölf Feste – nämlich die Hauptfeste im liturgischen Jahr –, aber es wird nur wenig gefeiert. Trotzdem handelt es sich um ein wichtiges Fest im Epiphaniezyklus. Zudem sind die Worte Simeons „Nun lässt du, Herr, deinen Knecht in Frieden scheiden ...“ ein wesentlicher Teil des abendlichen Stundengebets, genauer: der Vesper im byzantinischen Ritus, der Komplet im römischen Stundengebet.

Ich werde mich auf das Fest der Darstellung im römischen und im byzantinischen Ritus beschränken. Man muss dennoch erkennen, dass die beiden Riten zahlreiche Elemente anderer liturgischer Zentren integriert haben, und so zu Synthesen geworden sind. Der römische Ritus wurde vor allem mit fränkisch-germanischen Bestandteilen vermischt, und im byzantinischen Ritus finden sich viele syrische und palästinensische Elemente.² Weiterhin kommen nur einige Phasen der Geschichte und Theologie des Festes in den beiden Riten zur Sprache. Die Feier des Festes in anderen Kirchen, insbesondere in den Kirchen der Reformation, muss hier außer Betracht bleiben.

Zunächst werde ich auf den Ursprung des Festes zu sprechen kommen; zweitens werde ich auf die Struktur und den Inhalt des Festes im byzantinischen und römischen Ritus eingehen; drittens werden einige Aspekte der Theologie dieses Festes beleuchtet.

Im Lauf der Geschichte erfuhr das Darstellungsfest im römischen wie im byzantinischen Ritus viele Änderungen. Die Geschichte des Festes ist ein dynamischer Vorgang. Es lässt sich auch ein starker Zusammenhang zwischen Kult und Kultur beobachten. Das Fest unterlag nicht nur dem Einfluss der Kultur, worin es gefeiert wurde, sondern hat seinerseits die Kultur auch gestaltet.

1. Zum Ursprung

Das Fest der Darstellung ist erst spät entstanden. Die Christen der ersten drei Jahrhunderte feierten es – soviel wir wissen – nicht. Es entstand in Jerusalem. Die dortige Liturgie hat vor allem im 4. und 5. Jh. aufgrund der vielen Pilgerreisen und der Entstehung von

¹ Der Verfasser möchte Ulrich Berges und Thomas Quartier für ihre Hilfe bei der Korrektur des deutschen Textes danken. Erstgenanntem sei auch Dank gesagt für seine anregenden Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieses Artikels.

² Siehe z. B. H. WEGMAN, *Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom*. Kampen ²1995, 127–129.182–193.254–264.

Feiern zum Gedächtnis an historische Ereignisse aus dem Leben Jesu die Entwicklung der Feiern im Zyklus des Jahres in der Gesamtkirche stark beeinflusst.³

Bevor wir den Ursprung des Festes detaillierter untersuchen, müssen wir die dogmatischen Auseinandersetzungen sowie die veränderte Stellung der christlichen Kirche im 4. und 5. Jh. in Betracht ziehen. Die arianische Kontroverse über das Verhältnis zwischen dem Sohn Gottes, Jesus Christus, und seinem Vater führte beim Ersten Konzil von Nizäa (325) zur Definition der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Das Erste Konzil von Konstantinopel (381) bestätigte, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen ewig und wesensgleich sind. Gleichzeitig übertrugen Prediger Bezeichnungen wie *Despotês* (Meister), *Hupsistos* (Höchster) und *Pantokratôr* (Allmächtiger) allmählich auf Christus. Der Sieg des Christentums, als es eine erlaubte, dann die privilegierte und schließlich die offizielle Religion des Römischen Reiches wurde, förderte die Betonung der Größe und Herrlichkeit Christi.⁴ Andere Faktoren sind das pastorale Bemühen, die vielen Konvertiten mit dem Bild der Majestät Christi zu durchtränken, so dass sie sich würdig benehmen sollten, sowie das Unterentwickelt-Sein des anthropologischen Denkens der Kirchenväter.⁵ Die Folge all dieser Faktoren war die starke Betonung der Gottheit Jesu Christi. Obwohl das Konzil von Chalzedon (451) erklärte, Jesus Christus sei nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch, wurde der göttlichen Natur Jesu im Gottesdienst, in der Spiritualität, in der Kunst sowie im politischen Denken größere Aufmerksamkeit geschenkt als seiner menschlichen Natur. Außerdem führten die mariologischen Auseinandersetzungen, die Definition des Konzils von Ephesus (431) der ‚heiligen Jungfrau‘ als die *Theotokos* (Gottesgebärerin) sowie beliebte apokryphe Schriften über das Leben von Maria und Jesus, wie z. B. das *Protevangelion* des Jakobus (s. unten) und die ‚Himmelfahrt der Jungfrau‘, zur Betonung der Erhabenheit Marias in Lehre, Liturgie und Frömmigkeit. All diese Phänomene übten großen Einfluss auf die Gestalt und den Inhalt des Gottesdienstes aus, insbesondere der großen Feste, also auch des Festes der Darstellung des Herrn.⁶

Frühe liturgische und homiletische Zeugnisse

Vermutlich hat Bischof Cyrill von Jerusalem († 386 oder 387), der begeisterte Verbreiter des mysteriologischen und topographischen liturgischen Jahres in seiner ‚heiligen Stadt‘, das Fest der Darstellung des Herrn eingeführt.⁷ Der erste sichere Beleg der Existenz des

³ Vgl. J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Rom 1987 (OCA 228) 45–104; P. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*. Oxford 1990; P. WALKER, *Jerusalem and the Holy Land in the 4th Century*. In: *The Christian Heritage in the Holy Land*. Hg. A. O'Mahony – G. Gunner – K. Hintlian. London 1995, 22–34.

⁴ Vgl. P. COLEMAN-NORTON, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*. Bd. 1. London 1966, 30–35.353–356; B. GROEN, *Nationalism and Reconciliation. Orthodoxy in the Balkans*. In: *Religion, State & Society* 26 (1998) 111–128.112f.

⁵ A. VAN DER AALST, *Het oosterse Christusbeeld. De byzantijnse kerk*. In: *TTh* 15 (1975) 237–254.

⁶ Die Beschlüsse der Konzilien kann man finden in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna ³1973, 5 (Nizäa I); 24 (Konstantinopel I); 58–59 (Ephesus); 86 (Chalcedon). Siehe auch H. WYBREW, *Orthodox Feasts of Jesus Christ & the Virgin Mary. Liturgical Texts with Commentary*. Crestwood N. Y. 2000, 7–14.

⁷ Vgl. K. DEDDENS, *Annus liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkeling van het ‚kerkelijk jaar‘*. Goes 1975; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*. Westminster ²1945, 349–353.

Festes stammt jedoch nicht von ihm, sondern von der berühmten Reisenden Egeria. In ihrem Reisebericht über die Liturgie in Jerusalem am Ende des 4. Jh. (381–384) erwähnt sie, dass der vierzigste Tag nach Epiphanie (*quadragesimae de epiphania*) mit höchster Ehre begangen wird. In Jerusalem wurde Epiphanie am 6. Januar gefeiert. Dabei gedachte man auch der Geburt Christi. Der vierzigste Tag fiel also auf den 14. Februar. An diesem Tag kommt man nach Egeria in der Anastasis-Kirche zusammen. Alles ist so feierlich wie beim Osterfest. Sämtliche Priester und der Bischof predigen über das Evangelium, in dem von der Darstellung des Herrn berichtet wird. Danach werden die Mysterien gefeiert (*aguntur sacramenta*).⁸

Eine andere wichtige Quelle ist das sogenannte Armenische Lektionar. Es geht hierbei nicht nur um ein Lektionar, sondern um mehrere Manuskripte aus der ersten Hälfte des 5. Jh. (wahrscheinlich 417–442) mit Übersetzungen aus der griechischen Liturgie in Jerusalem ins Armenische.⁹ Das Armenische Lektionar bestätigt die Feier der Darstellung am 14. Februar, dem „Vierzigsten Tage der Geburt unseres Herrn Jesu Christi“. Man kommt in der Martyrium-Basilika zusammen und liest Psalmenantiphonen über die glorreiche Offenbarung des Herrn (Ps 97,3b. Halleluja: Ps 95).¹⁰ Man hört auch eine Epistel aus dem Galaterbrief über die Zucht des Gesetzes und die Sohnschaft Gottes durch den Glauben in Christus (Gal 3,24–29) und die Perikope aus dem Lukasevangelium.¹¹

Die Predigten des Priesters Hesychios von Jerusalem, der ebenfalls in der ersten Hälfte des 5. Jh. lebte, sind vielleicht die ältesten bekannten Predigten in Bezug auf das Fest. Drei davon, die sowohl eloquent als auch schlicht sind, sind uns überliefert worden.¹² Hesychios nennt das Fest *heortê katharsion*, Reinigungsfest, sowie das „Fest der Feste, Sabbat der Sabbate, heilige Feier der heiligen Feiern, worin das ganze Mysterium der Menschwerdung

⁸ Vgl. P. MARAVAL, *Égérie: Journal de voyage (Itinéraire)*. Paris 1997 (SC 296) 254–257; H. PÉTRÉ, *Éthérie: Journal de voyage*. Paris 1948 (SC 21) 206f. Maraval übersetzt *processio* als Zusammenkunft, Pétré als Prozession.

⁹ Drei wichtige Manuskripte sind Jerusalem arm. 121 (J), Paris B. N. arm. 44 (P) und Erevan 985. Kritische Ausgabe durch A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*. Turnhout 1969 und 1971 (PO 35,1 und 36,2). Renoux datiert Ms. J zwischen 417–439 und Ms. P zwischen 439–442.

¹⁰ Die Numerierung der Psalmen läuft nach der Septuaginta und der Vulgata. Ps 95,8b über eine Opfergabe vor dem Herrn dürfte der Grund für die Wahl dieses Psalms gewesen sein. Nach einem Manuskript, nämlich Codex Paris B. N. arm. 44, ist das Halleluja dennoch nur V. 2b.

¹¹ Vgl. RENOUX (s. Anm. 9) II. Édition comparée 176.228f.

¹² Zwei authentische griechische Predigten finden sich in M. AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Bd. 1. Les homélies I–XV. Brüssel 1978 (SHG 59) 1–75. Predigt I handelt von Lk 2,22–35 und Predigt II von den Versen 25–38. Laut AUBINEAU LXV–LXVI datiert Predigt I aus den ersten Jahren der Karriere des Hesychios und ist die Chronologie der Predigt II unsicher. Siehe auch R. CARO, *La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V*. Dayton/Ohio 1971–1973 (MLS 3–5) 53–58; vgl. 130–148.176–187.592–622.646–649 (von späteren Schriftstellern gehaltene Predigten über die Darstellung und Schlussfolgerungen). Dieser Autor, der sich auf mariologische Gedanken konzentriert, ist der Meinung, die erste Predigt des Hesychios – die einzige, die er in diesem Rahmen untersucht – sei eine spätere Anpassung eines Kommentars (des Hesychios) über den Text im Lukasevangelium für das liturgische Fest.

Es gibt auch eine georgische Übersetzung einer anderen Predigt des Hesychios über dieses Fest. Kritische Ausgabe und Übersetzung ins Lateinische durch G. GARITTE, *L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante*. In: *Muséon* 84 (1971) 353–372.

Christi zum Ausdruck kommt“¹³. Er erklärt den Bericht bei Lukas und enthüllt die Bedeutung der Reinigung, Marias Jungfräulichkeit, Simeons Gerechtigkeit und dessen Prophetie. Auch spricht er über das fromme Leben der Anna und ihre Worte. Außerdem sagt er, dass Jesus bei seiner Darstellung zum ersten Mal in Jerusalem eintrat – zweifelsohne ein interessantes Thema für ein Jerusalemer Publikum. Nach Aussage des Hesychios wurde Gott Mensch, wurde er als Kleinkind getragen und stellte sich für die Erhebung und Rettung der Menschheit dar. Das Fest ist hier ausdrücklich ein Herrenfest, noch kein Marienfest. Weiter ist es sehr wahrscheinlich, dass Hesychios das im Armenischen Lektionar vorgeschriebene Lesungssystem benutzte.

Eine spätere Phase in der historischen Entwicklung des Festes spiegelt sich im sogenannten Georgischen Lektionar wider. Hier gibt es auch unterschiedliche Manuskripte mit Übersetzungen aus der griechischen Liturgie in Jerusalem, aber nun ins Georgische.¹⁴ Die inkorporierten Beschreibungen erstrecken sich vom 5. bis zum 8. Jh. In diesem Lektionar heißt das Fest ‚Fest der Begegnung‘ (*Hypapante*). Da hier jedoch das Begegnungsfest vierzig Tage nach Weihnachten gefeiert wird und Weihnachten auf den 25. Dezember fällt, ist das Datum des Festes der 2. Februar. In diesem Lektionar findet sich eine stärker entwickelte Struktur als im Armenischen Lektionar.¹⁵ Am 1. Februar wird der Prophetin Anna gedacht – zusammen mit Vater Ephraim. Am Vorabend des Begegnungsfestes findet ein Gottesdienst statt, in welchem die Schriftlesungen von der Beschneidung handeln (Kol 2,8–15 über die Fülle des Lebens in Christus und die geistliche Beschneidung sowie Lk 2,21 über die Beschneidung Jesu). Die Psalmverse, die die Lesungen begleiten, handeln vom Triumph des Herrn sowie von der Majestät des Königs (Ps 97,3b.2 über den Sieg des Herrn und Ps 44,13–15 – der Hallelujagesang – über die Prinzessin und die Jungfrauen, die zum König geleitet werden). In der eucharistischen Liturgie des Festes gibt es nicht weniger als fünf Lesungen. Zwei stammen aus der Weisheitsliteratur: eine aus dem Buch der Sprichwörter in bezug auf ein lauterer Herz und die Worte des Weisen (Spr 22,11–18) sowie eine aus der Weisheit Salomos über den Gerechten und hohes Alter (Weish 4,8–12). Die dritte Lesung stammt aus dem Buch Jesaja und beschreibt, wie Ägypten vom Herrn in Verwirrung gebracht wird (Jes 19,1–4). Die vierte und die fünfte Lesung (Gal 3,24–4,7 und Lk 2,22–40) sind fast dieselben wie im Armenischen Lektionar. Der Psalmgesang ist dem am Vorabend des Festes ähnlich (Ps 97,3b.2. Halleluja: Ps 44,11f).

‚Occursus Domini‘

Cyrrill von Skythopolis († ca. 558) erwähnt eine interessante Tatsache in seinem ‚Leben des St. Theodosios‘ (verfasst im Jahr 530; Theodosios Koinobiarches verstarb 529). Laut Cyrrill führte eine fromme Dame namens Hikelia den Brauch ein, dass „die Begegnung

¹³ Heortôn ... heortên, sabbatôn sabbaton, hagiôn hagian ... holon gar anakefalaioutai to tês sarkôseôs tou Christou mustêrion. Siehe AUBINEAU (s. Anm. 12) 24. Der Name hupapantê in den Predigttiteln ist vermutlich später hinzugefügt worden; vgl. ebd. 5f. In GARITTE, ebd. 361 heißt das Fest „die Mutter aller Feste“. Der Name hypapante findet sich nur im Titel, was wiederum eine spätere Hinzufügung sein dürfte.

