

# Zwischen Anamnese, Historie und Event

## Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart

### Eine evangelische Perspektive

*Alexander Deeg*

#### 1 „Dies ist die Nacht ...“ oder: Anamnese im Triduum sacrum und die Probleme ihrer gegenwärtigen Rezeption

In einen verwirrenden, verstörenden und gerade so heilsamen Strom der Zeiten geraten Feiernde im Gottesdienst und auf herausgehobene Weise in den Gottesdiensten im Triduum sacrum, in den drei heiligen Tagen zwischen Gründonnerstag und Ostersonntag. Die Vergangenheit wird zur Gegenwart, die Zukunft ist da, und das „Heute“, in dem die Gemeinde feiert, findet sich eingezeichnet zwischen Schöpfung und Erlösung, Auszug aus Ägypten, letztem Mahl, Garten Gethsemane, Golgatha, leerem Grab und Vollendung. Der historische Zeitstrahl, der das Denken üblicherweise ebenso bestimmt wie der Terminkalender, bekommt Risse. Weil die Zeit Gottes in die Zeit der Menschen, der Kairos in den Chronos ‚fällt‘, verliert letzterer seine Macht.

„Dies ist die Nacht“, so hören Feiernde, wenn das Exsultet gesungen wird, „in der du unsere Väter im Glauben, dein Volk Israel, aus Ägypten geführt und trockenen Fußes durch das Rote Meer geleitet hast.“ Es ist dies die Nacht, in der „uns die Feuersäule Gottes aus dem Dunkel der Welt herausführt“, „die Nacht, in der Christus die Fesseln des Todes zerriss“. „Dies ist das Fest der Ostern ...“<sup>1</sup>

Auch im jüdischen Passafest ist dieses Wechselspiel der Zeiten angelegt. „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“, so beginnt die Feier am Sederabend mit der Frage des jüngsten Kindes. In der folgenden Erzählung des Hausvaters verbindet sich die Gegenwart der Feiernden so mit dem Geschehen

<sup>1</sup> Zitiert nach dem Exsultet, wie es die evangelisch-lutherische Agenda für „Passion und Ostern“ vorsieht (Passion und Ostern. Agenda für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. II, Teilband 1, hg. v. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hannover 2011, 133–143, hier 137; 138; 136; vgl. auch den Einschub im Eucharistiegebet am Gründonnerstag: „Das ist heute ...“).

des Auszugs aus Ägypten, dass klar wird: „[...] in jeder Generation soll sich ein Mensch so betrachten, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen.“<sup>2</sup>

Auch evangelische Christenmenschen singen sich hinein in die eigentümlich und heilsam durcheinander geratene Struktur der Zeiten – etwa dann, wenn sie in die innige evangelische Karfreitagsdichtung eines Paul Gerhardt aus der Zeit des 30jährigen Krieges und in seine poetischen Synchronismen einstimmen. Da bietet sich das singende „Ich“ im ‚Karfreitagsschlager‘ „O Haupt voll Blut und Wunden“ gleichsam als ‚Sterbebegleiter‘ Christi an,

„Ich will hier bei dir stehen, verachte mich doch nicht;  
von dir will ich nicht gehen, wenn dir dein Herze bricht;  
wenn dein Haupt wird erblassen, im letzten Todesstoß,  
alsdann will ich dich fassen in meinen Arm und Schoß.“<sup>3</sup>

um dann freilich umgekehrt die Gegenwart Christi in der Stunde des eigenen Todes zu erbitten: „Wenn ich einmal soll scheiden, / so scheid nicht von mir ...“<sup>4</sup>

In einen heilsam verwirrenden Strom der Zeiten geraten Feiernde im Gottesdienst, so habe ich im ersten Satz dieses Beitrags recht fulminant behauptet. Eine Fülle von Texten und liturgischen Sequenzen quer durch die Konfessionen und Liturgiefamilien ließe sich dafür anführen. Dennoch aber müsste vielleicht vorsichtiger formuliert und gesagt werden: In einen solchen Strom der Zeiten *könnten* Feiernde geraten in der Feier des Gottesdienstes und in herausgehobener Weise im Triduum sacrum. Der Konjunktiv würde offen lassen, ob bei den liturgischen Neugestaltungen und Neuformulierungen in den vergangenen Jahrzehnten die spezifische Zeit-Kunst der Anamnese wirklich bedacht wurde, und ob die Anamnese auf der Seite der Feiernden gegenwärtig noch ‚funktioniert‘, d. h. ob Menschen in den Gottesdiensten das noch ‚erfahren‘, was Anamnese meint und was Helmut Hoping grundlegend so beschreibt: „Es geht in der Liturgie nicht um eine bloß subjektive Erinnerung vergangener Heilstaten, sondern um eine reale, durch den Heiligen Geist bewirkte Gegenwart Christi über Raum und Zeit hinweg.“<sup>5</sup>

Reinhard Meßner erinnert an das „zweifache Gedenken“, das die Grundlage der Anamnese ist. Es geht um das „Gedenken Gottes, an das appelliert wird (Gedenke!), damit die des Handelns Gottes gedenkenden Menschen in die Gegenwart der in Gottes Gedächtnis präsenten Heilstat eintreten können.“<sup>6</sup> Anamnese gehört hinein in das Wechselspiel von göttlichem und menschlichem Handeln, in

<sup>2</sup> Mischna Pesachim X, 5; vgl. dazu auch *Michael Haarmann*, „Dies tut zu meinem Gedenken!“ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>3</sup> *Paul Gerhardt*, O Haupt voll Blut und Wunden, EG 85,6 [1656].

<sup>4</sup> EG 85,9.

<sup>5</sup> *Helmut Hoping*, Die Nähe des auferweckten Gekreuzigten in unserem Leben. Das Pascha-Mysterium als Mitte der christlichen Liturgie, in: *BiLi* 75 (2002) 162–167, 163.

<sup>6</sup> *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. <sup>2</sup>2009, 163.

die Struktur des Gebets. Durch sie wird „die Geschichte des auferstandenen Ge-  
kreuzigten“ für den Glaubenden „zum neuen Ort seiner Existenz“.<sup>7</sup>

Olaf Richter argumentiert in einer vergleichbaren Richtung, wenn er das In-  
und Miteinander von Anamnesis, Mimesis und Epiklesis in einer bemerkenswer-  
ten Studie betont. Mimesis bestimmt er dabei als die „aktive Mitahmung des  
anamnetischen Gedächtnisses im liturgischen Drama“<sup>8</sup>, das „tätige (dramatische)  
Beteiligtsein“<sup>9</sup>. Nur wenn sich Anamnesis, Mimesis und Epiklesis verbinden, kann  
– in meiner eigenen Terminologie – verhindert werden, dass aus der Mimesis ein  
bloßes Nachspielen und aus der Anamnesis ein historisierendes Erinnern wird.  
Beide, Mimesis und Anamnesis sind zudem auf die Epiklese bezogen; nur so  
bleibt das menschliche Tun in leiblichen und verbalen Vollzügen bezogen auf das,  
was Gott tut.

