

Robert Wentz, Salzburg

Vom anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen

|| Plädoyer für einen Paradigmenwechsel im Verständnis liturgischer Zeichen

1. Zur gegenwärtigen Krise im Verständnis liturgischer Zeichen¹

Dem traditionellen wie dem heutigen Verständnis von Zeichen² im Gottesdienst liegt – trotz aller unterschiedlicher Akzentuierung, etwa in Ost und West – eine gemeinsame Auffassung zugrunde: Zeichen richten sich an Menschen. Das mag auf den ersten Eindruck banal klingen, sind doch Zeichen wegen der leib-geistigen Verfasstheit des Menschen unverzichtbare Elemente liturgischen Feierns. Problematisch erscheint diese Sicht allerdings dann, wenn man Zeichen auf diese Funktion engführt, d. h. also, wenn Zeichen als *nur* an Menschen gerichtet verstanden werden. Diese Problematik wird noch verschärft, wenn sich mit diesem Zeichenverständnis die verbreitete Auffassung von Anamnese – verstanden als eine „vergegenwärtigende“ Kraft – verbindet. Liturgie wird so zum „heiligen Nach-Spiel“, in dem die Heilstaten Gottes in dramatisierender Weise dargestellt und „vergegenwärtigt“ werden – ein „Kultdrama“ in religionswissenschaftlichem Sinn³. Was in der Bildwelt der Alten Kirche unter neuplatonischem Einfluss⁴ noch als Teilhabe (μέθεξις) durch Nachahmung (μίμησις) und Angleichung (ὁμοίωσις) verstanden werden konnte und der Heilsaneignung⁵ diente, musste spätestens mit dem Schwinden des neuplatonischen Deutungshorizontes in eine Krise geraten. So bezeugt z. B. die unterschiedliche Wahrnehmung des Bilderstreites in Ost und West Differenzen in Bezug auf das Verhältnis von Bild und Wirklichkeit, was nicht ohne Folge für die Deutung der Eucharistie – verstanden als bildhafter Nachvollzug von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung – bleiben konnte. Während im Osten

¹ Domenico Sartore sieht darin den tiefsten Grund für die Krise in der Liturgie, vgl. D. SARTORE, *Segno/Simbolo*. In: *Nuovo dizionario di liturgia*. Hg. D. Sartore – A. M. Triacca. Mailand 1995, 1279–1289, hier 1286: „Troviamo qui l'aspetto più radicale della crisi della liturgia, che è, prima di tutto, crisi del simbolismo liturgico.“

² In diesem Beitrag wird auf eine terminologische Unterscheidung zwischen „Symbol“ und „Zeichen“ verzichtet. Im gottesdienstlichen Kontext versteht es sich von selbst, dass eine bloß hinweisende Funktion dieser Begriffe auf eine abwesende Wirklichkeit zu kurz greift.

³ Vgl. B. LANG, *Art. Ritual/Ritus*. In: *HRWG* 4 [1998] 442–458, bes. 451. Wohin dies führen kann, wird z. B. an folgender Aussage deutlich: „In der Nachahmung einer Handlung Jesu [. . .] oder speziell in Wein und Brot wird Christus auf magische Weise vergegenwärtigt und damit eine göttliche Wirklichkeit präsent“ (DERS., *Art. Kult*. In: *HRWG* 3 [1993] 474–488, hier 478). Der Verf. spricht übrigens mehrmals missverständlich davon, dass in der Messe das Opfer Christi „wiederholt“ werde (477f).

⁴ Zur Bedeutung des Neuplatonismus für die Entstehung christlicher Symbolvorstellung vgl. R. HOTZ, *Religion – Symbolhandlung – Sakrament*. Die christlich-theologische Bedeutung des kultischen Symbolhandelns. In: *LJ* 31 (1981) 36–54, hier 47–51 sowie ausführlicher: DERS., *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*. Zürich – Köln 1979 (ÖTh 2) 30–63.

⁵ Vgl. R. WENTZ, *Liturgisches Gedenken in Typologie und Allegorese*. In: *HID* 53 (1999) 214–235, hier 232–234.

das Bild auf platonischem Hintergrund gedeutet wurde⁶, betrachtete man es im Westen eher in seiner ästhetischen und pädagogischen Funktion⁷.

Der Versuch Odo Casels, die sogenannte effectus-Theorie in der Sakramentenlehre durch die Idee einer objektiven Vergegenwärtigung des Dargestellten zu überwinden⁸, bildet die Ausgangsbasis vieler neuerer liturgischer Symboldeutungen; diese setzen allerdings den von Casel übernommenen religionsgeschichtlichen Anamnesebegriff fraglos voraus bzw. – weil auf breiter Basis rezipiert – problematisieren ihn meist nicht (mehr). Dabei bleibt jedoch Casels Mysterientheologie problematisch, weil sie auf Parallelen in den hellenistischen Mysterienreligionen zurückgreift.⁹

Die gegenwärtige Krise im Verständnis liturgischer Zeichen beruht m. E. nicht zuletzt auf einer einseitigen Auffassung des liturgischen Gedenkens, als dessen Subjekt *und* Adressat (meist ausschließlich!) der Mensch vorausgesetzt wird: Es ist der Mensch, der gedenkt und dem in der Liturgie durch Zeichen die Heilstaten Gottes – zum gläubigen Gedenken – „präsentiert“¹⁰ werden. Nun ist diese pädagogische Zeichenfunktion nicht einfach falsch; sie wird aber einseitig, wenn in dieses Gedenken nicht auch Gott als primäres Subjekt und als primärer Adressat miteinbezogen wird. Ansonsten gerät die liturgische Feier leicht zur theatralisch-dramatischen Mimesis¹¹, bei der das Heilsgeschehen für die „Zuschauer“ dar-

⁶ Vgl. z. B. folgende Aussage in der Definition über die heiligen Bilder des II. Nicaenums: „Je häufiger sie [sc. Christus, Maria, Engel und Heilige] durch eine bildliche Darstellung angeschaut werden, desto häufiger werden auch diejenigen, die diese betrachten, emporgerichtet zur Erinnerung an die Urbilder [πρωτοτύπων] und zur Sehnsucht nach ihnen [. . .]“ (DS 601). Allerdings gab es neben dieser vertikalen Deutung auch eine horizontale, historische Erinnerungsfunktion der Bilder, was in der Ikonentheologie oft nicht beachtet werde, vgl. G. LANGE, Bildrhetorik – Bildgedächtnis – Bildbeschriftung. Was die Bilderfreunde von den Bildern dachten und wie eine heutige Bilddidaktik dazu steht. In: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie. Hg. A. Stock. St. Ottilien 1990 (Pietas Liturgica 6) 17–43, hier 33.

⁷ Für die „Libri carolini“ waren die Bilder „ad ornamentum ecclesiae et ad memoriam rerum gestarum“: Vgl. A. STOCK, Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige. In: Wozu Bilder im Christentum? (s. Anm. 6) 63–85, hier 73: „Während die Referenz der Bilder bei den Franken auf die heilsgeschichtlichen *praeterita* geht, geht sie bei den Ikonodulen ohne Ablenkung auf die heiligen πρωτότυπα.“

⁸ Vgl. A. SCHILSON, Ansätze zu einer bild-theologischen Erschließung christlicher und sakramentaler Wirklichkeit bei Odo Casel. In: Wozu Bilder im Christentum? (s. Anm. 6) 105–116, hier 111.

⁹ Vgl. A. ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. 2001 (QD 189) 51: „Vom Blickpunkt der Religionsgeschichte her müssen wir heute allerdings zur Kenntnis nehmen, daß [. . .] ein tieferer ‚Hiat‘ zwischen ihnen [sc. den ‚hellenistischen Mysterienreligionen‘] und dem Christentum besteht [. . .]. Auch vermögen wir heute das Abtrücken vom Semitischen nicht mehr außerhalb des damaligen Zeitkontextes zu sehen.“

¹⁰ Vgl. z. B. F. M. AROCENA, La liturgia como „aeternitatis sacramentum“. En los umbrales del Tercer Milenio. In: Phase 241 (2001) 47–58, hier 56: „Pues bien: la liturgia nos presenta las acciones teándrico-salvíficas de Cristo como presentes en la celebración ritual de la Iglesia.“

¹¹ Vgl. z. B. G. RAMIS, Cronología y dramatización de la Pasión en el triduo sacro de las Liturgias occidentales. In: La celebrazione del Triduo Pasquale. Anamnesis e mimesis. Atti del III congresso internazionale di liturgia. Hg. I. Scicolone. Rom 1990 (StAns 102. ALit 14) 99–177, hier 99: „Si toda celebración litúrgica es anamnética, convenientemente es también mimética. Si actualizamos el misterio salvador en nuestro ‚aquí‘ y ‚ahora‘, es para mimetizarlo en nuestras vidas reproduciendo en nosotros lo que celebramos.“

geboten wird¹². Zusätzliche Brisanz gewinnt diese Auffassung durch das Caselsche Anamneseverständnis, welches durch die Betonung der Gegenwart der Heilstaten Gottes unter dem „Schleier der Symbole“ die Zeichengestalt des Gottesdienstes im Grunde entwertet.¹³ Sieht man den Sinn der liturgischen Zeichen in der „Vergegenwärtigung“ von Gottes Heilstaten¹⁴, dann wird meist nicht berücksichtigt, dass es – nach biblischem Verständnis – in der liturgischen Anamnese zuerst und vor allem um das Gedenken *Gottes* geht¹⁵.