¹⁴ Ein wichtiges Manuskript ist Codex Paris B. N. georg. 3. Kritische Ausgabe und Übersetzung ins Lateinische durch M. TARCHNISCHVILI, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle)*. Löwen 1959 und 1960 (CSCO 188–189; 204–205).

¹⁵ TARCHNISCHVILI, ebd. Bd. 189, 34–36.

[*hupapantêsis*] mit unserem Erlöser, Gott, mit Kerzen stattfinden würde“¹⁶. Hikelia, die eine adelige byzantinische griechische Dame gewesen sein dürfte, hatte die Kathisma-Kirche der Straße zwischen Bethlehem und Jerusalem entlang gegründet. Ihre Initiative wurde wahrscheinlich während der zweiten Hälfte des 5. Jh. ergriffen. Wir dürfen die Auskunft über den erneuernden Brauch der Hikelia mit dem Gang verbinden, der wahrscheinlich vom Jerusalemer Klerus und von den dortigen Gläubigen am Tage des Festes aus der heiligen Stadt heraus südwärts in Richtung Bethlehem (woher Jesus einst für seine Darstellung im Tempel gekommen war) gemacht wurde. Das Ziel dieses Herziehens war das Entgegenkommen des Herrn, eine *occursus domini*, vergleichbar mit den Ehrenerweisungen für die zivilen und geistlichen Würdenträger, wenn sie eine Stadt besuchten (*adventus principis, parousia*): Die Behörden und Einwohner der Stadt zogen dann aus, um dem Fürst feierlich entgegenzukommen und ihn in ihre Stadt hineinzuleiten. Nach der ‚Begegnung mit dem Herrn‘ kehrte die christliche Prozession wahrscheinlich zur Stadt zurück, wo der Hauptgottesdienst des Tages gefeiert wurde.¹⁷ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Mönche der Kathisma, wenn sie mit Kerzen in ihren Händen nordwärts zur Stadt gingen, die südwärts aus der Stadt herausgezogenen Prozessionsteilnehmer trafen und zusammen mit ihnen Jerusalem betraten.

Es ist sicher, dass das Darstellungsfest nicht das erste Fest mit einem rituellen Gang aus der heiligen Stadt hinaus, um dem Herrn entgegenzugehen, war. Bereits in Egerias Reisebericht werden zwei ‚Begegnungsprozessionen‘ beschrieben.¹⁸ Am Palmsonntag sammelten die Gläubigen, einschließlich des Bischofs, sich auf dem Ölberg, wo ein Gottesdienst in der Eleona-Kirche und ein weiterer oben auf dem Berg gehalten wurden. Danach zogen alle Leute vor dem Bischof her hinunter und geleiteten ihn langsam zur Stadt, nämlich zur Anastasis, zurück. Dort fand zum Schluss ein Gottesdienst statt (abendlicher Gottesdienst des Luzernariums sowie ein Gebet zum Kreuz). Die biblische Inspiration für diese Prozession war zweifelsohne die Schilderung des Einzugs Jesu in Jerusalem im Johannesevangelium, laut welcher die Volksmenge hinauszog, um Jesus entgegenzugehen (Joh 12,12–19). Die zweite Prozession fand am Tag vor dem Palmsonntag statt. An diesem Tag war es üblich, zum Ort in der Nähe von Bethanien, wo die Schwestern des Lazarus dem Herrn entgegengekommen waren (Joh 11,20.29f)¹⁹, hinauszuziehen. Dort kamen sämtliche Mönche dem Bischof entgegen, und es wurde ein kurzer Gottesdienst gefeiert. Danach gingen alle zum Lazarium, wo noch eine liturgische Feier stattfand. Zum Schluss kehrte man zur Stadt zurück und nahm am Luzernarium in der Anastasis teil. Eine andere neutestamentliche Inspi-

¹⁶ ... meta kêriôn ginesthai tèn hupapantêsin tou sôtêros hêmôn theou. Siehe E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis. Leipzig 1939 (TU 49, 2) 235–241, hier 236.

¹⁷ Überzeugende Belege in H. BRAKMANN, Hê hupapantê tou Kuriou. Christi Lichtmess im frühchristlichen Jerusalem. In: Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. Hg. H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. Taft. Rom 2000 (OCA 260) 151–172.

In mehreren christlichen Gemeinden der ersten fünf Jahrhunderte gab es Gruppen von Fackeln tragenden Jungfrauen, die eine Rolle im liturgischen Leben spielten. Siehe R. STICHEL, Die Einführung Marias in den Tempel. Vorläufige Beobachtungen. In: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger. Hg. A. Von Dobbeler – K. Erlemann – R. Heiligenthal. Tübingen – Basel 2000, 379–406, bes. 392–395. Falls es diese Frauen in Palästina gab, ist es dann möglich, dass sie auch beim Fest der Darstellung auftraten?

¹⁸ PÉTRÉ (s. Anm. 8) 216–223; MARAVAL (s. Anm. 8) 268–275. Siehe auch BRAKMANN, ebd. 164–166.

¹⁹ Egeria erwähnt nur Maria.

ration für eine ‚Begegnungsprozession‘ dürfte darüber hinaus die Geschichte im Matthäusevangelium über die Brautjungfern, die dem Bräutigam entgegengingen, gewesen sein (Mt 25,1–13; vgl. Mt 8,34; Lk 17,12; 1 Thess 4,17).

Eine Predigt aus der Mitte des 5. Jh., die früher fälschlich Cyrill von Jerusalem zugeschrieben wurde, setzt die Darstellungsprozession voraus. Die Gläubigen werden vom Prediger aufgefordert, dem Herrn, dem Schöpfer und Meister des Himmels und der Erde, entgegenzugehen (*hupantaô*). Das Kind kommt aus Bethlehem nach Jerusalem, der allmächtige Gott tritt in Zion ein. Der Prediger sagt dem Volk, Kerzen und Lichter mitzubringen. Freude und Lobpreis sollen vorherrschen. Diese rhetorische Homilie betont die Majestät Christi sowie seine *parousia* und ist völlig christologisch.²⁰

Ein letztes Beispiel hier ist die Predigt über das Darstellungsfest des Patriarchen Sofronios von Jerusalem († 639).²¹ Darin regt er sein Publikum an, dem Herrn entgegenzugehen und Lichter mit sich zu tragen.

2. Zur Struktur und Inhalt des Festes

a) Im byzantinischen Ritus

Konstantinopel führte das Fest unter Kaiser Justin (518–527) ein. Am Anfang war das Festdatum der 14. Februar. Unter Kaiser Justinian (527–565) jedoch wurde das Datum auf den 2. Februar verlegt, so dass es genau vierzig Tage nach Weihnachten gefeiert wird.²²

Der Hymnograph Romanos Melodos († nach 555 und wahrscheinlich vor Ende 562) verfasste ein weithin bekanntes Kontakion über die Darstellung. In einer hoch theologischen Sprache legt er die Paradoxe der jungfräulichen Geburt sowie des unzulänglichen und gleichzeitig in den Armen von Geschöpfen liegenden Gottes dar. Er erzählt ebenfalls von der Scheu Simeons vor diesen Ereignissen und dem Wunsch des Greises, vom irdischen Leben erlöst zu werden.²³

Ich werde nur auf zwei Phasen in der historischen Entwicklung des Festes kurz eingehen und mich dann auf die heutige Feier in der Griechisch-Orthodoxen Kirche konzentrieren.²⁴

²⁰ PG 33, 1187–1204; CARO (s. Anm. 12) 596–599.

²¹ Vgl. H. USENER, *Sophronii de praesentatione Domini sermo*. Bonn 1889, 8–18. Siehe auch C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris 1972 (ThH 20) 104. Seiner Meinung nach wurde die Predigt wahrscheinlich gehalten, als Sofronios schon Patriarch war (634–639).

²² Vgl. BRAKMANN (s. Anm. 17) 152; W. PAX – H. BRAKMANN, *Hypapante*. In: RAC 16 (1994) 946–956; G. BEKATOROS, *Hupapantê*. In: *Thrêskeutikê kai Ethikê Egkuklopaideia* 11 (1967) 951–953.

²³ Vgl. J. GROSIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*. Bd. 2. Nouveau Testament (IX–XX). Paris 1965 (SC 110) 163–197. Eine deutsche Übersetzung findet man in: *Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*. Aus dem Griech. übertr. von J. Koder. Wien 1996, 65–72. Vgl. die zwölfte Strophe über den Mensch gewordenen Gott und Simeons Staunen im Akathistos-Hymnos. Siehe *Hôrologion to mega, Apostolikê Diakonia*. Athen 1977, 535. Die Darstellungsszene gehört als zwölfte Strophe zur Ikonographie des Akathistos-Hymnos.

²⁴ Vgl. K. STEVENSON, *The Origins and Development of Candlemas. A Struggle for Identity and Coherence?* In: *Time and Community*. In Honor of Th. J. Talley. Hg. J. Neil Alexander. Washington D. C. 1990, 43–76, bes. 53–56. Dieser Aufsatz erschien zuvor (ohne Widmung an Talley) in: EL 102 (1988) 316–346.

Ein patriarchales Typikon

Ein Manuskript des Typikons²⁵ der Großen Kirche von Konstantinopel aus dem 10. Jh. schreibt vor, dass am 2. Februar das Fest der Begegnung (*Apantêsis*) gefeiert wird und am nächsten Tag das Gedächtnis „des St. Simeon, des Gerechten, der den Herrn in seinen Armen empfing und der Anna, der Prophetin“²⁶. Am Vorabend des Festes steigt der Patriarch zur Chalkoprateia-Kirche, wo die Vesper gefeiert wird, herunter. Es gibt drei Lesungen. Eine stammt aus dem Buch Genesis und erzählt Gottes Offenbarung an Jakob mittels der Leiter (Gen 28,10–17). Die zweite Lesung aus dem Buch Ezechiel handelt über die Opfer der Priester, über den Grund, warum das Osttor des Tempels geschlossen bleibt, sowie über die Herrlichkeit des Herrn in seinem Heiligtum (Ez 43,27–44,4). Das Thema des geschlossenen Tempeltors, durch das der Herr, der Gott Israels eintreten wird (Ez 44,2)²⁷, war bereits in früheren Zeiten vom Prediger Hesychios und vom Dichter Romanos auf die jungfräuliche Geburt angewandt worden²⁸ und dürfte im 10. Jh. noch immer ein wichtiges Motiv sein. Die dritte und letzte Lesung stammt aus dem Buch der Sprichwörter und lobt das Haus sowie den Reiz der Weisheit (Spr 9,1–11). Auch wird ein Troparion, das die Gottesmutter und Simeon preist – das heutige Apolytikion, nämlich das Haupttroparion eines Festes – gesungen.²⁹ Das Morgenlob wird wiederum in der Chalkoprateia gefeiert. Das Prokeimenon verkündigt das Erbarmen des Herrn sowie seine Offenbarung an Israel und die Völker (Ps 97,2)³⁰, während das Evangelium Marias Besuch an Elisabeth und ihr Loblied erzählt (Lk 1,39–49,56)³¹. Gleichzeitig geht eine Prozession, einschließlich des Patriarchen, von der Großen Kirche³² zur Blachernae-Kirche. Man hält am Konstantin-Forum, wo der Diakon Fürbitten spricht und der Chor das Troparion singt. Nach einem aus Zypern, aus dem 14. Jh. stammenden Manuskript wird die Prozession vom Kaiser, der eine Prozessionskerze trägt, angeführt. Die im Manuskript aus dem 10. Jh. festgelegte Prozession ist gewiss kein exklusives Merkmal des Darstellungsfestes, weil es damals zahlreiche liturgische Prozessionen in Konstantinopel gab, oft mit Teilnahme des Kaisers und mit mehr oder weniger demselben Verlauf. Liturgische Prozessionen waren wichtige „öffentliche Ereignisse“.³³ In Blachernae wird die Eucharistie gefeiert. Der Kaiserhof wohnt ihr bei.³⁴ Die

²⁵ Ein Typikon ist ein Buch mit liturgischen Anordnungen und häufig (im Falle eines monastischen Typikons) auch mit Vorschriften über das klösterliche Alltagsleben.

²⁶ J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. Bd. 1. *Le cycle des douze mois*. Rom 1962 (OCA 165) 220–227. Viele Elemente der Beschreibung des Festes im Ms. Jerusalem Hag. Stavrou gr. 40 gibt es auch im aus der Mitte des 9. Jh. stammenden Ms. Patmos gr. 266. Vgl. H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berlinensi*. Propylaeum ad acta sanctorum novembris. Brüssels 1902, 156.439.

²⁷ Die LXX bedient sich des Futurums.

²⁸ Vgl. AUBINEAU (s. Anm. 12) 28–31.

²⁹ *Chaire kecharitômenê* ..., aber ohne die Worte *ho Hélios tês dikaiosunês*.

³⁰ Der Stichos, nämlich der zweite Vers, ist V. 3ab.

³¹ Diese Texte findet man in einem Supplement des Typikons. Siehe MATEOS, *Le Typicon de la Grande Église*. Ms. Saint[sic]-Croix n° 40, X^e siècle. Bd. 2. *Le cycle des fêtes mobiles*. Rom 1963 (OCA 166) 180–183.

³² Nämlich die Hagia Sophia. Die Chalkoprateia-Kirche stand nicht weit von der Hagia Sophia, das Blachernae-Kloster befindet sich in der Nähe der Nordostecke der Stadt.

³³ Vgl. BALDOVIN (s. Anm. 3) 190–204.209–214.292–303; R. JANIN, *Les processions religieuses à Byzance*. In: REByz 24 (1966) 69–88.

Lesungen sind dieselben wie die im heutigen byzantinischen Ritus benutzten (s. unten). Das Prokeimenon ist dem Magnifikat entlehnt (Lk 1,47)³⁵, der Hallelujagesang der Darstellungsgeschichte selber (Lk 2,29–30.32). Die große Zahl der Hinweise auf Maria und die Tatsache, dass sowohl Blachernae als auch Chalkoprateia die Mutter Gottes als ihre Schutzpatronin haben, zeigen, dass das Fest nun einen starken marianischen Charakter hat.

Die Synaxis des heiligen Simeons am nächsten Tag wird in der sich innerhalb des Atriums der Chalkoprateia-Kirche befindlichen Kapelle des Herrenbruders, St. Jakobus, gefeiert. (Die Reliquien des St. Simeon wurden in der Krypta von Chalkoprateia aufbewahrt.³⁶) Nachdem das erwähnte Troparion gesungen worden ist, werden ein Passus aus dem Hebräerbrieff über die Gewissensreinigung durch Christus, den Hohepriester, sowie die Evangeliumsverse über Simeon und Anna verlesen (Hebr 9,11–14 und Lk 2,25–39).³⁷ Außerdem wird am 23. Oktober, dem Festtag des heiligen Jakobus, das Gedächtnis von „Simeon, dem Gerechten“ nochmals gefeiert, diesmal ohne Anna, aber zusammen mit „St. Zacharias, dem Priester“.³⁸ Die Verbindung dieser zwei Männer dürfte aufgrund des Inhalts des einflussreichen *Protevangelion* des Jakobus (s. unten) keine Überraschung sein.