So sehr das theologisch stimmt, so erscheint doch die paradoxe Logik der  
Anamnese für den Menschen der Neuzeit schwer erschwinglich. Das jedenfalls  
legt sich nahe, wenn man mit Charles Taylors monumentalem Werk „Ein säkula-  
res Zeitalter“ davon ausgeht, dass eine der wesentlichen Verschiebungen auf dem  
Weg in die Neuzeit in der Veränderung der Zeitwahrnehmung gesehen werden  
muss.<sup>10</sup> Taylor zitiert Denis Diderot (1713–1784), um diese Verschiebung zu  
verdeutlichen. Diderot schreibt: „[...] was ist unsere Dauer im Vergleich zur  
Ewigkeit der Zeit? [...] Eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in dem  
Atom, das in Gärung ist, und ebenso eine unbestimmte Reihe von winzigen Le-  
bewesen in einem anderen Atom, das man Erde nennt. Wer kennt die Tierge-  
schlechter, die uns vorausgegangen sind, und wer die Tiergeschlechter, die den  
unsrigen folgen werden?“<sup>11</sup> Der Mensch sieht sich, so Taylors Analyse dieser  
Diagnose Diderots, auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend nicht mehr einge-  
spannt als Gottes Geschöpf in die Schöpfung, als von dem Schöpfer gewolltes  
Wesen im Kontext einer endlichen Welt, die erhalten wird von dem Willen des  
Schöpfers und Vollenders, sondern als Mensch hineingeworfen in die abstrakte  
„Ewigkeit der Zeit“, die sich evolutiv entwickelt und in der nicht damit zu rech-  
nen ist, dass eine göttliche Heilszeit die linear voranschreitende Zeit trägt und  
erfahrbar unterbricht. Die „Ewigkeit“ werde nicht mehr als „etwas Gegenwärtig-  
es“ empfunden.<sup>12</sup> Eine der Folgen sei, so Taylor, dass nun auch die Bibel mit  
dem Maßstab „historische[r] Exaktheit“ analysiert werde. Es werde berechnet, ob

<sup>7</sup> Ebd., 165.

<sup>8</sup> *Olaf Richter*, *Anamnesis–Mimesis–Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung* (APrTh 28), Leipzig 2005, 202.

<sup>9</sup> Ebd., 216.

<sup>10</sup> Vgl. *Charles Taylor*, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, bes. 543–590.

<sup>11</sup> *Denis Diderot*, *D’Alemberts Traum*, in: *Ders.*, *Philosophische Schriften*, übers. v. *Theodor Lütke*, Berlin 1961, 532 (hier zitiert nach Taylor).

<sup>12</sup> *Taylor*, *Zeitalter* (wie Anm. 10), 553.

es so gewesen sein könne, wie die Bibel sagt. „So müsse es zum Beispiel ziemlich genau 1656 Jahre nach Erschaffung der Erde eine Sintflut gegeben haben. Andernfalls sei die Bibel ‚widerlegt‘.“<sup>13</sup>

Es kam zu einer *historisierenden Transformation* des Zeitverständnisses. Und es erscheint mir naheliegend, dass diese Transformation Auswirkungen auch auf die Anamnese im liturgischen Kontext zeitigt – seit dem Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart. Zugespitzt könnte sogar gefragt werden, ob die von Romano Guardini angefragte Liturgiefähigkeit des modernen Menschen vor allem als die Fähigkeit zu anamnetischer Zeiterfahrung bestimmt werden könnte (neben der von Guardini vor allem betonten Problematik des Verhältnisses von Körper und Geist, Äußerem und Innerem).<sup>14</sup>

Auf dem Hintergrund des knapp ausgeführten Diskurses um liturgische Anamnese und eine Verschiebung des Zeitverständnisses in der Neuzeit erscheint mir die *Grundthese* dieses Beitrags vertretbar, die im Folgenden erläutert und an Beispielen zum evangelischen Umgang mit dem Triduum sacrum in der Gegenwart weiter ausgeführt werden soll: Weil Anamnese angesichts der andersartig konstituierten Zeiterfahrung in der Neuzeit ihre Einsichtigkeit und damit den Konnex von liturgischem Vollzug und gläubiger Erfahrung verloren hat / zu haben scheint, wird ihre Logik vielfach transformiert. Dabei begegnen im Wesentlichen zwei Formen dieser Transformation im liturgischen Kontext auf evangelischer Seite (und wohl nicht nur dort!). Ich nenne sie die *historisierende Transformation* einerseits, die *am Event orientierte* und damit in eine Logik des subjektiven Erlebnisses eingespannte *Transformation* andererseits. Beide sind zwar analytisch zu unterscheiden, greifen aber nicht selten ineinander. Was dabei verloren zu gehen droht und liturgisch wiederentdeckt werden kann, ist die Dichte und Offenheit des liturgischen Gedenkens, der die Gelassenheit und Erwartung als ‚Haltungen‘ der Feiernden *und* der liturgisch Gestaltenden entspricht.

<sup>13</sup> Ebd., 556.

<sup>14</sup> Vgl. Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: LJ 14 (1964) 101–106, bes. 106; vgl. auch *ders.*, Vom Geist der Liturgie, Freiburg Br. u. a. 1983, 73–85. Und vgl. dazu Richter, Anamnesis–Mimesis–Epikleisis (wie Anm. 8), 102 f.

## 2 Das Erleben im Gottesdienst und die Gestaltung der Liturgie

In den liturgischen Diskussionen im evangelischen Kontext tritt seit einigen Jahren ein Begriff wieder hervor, der vor gut einhundert Jahren schon einmal sehr beliebt war und dann eine langjährige ‚damnatio‘ erfahren hat: das *Erlebnis*. Als Gerhard Schulze 1992 seine Studie zur „Erlebnisgesellschaft“ vorgelegt hatte,<sup>15</sup> dauerte es nur wenige Jahre, bis auch *in liturgicis* über die Erlebnis-Dimension des Gottesdienstes, über den Erlebnis-Anspruch seiner ‚Besucherinnen und Besucher‘ und über die Grenzen des Erlebnis-Paradigmas diskutiert wurde.

Vor allem Karl-Heinrich Bieritz betonte die Notwendigkeit des „Gegenspiels“ zum Erlebnishunger der Gegenwart und sah den Gottesdienst zwar mitten in der Erlebniswelt, in seiner Form und seinem Inhalt aber gerade nicht ‚von‘ ihr geprägt.<sup>16</sup> Eine sanfte Korrektur versuchte Peter Cornehl, der *mit* Bieritz den „Eigensinn“ des Gottesdienstes unterstrich, *gegen* Bieritz aber vor allem auch die Chancen der „Erlebnisgesellschaft“ in den Blick nahm: „Im Kontext der Erlebnisgesellschaft erhält die Liturgie ein neues Interesse. Es wächst der Sinn für Rituale, Sakramente, Zeichen und Symbole.“<sup>17</sup> Cornehl folgert daraus: „Wenn die Kirchen es lernen würden, dies positiv zu würdigen und zugleich die Erlebnisqualität ihrer eigenen Liturgie neu zu entdecken, dann müßte einem um den Gottesdienst nicht bange sein.“<sup>18</sup>

Inzwischen hat sich – einem Trend in der (evangelischen) Praktischen Theologie folgend – die Diskussion verschoben: von einer Kontroverse über das Erlebnis-Paradigma zu einer intensiveren *empirischen* Suche nach dem „Erleben“ im Gottesdienst. So stellte Uta Pohl-Patalong ihre qualitativ-empirische Studie zu Wahrnehmungen zum evangelischen Gottesdienst unter die Überschrift „Gottesdienst erleben“,<sup>19</sup> und Achim Knechts Dissertation trägt den Titel „Erlebnis Gottesdienst“ und gibt im Untertitel die Stoßrichtung der Argumentation an: „Zur Rehabilitation der Kategorie Erlebnis für Theorie und Praxis des Gottesdienstes“.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Vgl. *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.-New York 1992.

<sup>16</sup> Vgl. *Karl-H. Bieritz*, Erlebnis Gottesdienst. Zwischen „Verbiederung“ und Gegenspiel. Liturgisches Handeln und Erlebnishorizont, in: *WzM* 48 (1996) 488–501.

<sup>17</sup> *Peter Cornehl*, Erlebnisgesellschaft und Liturgie. Überlegungen (auch) aus ostdeutscher Perspektive nach dem 11. September, in: *JLH* 41 (2002) 31–45, 43.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Vgl. *Uta Pohl-Patalong*, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011.

<sup>20</sup> Leipzig 2011.