Im Unterschied zum menschlichen Gedenken, das nicht über eine „nuda commemoratio“ (vgl. DS 1753) hinauskommt, erweist sich das Gedenken Gottes gerade in seinem wirkmächtigen geschichtlichen Handeln. Die Bitte um sein gnädiges Gedenken zielt immer schon auf ein entsprechendes rettendes Eingreifen JHWHs zugunsten seines Volkes. Werden liturgische Symbolhandlungen als integrierender Teil des in Wort und Zeichen sich vollziehenden Gebetes verstanden, so wird deutlich, was mit einem *Paradigmenwechsel* im Verständnis dieser Zeichen zum Ausdruck gebracht werden soll: Die Zeichengestalt des Gottesdienstes ist nicht eine den Feiernden gleichsam nur gegenüberstehende, vorgegebene Größe, die eine – wenn auch (lebens)wichtige – Botschaft enthält; sie ist auch nicht in erster Linie „äußere Form“, in der göttliche Gnade mitgeteilt wird. In den liturgischen Symbolhandlungen wird vielmehr Gott in zeichenhafter Form um sein Gedenken angerufen. Die Sinnrichtung gottesdienstlicher Zeichen zielt also letztlich nicht auf den Menschen, sondern gerade umgekehrt auf Gott hin.

In einem ersten Schritt werden daher jene Beispiele biblischer Kulthandlungen vorgestellt, die unsere These stützen sollen, dass die Sinnrichtung des Gedenkens in erster Linie auf Gott abzielt.

In einem zweiten Schritt wird anhand einiger Taufwasserweihegebete der Versuch unternommen, das Taufwassersymbol auf dem Hintergrund eines erneuerten Anamneseverständnisses zu deuten.

¹² Vgl. z. B. S. MARSILI, Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo Casels. In: ALW 22 (1980) 9–29, hier 26: „Ein Symbol wirkt nicht eigentlich im Sinne einer Wirkursache (causa efficiens), selbst nicht die eucharistische Realpräsenz. In der Tat kommt es ihm nicht zu, eine Wirkkraft zu sein, wenn wir darunter eine Befähigung verstehen, die dazu dienen soll, etwas, das nicht existiert, ins Dasein zu rufen. Das Symbol *stellt* einfach eine schon verwirklichte Heilspräsenz Christi *vor uns*, eben die Präsenz, die das Gottesmysterium in Christus ist.“ [Hervorhebung von mir]

¹³ Vgl. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik. Freiburg i. Br. 1955, 249; vgl. auch F. EISENBACH, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Mainz 1982 (Diss.) 54f.

Dass diese Problematik bis heute nachwirkt, zeigt z. B. folgende Aussage von AROCENA (s. Anm. 10) 56: „[...] en Cristo resucitado está presente su vida entera en sus distintos momentos. Eso es lo que posibilita que se hagan presentes bajo el velo de los signos litúrgicos [...]“

¹⁴ Vgl. z. B. S. MARSILI, Sacramenti. In: Nuovo dizionario di liturgia (s. Anm. 1) 1186–1200, hier 1189: „Il simbolismo infatti non ‚rifà‘ né ‚rinnova‘ l’avvenimento di Cristo, perché allora sarebbe un avvenimento nuovo, altro da quello di Cristo: ma rende presente *a noi* quel medesimo avvenimento unico, compiuto una volta per tutti i tempi. È infatti l’avvenimento compiuto da Cristo ‚quell’unica volta‘, quello che viene reso presente ‚ogni volta‘ che il simbolico lo richiama.“ [Hervorhebung von mir]

¹⁵ Vgl. R. WENTZ, „Herr, gedenke deines Bundes!“ Ein Beitrag zum Verständnis liturgischer Anamnese. In: HLD 52 (1998) 203–219.

2. Zum Gedächtnischarakter biblischer Kulthandlungen

In neueren Arbeiten zur Theologie des Alten Testaments werden die Unterschiede zwischen einem religionsgeschichtlich-phänomenologischen Kultverständnis und dem Sinngehalt des Gottesdienstes, wie er im Alten Testament überliefert wird, zunehmend stärker betont.¹⁶ Die Bestimmung des Gottesdienstes Israels als kultische Erneuerung einer „mythischen Urzeit“¹⁷ wird ebenso entschieden abgelehnt, wie man dem Verständnis des Gottesdienstes als einer kultdramatisch aktualisierenden Heilsgeschichte sehr skeptisch gegenübersteht.¹⁸ Fasst man den Sinn, den der Kult für Israel hat, zusammen, „so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt“¹⁹. Untrennbar mit dieser Gedächtnisfunktion verbunden ist die biblische Bundes-Konzeption²⁰, nach der sich Gott „Erinnerungszeichen“ schafft, die ihn an seinen Bund mit Israel erinnern (vgl. z. B. Gen 9,13–17; 17,9–11).

„Schaubrote“

Auf dem Tisch sollst du ständig Schaubrote vor mir auflegen. (Ex 25,30)

Auf jede Schicht sollst du reinen Weihrauch tun; er soll der Gedächtnisanteil des Brotes sein, ein Feueropfer für den Herrn. Sabbat für Sabbat soll man die Brote vor dem Herrn zurichten als dauernde Bundesleistung von seiten der Israeliten. (Lev 24,7f)

Die enge Verbindung zwischen Bund und Gedächtnis kommt auch bei den sog. „Schaubrot“ (wörtl.: „Brote des Angesichts“ – *לֶחֶם פָּנִים*) zum Ausdruck. In der Tradition der –

¹⁶ Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass sich in Israel und Juda viele Parallelen zu den syrisch-palästinensischen Religionen finden; vgl. H. NIEHR, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas. Würzburg 1998 (NEB.AT Ergänzungsbd. 5) 237–240.

¹⁷ Vgl. z. B. E. L. EHRLICH, Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttgart 1959 (Symbolik der Religionen 3) 12: „Mythus und Kult können zueinander in enger Beziehung stehen: Der Mythus drückt aus, was einmal geschah; der Kult erinnert an dieses Geschehen, indem es nacherlebt und nachvollzogen wird.“

¹⁸ Vgl. W. SCHOTTROFF, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel *zakar* im semitischen Sprachkreis. Neukirchen-Vluyn 1967 (WMANT 15) 316; B. JANOWSKI, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1993, 242: „Dieses Konzept von Geschichte als festlich-ritueller Erneuerung und Vergegenwärtigung von ‚Urgeschehen‘ ist nicht dasjenige der Priesterschrift.“ Vgl. auch H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. 1989 (FRLANT 148) 291f; H.-J. KRAUS, Theologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn 1979 (BK XV/3) bes. 125–133.

¹⁹ G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München 1987, 255. Auf diese Aussage stützt sich auch H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Israels Weg mit Jahwe. Stuttgart 1992, 228: „Kult [...] bringt Israel bei seinem Gott ins Gedächtnis“, wobei er den ntl. Abendmahlsworten dieselbe Funktion zuschreibt (ebd., Anm. 20). SCHOTTROFF, ebd. 306, weist darauf hin, dass es sich bei dieser von G. von Rad bestimmten Funktion des Kults „um keine spezifische atl. Anschauung handelt, sondern um eine in der semit. Umwelt des AT überhaupt verbreitete“.