Ein monastisches Typikon

Eine weitere Entwicklung findet sich in einem Typikon aus dem 12. Jh. (1131). Es wurde für ein Kloster in Messina geschrieben und dort bis zum 16. Jh. benutzt.³⁹ Am 1. Februar wird neben dem Gedächtnis des St. Tryphon das Vorfest der Darstellung des Herrn mit besonderen Troparien gefeiert. Das Fest selbst – „Fest der Begegnung“ (*Hupapantê*) – hat auch viele Sondertroparien, einschließlich eines Kanons.⁴⁰ In der Vesper gibt es drei Lesungen (Ex 13,1ff; Jes 6,1ff; Ez 2,2ff oder 3,24ff).⁴¹ Im Morgenlob werden drei Psalmen, die sich auf die Dankbarkeit zum Herrn und Lob wegen seines Erbarmens und seiner Offenbarung konzentrieren, als Antiphonen gesungen (Ps 135; der *Polueleos*-Psalm 97, zusammen mit Ps 99; Ps 148). Neben nicht-biblischen Lesungen aus den Werken des Methodios von Patara⁴² und Leo „des Meisters“ findet sich wiederum die Darstellungspassage aus dem Lukasevangelium mit einem vorangehenden Prokeimenon, demselben wie im Typikon der Großen Kirche (Ps 97,2⁴³ und Lk 2,25–32). Die göttliche Liturgie hat wiederum drei

³⁴ Vgl. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Bd. 3. Les églises et les monastères.* Paris 1969, 170.

³⁵ Stichos: V. 48.

³⁶ Vgl. JANIN (s. Anm. 34) 254. Nach der Einnahme und Plünderung der Kaiserstadt durch westliche Kreuzfahrer wurde im Jahr 1243 ein Teil der Reliquien nach Zadar gebracht und während des 14. Jh. ein zweiter Teil nach Mailand.

³⁷ Das Prokeimenon ist Ps 63,11 (Stichos: V. 2). Der Stichos des Hallelujagesangs ist Lk 2,29. Der Kommunionsgesang ist Ps 32,1 („Gerechten“).

³⁸ Vgl. MATEOS (s. Anm. 26) 74–75.

³⁹ M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex messinensis gr 115 A. D. 1131.* Rom 1969 (OCA 185).

⁴⁰ Ein Kanon ist eine Sequenz von Hymnen, die sich ursprünglich auf neun biblische Cantica stützen und im Morgenlob gesungen werden.

⁴¹ Mit Ausnahme der dritten Lesung dürften diese Lesungen dieselben wie die heutzutage benutzten sein (s. unten).

⁴² Nämlich Pseudo-Methodios von Olympos. Siehe PG 18, 348–381.

⁴³ Stichos: V. 3ab.

Antiphonen über Dankbarkeit und Gottes Herrlichkeit (Pss 91; 92 und 94) sowie Lesungen, die vermutlich mit den heutzutage benutzten identisch sind: Hebr 7,7ff (Epistel) und Lk 2,22ff (Evangelium). Das Prokeimenon ist Lk 1,47⁴⁴, der Hallelujagesang Lk 2,29 und der Kommunionsgesang Ps 115,4. Die im Typikon der Großen Kirche erwähnte Prozession fehlt, wahrscheinlich weil sie zur Konstantinopeler Stationsliturgie gehört.

Am 3. Februar ist es der „gerechte Simeon, der den Herrn empfang“, dessen gedacht wird. Anna fehlt im Titel des heutigen Festes. Simeon wird mit einem besonderen Kanon und einigen Lesungen geehrt. Die Epistel ist dem Hebräerbrief (Hebr 9,11ff) und das Evangelium natürlich dem Bericht des Lukas (Lk 2,25–32) entnommen.⁴⁵ Am Festtag des heiligen Jakobus wird des Simeon nicht nochmals gedacht; sein Gedächtnis an diesem Tag war wohl ein spezifischer Brauch Konstantinopels. Weiter ist dem Begegnungsfest eine Oktav hinzugefügt worden, die ihren Höhepunkt in einer Nachfeier am 9. Februar findet. An diesem Tag wird die eigene Festliturgie wiederholt, aber nur im Morgenlob.⁴⁶

Während der Oktav, am Festtag selbst und am vorangehenden Tag dürfen sich die Mönche nicht als Zeichen der Buße auf den Boden werfen (*metanoia*), weder in der Kirche noch in ihrer Zelle. Es gibt eigene Vorschriften, falls der Zeitabschnitt des Begegnungsfestes mit dem Anfang des großen Fastens zusammenfällt.

Es ist interessant zu beobachten, dass der Verfasser dieses Typikons das Begegnungsfest als ein Herrenfest betrachtet, nicht als ein Fest der Mutter Gottes.

Sowohl das Typikon der Großen Kirche als auch dasjenige von Messina zeigen klar, dass das Begegnungsfest damals eines der Hauptfeste des liturgischen Jahres geworden war.

Heutige Praxis

Wir werden nun einen riesigen Schritt tun und am Ende des 20. Jh. ankommen. Das geschieht nicht nur aus Gründen der Beschränkung, sondern auch weil – im Gegensatz zum römischen Ritus – die liturgischen Bücher in der Griechisch-Orthodoxen Kirche während des 2. Jahrtausends von der kirchlichen Hierarchie nicht radikal revidiert worden sind.

In der heutigen Griechisch-Orthodoxen Kirche und in den mit Rom unierten Ostkirchen des byzantinischen Ritus heißt das Fest, das in diesem Aufsatz untersucht wird, „Begegnung unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus“. Es wird noch immer am 2. Februar, vierzig Tage nach Weihnachten, gefeiert. Die liturgischen Eigentexte des Festes finden sich im Menäon (Monatsbuch) vom Februar.⁴⁷ Es gibt Texte für die kleine und die große Vesper, den Orthros, also Morgenlob, und für die göttliche Liturgie, d. h. die Eucharistie. Aufgrund seiner Bedeutung hat das Fest eine Vorfeier (am 1. Februar) sowie eine Nachfeier (am 9. Februar). Außerdem wird am 3. Februar das Gedächtnis zweier Hauptfiguren, Simeon und Anna, in einem eigenen Fest nochmals begangen.⁴⁸

⁴⁴ Stichos: V. 48.

⁴⁵ Prokeimenon: Ps 63,11 („Gerechte“) (Stichos: V. 2). Hallelujagesang: Lk 2,29. Auch im Kommunionsgesang (Ps 111,6b) findet sich das Wort „Gerechte“.

⁴⁶ Vgl. ARRANZ (s. Anm. 39) 8 (R 46).

⁴⁷ Vgl. Mēnaion tou Febrouariou, Apostolikē Diakonia. Athen 1966, 12–20. Vgl. The Festal Menaion. Übers. M. Mary u. K. Ware. London 1969, 44 (Anm. 2). 60.406–434; WYBREW (s. Anm. 6) 19–20.81–91.

⁴⁸ Mēnaion tou Febrouariou, ebd. 5–11 (Vorfeier); 20–25 (Fest von Simeon und Anna). In der Nachfeier wird fast der vollständige Gottesdienst des 2. Februars wiederholt, aber ohne Schriftlesun-

Wie sein Vorgänger aus Messina schreibt das heutige Typikon vor, auf welche Weise das Begegnungsfest gefeiert werden soll. Es gibt auch Anweisungen, falls das Fest und seine kleineren Begleitfeste nach dem Beginn des Fastentriodions oder auf einen Sonntag usw. fallen.⁴⁹ Die Regel, dass der Patriarch von Konstantinopel am 2. Februar, wie an allen Hauptfesten, an den Gottesdiensten in seiner Kirche teilnehmen soll, wirft klares Licht auf die Bedeutung des Festes.⁵⁰

Die Ansichten heutiger griechischer orthodoxer Theologen über die Frage, ob das Fest als ein Herrenfest oder als ein Marienfest betrachtet werden muss, sind gespalten. Zwei Beispiele sollen hier ausreichen. Der Priester und Liturgiker Konstantinos Papayannis behauptet, es sei ein Herrenfest, obwohl es laut dem Typikon sowohl ein Fest der Gottesmutter als auch ein Herrenfest ist.⁵¹ Der britische Gelehrte Bischof Kallistos Ware entscheidet sich zugunsten des marianischen Charakters, lässt aber die Möglichkeit eines Herrenfestes offen.⁵² Diese Verwirrung über die Natur des Festes ist also kein exklusives Privileg des römischen Ritus.

Einige Elemente der byzantinischen Feier

Die große Vesper hat drei Lesungen. Die Zusammensetzung der ersten Lesung ist ziemlich komplex. Nach dem Menaion stammt sie aus dem Buch Exodus. Sie stellt jedoch eine Kompilation dar, die aus Ex 12,51 – 13,3b.10–12a.14–16a; Lev 12,2b–4.6.8; Num 8,16f besteht. Ein Hauptthema dieser Lesung ist die Darbringung aller männlichen Erstgeburtten vor dem Herrn, denn sie gehören Gott. In einem weiteren Thema klingt die vierzig tägige Unreinheit einer Mutter nach der Geburt eines Jungen an, sowie die Opfer, welche sie dem Priester bringt, damit er sie entsühnt. Die zweite Lesung handelt von der Erscheinung des Herrn der Heere an den Propheten Jesaja im Tempel sowie von seiner Reinigung und Sendung (Jes 6,1–12). Die dritte Lesung, ebenfalls aus dem Buch Jesaja (Jes 19,1.3a–5.12.16.19–21), beschreibt, wie Ägypten vor dem Herrn erzittert, einen Altar für ihn errichtet und ihn anerkennt. Auswahlkriterium für die beiden letzten Lesungen ist das Erscheinen Gottes, zum einen dem Propheten mit anschließender Reinigung, zum anderen dem heidnischen Ägypten mit dessen zitternder Anerkennung des Gottes Israels. Der Rückbezug zu Epiphanie liegt somit deutlich auf der Hand.

Das Morgenlob hat wie üblich eine Lesung aus dem Evangelium, hier die Lukasgeschichte über die Darstellung Jesu (Lk 2,22–40). Diese Lesung kommt in der Eucharistie wieder. Dort findet sich auch eine Epistel aus dem Hebräerbrieff bezüglich der Gesetzespolemik und bezüglich des Priestertums Christi im Gegensatz zum levitischen Priestertum (Hebr 7,7–17).

gen. Je nach dem Anfang der vorösterlichen Fastenzeit darf man die Nachfeier verkürzen oder ausfallen lassen.

Einige Fassungen des Konstantinopeler Synaxarions erwähnen ein separates Fest für Anna am 28. August. Siehe DELEHAYE (s. Anm. 26) 931f.

⁴⁹ Vgl. G. VIOLAKIS, *Tupikon tês tou Christou Megalês Ekklesiâs*. Athen o. J., 169–181.449f.

⁵⁰ Ebd. 428.

⁵¹ Siehe sein Buch *Leitourgikê-Teletourgikê. Boêthêma dia tous hierospoudastas mesôn kai anôterôn hieratikôn scholôn*. Athen 1973, 109.113.279.

⁵² Festal Menaion (s. Anm. 47) 41; T. WARE, *The Orthodox Church*. Harmondsworth³ 1993, 299.

Eine Besonderheit der byzantinischen Liturgie besteht darin, dass wesentliche Kerngedanken der jeweiligen Feste gerade in den zahlreichen Gesängen, angeleitet durch die Lesungen, meditativ zum Vorschein kommen. Eben dies ist auch bei den Troparien zum Fest der Begegnung der Fall.

Die Dichter bedienen sich bei den Gesängen oft paradoxer Bilder. Das Paradox ist in der liturgischen Poesie sehr beliebt, nicht nur als Stilmittel, sondern auch und vor allem darum, weil man sich so dem Mysterium der Menschwerdung Gottes besser annähern kann. Die Antithese war übrigens ein fester Teil des byzantinischen Rhetorikunterrichts. Prediger, Rhetoren und Dichter zogen die Antithese oft heran.⁵³ In Bezug auf die Gesänge sind folgende Themen und Paradoxe zu nennen:

Die heilige Mutter geht heute (*sêmeron*) zum Heiligtum, um den Schöpfer der Welt und den Geber des Gesetzes nach dem Gesetz Mose darzubringen. Derjenige, der Mose das Gesetz einst gab, unterwirft sich nun den Bestimmungen des Gesetzes. Der reine Gott, ein heiliges Kind, das den reinen und jungfräulichen Mutterschoß öffnete, bietet sich Gott an, um Erlösung vom Fluch des Gesetzes (*katara tou nomou*) zu bringen.

Simeon, ein alter Mann und Priester, hält einen Säugling in den Händen; dieser ist der über alles erhabene Logos. Der Knecht hält den Meister. Der, der das All in seinen Händen hält und den die himmlischen Mächte fürchten, begegnet dem Greisen und liegt in seinen Armen. Moses sah einst nur den Rücken Gottes und hörte in Sturm und Finsternis die göttliche Stimme, aber Simeon sieht ihn selbst. Deswegen ist Simeon auch der Empfänger Gottes: *Theodochos*. Er strahlt mehr als Moses. Es fällt übrigens auf, dass die in der Tora bezeugten ‚Auge in Auge‘-Begegnungen zwischen Gott und Mose (Ex 24,9–11; 33,11. Vgl. Ex 3; 20,21; 24,18; 33,14–23; 34) in der byzantinischen Feier nicht erwähnt werden.

Simeon bittet um „Erlösung von den Fesseln des Fleisches“ – gemeint ist das irdische Dasein – und um den Eintritt ins ewige Leben. Er, der das unvergängliche Leben in seinen Händen trägt, möchte vom vergänglichen Leben befreit werden.

Die Finsternis der ungläubigen Völker wird vertrieben. Das Licht, das keinen Abend kennt, ist da. Christus erscheint. Er ist die lebende glühende Kohle (Jes 6,6f). In diesem byzantinischen typologischen Bild ist Maria die Zange.⁵⁴ Christus ist ebenfalls die aus der Jungfrau aufgegangene Sonne der Gerechtigkeit. Das Göttliche vereint sich mit dem Menschlichen. All dies geschieht um unsertwillen, um unsere Seelen zu retten. Gott zeigt sein Wohlwollen, seine *sugkatabasis*. Deshalb sollen wir uns freuen.

Ein kurzer Hinweis zur Gestalt des Simeon ist hier angebracht. Simeon ist Priester des Alten Bundes. Nach dem Proto-Evangelium des Jakobus – eine sehr weit verbreitete und einflussreiche Schrift, die wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jh. verfasst worden ist – war er nicht nur Priester, sondern wurde nach der Ermordung des Zacharias auch der neue Hohepriester.⁵⁵ Andererseits empfängt Simeon Gott in seinen Armen und erkennt ihn. Das Priestertum Simeons, sein Empfangen des Gottessohnes und sein Loblied sind wohl

⁵³ Vgl. H. MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton 1981, 53–83.