„Rehabilitation“ scheint angesagt, nachdem die ältere liturgische Bewegung mit ihren Protagonisten Julius Smend und Friedrich Spitta schon einmal vom Erleben und Erlebnis aus dachten – und der dialektisch-theologische Einwand dagegen sowie der Einwand der auf Vorgegebenheit, Tradition, Ökumene und das ‚Objektive‘ bedachten neueren liturgischen Bewegungen diese Kategorie für viele Jahre ‚erledigt‘ zu haben schienen. Auch die kulturwissenschaftliche Diskussion nach dem Zweiten Weltkrieg kam der Erlebnis-Dimension nicht gerade entgegen. Ich erinnere nur an die gegen die „Kulturindustrie“ mit ihren an Masse und Kommerz ausgerichteten Kriterien gerichtete Polemik Theodor Adornos und Max Horkheimers<sup>21</sup> und an Guy Debord mit seiner vehementen Kritik an einer „Gesellschaft des Spektakels“ („La Société du Spectacle“, 1967),<sup>22</sup> der zufolge durch die illusionäre, weltflüchtige Tendenz zum Spektakel das zwischen-menschliche Miteinander ebenso gefährdet sei wie das Bewusstsein für Geschichte.

Wichtig erscheint mir, die Ansätze der älteren liturgischen Bewegung nicht aufgrund dieser radikalen Verdikte gegen eine kommerzialisierte Erlebnis- und Spektakelkultur für erledigt zu erachten. Es ging – etwa in Friedrich Spittas Briefen „Zur Reform des evangelischen Kultus“ (1891) – um die Wiedergewinnung einer aufgrund einer bestimmten Feiargestalt verlorenen *theologischen* Dimension des Gottesdienstes. Sein Anliegen war es, die Schleiermachersche Entdeckung der Bedeutung des religiösen Gefühls mit dem Grundanliegen der Liturgie,<sup>23</sup> die er im Kern als gemeinsames Gebet beschreibt, zu verbinden. Die Frage Spittas könnte auch so formuliert werden: Wie kann es gelingen, die Menschen der ‚Neuzeit‘, die Menschen nach der subjektiven Wende zur Zeit der Aufklärung und der Romantik, zu dem zu führen, was als das Entscheidende des Gottesdienstes bestimmt werden kann? In Spittas Diktion ist dieses Entscheidende „die Erhebung der Seelen zu Gott im Gebete“.<sup>24</sup> Hier sieht Spitta im evangelischen Gottesdienst des 19. Jahrhunderts erhebliche Defizite: „[...] im evangelischen Gottesdienste wird der Teilnehmer vielfach durch den lehrhaften Charakter und die nüchternen Formen desselben erkältet oder doch vorwiegend geistig bewegt. Zur rechten Feier, die nicht in der Erregung der Sinne, auch nicht in der Beschäftigung des Verstandes, sondern in der Erhebung des Gemüts besteht, kommt es [...] nicht.“<sup>25</sup> Man fühle sich im evangelischen Gottesdienst „oft genug in einen Hörsaal versetzt, wo ein Vortrag gehalten werden soll“; es finde sich „wenig Gebetsstimmung in unse-

<sup>21</sup> Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 142004, 127–176.

<sup>22</sup> Vgl. Guy Debord, Die Gesellschaft des Spektakels, aus dem Französischen von Jean-Jacques Raspaud, Berlin 1996.

<sup>23</sup> Vgl. zur Schleiermacherschen Basis der „Darstellung des religiösen Bewußtseins“ Friedrich Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe und Abhandlungen, Göttingen 1891, 9.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 10.

ren Kirchen“ – so zitiert Spitta eine Dame, die vom Katholizismus zur evangelischen Kirche übergetreten war.<sup>26</sup> Daher müsse alles getan werden, um die Feiern – etwa durch die Ausstattung des Raumes oder durch die Musik<sup>27</sup>, aber eben auch durch die Gestaltung der Liturgie – in eine „feierliche Stimmung“<sup>28</sup> zu versetzen.

Die Verbindung der liturgietheologischen mit der liturgiepraktischen Ebene, wie sie sich exemplarisch bei Spitta und in den Ansätzen der älteren liturgischen Bewegung zeigt, scheint mir wesentlich. Ansonsten droht der (evangelische) Gottesdienst, entweder zum Spielfeld ‚kreativer Liturgen/innen‘ zu werden, denen es um die möglichst effektive Inszenierung von Erlebnisangeboten geht, oder einem auf evangelischer Seite nicht erschwinglichen Kult der vermeintlich objektiv gegebenen Liturgie zu frönen – ohne Rücksicht auf das, was Menschen heute im Gottesdienst erfahren. Gleichzeitig bleibt die liturgietheologische Diskussion nur so davor bewahrt, zu einem faktisch bedeutungslosen Austausch von ‚Richtigkeiten‘ über den Gottesdienst (und z. B. über das, was „Anamnese“ korrekt bedeutet) zu werden, ohne die Phänomene des gefeierten Gottesdienstes zu bedenken.

Im evangelischen Kontext der Gegenwart entsteht die größte Herausforderung sicherlich nicht durch diejenigen, die auf der Suche nach einem objektiv gegebenen Gottesdienst der Kirche wären, sondern viel eher durch jene Liturginnen und Liturgen, die ohne allzu große Rücksicht auf liturgietheologische Fragen und liturgiehistorische Argumente den Gottesdienst danach gestalten, was ihnen selbst einleuchtend erscheint und den Erwartungen der Gemeinde (vermeintlich) entgegenkommt. Mindestens im deutschsprachigen Katholizismus scheint sich diese Verschiebung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenfalls ergeben zu haben. Martin Stuflesser und Benjamin Leven erkennen: „Riten werden fortan weniger als sakrosankt erfahren, sondern vielmehr werden Riten, die grundsätzlich, etwa durch ein Konzil, reformierbar sind, als auch durch die liturgischen Akteure veränderbar angesehen.“<sup>29</sup> Im evangelischen wie im katholischen Gottesdienst stehen ‚gestaltende Liturgen‘ vor dem Altar und vor ihrer Gemeinde.

Dies ist, um es nochmals zu sagen, nicht an und für sich problematisch. Der Notwendigkeit, den Gottesdienst als Liturgie zu ‚verantworten‘ (evangelisch formuliert: natürlich im Kontext der lokalen Gemeinde einerseits, der Kirche insgesamt andererseits), entgehen Liturginnen und Liturgen nicht. Die gegenwärtige Problematik scheint mir allerdings zu sein, dass im Zuge der neuerlichen Orientierung

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Die Gemeinde solle sich „auf den Fittigen einer vordringenden Melodie getragen“ zu dem sich“ aufschwingen, „der sich in seiner Offenbarung liebend zu den Menschen herabgeneigt hat“ (65).

<sup>28</sup> Ebd., 17.