²⁰ Vgl. C. THOMA, Memoria der Rettung – Feier des Glaubens im Judentum. In: Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes. Hg. v. A. A. Häußling. Düsseldorf 1991 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140) 45–61, hier 57: „Memoria meint Bund, Bundeserneuerung, Bundesfeier, Bundesvollzug.“ Vgl. auch B. MAGGIONI, Liturgia e culto. In: NDTB [2001] 835–847, hier 836: „Il culto biblico si svolge nel quadro dell'alleanza. Sta qui la sua novità essenziale, non nelle forme e nei riti come tali, non raramente presi in prestito dai popoli vicini.“

auch außerbiblisch als „Nahrungsversorgung“ von Gottheiten bezeugten²¹ – Speiseopfer stehend, zeigt sich in Israel jedoch die „deutl. Tendenz, Anthropomorphismen im JHWH-Kult zu vermeiden u. die Sch[aubrot]-Gabe theologisch zu überhöhen“²². Die Zwölfzahl der Brote (vgl. Lev 24,5) steht für das Zwölfstämmevolk Israel, und die Darbringung der Brote vor dem Angesicht JHWHs (לִפְנֵי יְהוָה) wird als ein ewiger Bund (בְּרִית עוֹלָם)²³ bezeichnet. Was das Auflegen der Schaubrote letztlich bedeutet, darüber gehen die Meinungen der Exegeten freilich auseinander.²⁴ Die häufige Bezugnahme auf religionsgeschichtliche Parallelen, welche angeführt werden, um den ursprünglichen Sinn der Brotdarbringung als Nahrungszufuhr für die Götter aufzuzeigen, trägt nach Ansicht von Childs wenig dazu bei, deren aktuelle Bedeutung innerhalb der Priesterschrift zu erklären.²⁵ Vielfach wird angenommen, dass durch das Niederlegen der Brote vor dem „Angesicht“ JHWHs dieser als Spender von Nahrung und Leben anerkannt werde²⁶ bzw. dass die Brote allgemein an die materielle Existenz unseres täglichen Lebens erinnern²⁷. Der Sinn der Brotdarbringung dürfte sich jedenfalls nicht darin erschöpft haben, dass „[. . .] den Israeliten dadurch zum Bewußtsein gebracht wurde, daß sie ihre Erhaltung Jahve verdanken“²⁸. Denn die Verbrennung des Weihrauches als „Gedächtnisanteil“ (זִכְרָה Lev 24,7) des Brotes sowie die ungewöhnliche Bezeichnung „Brote des Angesichts“, „d. h. Brote, auf die das Angesicht Gottes blickt“²⁹, deuten bereits darauf hin, dass JHWH auf die Darbringung „schauen“³⁰, d. h. ihrer gedenken soll³¹.

²¹ Vgl. NIEHR (s. Anm. 16) 55.

²² Th. SEIDL, Art. Schaubrote. In: LThK³ 9,112.

²³ R. GANE, „Bread of the Presence“ and Creator-in-Residence. In: VT 42 (1992) 179–203, hier 192 betont besonders diese einzigartige Bezeichnung einer Darbringung als „ewiger Bund“.

²⁴ Vgl. resümierend H. L. ELLISON, Exodus. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1982 (The Daily Study Bible) 142: „Neither on the Jewish nor on the Christian side is there general agreement on the meaning of the Shewbread.“ Ellison selbst vermutet eine Bitte an Gott um das tägliche Brot (ebd.).

²⁵ Vgl. B. S. CHILDS, Exodus. A Commentary. London 1974 (OTL) 524.

²⁶ Vgl. z. B. W. DOMMERSHAUSEN, Art. לֶחֶם. In: ThWAT 4 [1986] 538–547, hier 545; vgl. auch R. ALAN COLE, Exodus. London – Downers Grove/Illinois 1973 (TOTC) 192: „The symbolism is not explained: perhaps it was grateful acknowledgment that the ‚daily bread‘ of the twelve tribes came from God.“

²⁷ Vgl. F. MICHAELI, Le Livre de l'Exode. Neuchâtel – Paris 1974 (CAT 2) 236.

²⁸ P. HEINISCH, Das Buch Exodus. Bonn 1934 (HSAT I.2) 203.

²⁹ W. KORNFELD, Das Buch Leviticus. Düsseldorf 1972 (WB.KK 15) 159. Die interpretierende Übersetzung „bread of the Presence“ in der New Revised Standard Version trifft zwar einen richtigen Sachverhalt, sie lenkt jedoch den Blick weg vom „Schauen“ und d. h. Gedenken JHWHs. Insofern scheint die seit M. Luther übliche Wiedergabe mit „Schaubrote“ – entgegen häufiger Kritik – durchaus plausibel zu sein. Der Ausdruck will jedenfalls wohl mehr besagen, als dass es [sc. der Schaubrottisch] bloß „der Ort [ist], an dem der Mensch sich bewußt wird, ‚im Angesicht‘ Gottes zu stehen [. . .]“ (I. WILLI-PLEIN, Das Buch vom Auszug, 2. Mose. Neukirchen-Vluyn 1988 [Kleine biblische Bibliothek] 183).

³⁰ Vgl. HEINISCH (s. Anm. 28) 204: „‚Brote des Angesichts‘, weil Jahve auf sie schaut und sie gnädig annimmt [. . .].“

³¹ „Schauen/sehen“, „hören“ und „denken/gedenken“ sind in Bezug auf JHWH oft synonyme Begriffe und zielen auf ein entsprechendes Handeln ab, vgl. z. B. Ps 106,44f; Ex 2,24f; 1 Sam 1,11.19; Lk 1,48.

„Gedächtnisanteil“

Wenn jemand dem Herrn ein Speiseopfer darbringt, muss seine Opfergabe aus Feinmehl bestehen, auf das er Öl gießen und Weihrauch legen soll. Er bringe es zu den Söhnen Aarons, den Priestern. Er nehme davon eine Handvoll, vom Feinmehl und vom Öl mit dem ganzen Weihrauch, und der Priester lasse sie auf dem Altar als Gedächtnisanteil in Rauch aufgehen, als ein Feueropfer zum beruhigenden Duft für den Herrn. (Lev 2,1f)

Der im Zusammenhang mit dem Speiseopfer vorkommende Terminus technicus *'azkārāh* (זָכָרָה Lev 2,2 u. ö.) ist in seiner Bedeutung umstritten³², wird jedoch meist vom Verb *zākar* (זָכַר gedenken) hergeleitet³³. Der Sinn des *'Azkārāh*-Ritus dürfte ursprünglich die Namensanrufung JHWHs über dem verbrannten Opferteil gewesen sein³⁴, wobei der aufsteigende Rauch den Darbringenden bei Gott in gnädige Erinnerung bringen soll³⁵. Die Übersetzung mit „Duftopfer“ (Zürcher Bibel) kann ebenso in diesem Sinn verstanden werden, auch wenn der *'Azkārāh*-Ritus nicht immer in Verbindung mit Weihrauch angewendet wurde (vgl. Num 5,26; Lev 5,12).³⁶ Der (beruhigende) Duft des aufsteigenden Rauches soll ein gnädiges Gedenken – und d. h. immer auch ein entsprechendes Handeln – JHWHs bewirken.³⁷

Priestergewänder

Nimm die beiden Karneolsteine, und schneide die Namen der Söhne Israels ein. [. . .] Befestige die beiden Steine an den Schulterstücken des Efod als Steine, die den Herrn an die Israeliten erinnern. Aaron soll ihre Namen auf beiden Schulterstücken vor dem Herrn zur Erinnerung tragen. (Ex 28,9.12)

Mach eine Lostasche für den Schiedsspruch [. . .]. Besetze sie mit gefassten Edelsteinen in vier Reihen: [in jeder Reihe werden drei Edelsteine gefasst] [. . .]. Die Steine sollen auf die Namen der Söhne Israels lauten, zwölf Steine auf ihre Namen [. . .]. Aaron soll die Namen der Söhne Israels in der Lostasche für den Schiedsspruch über seinem Herzen tragen, wenn er zum Heiligtum kommt, zur immerwährenden Erinnerung vor dem Herrn. (Ex 28,15a.17a.21a.29)

Wie bei der Zwölfzahl der „Schaubrote“ symbolisieren auch die beiden Steine an den Schulterstücken des Efod mit den Namen von jeweils sechs Stämmen sowie die vier Reihen zu je drei Edelsteinen bei der Lostasche das ganze Bundesvolk.³⁸ Durch das Tragen des

³² Vgl. M. NOTH, Das dritte Buch Mose. Leviticus. Göttingen ²1966 (ATD 6) 17f.

³³ Vgl. z. B. KORNFIELD (s. Anm. 29) 23; G. J. WENHAM, The Book of Leviticus. Grand Rapids/Michigan 1979 (NIC 3) 68, Anm. 3; G. MAIER, Das dritte Buch Mose. Wuppertal – Zürich 1994 (WStB) 62; A. IBÁÑEZ ARANA, El Levítico. Introducción y comentario. Vitoria 1974 (BibVict 2) 62f.

³⁴ Vgl. SCHOTTROFF (s. Anm. 18) 337. Vgl. auch R. L. HARRIS, Leviticus. Grand Rapids/Michigan 1990 (EBC 2) 499–654, hier 542, der ebenfalls aus akkadischen Parallelen die Bedeutung „offering of invocation or petition“ für wahrscheinlich hält.

³⁵ Vgl. G. A. F. KNIGHT, Leviticus. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1981 (The Daily study Bible series) 19; W. KORNFIELD, Leviticus. Würzburg ²1986 (NEB.AT) 16; R. K. HARRISON, Leviticus. An Introduction and commentary. Downers Grove/Illinois 1980 (TOTC) 51.