⁵⁴ Siehe über die Bedeutung Marias auch L. HEISER, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*. Trier 1981 (Sophia 20) 245–257.

⁵⁵ Vgl. E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*. Recherches sur le papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. Brüssel 1961 (SHG 33) 186–189; H. SMID, *Protevangeliu Jacobi. A Commentary*. Assen 1965, 166f.

die Gründe, warum er im Mittelpunkt steht und die Prophetin Anna kaum erwähnt wird. Übrigens spielt auch Josef kaum eine Rolle in diesem Fest.

Nachher gab es dennoch auch Widerstand gegen das vermeintliche Priesteramt Simeons. Hesychios von Jerusalem zum Beispiel verneinte, dass Simeon Priester gewesen sei.⁵⁶ Für andere, wie z. B. für Pseudo-Cyrril von Jerusalem aus dem 5. Jh. (s. oben), war die Priesterwürde etwas Selbstverständliches.⁵⁷ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Ansicht, Simeon wäre ein Priester, auch aufgrund einer Namenverwechslung entstand, nämlich aufgrund der Verwirrung mit der Person des Simon des Makkabäers, der jüdischer „Befehlshaber und Hohepriester für immer, bis ein wahrer Prophet aufstehe“, war.⁵⁸

Ikonen

In der orthodoxen Liturgie spielen Ikonen eine wichtige Rolle. Sie gehören zur Feier. Neben dem Gebet mit den Lippen und dem Geist gibt es das Gebet mit den Augen.⁵⁹ Auch gilt im allgemeinen Sinne, dass viele Menschen das, was ihnen wichtig ist, sehen und berühren wollen.⁶⁰ Ein didaktischer Aspekt ist ebenfalls wesentlich: Ikonen erzählen biblische und hagiographische Geschichten. Da für viele Gläubigen die Riten undurchsichtig bleiben und die liturgische Sprache, die in Griechenland altgriechisch und in Russland kirchenslawisch ist, für sie kaum verständlich ist, können Ikonen, Fresken und Mosaiken Einzelheiten erzählen, welche die Riten selbst nicht berichten können. Außerdem verehren diejenigen, die Ikonen verehren, die darauf Dargestellten: Christus, die Gottesmutter, Heilige, usw. Es ist also keine Überraschung, dass in den Gottesdiensten des Darstellungsfestes die Ikone dieses Festes besonders verehrt wird. Auf der heutigen Festikone befinden sich Simeon, das Kind und Maria meistens in der Mitte, vor einem Altar mit Ciborium. Josef und Anna stehen aber eher abseits; Josef trägt die beiden Tauben, Anna oft eine Rolle mit den Worten „Dieses Kleinkind machte Himmel und Erde stabil“ (oder: „... erschuf Himmel und Erde“).⁶¹ Vor dem Hintergrund sieht man Tempelgebäude.⁶² Auf den wenigen erhaltenen

⁵⁶ Vgl. AUBINEAU (s. Anm. 12) 34.

⁵⁷ PG 33, 1197.

⁵⁸ 1 Makk 14,41. Für die vollständige Geschichte über den Hohepriester Simon siehe 1 Makk 13–16. Über das Verhältnis zwischen Simeon und Simon siehe K. KOK, Simeon en Hanna. Over Lukas 2, vers 22–40. In: Maandbrief voor Leerhuis & Liturgie 5 (2000) Nr. 10, 5–7. Die deutsche „Einheitsübersetzung“ nennt jedoch auch Simon den Makkabäer Simeon. Siehe: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg – Basel – Wien 1980.

⁵⁹ Vgl. J. BAGGLEY, Festival Icons for the Christian Year. Crestwood N. Y. 2000, 4–8.13f; vgl. 40–47 (einige liturgische Texte und Ikonographie des Darstellungsfestes).

⁶⁰ Vgl. H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980 (KIG 1, D1) 68: „[. . .] man will sehen, greifen und spüren.“

⁶¹ Touto to brefos ouranon kai gên estereôse, bzw. edêmiourgêse.

⁶² Vgl. G. PASSARELLI, Die Ikonen zu den großen byzantinischen Festen. Zürich – Düsseldorf 1998, 129–146; K. ONASCH – A. SCHNIEPER, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. Luzern – Freiburg i. Br. 1995, 105.214–225.287; C. PATRINELIS – A. KARAKATSANIS – M. THEOCHARIS, Stavronikita Monastery. History, Icons, Embroideries. o. O. 1974, 72f; Treasures of Mount Athos. Thessaloniki 1997, 131f; Gouden Licht. Meesterwerken der ikonenkunst. Gent 1988, 109; Byzantijnse kunst uit Roemenië. De Byzantijnse erfenis in de Roemeense kunst uit het Nationaal Museum van Schone Kunsten in Roemenië. Utrecht 1994, 40; Hermêneia tês zôgrafikês. Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos. München 1983, 71.74.82.131; F. KONTOGLOU, Ekfrasis tês Orthodoxou Eikonografias. Tomos Prôtos. Technologikon kai eikonografikon. Athen ³1993, 161f.224.264.305; Tomos deuterios. Pinakes. Athen ³1993, Bild 79.88–90. Über die Dar-

Bildern, die aus der Zeit vor dem Ikonoklasmus stammen, hält Maria ihr Kind noch auf den Armen und bereitet sich vor, es dem Simeon zu übergeben. Nach dem Ikonoklasmus lässt sich diese Art des Abbildens zwar auch noch finden, aber es wird ein anderes Bild vorherrschend, nämlich dass das Kind bereits in den Armen des Simeon liegt. Manchmal halten Simeon und Maria beide das Kind fest. Seit dem 5. oder 6. Jh. wird die Eile des alten Mannes, das Kind zu empfangen, abgebildet.⁶³ Während der zweiten Hälfte des 12. Jh. werden auch starke Gefühle dargestellt, wie z. B. die Zärtlichkeit Simeons und das lebhafte Temperament des Kindes. Maria steht oft in einer Trauerhaltung wegen des von Simeon vorausgesagten Schwertes und des künftigen Leidens ihres Sohnes.⁶⁴ Die Darstellung dieser Gefühle wurde von einer einflussreichen Predigt des Georg von Nikomedeia († nach 880) über das Fest der Darstellung gefördert. Die Homilie, die in einigen Manuskripten fälschlich Athanasius von Alexandrien zugeschrieben wird, enthält eine rhetorische Darlegung der Lukasgeschichte. Sie hat einen christologischen Charakter und betont unter anderem, dass Gott die Darstellung im Tempel nicht braucht, sondern sich ihr nur aus *oikonomia* unterwirft. Die Gemütsregungen Marias und Simeons werden plastisch geschildert. Zum Schluss werden die Zuhörer aufgefordert, Christus Gott in Mäßigkeit, Reinheit und Liebe zu begegnen.⁶⁵ Spätestens im 12. Jh. wurde diese Homilie in Predigtensammlungen, die im Einklang mit dem Kirchenjahr geordnet waren, als Lesung aufgenommen.

Die byzantinische ikonographische Tradition wurde in Russland übernommen und weiterentwickelt. Auf einer Pskover Ikone aus dem 16. Jh. z. B. neigen sich Simeon und die Mutter Gottes dem Kinde und auch einander zu. Der Neue und der Alte Bund begegnen sich. Marias und Simeons Hände sind aus Ehrfurcht vor Christus mit einem Tuch bedeckt. Das Kind streckt Simeon die Arme entgegen und segnet ihn mit seiner Rechten.⁶⁶

Seit dem Ende des 12. Jh. gibt es auch byzantinische Sonderdarstellungen nur von Simeon mit dem Kinde. Es handelt sich hier um eine Nahaufnahme des Begegnungsereignisses. In der russischen Kirche findet man ebenfalls solche Ikonen.⁶⁷

Patronatsfest und Volkskunde

Im heutigen Griechenland sind nur wenige Kirchen dem Fest der Darstellung des Herrn geweiht, zum Beispiel die Pfarrgemeinde der *Hypapantê tou Christou* in der Stadtmitte von Thessaloniki. Neben dem oben umrissenen offiziellen liturgischen Programm dürfte das

stellungsszene als Teil des Zyklus der Zwölf Feste siehe M. RESTLE, Dodekaortion. In: RBK 1 (1966) 1207–1214.

⁶³ Die Eile Simeons wurde seit dem 6. Jh. in einigen weithin bekannten und die Ikonographie beeinflussenden Predigten beschrieben. Siehe MAGUIRE (s. Anm. 53) 84–90.

⁶⁴ Vgl. H. MAGUIRE, The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art. In: DOP 34–35 (1980–1981) 261–269. Auch veröffentlicht in: DERS., Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art. Aldershot [u. a.] 1998 (= Variorum Collected Studies Series CS603) Kap. XIV. Vgl. MAGUIRE (s. Anm. 53) 98. Siehe auch H. LECLERCQ, Chandelier. In: DACL 3,1 (1913) 207–210; K. WESSEL, Darstellung Christi im Tempel. In: RBK 1 (1966) 1134–1145.

⁶⁵ PG 28, 973–1000 (über die Eile Simeons und die Lebendigkeit des Kindes: 984–988). CARO (s. Anm. 12) 604–610 ist jedoch der Meinung, diese Predigt stamme aus der zweiten Hälfte des 5. Jh.

⁶⁶ Vgl. M. ALPATOV – N. RODNIKOVA, Pskovskaja Ikona XIII–XVI vekov. Leningrad 1990, Bild 86. Siehe auch BAGGLEY (s. Anm. 59) 40–47; Bild 7, 8a.

⁶⁷ Vgl. Gouden Licht (s. Anm. 62) 142; Ikonen und ostkirchliches Kultgerät aus rheinischem Privatbesitz. Katalog zur Ausstellung im Schnütgen-Museum (Köln 1990) 116f.

jährliche Patrozinium aus noch weiteren Gottesdiensten bestehen, wie z. B. Vigilen, der Feier der Krankensalbung (als ein Bußritus und für das Wohlbefinden)⁶⁸ und einer Prozession mit der Ikone auf den Straßen. Natürlich gibt es auch Marktbuden, es wird Musik gespielt, man isst, trinkt und tanzt. Eine wichtige Kirche, die das Begegnungsfest als sein Patrozinium hat, ist die Kathedrale der Diözese Messenia in Kalamata, im südlichen Peloponnes. Hier dauern die Liturgiefeier und übrigen Festlichkeiten sogar vom 27. Januar bis zum 9. Februar.⁶⁹

Für die Landbevölkerung diente das Begegnungsfest lange Zeit als wichtiges Datum für die Arbeitsplanung, Wetteraussichten und Fruchtbarkeit. Manche griechische Mütter fühlen sich Maria noch immer verwandt, da sie sich, wie die heutigen Mütter, dem Reinigungsritus vierzig Tage nach dem Gebären unterwarf. Viele schwangere Frauen glaubten allerdings früher, dass, falls sie auf den ‚Festtagen des Simeons‘ (*Sumogiorta*), wie die ersten drei Februartage hießen, arbeiten würden, ihr Kind behindert sein würde. Hier wurde der Name Simeon mit dem griechischen Wort *sêmadi* (Zeichen, Merkmal) identifiziert.⁷⁰

Kirchgang des Kindes und der Mutter

Laut Kanon 18 der *Canones Hippolyti* aus der Mitte des 4. Jh. soll eine Wöchnerin nach der Geburt eines Jungen die Kirche vierzig Tage lang nicht betreten und, im Falle eines Mädchens, sogar achtzig Tage nicht. Wenn sie die Kirche wieder betritt, soll sie mit den Katechumenen beten.⁷¹ Wenn dennoch ein byzantinisches Sonderritual für das ‚Betreten der Kirche vierzig Tage nach der Geburt‘ entsteht, ist es das neugeborene Kind, das im Brennpunkt des Interesses steht, nicht die Mutter. Im namhaften *Codex Barberini graecus* 336 aus dem 8. Jh. findet sich ein Gebet für diese Gelegenheit. Es wird für das Wachstum des Kindes gebetet, so dass es an den Initiationssakramenten teilnehmen kann.⁷² Der Sinn des Rituals ist das Hineinbringen des meistens noch nicht getauften Kindes in die Kirche sowie seine Darstellung vor Gott. Eine bedeutsame Änderung vollzieht sich im 11. Jh.: Es werden die Unreinheit der Wöchnerin betonende und um ihre Reinigung bittende Gebete dem Ritual hinzugefügt. Seitdem überschattet die Reinigung der Mutter immer mehr die Darstellung des neugeborenen Kindes vor Gott. Der Kirchgang des Kindes wird der Kirchgang der Mutter.⁷³

In seinem bekannten Werk über den orthodoxen Glauben und Gottesdienst *Dialogos en Christôi* usw. schreibt Erzbischof Simeon von Thessaloniki († 1429), der Sinn dieses Ritu-

⁶⁸ Vgl. B. GROEN, ‚Ter genezing van ziel en lichaam.‘ De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe kerk. Kampen 1990 (Theologie & Empirie 11) 113.134f.

⁶⁹ Diptucha tês Ekklesiâs tês Hellados. Kanoniarion-Epetêris 2000. Athen 1999, 646.656.

⁷⁰ Vgl. D. LOUKATOS, *Sumplêrômatika tou Cheimôna kai tês Anoixês*. Athen 1985 (Laografia-Paradosê 5) 110–112; A. KURIAKIDOU-NESTOROS, *Hoi dôdeka mênês*. Ta laografika. Athen – Thessaloniki 1982, 30–33.

⁷¹ R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe, introduction et traduction française*. Paris 1966 (PO 31,2) 374f.

⁷² S. PARENTI – E. VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (ff. 1–263). In: BEL.S 80 (1995) 97f.