<sup>29</sup> In diesem Band: *Benjamin Leven / Martin Stuflesser*, Die Feier des Oster-Triduums. Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010, 20–46, 45.

am Paradigma des ‚Erlebens‘ (ggf. rezeptionsästhetisch unterfüttert) liturgie*theologische* Reflexionen eine weit geringere Rolle spielen als etwa die Frage: „Was kommt bei meiner Gemeinde an?“ oder „Womit erreiche ich heute (noch) Menschen?“ (vielleicht auch die, die sonst eher nicht in den Gottesdienst kommen) bzw. (und weit weniger offen eingestanden) „Was finde ich selbst gut und was gefällt mir?“

Nur eine Nebenbemerkung: Eines der erstaunlichen Ergebnisse der Gottesdienstbefragung des Nürnberger Gottesdienstinstituts bestand darin zu erkennen, dass es nicht wenige evangelische Pfarrerinnen und Pfarrer gibt, die dezidiert mit ihren Gemeinden *nicht* den Gottesdienst feiern, der ihnen selbst am besten gefällt. Die Orientierung am (vermeintlichen) Geschmack der Gottesdienst-‚Besucher‘ erweist sich dann als primär bedeutsam. Dies hat wenigstens eine merkwürdige Konsequenz: Einige Pfarrerinnen und Pfarrer erklären, sie würden dann, wenn sie sonntags frei haben, gerne den Gottesdienst in einer *katholischen* Kirche besuchen, denn da wären sie (anders als in der eigenen Konfession) vor allzu großen liturgischen Überraschungen weithin sicher.<sup>30</sup>

Wo die theologische Reflexion marginalisiert wird, werden Liturgen/innen zu Ritenschöpfern und Ritualbastlern, die sich eklektisch aus Traditionen bedienen (etwa auch aus der katholischen Liturgietradition), ohne deren Kontext zu bedenken, oder die meinen, sie könnten selbst tragende Riten neu erfinden. Theologisch gesagt: Es ergibt sich die problematische Folge, dass die für die Liturgie insgesamt und besonders für die des Triduum sacrum konstitutive Beziehung von Anamnesis, Mimesis und Epiklesis (Olaf Richter) zerreißt.

Mit diesem Hintergrund scheint mir der Boden bereitet, um nun konkreter auf das Triduum sacrum und seine einzelnen Feiern zu blicken.

<sup>30</sup> Vgl. *Hanns Kerner* / Gottesdienstinstitut der ELKB, *Der Gottesdienst. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften, Nürnberg o. J.*, 42–60, hier 49 f.



### 3 Das triduum sacrum und die Einheit von Kreuz und Heil

In katholischen liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen wird unisono die *Einheit* des Triduum paschale betont. Keineswegs würden nacheinander verschiedene Teil-Feste gefeiert, die jeweils isoliert voneinander zu sehen seien. Es gehe um das *eine* Geheimnis von Tod und Auferweckung Jesu, das in unterschiedlichen Aspekten gefeiert werde.

Der Zusammenklang der drei Tage wird bereits in der (in freier Aufnahme von Gal 6,4 gestalteten) Antiphon zum Introitus am Gründonnerstag hörbar, wenn es dort heißt: „Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri Iesu Christi, in quo est salus, vita et resurrectio nostra, per quem salvati et liberati sumus. [Uns aber ziemt es sich zu rühmen im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, in dem unser Heil, unser Leben und unsere Auferstehung ist, durch den wir erlöst und befreit worden sind.]“<sup>31</sup> Das Kreuz und das Heil, das Kreuz und die Auferstehung werden verbunden – und dies nicht nur theologisch abstrakt, sondern ‚existentiell‘, die Zeiten übergreifend bezogen auf „unser Heil“, unsere Erlösung und Befreiung. Andreas Odenthal schreibt: „Die Gemeinde feiert also nicht in einem historisierenden Nacheinander zuerst das Abendmahl, dann den Tod, schließlich die Auferstehung des Herrn. Die Gemeinde feiert im Triduum Paschale vielmehr das gesamte Heilsmysterium, und der Introitus lässt den österlichen Charakter der gesamten Feier schon aufscheinen.“<sup>32</sup> Die Einheit der Feiern von Gründonnerstag bis Ostersonntag, der „eine einzige große Gottesdienst“, gewinnt auch dadurch sichtbare Gestalt, dass die Evangelienlesungen sich als Semicontinua aus Joh 13–20 zusammensetzen.<sup>33</sup>

Reinhard Meßner allerdings weist darauf hin, dass bereits seit dem Mittelalter eine Zerlegung der Feier als Problem zu konstatieren sei. Faktisch hätten sich zwei Tridua entwickelt: das Triduum der Passion (von Gründonnerstag bis Karfreitag) und das Triduum der Auferstehung von Ostersonntag bis Dienstag nach Ostern (als teilweise noch arbeitsfreiem Tag in der Osteroktav).<sup>34</sup> „Die beiden Pole des Ostergeheimnisses sind damit in wenig glücklicher Weise vom Auseinanderfallen bedroht; der Akzent mittelalterlicher und neuzeitlicher Frömmigkeit liegt eindeutig auf der Passion.“<sup>35</sup> In jüngerer Zeit drückt sich dies auch dadurch aus,

<sup>31</sup> Zitiert nach Meßner, Einführung (wie Anm. 6), 348.

<sup>32</sup> Andreas Odenthal, Die Feier des Pascha-Mysteriums als „sinngebender Interpretationsrahmen“. Symboltheoretische Überlegungen zum Gregorianischen Introitus „Nos autem gloriari oportet“ im Hinblick auf eine „aktive Sprachkompetenz“ der feiernden Gemeinde, in: LJ 56 (2006) 54–77, hier 60.

<sup>33</sup> Vgl. Johannes Kreier, „... wächst eine Kette ins Ostern“. Elemente zur Einheit der österlichen Drei-Tage-Feier, in: BilJ 75 (2002) 167–173, hier 169.

<sup>34</sup> Vgl. Meßner, Einführung (wie Anm. 6), 341.

<sup>35</sup> Ebd.

dass der Gründonnerstag den Schwerpunkt auf das „Letzte Abendmahl“ erhält und – wie Johannes Kreier beobachtet – die synoptischen Evangelien gegenüber Joh 13 (Fußwaschung) bedeutender werden.<sup>36</sup>

Auf evangelischer Seite wurde die Tendenz zur Schwerpunktsetzung seit dem 16. Jahrhundert aus theologischen Gründen deutlich verstärkt. Der Riss im *triduum sacrum* vergrößerte sich, indem der Karfreitag als Höhepunkt der drei Tage (teilweise aber sogar des ganzen Kirchenjahres!) bezeichnet und so auch erlebt wurde. Bereits Luthers soteriologische Konzentration auf den heilsam-befreienden Kreuzestod Christi legte dazu einen ersten Grund, auf dem dann kontrovers-theologisch in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten weitergebaut wurde. Der Karfreitag wurde als höchster evangelischer Feiertag stilisiert und zu einem der wichtigsten Abendmahlstermine im Kirchenjahr (von insgesamt drei oder vier Abendmahlsgängen). Dass manche Katholiken dann bewusst am Karfreitag an die Arbeit gingen (während Evangelische dies an Fronleichnam taten), gehört zu den praktischen Folgen dieser kontroversen ökumenischen Situation. Nochmals gestärkt wurde der Karfreitag dadurch, dass die musikalische Gestaltung diesen Tag besonders betonte. Zu denken ist an die „Passionen“, die als Höhepunkte evangelischen Musikschaffens gelten können und bis heute eminente kulturelle Ausstrahlungskraft besitzen.<sup>37</sup>

Bereits die neuere liturgische Bewegung versuchte gegenzusteuern, die isolierende Fokussierung evangelischer Frömmigkeit auf den Karfreitag zu überwinden und den Zusammenklang der drei heiligen Tage mit Ostern als Höhe- und Orientierungspunkt neu zu entdecken. Dies ist auch eines der Ziele der 2011 eingeführten Agenda der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).<sup>38</sup>

Allerdings ergeben sich in diesem Zusammenhang zwei grundlegende Probleme: (1) Wie auch im katholischen Kontext wird die Einheit der Feiern kaum noch so miterlebt/mitgefeiert. In den Erläuterungen zur neuen VELKD-Agenda heißt es: „Viele Menschen nehmen nur an einem oder zwei Gottesdiensten innerhalb des Triduum sacrum teil, die sie als in sich abgeschlossene Feiern erleben.“<sup>39</sup> Dabei bestimmen besondere ‚Angebote‘ (etwa zur musikalischen Ausgestaltung der Feier am Karfreitagnachmittag oder zur Feier der Osternacht) entscheidend mit, auf welche Gottesdienste die Entscheidung fällt. Liturgiepraktisch kann der Weg durch das Triduum paschale in Verantwortung für die Gemeinde wohl nur in besonderen Gruppen so gestaltet werden, dass vom Gründonnerstag bis zum Ostersonntag *ein* gottesdienstlicher Bogen gefeiert wird, der erst am Ostersonntag seinen Abschluss mit dem Segen findet. Für alle übrigen Kontexte ergibt sich die

<sup>36</sup> Vgl. Kreier, Elemente (wie Anm. 33), 170.