³⁶ Insofern ist der von Eising konstatierte Gegensatz zwischen „Duftopfer“ und „Gedenkteil“ zu relativieren, vgl. H. EISING, *'azkārāh*, das Geweihte. In: ThWAT 2, 589–591, hier 589: „Die Zürcher Bibel liest ‚Duftopfer‘ und Buber ‚Gedenkteil‘, zwei schlecht zu vereinigende Auslegungen!“

³⁷ Vgl. Gen 8,21; Lev 4,31; Ez 20,41; Sir 38,11; 45,16; wenn anderen Göttern geopfert wird, kann der Duft auch ein strafendes Gedenken erwirken, vgl. Jer 44,21.

³⁸ Vgl. W. C. KAISER, Exodus. Grand Rapids/Michigan 1990 (EBC 2) 285–497, hier 466: „The purpose of the names is to symbolize the fact that the high priest represented all Israel when he ministered in the tabernacle.“ Vgl. auch Sir 45,9–11.

Efod und der Lostasche bringt Aaron die Israeliten vor JHWH, damit dieser ihrer gnädig gedenke.³⁹ In der Septuaginta wird dies durch die Formulierung *μνημόσυνον περὶ αὐτῶν* (V. 12) noch besonders verdeutlicht. Efod und Lostasche werden so zu „sichtbaren Zeichen für die ‚fürsprecherische Rolle‘ des Hohenpriesters“⁴⁰, indem sie das Gedenken JHWHs für sein Volk bewirken sollen: „Zum Gedächtnis‘ ist passivisch = damit ihrer gedacht werde, nämlich vor IHM. Der Hohepriester betet nicht mit Worten bei diesem Dienst für sein Volk, sondern die Namen auf seinem Herzen sagen Gott, was ihm auf dem Herzen liegt und wessen Heil er Gott empfiehlt.“⁴¹

Trompeten

Auch an euren Freudentagen, an den Festen und Monatsanfängen, blast zu euren Brand- und Heilsopfern mit den Trompeten! Das wird euch bei eurem Gott in Erinnerung bringen. Ich bin der Herr, euer Gott. (Num 10,10)

Jetzt stießen die Söhne Aarons in die getriebenen Trompeten, sie bliesen mit gewaltigem Schall zur Erinnerung vor dem Höchsten. (Sir 50,16)

Der Klang der Trompeten – ebenso wie das Kriegsgeschrei (vgl. Num 10,9) – soll Israel bei JHWH in Erinnerung bringen, damit er rettend eingreift.⁴² Die Feststellung, hier handle es sich bloß um eine nachträgliche Umdeutung⁴³ einer anthropomorphen Redeweise⁴⁴ erkennt den Umstand, dass der Trompetenklang als integrativer Bestandteil des Gebetes angesehen wird⁴⁵. Deshalb geht die Frage, ob Gott vergesslich sei bzw. wozu er überhaupt erinnert werden müsse⁴⁶, am eigentlichen Skopus der Aussage vorbei, weil ansonsten jedes Bittgebet ad absurdum geführt werden würde. Wenn JHWH um sein Gedenken angefleht wird – hier unterstützt durch den Klang der Trompeten – dann geht es nicht um bloß kogni-

³⁹ Vgl. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*. Göttingen³ 1965 (ATD 5) 181; vgl. auch R. E. CLEMENTS, *Exodus*. Cambridge 1972 (CNEB) 182; „12. *as a reminder before the LORD*: not primarily to remind Aaron of all the tribes he should serve, but to remind God of all the tribes with whom he had made a covenant. Thus God would not ‚forget‘ to be gracious to Israel, whilst a highpriest served as the mediator of the people, bearing their names before him.“

⁴⁰ H. BRÄUMER, *Das zweite Buch Mose*. 2. Teil: Kapitel 19–40. Wuppertal 1999 (WStB) 270f.

⁴¹ B. JACOB, *Das Buch Exodus*. Hg. im Auftr. des Leo-Baeck-Instituts von Shlomo Mayer. Stuttgart 1997, 907.

⁴² Vgl. J. de VAULX, *Les Nombres*. Paris 1972 (Sbi) 131.

⁴³ Vgl. Für M. NOTH, *Das vierte Buch Mose*. Göttingen 1966 (ATD 7) 68 seien die Trompeten ursprünglich für menschliche Ohren bestimmt gewesen.

⁴⁴ Vgl. B. BAENTSCH, *Exodus – Leviticus – Numeri*. Göttingen 1903 (HK I.2) 497.

⁴⁵ Trotz ähnlicher Erinnerungsfunktion erscheint der Zusammenhang der Tempelsteuer (vgl. Ex 30,16) mit dem Gottesdienst eher äußerlich zu sein, vgl. J. DURHAM, *Exodus*. Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 3) 403: „They were all to give equally because they were all to be received and remembered equally; [. . .] Thus it would be a זָכָרָה, ‚reminder‘ of each of them on an equal basis in the place before which they were to gather in his Presence.“ Für SCHOTTROFF (s. Anm. 18) 308 bringe hier das Gedächtnis die Erwartung zum Ausdruck, die die Donatoren mit ihrer Gabe an das Heiligtum verbinden: „Für dieses Gedächtnis gilt ein Doppeltes: 1) es ist ein Gedächtnis, das die Gottheit zugunsten der Stifter übt, 2) inhaltlich ist es ein gnädiges Gedenken, die Aufnahme des Segensbezuges zwischen Gott und Stifter [. . .].“ (308f)

Ebenso wie bei der Tempelsteuer scheint auch die Tätigkeit der Wächter auf den Mauern Jerusalems (vgl. Jes 62,6f), die den Herrn ständig an seine Verheißungen erinnern sollen, nicht unmittelbar mit dem Gottesdienst verbunden zu sein, vgl. J. D. W. WATTS, *Isaiah 34–66*. Waco/Texas 1987 (Word Biblical Commentary 25) 313.

⁴⁶ Vgl. z. B. Ph. J. BUDD, *Numbers*. Waco/Texas 1984 (Word Biblical Commentary 5) 108; W. RIGGANS, *Numbers*. Edinburgh – Philadelphia/Pennsylvania 1983 (The Daily Study Bible) 75.

tive Prozesse, sondern v. a. um dessen rettendes Eingreifen. Das kommt auch in der abschließenden Wendung „Ich bin JHWH, euer Gott“ zum Ausdruck, das in feierlicher Form das „Gedenken“ JHWHs in Aussicht stellt, wenn er die Trompeten „hört“.⁴⁷

„... ständig vor dem Angesicht JHWHs“ (לפני יהוה תמיד)

Das häufige Vorkommen von תמיד [ständig; immer] im Zusammenhang mit rituellen Handlungen ist auffallend und könnte die These erhärten, dass durch diese Ausdrucksweise die Anrufung JHWHs um sein gnädiges Gedenken besonders intensiviert werden soll:

- Die „Brote des Angesichts“ sollen *ständig* vor ihm (wörtl. vor seinem Angesicht) aufgelegt werden (Ex 25,30; Lev 24,8).
- Das Licht des Leuchters soll *ständig* vor JHWHs Angesicht brennen (Ex 27,20f; Lev 24,2f).
- Aaron soll im Heiligtum die Lostasche tragen, zur *immerwährenden* Erinnerung vor dem Angesicht JHWHs (Ex 28,29).
- Die Darbringung von Lämmern soll ein *immerwährendes* Brandopfer, das Verbrennen von Räucherwerk ein *immerwährendes* Rauchopfer vor dem Angesicht JHWHs sein (Ex 29,42; 30,8).

Mit dem Ausdruck „Angesicht JHWHs“ (לפני יהוה) ist natürlich die Gegenwart JHWHs im Tempel gemeint. Insofern JHWH im gottesdienstlichen Handeln als gegenwärtig geglaubt und erfahren wird, kommt im Zusammenhang der anrufenden Bitte um sein Gedenken eine Zeit und Raum transzendierende – und letztlich die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz nicht wirklich ernst nehmende – „Vergegenwärtigung“ vergangener (oder zukünftiger) Heilstaten überhaupt nicht zur Sprache.

3. Zum anamnetischen Sinn liturgischer Symbolhandlungen am Beispiel des Taufwassers

Die Tatsache, dass in der christlichen Taufhandlung Wasser ein unverzichtbares Element darstellt, lässt sich durch bloße Übernahme aus anderen ähnlichen kultischen Praktiken allein nicht begreifen. Die Zeichenhaftigkeit des Wassers ist zwar religiös-kulturelles Allgemeingut, die spezifische Bedeutung des Wassers in der christlichen Taufe leitet sich jedoch von der Heiligen Schrift her ab⁴⁸, was im Lobpreis und in der Anrufung Gottes über dem Taufwasser deutlich wird⁴⁹:

⁴⁷ Vgl. G. BERNINI, *Il libro dei numeri*. Rom – Turin 1972 (La Sacra Bibbia. Antico Testamento) 106.