⁷³ Vgl. P. TREMBELAS, *Mikron Euchologion*. Tomos A. *Hai akolouthiai kai taxeis Mnêstrôn kai Gamou, Euchelaïou, Cheirotônion kai Baptismatos kata tous en Athênais idia kôdikas*. Athen 1950, 259–317.327–335; A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo vostoka*. Bd. 2. *Euchologia*. Hildesheim 1965 [Kiev 1901]; J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*. Graz 1960 [Venedig 1730] 267–271.

als sei die Reinigung der Mutter und die Darbringung des Kindes vor Gott. Nur wenn das Kind schon getauft ist, wird es um den Altar herum geführt. Simeon macht in dieser Angelegenheit keinen Unterschied zwischen Jungen und Mädchen. Weiter sagt er, dass erst nach dem Reinigungsritual die Mutter wieder an den Feiern der Sakramente teilnehmen darf.⁷⁴

Am Anfang des 3. Jahrtausends halten viele Mütter in den orthodoxen Balkanländern – vor allem auf dem Lande, in den Städten weniger – am Ritual des Kirchgangs fest. Im Griechischen wird es meistens *sarantismos* (Ritual des vierzigsten Tages) genannt. Normalerweise liest der Priester vier Gebete im Narthex. Das erste und das zweite Gebet, die jüngeren Datums sind, bitten um Reinigung der Frau von Makel des Leibes und der Seele.⁷⁵ (Im zweiten Gebet wird ebenfalls für den Segen für das Kind gebetet.) Im dritten und vierten Gebet, die älter sind, sind Wachstum, Schutz und Segen für das Kind die Hauptthemen. Diese zwei Gebete weisen auch auf die Ereignisse der Darstellung Jesu im Tempel hin. Danach segnet der Priester das Kind, nimmt es in die Arme, wie einst Simeon das Jesuskind trug, geht in das Kirchenschiff hinein und stellt das Kind vor Gott dar. Die Jungen werden um den Altar herum getragen, die Mädchen bleiben draußen. Diese Gestalt der Geschlechtsdiskriminierung besteht ungefähr seit dem 16. Jh. Eine andere Möglichkeit war, dass die Mädchen nur um drei Viertel des Altars herum getragen wurden (nicht an der Vorderseite). Die meisten Euchologien⁷⁶ aus dem byzantinischen Zeitalter machen jedoch in diesem Punkt keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern.⁷⁷

Nicht nur der heutige Kirchgangsritus, sondern auch die derzeit benutzten orthodoxen Gebete „für die Wöchnerin“⁷⁸ betonen die Unreinheit und Sünde der Mutter. Mehrere griechisch-orthodoxe Theologen protestieren dennoch dagegen. Der Professor für Liturgiewissenschaft Ioannis Fountoulis sagt, dass nicht die physischen Funktionen des menschlichen Körpers, sondern tote Werke eine Person unrein machen.⁷⁹ Anastasios Kallis, Professor für orthodoxe Theologie, behauptet, es sei „eine Gestalt [. . .], die den Glaube der Kirche entstellt und die Frau als Mutter grob beleidigt“⁸⁰. Der Priester und Liturgiker Konstantinos Kallinikos († 1940) protestiert nicht, sondern unterscheidet vier ‚Stimmungen‘, die seiner Meinung nach den Kirchgangsritus kennzeichnen: das Bedürfnis nach Reinigung von leiblicher und geistiger Unreinheit, Dankbarkeit für die Geburt eines Kindes, Dank dafür, dass

⁷⁴ PG 155, 209–212.

⁷⁵ Katharison apo pasês hamartias kai apo pantos rupou (aus dem ersten Gebet); apoplunon autês ton rupon tou sômatos kai ton spilon tês psuchês (aus dem zweiten Gebet). Siehe Mikron Euchologion, Apostolikê Diakonia. Athen ⁸1981, 51–56 (Zitate: 52–53).

⁷⁶ Ein Euchologion ist ein Buch für den Klerus, das die liturgischen Texte für u.a. die Sakramente und die Segnungen beinhaltet.

⁷⁷ Siehe über das byzantinische Ritual des Kirchgangs auch I. FOUNTOULIS, Apantêseis eis leitourgikas aporias. I (1–150). Athen ³1988, 166f.179–181; DERS., Apantêseis eis leitourgikas aporias. IV (301–400). Thessaloniki 1982, 13f.178f.225–242.

⁷⁸ Mikron Euchologion (s. Anm. 75) 43–47.

⁷⁹ FOUNTOULIS (s. Anm. 77) IV 238.

⁸⁰ In den von ihm herausgegebenen Gebeten zur Geburt eines Kindes sind Dankbarkeit und die Bitte um Segen Hauptthemen. In „seinem“ Ritual des Kirchgangs nach vierzig Tagen ist von der „Befleckung des Leibes und der Unreinheit der Seele“ der Wöchnerin nicht mehr die Rede. Siehe A. KALLIS, Akolouthia tou Baptismatos tês Orthodoxou Ekklesiâs – Taufgottesdienst der Orthodoxen Kirche. Griechisch – Deutsch. Münster 1999 (Doxologie III) IX–XIII, 2–39 (Zitat: X).

die Mutter den Geburtsvorgang überstanden hat, und das Bedürfnis nach göttlichem Schutz.⁸¹

b) Im römischen Ritus

Wie schon in der Untersuchung des byzantinischen Ritus können hier nur einige bedeutende Phasen der Entwicklung des Festes im römischen Ritus besprochen werden.⁸²

Das Darstellungsfest wurde in Rom vermutlich erst um die Mitte des 7. Jh. oder kurz danach eingeführt.⁸³ Es ist also höchst unwahrscheinlich, dass das berühmte Sacramentarium Veronense (Datum der Zusammenstellung: 561–574; Alter des vorhandenen Manuskript: 600–625), in dem die Folien, die die Formulare vom Januar bis zum Anfang April beinhalten, fehlen, das Fest kannte.⁸⁴

Von Anfang an gehörte eine Lichterprozession zum Fest. Sie war vielleicht eine Christianisierung der römischen Amburbale, einer Reinigungs- und Bußprozession um die Stadt herum, die alle fünf Jahre Anfang Februar stattfand. Unsere Kenntnisse über die genaue Praxis der Amburbale sind dennoch unsicher.⁸⁵ Die Theorie, dass die Einführung des Festes der Darstellung als eine Christianisierung der römischen Lupercalia gemeint war, muss zurückgewiesen werden. Die Lupercalia wurden am 15. Februar um den Palatin herum gehalten und dienten sowohl einem kathartischen Zweck als auch der Förderung der Fruchtbarkeit. Es fehlen jedoch überzeugende Beweise für den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Darstellungsfest.⁸⁶ Eine andere Erklärung ist, dass die reiche Prozessionspraxis Konstantinopels oder die Prozessionen Jerusalems dazu führten, dass auch Rom auf die Strassen ging. Abgesehen vom möglichen Zusammenhang der Feste könnte man

⁸¹ Vgl. K. KALLINIKOS, *Ho Christianikos Naos kai ta teloumena en autôi*. Athen ³1969 (Hapanta Kônstantinou Kallinikou 7) 379f.

⁸² Siehe auch STEVENSON (s. Anm. 24) 56–69; I. DEUG-SU, *La festa della purificazione in Occidente* (sec. IV–VIII). In: *StMed* (3.Ser.) 15 (1974) 143–216; J. ADRIAANSE, *Lichtmis*. In: *LitWo* 2 (1965–1968) 1535–1540; H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*. Regensburg 1983 (GDK 5) 176–179.

⁸³ Vgl. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. Bd. 1. *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*. Freiburg/Schweiz 1971 (SpicFri 16) 53f.56f; Bd. 3. *Textes complémentaires divers*. Freiburg/Schw. 1982 (SpicFri 28) 61–63. Seiner Meinung nach kann die Hypapanti-Messe nicht vor Papst Theodorus (642–649) zustande gekommen sein und sind die Texte des Festes vor ca. 660–670 dem Gregorianischen Sakramentar hinzugefügt worden. Siehe auch die Argumentation in: A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien* (Vaticanus Reginensis 316). *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*. Tournai 1958 (*Histoire de la Théologie* 1) 375–402.

⁸⁴ L. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]). Rom 1956 (RED.F 1).

⁸⁵ Vgl. W. PAX, *Amburbale*. In: *RAC* 1 (1950) 373–375. Siehe auch die Reserve in D. DENDY, *The Use of Lights in Christian Worship*. London 1959 (ACC 41) 176–181. Nach H. USENER, *Das Weihnachtsfest*. Kap. 1–3. Bonn 1889, 302–319 stellt der Kerzenumzug eine römische Christianisierung der Amburbale dar, das Darstellungsfest selber ist aber in Jerusalem entstanden. Die Zusammenlegung des Festes mit dem Kerzenumzug wäre laut diesem Autor in Rom vor der Mitte des 5. Jh. erfolgt.

⁸⁶ Vgl. C. SCHÄUBLIN, *Lupercalien und Lichtmess*. In: *Hermes* 123 (1995) 117–125; D. BAUDY, *Lupercalia*. In: *Der Neue Pauly* 7 (1999) 509f. Siehe auch D. BAUDY, *Lustratio*. In: *Der Neue Pauly* 7 (1999) 520–522 (‘lustratio’ als ein reinigender ritueller Umgang).

auch darauf hinweisen, dass Feuer sowie Kerzen- und Fackellicht allgemeine Merkmale von Reinigungsritualen sind.

Ein sicherer Beleg für die Existenz des Festes in Rom ist eine im *Liber Pontificalis* erwähnte Anordnung des Papstes Sergius I (687–701), der ein Syrer war. Er schrieb vor, dass „am von den Griechen Ypapanti genannten Tag des heiligen Simeon“ eine Prozession von der St. Hadrian-Kirche – die ehemalige Senatskurie auf dem Forum – zieht und dass die Leute sich in der St. Marien-Kirche (S. Maria Maggiore) versammeln. Solche Prozessionen und Zusammenkünfte sollten auch an den Tagen der Verkündigung, des Heimgangs und der Geburt Mariens stattfinden; dies sind drei Marienfeste, die ein wenig später als das Darstellungsfest in Rom eingeführt worden sind.⁸⁷ Der Papst nahm an diesen Prozessionen selbst teil; sie waren wichtige Elemente der römischen Stationsliturgie. Seit dem 6. Jh. gab es das ganze Jahr hindurch zahlreiche liturgische Prozessionen. Sie waren im Grunde Bußprozessionen.⁸⁸ Weiterhin ist es wichtig darauf aufmerksam zu machen, dass das Fest hier zusammen mit den drei (übrigen) Festen der Mutter Gottes aufgeführt ist, eine Begebenheit, die seinen marianischen Charakter verstärkt haben mag.

In seinem Buch *De temporum ratione liber* aus dem Jahr 725 bestätigt Beda Venerabilis die Prozession am „Mariatag“ (*die sanctae Mariae*) in Rom, obwohl er ihre genaue Strecke nicht angibt. In dieser Prozession, woran auch der Klerus teilnahm, wurde gesungen, und man hielt brennende Kerzen fest, die der Papst ausgeteilt hatte.⁸⁹

Mehr Einzelheiten über die Prozession finden sich in zwei Beschreibungen aus dem 8. Jh. in den *Ordines Romani*, nämlich Bücher mit liturgischen Anordnungen. Die ausführlichere Beschreibung nennt das Fest die „Reinigung der heiligen Maria“ (*in Purificatione sanctae Mariae*)⁹⁰, die andere, die wahrscheinlich älter ist, spricht noch von *Ypapanti*.⁹¹ Am frühen Morgen des Reinigungsfestes kommen alle Leute in der St. Hadrian-Kirche mit brennenden Kerzen zusammen. Der Papst und die Diakone ziehen schwarze Gewänder an. Die Schwarzfarbe ist nicht nur ein Zeichen der Buße. Sie dürfte auch die Unreinheit Marias⁹² oder das Schwert, das die Seele Marias durchbohren wird (Lk 2,35), und ihren daraus entspringenden Schmerz symbolisieren. Danach verteilt der Papst Kerzen und spricht das Gebet vor dem Altar. Alle begeben sich mit Kerzen, zusammen mit Weihrauch und Kreuzen, zur Kirche der Mutter Gottes.⁹³ In der Nähe dieses Heiligtums wird die Litanei dreimal gesungen.

⁸⁷ Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis ... ac sancti Symeonis, quod Ypapanti Greci appellant, letania exeat ... Siehe L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*. Bd. 1. Paris 1955, 376.

⁸⁸ Vgl. BALDOVIN (s. Anm. 3) 122.137f.158–166.234–238.

⁸⁹ CChr.SL 123B (Turnhout 1977) 322f. Siehe auch Bd. 122 (Turnhout 1955) 128–133: Predigt des Beda über das Fest, in der Lk 2,22–35 dargelegt wird. Diese Predigt wurde zwischen 730–735 gehalten.

⁹⁰ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. III. Les textes (suite) (*Ordines XIV–XXXIV*). Löwen 1961 (SSL 24) 229–236. Es handelt sich um *Ordo Romanus XX*, der von ca. 788–790 datiert.

⁹¹ Ebd. 113f. Es betrifft einen Abschnitt aus *Ordo Romanus XV*. Der *Ordo* selber datiert von ca. 750–878.

⁹² Vgl. H. LECLERCQ, *Présentation de Jésus au temple*. In: *DACL* 14,2 (1948) 1722–1729, hier 1729.

⁹³ Laut OR XX singen nur die Schola und der Klerus die Antiphon, während laut OR XV alle Leute zusammen singen.

Im Gegensatz zum byzantinischen liturgischen Brauch entwickelt der römische Ritus keine Oktav des Darstellungsfestes.

Sakramentarien

Von Rom breitete das Fest sich über Westeuropa aus. Im Gregorianischen Sakramentar gibt es eine Mischung der päpstlichen Liturgie mit gallikanischen, visigothischen, mailändischen und anderen Texten, die nach der Verbreitung des Sakramentars im Karolingischen Reich hinzugefügt wurden. Wichtige aus dem Anfang des 9. Jh. datierende Manuskripte dieses Buches beinhalten auch Gebete für die Feier des Darstellungsfestes.⁹⁴ Hier hat es seinen griechischen Namen *Ypapanti* behalten. Die Gebete setzen die Prozession voraus und dienen, wie ihre Titel sagen, ursprünglich für die Zusammenkunft in der Hadrianskirche sowie für die Messe in der Marienkirche.⁹⁵ Mehrere Priestergebete betonen die innere, geistliche Bedeutung der Ereignisse im Tempel für die jetzt Lebenden. Typischerweise wird der allmächtige Gott gebeten, dass, wie Christus heute (*hodierna die*) mit unserer fleischlichen Natur im Tempel dargestellt wird, auch wir in reinem Geist Gott dargestellt werden (*nos facias purificatis tibi mentibus praesentari*). In einem von Benedikt von Aniane († 821) zusammengesetzten Supplement findet man ebenfalls eine spezielle Präfation über das neue geistliche Licht und einen bischöflichen Segen, der die spirituelle Bedeutung des Festes akzentuiert und uns gleichzeitig dazu auffordert, gute Werke zu tun. Im Titel der Präfation und des Segens, *In purificatione Sanctae Mariae*, steht nun die Reinigung Marias im Brennpunkt des Interesses, aber die Texte selbst widmen ihr noch keine besondere Aufmerksamkeit.⁹⁶

Ein anderes wichtiges Sakramentar, das sogenannte Gelasianum (Datum der Zusammenstellung: zwischen 628–715; Alter des Manuskriptes: ca. 750), stellt eine Mischung von sowohl päpstlicher als auch presbyteraler Liturgie aus Rom dar, woran gallikanische Elemente hinzugefügt worden sind. Auch hier gibt es spezielle Messgebete. Sie sind – mit Anpassungen – aus dem Weihnachtsfest im Gregorianischen Sakramentar und im Gelasianum selber entlehnt worden. Trotz des Titels des Festes, der *In purificatione Sanctae Mariae* lautet, beziehen sich die Gebete wiederum nicht auf Maria.⁹⁷ Das Gelasianum bietet auch eine Messe für die Weihnachtsoktav am 1. Januar, ein früheres Datum für ein Fest der Gottesmutter. In der Oktavmesse wird nicht nur der Geburt Christi, sondern auch seiner

⁹⁴ Datum der Zusammenstellung des primitiven Gregorianischen Sakramentars: ca. 600–650. Für eine Zusammenfassung der komplexen Textgeschichte des Gregorianischen Sakramentars siehe DESHUSSES (s. Anm. 83) Bd. 1, 50–75; C. FOLSOM, *The Liturgical Books of the Roman Rite*. In: *Handbook for Liturgical Studies*. Bd. 1. *Introduction to the Liturgy*. Hg. A. Chupungco. Collegeville/Minn. 1997, 245–314, hier 251–254.