<sup>37</sup> Vgl. Hans Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt/M. 1988.

<sup>38</sup> Vgl. Passion und Ostern (wie Anm. 1), 8.

<sup>39</sup> Ebd.

Notwendigkeit, aber auch die besondere Chance, die Einheit der drei Tage in den *jeweils einzelnen Feiern* hörbar und erfahrbar zu machen, wie es die eingangs zitierte Antiphon beschreibt. Es wäre in dieser Hinsicht problematisch, etwa am Karfreitag *nur* des Leidens Christi zu gedenken und die Verschränkung von Tod und Leben, von Leiden und Heil aus dem Blick zu verlieren. (2) Da für die in den vergangenen Jahren wieder entdeckten Gottesdienste im Triduum sacrum evangelischerseits kaum eine Feiertradition vorliegt, griffen Liturginnen und Liturgen teilweise recht eklektisch auf liturgische Sequenzen der ökumenischen Tradition zu. Diese wurden und werden manchmal unter der Perspektive ausgewählt, dass sie den gestaltenden Liturginnen/Liturgen einleuchten und sich in das Erlebnispapradigma fügen. Was dann entsteht, ist freilich etwas anderes als das, was als die Einheit des ‚Feiergeheimnisses‘ des Triduum paschale bezeichnet werden kann.

An einigen Aspekten der drei heiligen Tage sollen diese Fragen im Folgenden konkreter weiterverfolgt werden.

#### 4 Gründonnerstag oder: Was feiern wir im Abendmahl?<sup>40</sup>

Der Gründonnerstag kann als liturgisches Paradebeispiel für die Bedeutung der Anamnese gelten. Im evangelischen Kontext ist ihm als Spruch des Tages Ps 111,4 zugeordnet: „Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder, der gnädige und barmherzige HERR.“ Das Gedenken (*z<sup>e</sup>kor*) ist in besonderer Weise im Blick; und es verwundert nicht, dass angesichts der oben beschriebenen Probleme mit der Anamnese in der Gegenwart gerade der Gründonnerstag in besonderer Weise herausgefordert ist. An ihm zeigen sich Gestaltungen, die ich als Versuche verstehe, die ‚verlorene‘ bzw. nicht mehr unmittelbar einleuchtende Logik der Anamnese entweder durch eine Steigerung der Erlebnisdimension (1) oder durch eine historisierende Erinnerung (2) zu kompensieren.

(1) Die Gestaltungen der Abendmahlsfeier im evangelischen Gottesdienst sind (soweit ich sehe) nicht in einer Monographie durch die Zeiten hindurch untersucht. Hätte man einen Gottesdienst im 16. Jahrhundert, im 19. Jahrhundert besucht und würde gegenwärtig einen üblichen evangelischen Abendmahlsgottesdienst besuchen, so wären die Unterschiede auf den ersten Blick sichtbar (wobei natürlich auch zwischen einzelnen Kirchengebieten und Gemeinden mit teilweise erheblichen Unterschieden zu rechnen ist).

<sup>40</sup> Ich blicke im Folgenden auf das *Abendmahl* am Gründonnerstag. Die *Fußwaschung* nach Joh 13 ist zwar auch in der evangelischen „Ordnung der Lese- und Predigttexte“ (OLP) das Evangelium des Tages, hat aber bislang für die Praxis der Feiern am Gründonnerstag nur in wenigen Gemeinschaften und Gemeinden Bedeutung erlangt.

Inwieweit die polemische Gegenüberstellung Lucas Cranachs mit dem Titel „Unterschied zwischen der wahren Religion Christi und der falschen abgöttischen Lehr des Antichrists in den fürnehmsten Stücken“ (um 1545) Aussagen über die Praxis des Abendmahlsempfangs zur Zeit der Reformation machen kann, ist fraglich. In jedem Fall wird auf dem Bild die Austeilung *utraque specie* betont, die als kontroverstheologisches Unterscheidungsmerkmal eine große Rolle spielte (in der Praxis der Gemeinden aber durchaus teilweise kritisch rezipiert wurde). Eine sinnbildlich ausgedrückte Gemeinschaft beim Abendmahl (etwa durch einen Kreis, den die Kommunizierenden bilden) ist nicht im Blick. Dies gilt auch für Luthers Schriften zum Gottesdienst, die die Kommunion in beiderlei Gestalt betonen und diese an die Abendmahlsparadosis unmittelbar rückbinden.

So schlägt Luther in der „Deutschen Messe“ 1526 eine Praxis der Austeilung des Mahles vor, bei der die *verba testamenti* aufgeteilt werden – und auf die Segnung des Brotes bzw. des Kelchs unmittelbar die jeweilige Austeilung folgt: „Es dünkt mich aber, dass es dem Abendmahl gemäß sei, wenn man flugs auf die Konsekration des Brotes das Sakrament reiche und gebe, ehe man den Kelch segnet.“<sup>41</sup> Seine Begründung ist biblisch: „Denn so sagen beide, Lukas und Paulus [...]“<sup>42</sup> Zur Praxis der Austeilung heißt es dann nur noch: „Und dass man fein ordentlich und züchtig hinzugehe, nicht Mann und Weib (zusammen), sondern die Weiber nach den Männern, weshalb sie auch (getrennt) voneinander an verschiedenen Orten stehen sollen.“<sup>43</sup>

Es geht Luther also um eine Rückbindung der Eucharistie an die biblische Vorgabe des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern. Die Gemeinschaft, die auch für Luther im Abendmahl bedeutsam war, wird allerdings nicht auf der Ebene der Gemeinde zur Darstellung gebracht. Sie ist als die Gemeinschaft des „geistlichen Körpers“ zu bestimmen, von dem Luther 1519 in seinem Sermon vom „hochwürdigen Sakrament des Altars“ spricht:

„Welcher nu verzagt ist, den sein sündlich Gewissen schwächt oder der Tod erschreckt oder sonst ein Beschwerung des Herzens hat, will er derselben los sein, so gehe er nur fröhlich zum Sakrament des Altares und lege sein Leid in die Gemein und such Hilfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers.“<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Zitiert nach *Michael Meyer-Blanck*, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009, 58.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> WA 2, 745.



In der Entwicklung des evangelischen Abendmahls wurde der soteriologische Fokus nach und nach immer bedeutsamer. Damit kam es, worauf Martin Nicol verweist,<sup>45</sup> zu einer Individualisierung des Abendmahls. Diese drückt sich bereits in den Spendeworten zur Hostie aus. Statt einfach nur (wie in der katholischen Eucharistie) die Hostie mit den Worten „Leib Christi“ zu reichen, wurde und wird bis heute in aller Regel die Spendeformel „Christi Leib für dich gegeben“ (und analog: „Christi Blut für dich vergossen“) verwendet. Das „Abendmahl“ wird zur *Verkündigung* an den einzelnen, wird zum soteriologischen Geschehen, wann und wo diese Worte des Zuspruchs (*promissio*) mit dem „Amen“ des Glaubens beantwortet werden. Noch bis vor einigen Jahren fand dieses soteriologisch-individualisierte Verständnis des Abendmahls seinen Ausdruck darin, dass das Mahl in vielen Gemeinden von einer kleinen Gruppe um den Altar kniender Gemeindeglieder empfangen wurde. Es ist zu einer soteriologischen Individualisierung gekommen, die auf der Linie der Spendeworte des Lukasevangeliums (gegen die Markus- und Matthäusvariante) liegt, dabei allerdings ausblendet, dass auch bei Lukas in der zweiten Person Plural gesprochen wird: „für *euch* gegeben“ (Lk 22,19 f).