⁴⁸ Vgl. F. COCCHINI, *Acqua*. In: DPAC 1, 38–41, hier 38: „[...] è dalla Scrittura che si fa derivare il simbolismo proprio dell'a. nella liturgia cristiana. Così, se la presenza dell'a. nel battesimo è testimoniata da precisi eventi [...], i Padri ne hanno approfondito il significato mediante l'interpretazione tipologica, ricercandone le prefigurazioni in testi dell'AT e NT.“

⁴⁹ A. JILEK, *Symbol und symbolisches Handeln in sakramentlicher Liturgie. Ein Beitrag an Hand der mystagogischen Katechesen des Bischofs Ambrosius von Mailand (gest. 397)*. In: LJ 42 (1992) 25–62, hier 38: „Symbolhandlung und Worthandlung sind komplementär aufeinander bezogen: Die Worthandlung [...] proklamiert, was die Symbolhandlung [...] bedeutet und abbildet; die Symbolhandlung wiederum bringt die Kernmotive der sakramentlichen Wort-Handlung auf non-verbale, leibhaftige Weise zum Ausdruck, gibt sie zu erleben und deutet so ihrerseits die Worthandlung.“ Als liturgie-theologisch überholt kann heute die Aussage von Scheidt bezeichnet werden, wonach „bei der Taufe die Benedictio aquae überhaupt nicht zum Wesen des Sakramen-

„Was die Kirche in ihrem Gebet zunächst worthaft ausdrückt, dem gibt sie in der anschließenden Symbolhandlung leibhaftige Gestalt. Zeichenhaftes Handeln im christlichen Gottesdienst ist also ‚verleiblichter‘ Gebetsvollzug.“⁵⁰

Der theologische Sinn des Wassers in der Taufhandlung ergibt sich daher nicht schon aufgrund der Betrachtung eines einzelnen, isoliert gesehenen Elementes, sondern nur insofern dieses Wasser als in einem gottesdienstlichen Vollzug eingebettet verstanden wird.⁵¹

Im Folgenden wird deshalb versucht, anhand einiger Taufwasserweihegebete den anamnetischen Sinn der Taufhandlung aufzuzeigen und dadurch zu einem angemesseneren Verständnis liturgischer Zeichen beizutragen.⁵²

3.1 Biblische Paradigmen

In den meisten Taufwasserweihegebeten finden sich Aufzählungen biblischer Bilder⁵³, die in Bezug zum Taufgeschehen stehen. Alt- und neutestamentliche Paradigmen, in denen sich Gottes heilswirksames Handeln im Zeichen des Wassers offenbart, dienen nicht einfach als Information, wie und wer Gott ist oder was er uns in der Taufe „sagen“ will.⁵⁴ Es handelt sich ja von der Gebetsstruktur her nicht um Verkündigung an die feiernde Gemeinde, sondern um Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser. Die biblischen Paradigmen haben vielmehr die anamnetische Funktion, Gott an sein bisheriges Handeln im Zeichen des Wassers dankend-lobpreisend zu erinnern und ihn um die *Vollendung* des in den Paradigmen begonnenen heilsamen Wirkens zu bitten. Es geht daher nicht um eine bloße Entsprechung im Handeln Gottes: wie damals, so auch heute.⁵⁵ Denn in dieser Konzeption der

tes gehört, sie vielmehr bloße Vorbereitung ist [. . .],“ vgl. H. SCHEIDT, Die Taufwasserweihegebete. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. Münster 1935 (LQF 29) 85.

⁵⁰ A. JILEK, Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme. In: *Diakonia* 24 (1993) 223–231, hier 228.

⁵¹ A. GRILLO, Comunione, sacrificio e convivialità. Un tema con cinque variazioni, seguito da un esempio. In: *RivLit* 88 (2001) 361–380, hier 369: „Contro ogni intellettualismo, occorre dire che il segno liturgico parla solo a partire da un’azione. Anzi, è l’azione a essere il grande segno, al cui interno i singoli elementi acquisiscono il loro significato.“

⁵² Hier kann natürlich nicht der Anspruch erhoben werden, die ganze Symbolik der Taufe darzulegen. Es werden nur einige Aspekte behandelt, die exemplarisch den anamnetischen Sinn der Taufhandlung aufzeigen sollen.

⁵³ Allerdings fehlen diese etwa im dritten Formular der Taufwasserweihe des römischen Ritualefaszizels *Ordo Baptismi Parvulorum*. *Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio typica altera. Vatikan² 1986 [1969] [= OBP] Nr. 224. Dasselbe gilt auch für das vierte Formular der Taufwasserweihe in der deutschen Ausgabe der Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Einsiedeln [u. a.] 1971 [= F.Kindertaufe] 40; (dieses Formular wurde in Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich. Einsiedeln [u. a.] 1975 [= F.Eingliederung] nicht mehr übernommen).

⁵⁴ Vgl. B. KRANEMANN, Die Wasser der Sintflut und das österliche Sakrament. Zur Bedeutung alttestamentlicher Paradigmen im Hochgebet am Beispiel der Taufwasserweihe. In: *LJ* 45 (1995) 86–106, hier 105: „Das Hochgebet der Taufe erschließt, was Gott uns in der Taufe sagen will.“

⁵⁵ Gegen KRANEMANN, ebd. 101: „Vielmehr werden durch die biblischen Motive *Analogien* hergestellt, die zum einen in das Taufgeschehen einführen, indem sie es durch Bilder verdeutlichen, die zum anderen zeigen, daß die Glaubensgeschichte gegenwärtig ist, denn *wie* Gott *einst* gehandelt hat, wird er *auch jetzt* handeln.“ (Hervorhebung von mir)

Analogie wird zwar das traditionelle Schema der Verheißung im Alten und der Erfüllung im Neuen Testament überwunden und damit der Gefahr einer Abwertung des Alten Testaments gewehrt⁵⁶, andererseits jedoch wird das bereits in den biblischen Paradigmen liegende, über das geschichtliche Ereignis hinausweisende Verheißungsmoment eschatologischer Erfüllung übersehen. So wird z. B. die Zusage JHWHs, Israel aus der Knechtschaft Ägyptens in ein Land zu führen, in dem Milch und Honig fließen (vgl. Ex 3,8), im Exodusgeschehen⁵⁷ einerseits als erfüllt gesehen (vgl. Dtn 26,8f); die Zusage der Befreiung aus Knechtschaft und der Hinaufführung in das Land der Verheißung weist jedoch andererseits weit über das geschichtliche Datum der Inbesitznahme des kanaanäischen Siedlungsraumes hinaus – wie gerade auch die Erfahrungen des Babylonischen Exils gezeigt haben – und kann innergeschichtlich letztlich gar nicht eingeholt werden. „Für die Synagoge steht das wirklich von Gott gestiftete Israel immer noch am Jordanufer und wartet auf den wahren Einzug in die Verheißung [. . .].“⁵⁸ Wenn das Exodusmotiv als Bild für die christliche Taufe dient, so geschieht dies nicht nur im Glauben, durch Tod und Auferstehung Jesu (vgl. Röm 6,1–11) anfanghaft bereits in das Land der Verheißung gelangt zu sein⁵⁹, sondern auch im Vertrauen darauf, dass jener Gott, der aus Knechtschaft befreit und ins Weite führt, sein rettendes geschichtliches Eingreifen zur eschatologischen Vollendung führt. In der Deutung der Taufhandlung durch das Exodusgeschehen geht es also nicht so sehr um das Auffinden einer „Strukturanalogie“ im Handeln Gottes – wie damals, so auch heute –, als vielmehr um die eschatologische Durchsetzung der im Exodusmotiv grundgelegten und noch nicht vollends eingelösten Verheißung. Die hermeneutische Methode der Analogie kann deshalb zwar dazu beitragen, dass bestimmte „Handlungsmuster“ Gottes erkannt werden, sie läuft letztlich aber selbst Gefahr, über eine nur hinweisende Funktion nicht hinauszukommen. Besonders deutlich wird dies, wenn Anamnese nicht als Gedenken Gottes, sondern der Menschen verstanden wird⁶⁰: Die Bedeutung biblischer Paradigmen sinkt dann herab zur bloßen Veranschaulichung, die Bilder dienen dem rein kognitiven Verständnis und erscheinen nicht mehr als Teil des Gebetes.⁶¹ Zugleich zeigt sich hier die ganze Problematik, wenn man auf den dahinter liegenden, pädagogisch geprägten Bildbegriff achtet. Überspitzt formuliert: Wofür braucht man noch Bilder bzw. Paradigmen, wenn man diese bereits kennt bzw. den Sinn der Taufhandlung schon verstanden hat? Dienen sie dann nicht mehr bloß

⁵⁶ Vgl. ebd. 97–104.