⁹⁵ DESHUSSES, ebd. 123f; vgl. 616.

⁹⁶ Ebd. 505.580. Siehe auch eine andere Präfation in: DERS., *Le Sacramentaire Grégorien*. Bd. 2. *Textes complémentaires pour la messe*. Freiburg/Schw. 1979 (SpicFri 24) 346. Interessant sind hier erstens das Paradox, dass der Schöpfer des Gesetzes sich dem Gesetz unterwirft, und zweitens die Identifizierung des Simeon, eines Mannes, und Anna, einer Frau, mit den zwei Menschengeschlechtern.

⁹⁷ Vgl. L. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*. (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56). (Sakramentarium Gelasianum). Rom 1960 (RED.F 4) 133; vgl. 270; CHAVASSE (s. Anm. 83) 307.375–402.

Beschneidung, Darstellung im Tempel sowie der Begegnung mit Simeon gedacht.⁹⁸ Das Thema des ‚reinen Geistes‘ ist auch interessant (*purificatae mentis* [. . .] *puris mentibus*). Natürlich begegnet uns dieses Thema auch in Gottesdiensten bei anderen Gelegenheiten, aber hier ist es sehr angemessen.

Im Karolingischen Reich wurden die gelasianischen und die gregorianischen Sakramentarien kombiniert, und es wurden andere, hauptsächlich gallikanische und monastische Texte hinzugefügt. Das Ergebnis dieses Vorgangs war das ‚Gelasianum des achten Jahrhunderts‘ oder ‚Fränkisches Gelasianum‘, das in allerlei Variationen existierte. Einige wichtige Manuskripte zeigen Einheitlichkeit in Bezug auf den dem Fest gegebenen Namen: Tag „des heiligen Simeon“. Die Schreibweise wechselt, wie üblich: *Sancti Symonis* laut dem Gellone-Sakramentar⁹⁹, *Sancti Simeonis* laut dem ‚Phillipps‘- oder Autun-Sakramentar¹⁰⁰ und dem St. Gallen-Sakramentar¹⁰¹, *Sancti Symeoni* nach dem Angoulême-Sakramentar¹⁰² und *Simonis* nach dem Rheinau-Sakramentar¹⁰³. Allerdings lautet im Monza-Sakramentar, das auch ambrosianisches Material beinhaltet, der Titel *purificatio Sanctae Mariae*.¹⁰⁴ Einen Sonderfall stellt das Triplex-Sakramentar dar (Datum der Zusammenstellung: ca. 1000), worin es nicht nur gregorianische und gelasianische, sondern auch ambrosianische Texte gibt. Hier findet man den gregorianischen Titel: *Yppapanti* in der Triplex-Schreibweise.¹⁰⁵

Die Titel in in manchen Sakramentarien befindlichen Martyrologium (Kalender) sind wiederum unterschiedlich. Das Gellone-Sakramentar spricht über die „Zeremonie der heiligen Maria, als sie den Herrn im Tempel darstellte“¹⁰⁶ und das Rheinau-Sakramentar über

⁹⁸ MOHLBERG, ebd. 13f; CHAVASSE (s. Anm. 83) 211f.382f; B. MORETON, *The Eighth-Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*. Oxford 1976, 35–37. Letztgenannter Autor vermutet, dass der Kern dieser Messe im fränkischen Gebiet am Ende des 7. oder am Anfang des 8. Jh. entstanden ist. Siehe auch A. CHAVASSE, *Textes liturgiques de l'Église de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du „Vaticanus Reginensis 316“*. Paris 1997 (Sources liturgiques 2) 216–219.

⁹⁹ A. DUMAS – J. DESHUSSES, *Liber Sacramentorum Gellonensis*. Turnhout 1981 (CChr.SL 159 und 159A) Bd. 159, 24f; vgl. 10f. Siehe auch den Bischofssegen mit seinen Paradoxen auf S. 289. Datum der Zusammenstellung des Sakramentars: ca. 760–770; Datum des Manuskripts: 790–800. In Bezug auf das Verhältnis zwischen den Texten der unterschiedlichen Sakramentarien siehe A. CHAVASSE, *Le sacramentaire dans le groupe dit „Gélasiens du VIII^e siècle“*. Étude des procédés de confection et synoptiques nouveau modèle. Bd. 1–2. Steenbrugge – Den Haag 1984 (IP 14 A–B) 130–131 (Bd. 1), 111 (Bd. 2); A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*. Rom 1993 (StAns 112) 179–182.223.269–271; MORETON (s. Anm. 98) 122f.

¹⁰⁰ O. HEIMING, *Liber Sacramentorum Augustodunensis*. Turnhout 1984 (CChr.SL 159B) 25f; vgl. 12.264.

¹⁰¹ K. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung* (Codex Sangall. No. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen 1. Münster 1918 (LQ 1/2) 27f; vgl. 12f.

¹⁰² P. SAINT-ROCH, *Liber Sacramentorum Engolismensis*. Manuscript B. N. Lat. 816. Le Sacramentaire Gélisien d'Angoulême. Turnhout 1987 (CChr.SL 159C) 27f; vgl. 11f.

¹⁰³ A. HÄNGGI – A. SCHÖNHERR, *Sacramentarium Rhenaugiense*. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich. Freiburg/Schw. 1970 (SpicFri 15) 94; vgl. 83f.

¹⁰⁴ A. DOLD – K. GAMBER, *Das Sakramentar von Monza*. In: TAB.B 3 (Beuron 1957) 8*.108f*; vgl. 5*.

¹⁰⁵ O. HEIMING, *Corpus Ambrosiano Liturgicum I. Das Sacramentarium Triplex*. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. 1. Teil. Text. Münster 1968 (LWQF 49) 44f; vgl. 28f.

¹⁰⁶ *Solemnitas sanctae mariae quando dominum in templum representavit*. Siehe HEIMING, ebd. 493.

*Purificatio sanctae Mariae virginis*¹⁰⁷. Das spätere Martyrologium Romanum nennt das Fest „Reinigungsfest Mariens“ mit der Ergänzung, dass die Griechen es „Begegnung des Herrn“ nennen (*Purificatio Beatae Mariae virginis, quae a Graecis Hypapante Domini appellatur*).¹⁰⁸ In diesem liturgischen Buch werden übrigens auch separate Gedächtnisfeiern der Prophetin Anna (am 1. September) sowie des Simeon (am 8. Oktober) erwähnt.¹⁰⁹

Episteln- und Evangelienlisten und Antiphonalien

Vor der Einführung des Festes in Rom wurde der lukanische Evangeliumsbericht über die Beschneidung und Darstellung in der soeben erwähnten Weihnachtsoktavmesse verlesen. Diese Messe wurde in *Sancta Maria ad Martyres*, dem ehemaligen Pantheon, gefeiert.

Laut Evangelienlisten aus dem 8. Jh., also nach der Einführung des Festes, blieb diese Lesung in Gebrauch. Die Evangeliumslesung par excellence für das Fest selbst ist fast derselbe Passus, diesmal ohne Bezug zur Beschneidung. Auch hier lassen sich Variationen im Namen des Festes beobachten: *Ypapanti*, *Purificatio sanctae Mariae* und sogar überhaupt kein Name.¹¹⁰ Das *Capitulare euangeliorum* von Würzburg verdient besondere Erwähnung. Seine Evangeliumlesung für die Weihnachtsoktav ist Lk 2,21–32 und für das Darstellungsfest Lk 2,22–32. Aus der namenlosen Bezeichnung des Festes „am zweiten Tag des Februarmonats“ (*die II men. feb.*) und aus der späten Eintragung des Festes im *Capitulare* ergibt sich, dass das Fest damals erst vor kurzem eingeführt worden war.¹¹¹

Die Episteln wechseln. Im *Comes* von Würzburg (Datum der Zusammenstellung ca. 600–650; Datum des Manuskripts ca. 700) fehlt eine Angabe für das Fest noch.¹¹² Der aus dem Ende des 8. Jh. stammende *Comes* von Murbach enthält für das Fest der *Purificatio sanctae Mariae* eine Epistel aus dem Buch Jesus Sirach über den Lobpreis der Weisheit (Sir 24,23–31) und für die Weihnachtsoktavmesse eine Epistel aus dem Brief an Titus über die Erscheinung Gottes (Tit 2,11ff). Selbstverständlich sind die Evangeliumslesungen Lk 2,22–32 für das Fest selber sowie Lk 2,21ff für die Weihnachtsoktav.¹¹³ Im aus dem Anfang des 9. Jh. stammenden *Comes* des Alcuin begegnet man „am Tag, da die selige Jungfrau Christum im Tempel dargebracht“ (*in die qua beata uirgo offerebat Xpm in templo*) den Versen aus dem Buch Maleachi, die man die ganze spätere römische Geschichte des Festes hindurch lesen wird (Mal 3,1–4). Ihre Themen sind das Kommen des Herrn zu seinem Tempel, die Reinigung und das Darbringen von Opfern.¹¹⁴

¹⁰⁷ HÄNGGI – SCHÖNHERR (s. Anm. 103) 295.

¹⁰⁸ H. DELEHAYE [u. a.], *Martyrologium romanum*. Propylaeum ad acta sanctorum decembris. Brüssel 1940, 45f.

¹⁰⁹ Ebd. 373f.441.

¹¹⁰ Vgl. T. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum*. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte. I. Typen. Münster 1935 (LQF 28) 13.17f.59.63.102.105.141.144.173f. Dieser Autor unterscheidet vier Typen. Typus II, der rein römisch ist, datiert ungefähr aus dem Jahr 645 und beinhaltet nur die Evangeliumslesung der Weihnachtsoktav (Lk 2,21–32). Typus A (rein römisch, ca. 740), Typus Σ (rein römisch, ca. 755) und Typus Δ (römisch-fränkisch, nach 750) haben sowohl die Oktavlesung als auch die Lesung vom 2. Februar (Lk 2,22–32). Typus Δ enthält auch eine zweite Lesung für das Darstellungsfest, nämlich Lk 2,28–40.

¹¹¹ Vgl. D. MORIN, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu de VII^e siècle d'après les listes d'Évangiles de Würzburg*. In: RBen 28 (1911) 296–330, hier 297f.301f.

¹¹² D. MORIN, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église romaine*. In: RBen 27 (1910) 41–74.

¹¹³ Vgl. A. WILMART, *Le Comes de Murbach*. In: RBen 30 (1913) 25–69, hier 36f.

¹¹⁴ Vgl. A. WILMART, *Le Lectionnaire d'Alcuin*. In: ELA 51 (1937) 136–197, hier 152.

Neben Gebeten und Lesungen gibt es Gesang. In mehreren bedeutenden Antiphonarien aus dem 8. und 9. Jh.¹¹⁵ findet man zwei ursprünglich griechische, ins Lateinische übersetzte Antiphonen. Es handelt sich um *Ave gratia plena*, nämlich das Troparion über die Mutter Gottes und Simeon, dem wir im Typikon aus dem 10. Jh. begegnen, und um *Adorna thalamum tuum Sion* („Schmücke dein Brautgemach, Sion“), das leider unzulänglich übertragen ist.¹¹⁶ Weiter besingen der Introitus und das Graduale das Erbarmen Gottes im Tempel (Ps 47,9–11) und besingt das Halleluja die Anbetung Gottes in seinem Heiligtum (Ps 137,2). Im Offertorium ist „Anmut auf deinen Lippen“ das Thema (Ps 44,2–4) und der Kommuniongesang handelt über Simeon (Lk 2,26).

In diesen Antiphonarien ist der Name des Festes wiederum unterschiedlich: *Natale sancti Simeonis*, *In sancti Simeonis* oder *Purificatio sanctae Mariae*.

Es gibt ebenfalls Antiphonarien für das Offizium. Viele solcher Manuskripte aus dem Mittelalter beinhalten Antiphonen, Responsorien, Hymnen usw. für das Darstellungsfest, die den Tageslesungen und Tagespsalmen (z. B. Ps 44, der zum gemeinsamen Formular für die Feste der Mutter Gottes gehört) entliehen oder Verse zu Ehren der Jungfrau Maria sind. In diesen Manuskripten ist der Titel des Festes einheitlich: *Purificatio sanctae Mariae*.¹¹⁷

Kerzensegnung

Ein neues Element am Ende des 9. und am Anfang des 10. Jh. ist das Segnen der Kerzen. Im Römisch-Germanischen Pontifikale, das von ca. 950–963 datiert und in Mainz verfasst wurde, ist die Kerzensegnung ein komplexer Ritus mit sieben Gebeten geworden. Ein Hauptthema im zweiten, dritten und vierten Gebet ist, dass die finsternen Mächte durch die gesegneten Kerzen vertrieben werden. Die Kerzen, die oft von den Gläubigen selbst mitgebracht, besser gesagt: geopfert werden, werden exorziert, gesegnet, besprengt, beweihräuchert, angezündet und ausgeteilt. Danach findet, während Antiphonen gesungen werden, die Prozession statt. Zum Schluss wird die Messe gefeiert.¹¹⁸

Im Hoch- und Spätmittelalter legten die Gläubigen großen Wert auf die Kerzensegnung. Man war der Ansicht, dass die gesegneten Kerzen den Teufel und alles Üble fortjagten und dass durch das Licht der Kerzen höllische Mächte verschwinden und Gewitter aufhören würden. Außerdem dienten die sich in eine Flamme verwandelnden Wachskerzen als Symbol für die eucharistische Transsubstantiation.¹¹⁹ Die Bedeutung der Segnung sowie der

¹¹⁵ R.-J. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex*. Brüssel 1935, 36–39; vgl. LXXX–LXXXII, LXXXVII–LXXXIX.

¹¹⁶ Nämlich die Worte *hautê bastazei ton Basilea tês doxês, nefelê fôtos huparchei hê Parthenos* („Sie selber trägt den König der Herrlichkeit, eine Wolke des Lichtes ist die Jungfrau“), ins Lateinische übersetzt als *ipsa enim portat Regem gloriae novi luminis: subsistit Virgo*.

¹¹⁷ R.-J. HESBERT – R. PRÉVOST, *Corpus Antiphonalium Officii*. Bd. 1. Manuscripti „Cursus romanus“. Rom 1963 (RED.F 7) 114–119.242; Bd. 2. Manuscripti „Cursus monasticus“. Rom 1965 (RED.F 8) 192–197. Die 12 herausgeg. Manuskripte datieren aus dem 9., 11., 12. und 13. Jh.

¹¹⁸ Vgl. C. VOGEL – R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le texte*. II. Vatikanstadt 1963 (StT 227) 5–10. Diesen Text gibt es auch in M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. V. Les textes (suite) (Ordo L). Löwen 1961 (SSL 29) 89–99.