Hand in Hand zeigten Überlegungen der neueren liturgischen Bewegungen, Wahrnehmungen in der Ökumene und exegetische Erkenntnisse, dass es im

<sup>45</sup> Vgl. Martin Nicol, *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Göttingen 2010, 109.

Abendmahl nicht primär um individuelle Heilsaneignung geht, sondern darüber hinaus darum, dass die Gemeinde sich im Leib Christi als Leib Christi in der Zeit und in der Erwartung der eschatologischen Vollendung konstituiert.<sup>46</sup> Vor allem seit dem Nürnberger Kirchentag 1979 wird diese Gemeinschaftsdimension des Abendmahls im evangelischen Kontext auch im Blick auf die kirchliche Praxis neu betont und gleichzeitig kritisch gefragt, wie die übliche Praxis des evangelischen Abendmahls diese ‚erleben‘ lässt. Das Erlebnisparadigma verbindet sich mit der theologischen Einsicht und führte in den Gemeinden zu Neugestaltungen.

So ist es gegenwärtig weithin üblich, dass das Abendmahl in Halbkreisen um den Altar stehend gefeiert wird. Die Kniebänke haben ihren Dienst getan und spielen im Abendmahlsvollzug kaum noch eine Rolle. Die gelegentlich, vor allem bei großen Zahlen von Teilnehmenden, praktizierte Form der Wandelkommunion wird von vielen nur als Notlösung empfunden, weil sie den Gemeinschafts-aspekt gerade nicht wahrnehmen lasse. Vielfach werden weitere Formen der Vergemeinschaftung gepflegt – etwa die Praxis, sich nach dem Empfang des Mahles die Hände zu reichen. Mindestens letzteres empfinden viele als eher übergriffige und aufgenötigte Vergemeinschaftung, wie etwa die empirischen Untersuchungen des Nürnberger Gottesdienstinstituts zeigen.<sup>47</sup>

Es könnte sein, dass der Widerstand mancher gegen zu viel aufgenötigte Gemeinschaftserfahrung im Abendmahl durchaus auch in theologischer Hinsicht berechtigt ist. Die horizontale Gemeinschaft, die im Abendmahlsvollzug bei den im Halbkreis oder Kreis Stehenden erlebt wird, ist zwar nicht kategorial von der Gemeinschaft geschieden, die mit dem „Leib Christi“ in einer dichten theologischen Formel zusammengefasst wird, aber sie geht eben auch nicht einfach darin auf. Der „Leib Christi“ ist weit mehr als die erfahrene, empfundene Gemeinschaft. Er transzendiert die Grenzen von „Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau“ (Gal 3,28), ebenso wie die Grenzen zwischen Milieus und Sympathien, die Grenze der Zeiten und die Grenze zwischen Himmel und Erde. Im „Leib Christi“ sind die Glaubenden von einst mit den Glaubenden von morgen und den jetzt Feiernden verbunden, die Engel im Himmel mit den Menschen auf Erden. Ob ein Zuviel an ‚erlebter‘ Gemeinschaft nicht auch bedeuten kann, dass diese Dimension eher verstellt wird?

Martin Nicol fragt schlicht, ob es nicht auch im evangelischen Kontext hilfreich sein könnte, durch Weglassung der Worte „für dich gegeben“ und damit durch eine auf den ersten Blick kleine semantische Provokation ein erneuertes Abendmahlsverständnis herauszufordern. Das, was „Christi Leib“ bedeutet, könnte gerade so neu ins Bewusstsein treten.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Vgl. Jürgen Roloff, *Der Gottesdienst im Urchristentum*, in: *Handbuch der Liturgik*, hg. v. Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. a., Göttingen 32003, 45–71, bes. 60 f.

<sup>47</sup> Vgl. Kerner, *Gottesdienst* (wie Anm. 30), 22 f. (Zumutungen im Vollzug).

<sup>48</sup> Vgl. Nicol, *Weg* (wie Anm. 45), 109.

Am Gründonnerstag freilich geht man in evangelischen Gemeinden noch weiter. Die bereits angesprochene neue VELKD-Agende „Passion und Ostern“ bietet ausführliche Hinweise zur Gestaltung eines Tischabendmahls an diesem Tag – eine Praxis, die in vielen Gemeinden bereits Einzug gehalten hat.<sup>49</sup> Auffällig an den Hinweisen der VELKD ist, dass über die konkrete Praxis sehr viel geschrieben wird (wie genau Tische bzw. Stühle aufgestellt werden; welche Art von Essen geeignet ist ...), dass aber theologische Begründungen für diese Praxis nur äußerst knapp erfolgen. Nach der Darstellung der „Anordnung des Geschehens im Raum“ heißt es lapidar: „Jesus hat aus dem Festmahl heraus durch seine Worte und Handlungen das Abendmahl eingesetzt. Das ist der Grund für die Form des Tischabendmahls.“<sup>50</sup> Mit diesem Satz freilich beginnen die Fragen erst. Bedeutet Jesu Befehl „Solches tut zu meinem Gedächtnis ...“ tatsächlich, sich dem Geschehen jenes Abends in Jerusalem mimetisch soweit wie möglich anzunähern? Besteht darin nicht die Gefahr, dass die anamnetische Dimension der Eucharistie gerade in den Hintergrund tritt – und etwas gefeiert wird, was zwar eine hohe Erlebnisdichte verspricht und gleichzeitig die historische Ursprungssituation vergewissert,<sup>51</sup> aber den anamnetischen Charakter eher verdunkelt? – Diese Anfrage gilt noch mehr für jene Feiern, die den Passakontext des letzten Mahles Jesu besonders betonen und sich gerade so an das letzte Mahl Jesu annähern wollen.

(2) Regelmäßig laden manche evangelische Gemeinden am Gründonnerstag ein, ein Abendmahl „wie zur Zeit Jesu“ zu feiern (so eine Formulierung einer Erlanger Gemeinde). Damit kommt das Passafest als Paradigma des Abendmahls in den Blick – wobei historisch kaum zu entscheiden ist, inwiefern das letzte Mahl mit seinen Jüngern ein Passamahl war oder nicht.<sup>52</sup>

Bereits seit den 1970er Jahren wurden in den USA Passa-Sederabende in christlichen Gemeinden veranstaltet.<sup>53</sup> Im deutschsprachigen Raum hat diese Entwicklung meiner Wahrnehmung nach bis in die 1990er Jahre auf sich warten lassen, setzte dann aber ebenfalls ein. Im Internet finden sich Agenden einer

<sup>49</sup> Vgl. *Passion und Ostern* (wie Anm. 1), 46–48.

<sup>50</sup> Ebd., 47.

<sup>51</sup> Vgl. auch die Formulierung aus der Agende: „Das Abendmahl ist damit auch dem Abschiedsmahl Jesu verbunden“ (48).

<sup>52</sup> Die historische Frage bleibt bis in jüngste Publikationen hinein umstritten: War das ‚letzte Abendmahl‘, von dem die Evangelien erzählen, die Gestaltung des Seder-Abends des Passafestes oder nicht? Vgl. zur Forschungsdiskussion *Jens Herzog*, *Synoptische oder johanneische Passionschronologie?* Bemerkungen zu einer Tendenz in der neueren Forschung, in: *De Jérusalem à Rome. Mélanges à J. Riaud*, Paris 2000, 93–113.