⁵⁷ Der Durchzug durch das Rote Meer steht dabei paradigmatisch für den gesamten Exodus.

⁵⁸ N. LOHFINK, Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis. In: *HID* 55 (2001) 37–57, hier 54.

⁵⁹ Vgl. etwa die Beschreibung der Taufeucharistie bei Hippolyt (trad. apost. 21: FC 1, 256–271, bes. 266), wo der Becher mit Milch und Honig die eschatologische Heilsgabe jenes „Landes“ ist, in dem Milch und Honig fließen.

⁶⁰ Vgl. KRANEMANN (s. Anm. 54) 96: „Nachdem die Gemeinde *sich* erinnert hat, wie Gott dereinst Israel gerettet hat, bezieht sie dieses Motiv auch auf die Taufe und läßt es gleichermaßen in der Taufliturgie fortleben.“ (Hervorhebung von mir)

⁶¹ Vgl. ebd. 100: „Man *schaut* zunächst [. . .] von den alttestamentlichen Bildern auf die neutestamentlichen. Man *versteht* dann bei der Aufzählung der neutestamentlichen Bilder diejenigen aus dem Alten Testament noch einmal neu“ (Hervorhebung von mir); vgl. ebd. 102: „Indem die Paradigmen daran erinnern, daß Gott im Zeichen des Wassers gehandelt hat, machen sie gleichzeitig *deutlich*, was sich im Taufsakrament ereignet. Die Analogie zwischen biblischem Zeugnis und liturgischer Feier wird *aufgedeckt*.“ (Hervorhebung von mir)

der kognitiven Veranschaulichung für die noch nicht zum vollen Glauben Gekommenen?⁶² Werden dagegen die biblischen Paradigmen als integrierender Teil des dankend-lobpreisenden Segensgebietes verstanden, in denen Gott gleichsam sein bisheriges heilschaffendes Wirken im Zeichen des Wassers vor Augen gehalten und um die eschatologische Erfüllung seiner Zusagen gebeten wird, dann erübrigt sich ein Verständnis von Anamnese, deren eigentlicher Skopus die „Vergegenwärtigung“ sei. Das kaum mehr hinterfragte Theologumenon von der „Vergegenwärtigung“ – im Sinne der Caselschen Mysterientheologie – müsste sich an den liturgischen Texten erst einmal nachweisen lassen, was m. W. so gut wie nie geschieht. Ob es jedoch sprachlich noch angemessen ist, bei *analogen* Situationen von „Vergegenwärtigung“ zu sprechen, mag bezweifelt werden.⁶³

3.2 Schöpfung – Neuschöpfung

In einigen Taufwasserweihegebeten finden sich Aussagen zur Schöpfungsmacht Gottes, deren literarisches Genus es freilich verbietet, sie einfach als sachlich-protokollarische Nachricht über die Entstehung des Universums bzw. unserer Erde zu verstehen. Wird die direkte Anrede beachtet, dann erübrigt es sich auch, entsprechende Prädikationen Gottes als Information für die Feiernden aufzufassen; vielmehr weisen diese Prädikationen auf die soteriologische Funktion der Schöpfungsaussagen hin: Sie drücken den Glauben an Gottes Schöpfungsmacht aus und wollen Gott an seine Macht zum Eingreifen „erinnern“, wie im äthiopischen Ordo deutlich wird⁶⁴:

⁶² Vor einem analogen Problem stand bereits Ambrosius, wenn er den Sinn der Zeichen v. a. pädagogisch interpretiert, denn „die Zeichen sind für die Ungläubigen, der Glaube für die Gläubigen bestimmt“ (AMBROSIUS, de sacr. 2,4; dt. Übers. ist entnommen aus: AMBROSIUS, De sacramentis = Über die Sakramente. De mysteriis = Über die Mysterien. Übers. u. eingeleitet v. J. Schmitz. Freiburg i. Br. [u. a.] 1990 [FC 3]). Vgl. auch ebd. 2,5.14: „Du hast gehört, daß er wie eine Taube herabgekommen ist. Warum wie eine Taube? Damit die Ungläubigen zum Glauben gerufen würden. Am Anfang mußte es ein Zeichen sein. Später muß es die Vollendung sein.“ Bzgl. der Zungen wie von Feuer vgl. ebd. 2,15: „Was bezeichnet das anderes als die Herabkunft des Heiligen Geistes? Er wollte sich den Ungläubigen auch körperlich zeigen, das heißt körperlich durch ein Zeichen, geistlich durch das Sakrament. [. . .] Uns aber wird schon ein Hinweis auf den Glauben geboten, da am Anfang für die Ungläubigen Zeichen geschahen, wir jedoch im Vollalter der Kirche die Wirklichkeit nicht im Zeichen, sondern im Glauben erfassen müssen.“ Vgl. auch AMBROSIUS, de myst. 22: „Es stieg also ein Engel hinab, und zum Zeichen dafür, daß ein Engel hinabgestiegen war, bewegte sich das Wasser. Das Wasser bewegte sich der Ungläubigen wegen; ihnen (entsprach) das Zeichen, dir (entspricht) der Glaube. Für sie stieg ein Engel hinab, für dich der Heilige Geist. Für sie bewegte sich Geschaffenes, für dich wirkt Christus, der Herr der Schöpfung.“

⁶³ Vgl. KRANEMANN (s. Anm. 54) 95: „Die Liturgie bleibt nicht allein bei einer Erinnerung an Ereignisse vergangener Jahrhunderte stehen, sondern schlägt den Bogen zur Gegenwart, wenn sie proklamiert, daß Gott auch in der Gegenwart noch so an den Menschen handelt, wie es die biblischen Paradigmen in Erinnerung rufen. Die Anamnese leistet diese Vergegenwärtigung, indem sie auf die Identität der Situation wie auf die Identität Gottes hinweist, also hervorhebt, daß Gott in der erinnerten Heilsgeschichte wie in der Gegenwart handelt. Die Einmaligkeit des geschichtlichen Ereignisses wird bewahrt, aber gleichzeitig wird seine Relevanz für die Gegenwart deutlich.“

⁶⁴ Vgl. z. B. The Alternative Service Book 1980. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter. Cambridge [u. a.] 1984, 231: „[Bishop:] Praise God who made heaven and earth, [All:] who keeps his promise for ever [. . .].“ Vgl. auch Mysterium der Anbetung. Bd. 3: Die Mysterienhandlungen der

„Gepriesen sei der erhabene Gott, der in Ewigkeit stark ist über allem, dem die Macht zukommt, die Welt zu regieren und zu beschützen und der alles belebt. In ihm ist der Geist des Lebens, der jedes Leben erhält, der jeden Geist stärkt, der die Kräfte der ganzen Welt umfasst, der alles aus dem Nichts ins Dasein gerufen und alles geschaffen hat. Bewege du selbst, Herr, der [. . .] du die Schlafenden aus dem Schlaf weckst [. . .], dieses Wasser und erfülle es mit deinem Heiligen Geist [. . .].“⁶⁵

Im ersten Formular der Römischen Taufwasserweihe wird Gott als jener gepriesen, der durch seine unsichtbare Macht das Wasser auf vielfältige Weise dafür bereitet hat, die Gnade der Taufe zu bezeichnen.⁶⁶ Wichtig ist dabei die Feststellung, dass sich das schöpferische Eingreifen Gottes im Zeichen des Wassers nicht auf Schöpfung im Alten und Neuschöpfung im Neuen Testament aufteilen lässt. Denn schon am Anfang der Schöpfung hat Gott das Geschöpf Wasser („creaturam aquae“) durch das Wirken seines Geistes (vgl. Gen 1,2) gleichsam neu geschaffen, in der Sintflut die durch Sünde verdorbene Menschheit erneuert und durch sein rettendes Eingreifen am Roten Meer dem Volk Israel ein neues befreites Leben geschenkt. Durch die Taufe Jesu im Jordan werden – diesmal jedoch mit eschatologischer Gültigkeit – die Sünden der Menschen abgewaschen.⁶⁷ All dies wird nun nicht einfach aus katechetischen Gründen aufgezählt⁶⁸, sondern in dankend-lobpreisendem Gebetsvollzug Gott gleichsam entgegengehalten, um ihn um die eschatologische Erfüllung im nun folgenden Taufgeschehen zu bitten.⁶⁹ Der Mensch möge – wie es in der „Feier der Kindertaufe“ heißt – durch die Taufe „neue Schöpfung werden aus Wasser und heiligem Geist“⁷⁰; der alte Mensch – so wird in der Syrischen Taufwasserweihe gebetet – soll abgelegt und jener neue angezogen werden, „der in Weisheit nach dem Bild dessen, der [ihn] erschaffen hat, erneuert wird“⁷¹. In der äthiopischen Wasserweihe an Epiphanie wird

Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Hg. S. Heitz. Köln 1988, 44: „Vielmehr erweise Du, Gebieter des Alls, dieses Wasser als Wasser, das erlöst [. . .].“

⁶⁵ „Benedictus sit Deus excelsus, qui in aeternum est fortis super omnia, in quo ea est potestas, ut regat et custodiat mundum, qui omnia vivificat. In eo enim Spiritus est vitae, qui alit omnem animam, qui confirmat omnem spiritum, qui virium totius mundi est capax, qui vocavit omnia ex eo quod non est et fecit omnia. Ipse, Domine, qui [. . .] sopitos a somno excitat [. . .] commove hanc aquam et imple eam Spiritu tuo Sancto [. . .].“: Äthiopischer Ordo (übers. von S. Grébaut, in: ROC 26 [1927/28] 105–189); H. SCHEIDT (s. Anm. 49) 35–51, hier 37, Z. 38–49, u. 38, Z. 1–5.9f.12–15.