¹¹⁹ Vgl. C. CASPERS, *Leviticus 12, Mary and Wax. Purification and Churching in Late Medieval Christianity*. In: *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*. Hg. M. Poorthuis – J. Schwartz. Leiden [u. a.] 2000, 295–309, bes. 298–300.306f. Siehe auch A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*. Bd. 1. Freiburg 1909 [Graz 1960] 442–460, hier vor allem 456–458.

Lichterprozession ließ sich einerseits mit der Aschensegnung am Aschermittwoch und mit der Zweigesegnung am Palmsonntag, andererseits mit den Prozessionen am Palmsonntag und Christi Himmelfahrt vergleichen. So wurden die Kerzensegnung wie die Lichterprozession die Hauptmerkmale des Festes. Darum wurde das Fest auch *Candelaria* oder *Luminaria* genannt. In der weithin bekannten *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, die in den Jahren 1263–1273 verfasst worden ist, wird das Fest z. B. nicht nur *purificatio beatae Mariae virginis* und *hypopanti*, sondern auch *candelaria* genannt.¹²⁰ Aufgrund der Kerzen und der Lichterprozession heißt das Fest in Westeuropa im Volksmund bis heute Maria Lichtmess, Candlemas, Chandeleur, usw.

Trienter Konzil

Die neuen liturgischen Bücher, die vom Trienter Konzil im 16. Jh. initiiert wurden, bezweckten den Erhalt der kirchlichen Traditionen in einer einheitlichen Weise.

Nach dem Römischen Brevier, dem Römischen Messbuch und dem Römischen Rituale von Trient heißt das Fest „Reinigung Mariens“ (*Purificatio B.M.V.*). Aus dem Herrenfest ist nun offiziell ein Marienfest geworden. Die Trienter Reform bestätigt so eine lange Entwicklung im Mittelalter, welche den marianischen Charakter des Festes immer mehr akzentuierte. Es ist ein doppeltes Fest der zweiten Klasse, d. h. die niedrigste Stufe der höheren Feste.

Ich bespreche zuerst die Stellung des Festes im Stundenbuch. Dieses schreibt das gemeinsame Formular der Feste der Mutter Gottes vor. Es finden sich jedoch auch den Charakter eines Herrenfestes bezeugende, eigene Lesungen, Gebete und Gesänge.¹²¹

Mit Ausnahme der Matutin wird in allen Horen aus dem Buch Maleachi gelesen (Mal 3,1–4 oder nur ein Vers).¹²² Es gibt keine Lesungen aus dem Buch Jesaja. In der Matutin finden sich neun Lesungen, je drei pro Nokturn. Erst liest man aus den Büchern Exodus und Levitikus (Ex 13,1f.11–13; Lev 12,1–5; Lev 12,6–8). Danach folgen drei Lesungen aus der dreizehnten *Sermo de Tempore* des Augustinus, wo er schildert, wie Simeon das Kind erkennt, anbetet und verjüngt bzw. erneuert wird. Dann wird, wie im byzantinischen Morgenlob, das Lukasevangelium gelesen (Lk 2,22–32). Es folgt ein Abschnitt aus dem Lukas-kommentar des Ambrosius, nach dem Simeon von seinem irdischen Dasein erlöst und mit Christus vereint sein möchte. Wer von diesem irdischen Leben befreit sein möchte, soll nach Ambrosius Christus erwarten, das Wort Gottes annehmen und es mit Werken wie mit den Armen des Glaubens umfassen.¹²³

Weil es sich um ein Marienfest handelt, wird die Person der Mutter Gottes ausführlich besungen. Sie ist die ruhmvolle Jungfrau, die Pforte des Königs, die ihn, der sie geschaffen hat, ernährt. Sie wird gebeten, Sünder und Blinde zu führen, Übles abzuwehren und für alle

¹²⁰ Lombardica historia que a plerisque Aurea Legenda sanctorum appellatur (s.l. 1502) Kap. XXXVII; Jacobi a Voragine Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta. Ad optimorum librorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse. Breslau ³1890, 158–167; Die Legenda aurea des Jakobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Heidelberg ⁴1963, 199–210.

¹²¹ Breviarium romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum Pii papae X auctoritate reformatum: Pars hiemalis. Mechelen 1931, 955–963.

¹²² Mal 3,1–4 (oder nur ein Vers).

¹²³ Der erste Teil des Abschnitts dient für die Homilie, der zweite und der dritte Teil dienen für die achte und die neunte Lesung.

Fürsprache einzulegen. Auch klingen weihnachtliche Themen an.¹²⁴ Wie in der byzantinischen Feier, in der Simeon eine Hauptrolle spielt, wird der Greis in der römischen Liturgie oft genannt. Der alte Simeon trug das Kind, aber das Kind herrschte über ihn, so wird es auch gesagt.¹²⁵ Ähnlich wie bei den Byzantinern treffen wir auch hier auf ein Paradox. Eine zentrale Stellung nimmt das Gebet aus dem Gregorianischen Sakramentar über *unsere* Darstellung in reinem Geist vor Gott ein.

Das Missale Romanum von Trient sieht nicht nur Eigentexte für die Messe, sondern auch eine Kerzensegnung und Prozession vor.¹²⁶ In einem violetten Pluviale, Zeichen der Buße, spricht der Priester im Altarraum fünf Gebete zur Segnung der Kerzen. (Nach der Prozession jedoch zieht er weiße Gewänder an, wodurch die Stimmung des Gottesdienstes sich ändert.) Hauptthemen in den Gebeten sind: die Bitte um Gesundheit des Leibes und der Seele, sowie die Bitte, dass wir im Tempel der Herrlichkeit Gottes dargestellt werden, von Sünden gereinigt werden, Christus erkennen und das nie erlöschende Licht erreichen. Mit Ausnahme des ersten Gebetes betonen die Gebete die Erleuchtung und die innere Reinigung der Teilnehmenden. Das dritte, vierte und fünfte Gebet hat auch einen pneumatologischen Charakter: Die Erleuchtung geschieht durch den Heiligen Geist. Das bereits erwähnte ‚Brautgemach‘-Stichiron sowie Verse aus dem Lukasevangelium werden als Antiphonen gesungen. Wie schon in früheren Antiphonarien, besingt der Chor als Introitus und Graduale das Erbarmen Gottes mitten in seinem Tempel (Ps 47). Die Lesungen stammen, wie zu erwarten ist, aus dem Buch Maleachi und dem Evangelium nach Lukas (Mal 3,1–4 und Lk 2,22–32). Die Messgebete sind fast buchstäblich dieselben wie die im Gregorianischen Sakramentar.¹²⁷

Es ist zu unterstreichen, dass diese Texte mehr auf ein Christusfest mit einem Epiphanieakzent als auf ein Marienfest hindeuten, obwohl es sich offiziell um ein Marienfest handelt.

Westliche Abbildung des Festes

Bevor wir uns nun der Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils zuwenden, zunächst ein kurzer Blick auf die westliche Kunst: Hier wird das Fest recht unterschiedlich dargestellt. Ich gebe nur einige Beispiele.¹²⁸ In der Kathedrale von Chartres, nämlich im West-

¹²⁴ Zum Beispiel die Antiphon *O admirabile commercium*.

¹²⁵ *Senex Puerum portabat, Puer autem senem regebat*.

¹²⁶ Vgl. *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum* S. Pii V pontificis maximi jussu editum aliorum pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et ssmi d.n. Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio VII juxta typicam vaticanam. Regensburg 1923, 498–502.

¹²⁷ Zwei Änderungen sind, dass das erste Gebet im Gregorianischen Sakramentar, *oratio collecta ad sanctum Hadrianum*, mit *erudi ... plebem tuam* („lehre Dein Volk“) und im Trienter Messbuch mit *exaudi ... plebem tuam* („höre auf Dein Volk“) anfängt und dass das Gregorianum ein zusätzliches Gebet hat. Siehe DESHUSSES (s. Anm. 83) Bd. 1, 123–124.

Rubriken für die Prozession gibt es auch im Römischen Ritual. Siehe *Rituale romanum* Pauli V pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate ssmi d.n. Pii papae XI ad normam Codicis Juris Canonici accommodatum. Editio juxta typicam vaticanam. Mechelen 1926, 360–365.

¹²⁸ Mehr Informationen in: D. SHORR, *The Iconographic Development of the Presentation in the Temple*. In: *ArtB* 28 (1946) 17–32; L. GOOSEN, *Van Andreas tot Zacheüs. Thema's uit het Nieuwe Testament en de apocriefe literatuur in religie en kunsten*. Nimwegen 1992, 264–268; E. LUCCHESI – L. HOFFSCHOLTE, *Darbringung Jesu im Tempel*. In: *LCI* I (1968) 473–477; F.

portal, dem sogenannten Königsportal, auf der rechten Seite, nimmt die Darstellungsszene (ca. 1145–1155) im Vergleich zur Verkündigung, Heimsuchung und Geburt Christi einen zentralen Platz ein. Das Kind steht auf einem Altar und wird von der Mutter Gottes und Simeon dargebracht. Josef trägt die Tauben, aber Opfergaben werden auch von anderen, die Kirche symbolisierenden Figuren dargebracht. Im gesamten Bildprogramm von Chartres deutet diese Vorstellung vermutlich auch auf die Anwesenheit Christi in der Eucharistie hin: Das Kind ist mit der Hostie, die auf dem Altar geopfert wird, identisch. Die Skulpturen von Chartres zeigen ebenfalls den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Christus, in dem Gottheit und Menschheit vereinigt sind, und der Gottesmutter Maria.¹²⁹ Weiter findet man im Mittelportal der nördlichen Querschiffsfassade (gebaut ca. 1210–1220) zwischen zwölf alt- und neutestamentlichen Heiligen eine Statue des Simeon, der das Jesuskind in seinen Händen hält.¹³⁰

Am Anfang des 17. Jh. malte Rubens auf einem Triptychon für die Kathedrale von Antwerpen eine barocke Darstellung. Der in priesterlichen Gewändern gekleidete Simeon bringt Gott das Kind dar. Die junge Maria streckt ihnen die Arme entgegen. Es fällt Licht auf das Kind, Simeon und Maria. Josef kniet mit den Tauben auf dem Arm. Die alte Anna sieht das Kind zärtlich an. Unter den Anwesenden befindet sich auch ein Freund Rubens.¹³¹ Rembrandt, ein Protestant, liebte das Thema und gab es in Gemälden und Radierungen des öfteren wieder, aber ohne dass seine Werke einem liturgischen Zweck dienten. Weil viele niederländische Patrizier des 17. Jh. allerdings gerne biblische Szenen kontemplativ betrachteten – trotz der Tatsache, dass die calvinistische Kirche liturgischen religiösen Bildern feindlich gegenüber stand –, hingen in vielen niederländischen Herrenhäusern Gemälde biblischer Szenen.

Zweites Vatikanisches Konzil

Nun werde ich nochmals einen riesigen Schritt tun und die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums untersuchen. Das Fest ist nochmals revidiert worden. Der Name wurde geändert: „Fest der Darstellung des Herrn“ (*In Praesentatione Domini*). Von einem Marienfest wurde es wieder zu einem Herrenfest.

Das erneuerte Stundengebet, die Liturgia Horarum, bietet eigenes Material für das Fest.¹³² Mehrere Psalmen und Antiphonen betonen das Erstrahlen des Lichtes sowie Israels Erwartung des Herrn (Ps 129) und das Kommen und den Ruhm des Königs (z. B. Ps 44). Auch Gottes Einzug in den Tempel (nach Ezechiel) wird besungen. Einige Lesungen des Römischen Breviers von Trient hat man erhalten, andere sind ersetzt worden. Im neuen Stundengebet finden sich Abschnitte aus dem Buch Exodus (über die Erstgeborenen), jetzt auch aus

TSCHOCHNER, Darbringung Jesu im Tempel. IV. Kunstgeschichte. In: *Marienlexikon* 2 (1989) 144–147.

¹²⁹ A. KATZENELLENBOGEN, *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral*. Christ, Mary, Ecclesia. Baltimore 1959, 7–26.37–49, Bild 2, 9, 10; N. LÉVIS-GODECHOT, Chartres im Lichte seiner Skulpturen und Fenster. Würzburg 1988, Bild 13 und 15.

¹³⁰ KATZENELLENBOGEN, ebd. 53–78.91–102, Bild 43, 44, 51.

¹³¹ J. VAN BRABANT, *Onze-Lieve-Vrouwkathedraal van Antwerpen*. Grootste gotische kerk der Nederlanden. Een keur van prenten en foto's met inleiding en aantekeningen. Antwerpen 1972, 267. Vgl. J. MARTIN, Rubens. *The Antwerp Altarpieces*. London 1969.

¹³² *Liturgia horarum iuxta ritum romanum*: Bd. 3. Tempus per annum. Hebdomadae I–XVII. Ed. typ. Vatikanstadt 1977, 1099–1115.1611–1613.

dem Buch Jesaja, weiterhin aus dem Buch Maleachi, dem Johannesevangelium, dem Hebräerbrief sowie ein Fragment der schon erwähnten Predigt des Jerusalemer Patriarchen Sofronios. Die Einzelheiten sind wie folgt: Die Schriftlesungen im Offizium der geistlichen Lesung sind Ex 13,1–3a.11–16. In diesem Offizium findet sich auch der Predigtabschnitt des Sofronios. Die Kurzlesungen in den übrigen Gebetsstunden sind Jes 8,14; 12,5f; 42,13; Mal 3,1; Hebr 4,15f; 10,5–7. In der Vigilfeier wird Joh 1,1–18 oder Joh 3,16–21 verlesen. Das Gebet des Breviers und Missale von Trient über *unsere* Darstellung in reinem Geist ist erhalten geblieben und ist für alle Horen sowie für die Eucharistie vorgesehen. Neu sind die Fürbitten in der Vesper und die Bitten im Morgenlob. Man betet unter anderem dafür, dass unsere Augen das Heil des Herrn schauen dürfen und dass jene, die Christus noch nicht kennen, erleuchtet werden. In den Hymnen und einigen Antiphonen ist das Paradox erhalten, wie zum Beispiel: Er, der über die Engel herrscht und die Erde sowie das Meer begründete, unterwirft sich nun dem mosaischen Gesetz.¹³³ Die Cantica in der Lesehore sprechen vom Kommen des Friedensfürsten, von Gerechtigkeit und Friede in Zion, von Trost und Freude in Jerusalem (Jes 9,2–7; 26,1–4.7–9.12; 66,10–14a). Das neue Stundengebet betont also die Erwartung und die Erscheinung des Herrn sowie die Freude über sein Kommen.