<sup>53</sup> Vgl. *Frank C. Senn*, *Should Christians Celebrate the Passover*, in: *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, hg. v. *Paul F. Bradshaw / Lawrence A. Hoffman* (*Two Liturgical Traditions* 6), Notre Dame (IN) 1999, 183–205, hier 183.

christlichen Passa-Feier, und zahlreiche Gemeinden experimentieren mit Gründonnerstags-liturgien in Anlehnung an das Seder-Mahl.<sup>54</sup>

Nicht selten sind die christlichen ‚Passa-Feiern‘ am Gründonnerstag vor allem historisch orientiert. Sie wollen zeigen, wie „das Abendmahl in seinem entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang besser zu verstehen“ sei.<sup>55</sup> Die Gefahr ist hier, dass das ‚Jüdische‘ droht, zum Schritt auf dem Weg der Entwicklung des Christlichen reduziert zu werden: „To view Passover as a quaint relic of the past telling us how Judaism was in the days of Jesus is to rob the Jewish celebration of its contemporary relevance.“<sup>56</sup>

Jüdinnen und Juden reagieren meist zurückhaltend oder deutlich ablehnend gegenüber den christlichen ‚Gründonnerstags-Passa-Liturgien‘. „Für mich“, so eine jüdische Stimme, „ist es sehr befremdlich, dass Christen auch heute [...] nicht damit aufhören, uns Juden unserer Glaubenselemente zu berauben und sich neuerdings den Seder einzuverleiben versuchen.“<sup>57</sup> Christinnen und Christen, die meinen, sie könnten selbst ‚Passa spielen‘<sup>58</sup>, nehmen der jüdischen Feier ihre Eigenart und Würde. Zu fragen wäre vielmehr, wie die anamnetische und uns mit Israel verbindende Dimension anders Gestalt finden kann. In der Anamnese der Didache heißt es: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, welchen du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus ...“<sup>59</sup> Ein altes Gebetswort, das – so Rainer Volp – „alle Kräfte jüdischer Hoffnung erinnernd in Bewegung“ bringen kann.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Vgl. *Guido Fuchs*, *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie. Hinführungen und Anregungen*, Regensburg 1997, 50, und das im Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrer- und Pfarrerrinnenvereins dokumentierte Angebot der Erlanger St. Markus-Gemeinde, die am Gründonnerstag zu einem „Abendmahl in Anlehnung an das letzte Passamahl Jesu“ einlädt (vgl. *Elmar Hüsam*, *Abendmahl – wie zur Zeit Jesu. Eine alternative Gründonnerstagsfeier*, in: *Korrespondenzblatt 115* [2000], 19 f.).

<sup>55</sup> *Hüsam*, *Abendmahl* (wie Anm. 54), 20.

<sup>56</sup> *Dow Marmor*, *Should Christians celebrate the Seder*, in: [www.jcrelations.net/article1/marmor13.htm](http://www.jcrelations.net/article1/marmor13.htm) (11.10.2013), hier 2.

<sup>57</sup> Zitiert aus den Reaktionen auf einen im Internet unter <http://www.reliweb.de> Anfang der 2000er Jahre abgedruckten „Kleinen Ritus für ein christliches Seder-Mahl“.

<sup>58</sup> Vgl. den Artikel von *Christiane Müller*, *Passa spielen?*, in: *Korrespondenzblatt 115* (2000) 20–24.

<sup>59</sup> *Didache 9,1* – zit. nach *Rainer Volp*, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*, Band 2: *Theorien und Gestaltung*, Gütersloh 1994, 1194.

<sup>60</sup> *Ebd.*



## Exkurs: Sub una im evangelischen Kontext?

Dass katholischerseits gerade am Gründonnerstag das Abendmahl in beiderlei Gestalt gefeiert wird, kann im Kontext der Überlegungen dieses Beitrags kaum verwundern. Im Hintergrund steht sicherlich auch hier – am Tag der Erinnerung an die Ursprungssituation der Einsetzung des Mahles – die möglichst starke mimetische Anlehnung an das ‚Ur-Ereignis‘ (wobei, wie ausgeführt, gefragt werden kann, ob diese auch hier zu einer Stärkung der anamnetischen Dimension führt).

Im evangelischen Kontext ist diese Diskussion nur eine Nebenbemerkung wert. Es gibt – soweit ich sehe – gegenwärtig nur eine Stimme in der deutschsprachigen evangelischen Liturgiewissenschaft, die die Möglichkeit der Feier sub una überhaupt ernsthaft in Betracht zieht. Der Erlanger Praktische Theologe Martin Nicol hält es für möglich, dass „bei besonderen Gelegenheiten“, etwa „bei Großgottesdiensten“, auf den Kelch für alle verzichtet würde.<sup>61</sup> Seine Argumente sind dabei zunächst rein pragmatisch; es geht ihm um die organisatorische Schwierigkeit der Austeilung des Weines, um hygienische Bedenken und schlicht auch um die Dauer des Gottesdienstes. Theologisch scheint ihm der Verzicht auf den Kelch möglich, weil exegetisch bekannt sei, dass „der ‚Leib‘ Bestimmungen des ‚Blutes‘ an sich“ ziehe und dass sich etwa Paulus in seiner Argumentation „fast ausschließlich auf den ‚Leib‘“ stützen und dennoch das gesamte eucharistische Geschehen in den Blick nehmen könne.<sup>62</sup> Demgegenüber verweist Reinhard Meßner m. E. zu Recht auf die besondere eschatologische Symbolik des Weines: „Für die eschatologische Symbolik der Eucharistie ist das Weintrinken von besonderer Bedeutung: Der Wein ist die Gabe des Überflusses, der eschatologischen Lebensfreude, die zum Fest und erst recht zum endlosen Fest im Reich Gottes gehört.“<sup>63</sup>

Insgesamt sehe ich aufgrund des Zusammenhangs von Mimesis und Anamnesis („Solches tut zu meinem Gedächtnis ...“) und aufgrund der liturgischen Bindung an die Bibel im evangelischen Kontext keine Chance, dass Nicols Hinweis umfangreichere Beachtung finden wird.

<sup>61</sup> Nicol, Weg (wie Anm. 45), 110.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Meßner, Einführung (wie Anm. 6), 165.

## 5 Karfreitag und Osternacht – zwischen Erlebnis, Historie und Anamnese

Die ausführlichen Darstellungen zum Gründonnerstag erübrigen es, ebenso ausführlich auf die anderen Tage im Triduum sacrum zu blicken. Die analysierte Spannung zwischen Erlebnis, Historie und Anamnese scheint mir als grundlegende Heuristik hilfreich, um Chancen und Probleme der Feier dieser Tage des Triduums zu bedenken.

Der Karfreitag ist gegenwärtig im evangelischen Bereich durch diffuse Entwicklungen zu beschreiben. Einerseits wird teilweise heftige Kritik an der evangelischen Konzentration auf den Karfreitag und damit auf eine spezifische Form der Soteriologie geübt, wie sie sich in zahlreichen Passionsliedern und in vielen weiteren Ausprägungen der Frömmigkeit zeigt. Matthias Morgenroth hat diese Frömmigkeit in den Zusammenhang eines thanatologischen Religionskonzepts eingeordnet.<sup>64</sup> Zu ihm gehört ein Komplex, in dem von (Erb-)Sünde, Opfer, Kreuz, Sühne und Stellvertretung die Rede ist – und das sich gegenwärtig heftiger Kritik ausgesetzt sieht.<sup>65</sup> Es lässt sich ein Rückgang der Anzahl der Gottesdienstfeiern am Karfreitag beobachten – und gleichzeitig ein ungebremst hohes und (etwa in den ‚neuen Bundesländern‘) steigendes Interesse an der Feier des Heiligen Abends. Mit dem Paradigma des ‚Erlebnisses‘ ist dies zu erklären: Gesucht wird eine andere Art von religiösem Erlebnis, als sie mit dem Karfreitag üblicherweise verbunden wird.