⁶⁶ „Deus, qui invisibili potentia [. . .] creaturam aquae multis modis praeparasti, ut Baptismi gratiam demonstraret“ (OBP Nr. 54). In F.Kindertaufe Nr. 23 wird anders übersetzt und die unsichtbare Macht nur auf die Wirkung der Sakramente der Kirche bezogen; übrig bleibt eine bloß hinweisende Funktion des Wassers auf die Taufe: „Auf vielfache Weise hast du das Wasser dafür bereitet, auf die Taufe hinzuweisen.“

⁶⁷ Die Abwaschung der Sünden wird nur in F.Kindertaufe, nicht aber im OBP erwähnt.

⁶⁸ Vgl. z. B.: Reformierte Liturgie. Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Im Auftrag des Moderaments des Reformierten Bundes erarb. und hrsg. von P. Bukowski [u. a.]. Wuppertal – Neukirchen-Vluyn 1999, 327 das (fakultative) „Gebet an der Taufstätte“ in der Erwachsenentaufe: „Herr, unser Gott und Retter. Von alters her ist der Weg zu dir ein Weg durch den Tod zum Leben. Du hast Noah gerettet aus dem Wasser der Sintflut und Israel hindurchgeführt durch das Wasser des Schilfmeeres. So ist uns das Wasser ein Zeichen des Weges durch den Tod zum Leben.“ (Hervorhebung von mir)

⁶⁹ Schon das „respice“ bzw. das „schau hin“ zu Beginn des epikletischen Abschnittes drücken die Bitte um ein gnädiges Gedenken Gottes aus.

⁷⁰ F.Kindertaufe, 37. Vgl. auch den Äthiopischen Ordo (s. Anm. 55) 35–51, hier 39, Z. 15–21: „Tona, Domine, super hanc aquam et oleum [. . .], ut fiant baptismus tuus, quae est nova generatio et vita aeterna [. . .].“

⁷¹ „qui renovatur in scientia secundum imaginem eius, qui creavit“: Syrische Taufwasserweihe (übers. von H. Denzinger, Ritus Orientalium I. Würzburg 1863, 275); SCHEIDT (s. Anm. 49) 12–31, hier 24, Z. 9–11. Vgl. auch den Koptischen Ordo (übers. von Denzinger, ebd. 203–208):

schließlich Gott um sein rettendes Gedenken hinsichtlich der unterjochten „Natur der Menschenkinder“ angerufen:

„O Herr, gemäß Deiner Erhabenheit ob der Menge Deines Erbarmens hast Du geblickt auf die Natur der Menschenkinder, wie der Teufel sie unterjocht, und hast ihrer in Deiner Gnade gedacht; Du bist gekommen und hast sie gerettet. So gedenke denn gleichermaßen auch unser, o Herr in Deinem Erbarmen und sende den Heiligen Geist auf dieses Wasser, daß es diene zur Heilung unseres Leibes und zur Rettung unserer Seele und zur Abwaschung der Sünden Deines Knechtes.“⁷²

Wenn im zweiten Formular der Römischen Taufwasserweihe Gott dafür gepriesen wird, dass er „das Wasser geschaffen hat, damit es reinigt und belebt“, so sind diese Lobpreisungen natürlich im Blick auf die nachfolgenden Bitten – „Reinige alle, die in ihm getauft werden, von der Sünde und schenke ihnen neues Leben“⁷³ – formuliert. Hier dient die natürliche Beschaffenheit und Symbolik des Wassers als Ausgangspunkt für die Bitte um eschatologische Reinigung von Sünde und um ewiges Leben.

3.3 Eschatologische Vollendung

Die im Zeichen des Wassers gewirkten Heilstaten Gottes enthalten einen heilsgeschichtlichen Überschuss⁷⁴, der z. B. auch in Ez 36,24–28 zum Ausdruck kommt.⁷⁵ In den Taufwasserweihegebeten selbst wird der mehrdeutige Charakter des Wassers – es reinigt und belebt, kann aber auch den Tod bringen⁷⁶ – häufig auf Tod und Auferstehung Jesu bezogen: So wie das Übergießen der Täuflinge mit Taufwasser als Zeichen für das Abwaschen von Sünde dient, so wird durch das Untertauchen deren Mitsterben mit Jesus zum Ausdruck gebracht. Die dabei vollzogene Taufhandlung ist nicht bloß Veranschaulichung dessen, was ohnehin schon im Segensgebet gesagt wurde, nicht gleichsam „ausdeutender Ritus“⁷⁷ für die Mitfeiernden, sondern wesensnotwendiger Gebetsvollzug im Zeichen des Wassers. Für die Taufhandlung selbst gilt, was schon bzgl. des Taufwasserweihegebetes gesagt wurde: Auch die

1, hier 24, Z. 9–11. Vgl. auch den Koptischen Ordo (übers. von Denzinger, ebd. 203–208); SCHEIDT, ebd. 35–51, hier 47, Z. 16–23: „[. . .] ut omnes baptizandi in ea deponant veterem hominem, qui secundum desideria erroris corrumpitur, et induant novum hominem, qui ad imaginem creatoris sui innovatur [. . .].“

⁷² Äthiopische Wasserweihe an Epiphanie (übers. von C. v. Arnhard, Liturgie des Tauffestes der äthiopischen Kirche. München 1886, 24–29): SCHEIDT (s. Anm. 49) 12–31, hier 17, Z. 21–45.

⁷³ F.Kindertaufe, 38; OBP Nr. 223. Im OBP wird nicht so stark wie im Deutschen parallelisiert: „Benedictus Deus, Pater omnipotens, qui aquam ad purificandum et vivificandum creasti. [. . .] ut, in ea baptizati, homines a peccato abluantur et ad vitam tuorum renascantur adoptionis filiorum“.

⁷⁴ Was B. M. Zapf für die Heilsbotschaft Deuterjesajas feststellt, gilt wohl auch grundsätzlich für das Heilswirken JHWHs; vgl. B. M. ZAPF, Jesaja 40–55. Würzburg 2001 (NEB.AT) 227: „[. . .] gerade die Rezeption von Jes 54^{11–17} in der Schilderung des neuen Jerusalems (Offb 21^{9–27}) zeigt, daß es einen ‚Überschuß‘ der Heilsbotschaft Deuterjesajas gibt, der auch aus der Sicht des NT noch nicht abgegolten ist. So sind auch Christen angehalten, immer neu auf die Verheißung Jahwes zu vertrauen, dessen Königsherrschaft im Anbruch ist [. . .].“

⁷⁵ Diese Lesung findet sich in vielen Taufordnungen, vgl. z. B. OBP Nr. 187; F.Kindertaufe 95.

⁷⁶ Vgl. z. B. die biblischen Paradigmen von der Sintflut und dem Durchzug durch das Rote Meer.

⁷⁷ Die sog. „ritus explanativi“ der Taufe (vgl. OBP S. 32; in F.Kindertaufe 13 werden sie in den Vorbemerkungen als „abschließende Riten“ bezeichnet, im Ritusteil fehlt der Ausdruck; in F.Eingliederung 219 werden sie sinnvoller „entfaltende Riten“ genannt) vertiefen das in der Taufe grundgelegte Geschehen mit weiteren Zeichen; sie sind im Sinne einer Gebetsintensivierung und nicht als „behühnende Ausschmückung“ zu größerer Feierlichkeit oder als zusätzliches „Anschauungsmaterial“ für die Mitfeiernden zu verstehen.