Bezeichnend für die erneuerte Liturgie der Messfeier sind, wie schon im Trienter Missale, noch immer Prozession und Kerzenssegnung.¹³⁴ Aber das Segnungsritual ist schlichter geworden. Es gibt nur *ein* Segensgebet. Statt der Prozession genügt auch ein feierlicher Einzug. Der Aspekt der Freude wird betont. Der Priester trägt weiße Paramente statt violetter. Das Hauptthema ist die Begegnung zwischen Christus und den Gläubigen. In seiner Ansprache zum Volk betont der Priester, dass Jesus bei seiner Darstellung heute äußerlich das Gesetz erfüllt, aber in Wirklichkeit seinem gläubigen Volk begegnet, und dass, wie die Betagten den Herrn erkannten und bekannten, auch wir Christus entgegengehen und ihn im Brechen des Brotes erkennen. Das Thema der Begegnung klingt auch im Aufruf zur Prozession (*Procedamus ... ad occurrendum Domino*), in der Präfation (... *nos, Salutari tuo in gaudiis occurrentes*) und im Gebet nach der Kommunion (... *nos, in occursum Domini procedentes*) an.

Den Lesungen aus dem Buch Maleachi und dem Lukasevangelium (Mal 3,1–4 und Lk 2,22–40 oder 2,22–32) ist eine Epistellessung aus dem Hebräerbrief beigelegt, worin betont wird, dass Jesus den Menschen gleich wurde (Hebr 2,14–18).¹³⁵ Der Antwortpsalm spricht über das Herannahen des Königs der Herrlichkeit (Ps 23,7–10). Der Hallelujavers vor dem Evangelium stammt wiederum aus dem Lukasevangelium (Lk 2,32).

Volkskunde und Patrozinium

Auf die große Bedeutung der Kerzen, vor allem im Mittelalter, wurde bereits hingewiesen. Auf dem Lande galt Maria Lichtmess oft als das Ende der Weihnachtszeit, worin man

¹³³ *Legis sacratae sanctis caeremoniis subiectus omnis calamo Mosaico dignatur esse, qui regit perfulgidus in arce Patris ordines angelicos, caelumque, terram fundavit ac maria* (erste Strophe des Hymnus des Offiziums der geistlichen Lesung).

¹³⁴ *Missale Romanum*. Ed. typ. altera. Vatikanstadt 1975, 522–526.

¹³⁵ *Ordo lectionum missae*. Ed. typ. Vatikanstadt 1969, 215; *Lectionarium*. Bd. 3. *Pro missis de sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*. Ed. typ. Vatikanstadt 1972, 38–41.

sich Zeit nahm, um die Nachbarn und Angehörige zu besuchen. Dienstboten wechselten an diesem Tag ihre Stellen.¹³⁶

Auf der Insel Tenerife steht ein viel verehrtes Gnadenbild Marias mit dem Jesuskind auf dem Arm und einer Kerze in der Hand. Auch in Südamerika und auf den Philippinen gibt es viele Kapellen, die Unserer Lieben Frau *de las Candelas* oder *de la Candelaria* gewidmet sind.¹³⁷

Kirchgang der Mutter im römischen Ritus

Wie in der byzantinischen orthodoxen Kultur, so wurde auch in großen Teilen Mittel- und Westeuropas der Kirchgang vierzig Tage nach der Geburt des Kindes praktiziert. Vor allem im Spätmittelalter war der Kirchgang ein beliebter Ritus, woran die Wöchnerin, Angehörige und Freunde teilnahmen. Die Gebetsformel, um die Unreinheit der Mutter zu beheben und sie zu segnen, wurde als ein Beitrag zu ihrer Erholung betrachtet.¹³⁸ Im Gegensatz zu vielen Diözesanritualien beinhaltet das *Rituale Romanum* aus dem Jahr 1614 kein Gebet für die Reinigung der Wöchnerin, sondern drückt Dankbarkeit aus.¹³⁹ Dennoch sollte laut diesem *Rituale* auch die Mutter vor der Kirchentür knien und mit einer brennenden Kerze in der Hand warten, bis der Priester käme, um sie zu segnen. Danach wurde Ps 23 (über den Einzug des Königs der Herrlichkeit) verlesen und die Frau in die Kirche hineingeführt, wo Dank gesagt wurde. Es ist auffällig, dass das neugeborene Kind, das im Einklang mit der katholischen Theologie über die Kindertaufe und die Erbsünde so gut wie immer schon getauft war, keine wichtige Rolle spielte und oft nicht anwesend war. Auch fehlt die Frist der vierzig Tage in den Rubriken. Im 20. Jh. erlosch der Kirchgang dennoch allmählich im katholischen Westen, weil er ein isolierter Ritus geworden war, der immer mehr als eine Erniedrigung der Frau empfunden wurde.

In den Ritualien lebte der Muttersegen jedoch fort. In der *Collectio Rituum* aus dem Jahr 1950 ist dem aus dem *Rituale Romanum* stammenden Muttersegen ein Segen des Kindes hinzugefügt worden. Statt Ps 23 gibt es das Magnifikat. Dieses Ritual sieht den Muttersegen auch vor, wenn das Kind schon verstorben ist. Anstatt des Loblieds Marias ist nun Ps 120 (über die Hilfe des Herrn) vorgesehen. Das Gebet betont diesmal Trost.¹⁴⁰

Im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde der revidierten Kindertaufe eine Bitte um Segen für die Eltern, also nicht nur für die Mutter, sondern auch für den Vater, hinzugefügt.¹⁴¹ Falls die Mutter nicht an der Taufe teilnehmen kann, ist im deutschen katholischen *Benediktionale* aus dem Jahr 1978 sowie im neuen römischen Seg-

¹³⁶ K.-H. BIERITZ, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. Berlin ²1988, 209.

¹³⁷ Vgl. G. ROVIRA, *Lichtmeß*. In: *Marienlexikon* 4 (1992) 117f.

¹³⁸ CASPERS (s. Anm. 119).

¹³⁹ *Rituale Romanum* (s. Anm. 127) 290–293. Siehe auch B. KLEINHEYER, *Riten um Ehe und Familie*. In: B. KLEINHEYER – E. VON SEVERUS – R. KACZYNSKI, *Sakramentliche Feiern II*. Regensburg 1984 (GDK 8) 67–156, hier 152–156.

¹⁴⁰ *Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus*. Regensburg 1950, 99–103: *Benedictio mulieris post partum et infantis*; S. 103–106: *Benedictio mulieris post partum infante jam mortuo*.

¹⁴¹ *Ordo baptismi parvulorum*. Ed. typ. Vatikanstadt 1969, 34f.47.77f.90f. Siehe auch A. HEINZ, *Eine neue Chance für das Taufbrauchtum*. In: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde*. FS H. Rennings. Hg. M. Klöckener – W. Glade. Kevelaer 1986, 169–178, hier 173.

nungsbuch aus dem Jahr 1984 ein Muttersegnen vorgesehen. In beiden Formularen fehlt die Frist der vierzig Tage. Die Dankbarkeit wird betont und es wird um Schutz für Mutter und Kind gebetet. Im Gottesdienst des deutschen Benediktionale wird die Lukasgeschichte über die Darstellung des Herrn verlesen (Lk 2,22b–28.39f; man darf auch eine andere Perikope wählen). Im römischen Segnungsbuch findet man die Geschichte der Hanna, der Mutter Samuels, und ihr Danklied (1 Sam 1,20–28 oder 2,1–10; es gibt auch andere Möglichkeiten).¹⁴²

3. Hauptelemente der Theologie des Festes

Fassen wir nun die Hauptelemente der liturgischen Ausformungen dieses Festes zusammen, so zeigt sich, dass das Fest der Darstellung im Laufe der Geschichte nicht nur wechselnde Namen, sondern auch unterschiedliche Akzente und Strukturen kannte. Dies macht erneut darauf aufmerksam, dass auch und gerade die Liturgie historischen Prozessen unterliegt, diese aber auch ihrerseits gestaltet.

Ich möchte hier fünf Elemente der Theologie des Festes nennen: Epiphanie und Erleuchtung; Begegnung zwischen Gott und Menschen; Reinigung; Kontinuität zwischen dem Alten und Neuen Bund; Paradoxe.

a) Epiphanie und Erleuchtung

Ein erstes Element ist das Gedächtnis der Darstellung im Tempel als historisches Ereignis im Leben Jesu, in dem Gott sich zeigt und sich in Jesus dem jüdischen Gesetz unterwirft. Das Erscheinen Gottes ist nicht etwas Abstraktes, sondern es vollzieht sich in der konkreten Geschichte. Im Fest der Darstellung wird gefeiert, dass Gott sich in Jesus den anderen Menschen offenbart und dass Jesus Licht für die Welt ist. Dieses Fest schließt ja nicht zufällig den Zyklus der Epiphaniefeste ab. Das Licht strahlt, wodurch die Menschen, die es annehmen, erleuchtet werden. Sowohl die byzantinische als auch die römische Liturgie akzentuieren dies.

Ein Schlüsselwort in beiden Riten ist ‚heute‘. Das Fest ist nicht nur eine Feier zur Gedächtnis an frühere Ereignisse, sondern es bezweckt auch, dass wir diese Ereignisse aufs Neue erleben und Teilnehmer an ihnen werden.¹⁴³ Das liturgische ‚heute‘ schließt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein.

Im Darstellungsfest leuchtet eine Grunddimension der christlichen Liturgie auf: Feier der Erscheinung des Lichtes¹⁴⁴, wie auch an Weihnachten des Kommens des Lichtes in die

¹⁴² De benedictionibus. Ed. typ. Vatikanstadt 1984, 92–99: Ordo benedictionis mulieris post partum; Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Hg. Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1978, 91–95: Muttersegnen nach der Geburt. Vgl. R. SCHWARZENBERGER, Der Muttersegnen nach der Geburt. In: Heute Segnen. Werkbuch zum Benediktionale. Hg. A. Heinz – H. Rennings. Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 279–284.

¹⁴³ Vgl. The Lenten Triodion. Übers. Mother Mary – K. Ware. London – Boston 1978, 57. Siehe auch die bildhafte Darlegung in: P. GUÉRANGER, L'Année Liturgique. Bd. 2. Le temps de Noël. Poitiers ³1873, 615–673. Leider befürwortet dieser Autor die Substitutionstheorie, nämlich die Ablösung des ‚Schattens des Gesetzes‘ durch den Sohn Gottes.

¹⁴⁴ Vgl. K.-B. MÜLLER, Im Licht Christi geborgen. Gedanken zur Lichtfeier am Fest der Darstellung des Herrn und zum Blasiussegnen. In: Heute Segnen (s. Anm. 142) 192–200; F. RECKINGER, Un-

Welt gedacht wird, das Fest der Verklärung des Herrn am 6. August das Strahlen des Lichtes des Herrn in die Mitte rückt und in Emmaus den Jüngern die Augen aufgehen und sie den Herrn erkennen.

b) Begegnung zwischen Gott und Menschen

Das Fest der Darstellung ist Gedenken der Begegnung zwischen Gott, der Quelle des Lichtes, und den Menschen. Die Liturgie des Zweiten Vatikanums und auch die byzantinische Liturgie akzentuieren den Aspekt der Begegnung und betonen, dass Jesus Christus, wie er bei seiner Darstellung Simeon und Anna und in ihnen dem Volk Israel und den Völkern begegnet, auch uns heute begegnet. Es geschieht übrigens nicht nur Begegnung zwischen Christus und den Teilnehmenden, sondern auch zwischen diesen untereinander.

Begegnung zwischen Gott und Mensch findet nicht nur im Gottesdienst statt. Es gibt auch die Liturgie nach der Liturgie.¹⁴⁵ In der Entlassung werden die Teilnehmenden zur Hilfe an den Nächsten und zur Linderung der Nöte in der Welt aufgefordert, zur Begegnung mit anderen Menschen und dazu, selbst für andere ein Sakrament der Liebe Gottes zu werden.

c) Reinigung

Diese Begegnung schließt auch den Aspekt der Reinigung ein, wie dieses vor allem die byzantinische, die westliche mittelalterliche und die tridentisch-römische Liturgie betonen.¹⁴⁶ Dabei geht es auch um die Begradigung von individuellen und kollektiven Irrwegen, welche die Gläubigen vom Weg zu Gott und zu den Nächsten wegführen. Nach der Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils ist die Kirche auch eine *ecclesia semper purificanda*, die ständig nach Buße und Erneuerung strebt.¹⁴⁷ Reinigung befähigt die Kirche, Freude und Hoffnung (*Gaudium et Spes*) für Menschen in ihren Nöten zu sein.

Die Reinigung Mariens nach vierzigstägiger Unreinheit aufgrund der Geburt, nämlich wegen des beim Geburtsvorgang geflossenen Blutes, ist ebenso wie die Darstellung Jesu als Erstgeborener Teil der Lukasgeschichte und hat im byzantinischen Osten wie im katholischen Westen den Ritus des Kirchgangs der Mutter gewordenen Frau gefördert. Zugleich sind die unterschiedlichen historischen Phasen dieses Rituals sowie die wechselnden Bedeutungen, die dem Ritus in beiden Teilen der Christenheit beigemessen wurden, ein gutes Beispiel dafür, dass die Liturgie geschichtlichen Prozessen unterliegt.

d) Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund

Die Erscheinung des Herrn bezeugt die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund. Die Offenbarung an Israel wird bei der Darstellung Christi nicht aufgehoben, son-

terwegs mit dem Licht. Die Lichtfeier am Fest der „Darstellung des Herrn“. In: Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst. Hg. W. Meurer. Mainz 1989, 101–103.

¹⁴⁵ Vgl. I. BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Genf 1996.

¹⁴⁶ STEVENSON (s. Anm. 24) 66–69 befürwortet neben dem Aspekt der Freude den ‚bitteren‘ Charakter des Festes und bedauert das Verschwinden dieser ‚Bitterkeit‘ in der modernen katholischen Liturgie. Siehe auch seine Vorschläge auf S. 73, Anm. 87.

¹⁴⁷ *Ecclesia* [. . .] *sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*. Siehe *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (s. Anm. 6) 855.

dern sie wird auf die Völkerwelt hin erweitert und liturgisch verdichtet. Der Gott Israels erschien seinem Volk und den Völkern, er erscheint der Welt in Jesus und manifestiert sich heute weiterhin. In vielen liturgischen Texten, vor allem im byzantinischen Ritus, findet sich die Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes sowie die Ablösung des in Simeon und Anna und in den Toravorschriften symbolisierten Alten Bundes durch den Sohn Gottes.

Meines Erachtens ist Vorsicht vor jeglichen Ablösungstheorien geboten, die Israel und seine Schriften zum historischen Vorspiel für das Kommen Jesu degradieren und somit die Kontinuität des Erscheinens Gottes in der ganzen Schrift missachten.

e) Paradoxe

Dieses Fest weist darauf hin, dass Paradoxe wesentliche Bestandteile des Sprechens über Gott sind. Mystik und der apophatische Weg sind Grunddimensionen der liturgischen Theologie. Besonders in der byzantinischen Liturgie nehmen Paradoxe einen wichtigen Platz ein. Die Frage stellt sich, ob die heutige Westkirche, die sich nach der Aufklärung in besonderer Weise der menschlichen Ratio verpflichtet weiß, dem Unsagbaren und Geheimnisvollen genug Raum bietet. In der Liturgie geht es ja darum, für das Mysterium Gottes offen zu werden und offen zu bleiben.

Das Kind in den Armen des Alters ist immer wieder eine Begegnung von Vergangenheit und Zukunft, die durch die Treue Gottes zu Israel und seiner Kirche umfassen ist.