Taufhandlung ist zeichenhaftes Gebet, das Gott „vor Augen“ gehalten wird, um ihn an die eschatologische Durchsetzung seiner Verheißungen zu „erinnern“. Christliche Hoffnung – so heißt es in der „Feier der Kindertaufe“ – gründet sich darauf, dass „alle, die mit Christus in seinen Tod hineinbegraben sind durch die Taufe, mit ihm auferstehen zum ewigen Leben“⁷⁸. Dabei darf die heilsgeschichtliche Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“, auf die die gesamte christliche Existenz ausgerichtet ist, nicht zugunsten einer Seite aufgelöst werden: Glaubend preist die christliche Gemeinde bereits vorgreifend Gott dafür, dass er ihr den Brunnen des ewigen Lebens geöffnet hat und sie dem Tod entreißt⁷⁹; ebenso betet sie jedoch auch darum, dass die Täuflinge den Siegeskranz empfangen⁸⁰ und die himmlische Herrlichkeit erlangen⁸¹.

In Wort- und Zeichenhandlung der Taufe wird einerseits also vorwegnehmend Heil vermittelt; andererseits wird – wie in der äthiopischen Wasserweihe an Epiphanie – Gott um sein gnädiges Gedenken gebeten⁸²: „Und nun, o Herr, bitten wir dich, daß Du mit dieser Deiner Kraft unser gedenkest nach Deinem Erbarmen [. . .], damit nicht zuschanden werde die Hoffnung derer, die ihre Hoffnung auf Dich setzen [. . .].“⁸³

Die Getauften haben zwar Christus als unvergängliches Gewand angezogen, trotzdem wird für ihre Auferstehung gebetet.⁸⁴ Anfanghaft wird all das vermittelt, worum Gott gebeten wird, die eschatologische Erfüllung der in den Bitten zum Ausdruck kommenden Hoffnung steht jedoch noch aus.⁸⁵

⁷⁸ F. Kindertaufe 38. Vgl. auch die Syrische Taufwasserweihe (s. Anm. 71) 24, Z. 12–16: „[da] Ut ii, qui simul plantati sunt in similitudinem mortis Christi tui per baptismum, eiusdem quoque resurrectionis participes fiant [. . .].“ Vgl. auch den Äthiopischen Ordo (s. Anm. 55) 41, Z. 34–39: „Fiant participes mortis Christi tui per baptismum eiusdem unici Filii tui Jesu Christi: Amen. Atque cum eo participes sint resurrectionis eius [. . .].“ Ähnlich auch in einem „Gebet“ zur Kindertaufe in der Reformierten Liturgie (s. Anm. 58) 319 sowie im anglikanischen Ritus, vgl. The Alternativ Service Book (s. Anm. 54) 231.

⁷⁹ Vgl. Missale von Bobbio (L. A. Muratori, Liturgia Romana Vetus. Venetiis 1748, II, 849f): SCHEIDT (s. Anm. 49) 57–61, hier 60, Z. 52; 61 Z. 1; 61, Z. 8f: qui aperuisti nobis fontem vitae aeternae [. . .] exuis nos mortem, et induis nos vitam [. . .].“

⁸⁰ Vgl. die Syrische Taufwasserweihe (s. Anm. 71) 24, Z. 19–23: „[. . .] [ut] recipiant coronas victoriae supernae vocationis, et connumerentur cum primogenitis illis, qui scripti sunt in caelo [. . .].“

⁸¹ Vgl. den Koptischen Ordo (s. Anm. 71) 47, Z. 27–33: „[. . .] [ut omnes baptizandi] vita aeterna beataque spe fruantur, et coram te in Christi tribunali constituti, coelestem gloriam, et peccatorum suorum remissionem obtineant.“

⁸² Vgl. den diakonalen Abschluss der Litanei innerhalb des Taufwasserweihegebetes im armenischen Taufordo: „Faisant mémoire [. . .] prions le Seigneur. Souviens-toi, Seigneur, et aie pitié.“ (Initiation chrétienne. Bd. 1. Rituels arméniens du baptême. Traduit, introduit et annoté par Ch. Renoux. Paris 1997 [Sources liturgiques 1] 111).

⁸³ Äthiopische Wasserweihe an Epiphanie (s. Anm. 72) 27, Z. 36–48.

⁸⁴ Vgl. Die Apones der Apostel in der äthiopischen Überlieferung (übers. v. G. Horner, The Statutes of the Apostles. London 1904, 165f): SCHEIDT (s. Anm. 49) 93: „[. . .] that clothed with incorruptible vesture they may rise at the resurrection of the dead; and may every evil spirit be removed from them having been expelled according to thy holy infallible promise of our Lord Jesus Christ [. . .].“

⁸⁵ Vgl. etwa folgende Bitte im armenischen Taufordo (s. Anm. 82) 115: „Et accorde-lui que cette eau dans laquelle il est baptisé maintenant serve à la rémission des péchés, à la réception de l'Esprit Saint, à l'adoption filiale du Père céleste et à l'héritage du royaume des cieux. En sorte que, purifié du péché, il vive en ce monde au gré de ta volonté et que, dans le monde à venir, il reçoive les biens inépuisables [. . .].“

4. Resümee

Die gegenwärtige Krise im Verständnis liturgischer Zeichen ist im Grunde nicht neu; sie hängt eng mit dem damit verbundenen Bildverständnis zusammen und reicht im Westen zumindest bis zur Karolingerzeit zurück. Diese Krise lässt sich m. E. nicht durch eine erneuerte „ars celebrandi“ überwinden, falls damit v. a. auf die künstlerisch-ästhetische Dimension des Feierns abgehoben werden sollte. Ebenso zu kurz greift der Ansatz, Liturgie als „heiliges Spiel“ oder als „Inszenierung eines Kulldramas“ zu verstehen. Insofern all diesen Deutungskonzepten ein pädagogisch geprägtes Bildverständnis zugrunde liegt, können sie zwar hilfreich für Katechese und Mystagogie sein, für die eigentliche Begründung der Zeichengestalt des Gottesdienstes reichen sie aber nicht aus. Andererseits ist eine Hinwendung zum neuplatonisch geprägten Bildbegriff der Alten Kirche, wie er im Osten zu finden ist, nicht nur aus kulturellen Gründen problematisch.

Die zentrale Frage, welcher Stellenwert der Zeichengestalt des Gottesdienstes zukommt, hängt nicht nur vom jeweiligen Bildverständnis ab, sondern ebenso zentral – und untrennbar damit verbunden – vom jeweiligen Anamneseverständnis. Wenn man Anamnese im Sinne Casels als „vergegenwärtigende Kraft“ versteht, durch die vergangene Heilstaten Gottes „unter dem Schleier der Symbole“ vergegenwärtigt werden, gerät die Feier der Liturgie leicht zur Epiphanie. Unabhängig davon, ob die Zeichen eher als verhüllend – und damit in ihrer Funktion abgewertet – oder als eher offenbarend – und damit als fast unantastbar – verstanden werden: immer erscheinen die Mitfeiernden als erste Adressaten dieser Zeichen. Versteht man Anamnese hingegen im biblischen Sinne als dankend-lobpreisende „Erinnerung“ Gottes an seine Verheißungen und als Bitte um deren eschatologische Durchsetzung, so sind die Zeichen in erster Linie verleiblichter Gebetsvollzug und deren erster Adressat ist Gott, wie es in den die Zeichen begleitenden Gebeten zum Ausdruck kommt. Gerade weil der Mensch ein leib-geistiges Wesen ist, geschieht jeder Gebetsvollzug notwendig in verleiblichter Form. Deutet man jedoch die Zeichen einseitig als auf die menschlichen Sinne und auf das Verstehen der Feiernden ausgerichtet, so übersieht man die ursprüngliche Intention dieser – von Menschen gesetzten – Zeichen in ihrem Gebetscharakter. Das schließt natürlich nicht aus, sondern ein, dass sich die Zeichen auch an die Mitfeiernden richten, wenn man die dialogische Struktur der Liturgie ernst nimmt. Die Berücksichtigung der anthropologischen Dimension im Gottesdienst, d. h. auch der konkreten Feiergemeinde, verlangt die „Verständlichkeit“ der Zeichen jedoch nicht so sehr wegen des Verkündigungscharakters für die Feiernden, sondern v. a. und zuerst, damit die Gläubigen die Zeichen als authentischen Ausdruck ihres Glaubens erfahren können. Sie sind es, die beten; sie sollen es auch in jener Zeichengestalt tun können, die ihnen entspricht.

Wenn dieser verleiblichte Gebetsvollzug in anamnetisch-epikletischer Form verstanden wird als dankend-lobpreisende „Erinnerung“ Gottes an seine in der Geschichte gewirkten Zeichen – gipfelnd in Jesus Christus – und den darin enthaltenen Zusagen, dann sind die in der Liturgie verwendeten Zeichen immer dann sinnvoll eingesetzt, wenn sie eben auf diese Heilsgeschichte Bezug nehmen.