Andererseits aber gibt es eine Stärkung bzw. sogar Neuentdeckung des Festinhalts des Karfreitags. Kulturell spielen dafür die Passionen eine entscheidende Rolle, die sich großer, eher steigender Beliebtheit erfreuen. Die Anzahl der Menschen, die ‚religiöse Erfahrungen‘ mit dem Hören einer Passion verbinden, ist groß. Auch die zunehmend angebotenen Feiern zur Todesstunde Jesu erfreuen sich anhaltender Beliebtheit. Passionsmusiken und meditative Feiern am Karfreitagnachmittag bieten eine Möglichkeit, Erfahrungen von Menschen der Gegenwart mit Texten und Melodien zu verknüpfen, die das individuelle Leid transzendieren und in einen anderen und weiteren Horizont stellen.

Mit dieser Ambivalenz scheint mir der Karfreitag von einem der beliebtesten zu einem der schwierigsten Tage im evangelischen Kirchenjahr geworden zu sein. Die Erwartungen sind völlig divergent. Diejenigen, die sich in einem traditionellen Deutungskomplex zuhause fühlen, werden verstört sein, wenn eine Feier ganz anders akzentuiert erscheint und neue Deutungen versucht. Diejenigen, die ein

<sup>64</sup> Vgl. *Matthias Morgenroth*, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002.

<sup>65</sup> Vgl. *Alexander Deeg*, *Die Dynamik des Wortes vom Kreuz oder: Wege, sie gegenwärtig neu zu entdecken*, in: *Glaube und Verantwortung*, FS Nikolaus Schneider, hg. v. *Petra Bosse-Huber* / *Christian Dräger*, Neukirchen-Vluyn 2012, 123–141.

Abendmahl erwarten und für die der Karfreitag vielleicht schon seit Jahren eines der bedeutendsten Daten für die Abendmahlsfeier ist, werden enttäuscht sein, wenn dieser Tag als stiller Karfreitag mit einem schlichten Wortgottesdienst gefeiert wird. Und umgekehrt werden die, die genau diesen stillen Gottesdienst suchen, von einem traditionellen Abendmahlsgottesdienst eher unangenehm berührt werden.

Diese Unausgeglichenheit spiegelt sich auch in der VELKD-Agende. Sie bietet zwei Formen und schreibt dazu:

„Der Gottesdienst am Karfreitagmorgen kann in verschiedenen Ordnungen gestaltet werden. Er kann als Abendmahlsgottesdienst nach Grundform I oder II gefeiert werden, siehe erste Form. Er kann in besonders schlichter Gestalt ohne Abendmahl als Station der Heiligen Drei Tage begangen werden, wie in der zweiten Form.“<sup>66</sup>

Die Entscheidung wird den Gemeinden/Liturgen/innen überlassen; weitere Hilfen zur Entscheidung werden nicht angeboten. Allerdings schlägt die Agende einen Kompromiss vor:

„Um beiden Traditionen nebeneinander Raum zu geben, ist es möglich, am Vormittag einen Abendmahlsgottesdienst zu feiern [...] und am Nachmittag einen besonderen Gottesdienst zur Feier der Todesstunde Jesu zu begehen.“<sup>67</sup>

Die Osternacht gehört sicher zu den Feiern, die in den vergangenen Jahrzehnten eine der größten Karrieren in den evangelischen Kirchen gemacht haben. In den neueren liturgischen Bewegungen wurde sie entdeckt und inzwischen fast flächendeckend gefeiert (meist in den Morgenstunden des Ostersonntags; seltener in der Nacht von Karsamstag auf Ostersonntag). Interessant ist, dass sich im evangelischen Bereich zwei Grundformen für die Osternacht entwickelt haben. Die eine lehnt sich an die altkirchliche Tradition und die Ökumene an und beginnt mit der Lichtfeier, auf die die heilsgeschichtlichen Lesungen aus dem Alten Testament folgen (gefolgt wiederum von Tauffeier, Osterverkündigung und Abendmahlsfeier). Die zweite Form beginnt umgekehrt; in ihr werden in der dunklen Kirche zunächst die heilsgeschichtlichen Lesungen gelesen (ggf. erfolgt dann noch eine Erinnerung an die Passion Christi) – und erst dann (mit der Osterverkündigung) das Licht des Ostermorgens in die Kirche gebracht.<sup>68</sup> Es liegt auf der Hand, dass diese zweite Version des Ablaufs dem Erlebnisparadigma deutlicher entgegen kommt. Der Weg vom Dunkel ins Licht wird ‚inszeniert‘; gleichzeitig aber bestehen die Probleme, dass einerseits die alttestamentlichen Lesungen in der

<sup>66</sup> Passion und Ostern (wie Anm. 1), 68. Es folgt dann noch der Hinweis auf eine Form, die im Evangelischen Gottesdienstbuch vorliegt und dort „Elemente des Buß- und des Tagezeitengottesdienstes mit denen des Predigtgottesdienstes verbindet.“

<sup>67</sup> Ebd., 10.

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch ebd., 12.

dunklen Kirche in der Gefahr stehen, die dunkle Folie / den Schatten der Osterverkündigung zu bieten, und dass andererseits die verwirrende, verstörende und heilsame anamnetische Dichte des Ostermorgens im Kontext der Heilserweise Gottes für seine Schöpfung, sein Volk Israel und seine Kirche verdunkelt wird. Erneut zeigt sich: Das Paradigma des Erlebens kann die Anamnese in den Schatten stellen. Anders formuliert: Was in der ersten, traditionellen und ökumenischen Struktur erlebt werden könnte, ist weniger die eine Dramaturgie aus der Dunkelheit ins Licht, sondern das Licht der göttlichen Herrlichkeit, das sich seit Anbeginn der Welt mit den Erfahrungen von Menschen inmitten ihrer Dunkelheit(en) verbindet.

## 6 Exkurs: Der Karsamstag – ein Tag des Schweigens

Seit Martin Luthers Warnung, es solle nimmermehr Gottesdienst gefeiert werden, ohne dass darin auch gepredigt werde,<sup>69</sup> hat es ein evangelischer Gottesdienst am Karsamstag, dem „Großen Sabbat“ oder „Stillen Samstag“, nicht gerade leicht. Vielleicht wäre er aber gerade deshalb auch für evangelische Christenmenschen bewusst wiederzuentdecken.

Ich meine, der Karsamstag kann verstanden werden als ein Tag, der unsere Existenz als Christenmenschen auf dieser Erde recht trefflich deutlich macht. Als die Getauften sind wir, so Paulus, „der Sünde gestorben“ (Röm 6,11), sind wir „in Christus“ und „eine neue Kreatur“ (2 Kor 5,17) – doch unser Leben bleibt der alten Welt verhaftet, kennt (Gott sei Dank) so manche Höhen, aber (Gott sei's geklagt) auch die Tage, in denen „die Tiefe“ uns „umringt“ (Jona 2,6). Christliche Existenz ist „Karsamstagsexistenz“<sup>70</sup> – bis Er wiederkommt und Gott selbst ist „alles in allem“ (1 Kor 15,28). Vielleicht wäre es gegenwärtig nötig, diesen Tag wieder zu entdecken – und mit ihm: eine Kultur des Schweigens gerade in der Kirche des Wortes. Es ist interessant, dass zahlreiche kulturwissenschaftliche Überlegungen gerade diesen Aspekt ins Zentrum rücken. So warnt Jochen Hörisch eindrucksvoll vor einer „Wut des Verstehens“ in unserer Gesellschaft, die das Entscheidende gerade verdeckt und in einem ständig wachsenden Berg an Interpretation verschüttert.<sup>71</sup> Hans Ulrich Gumbrecht möchte gegen die hypertro-

<sup>69</sup> Vgl. *Martin Luther*, Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne, WA 12, 35.

<sup>70</sup> Vgl. *Hans-Ulrich Wiese*, Karsamstagsexistenz. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst, Regensburg 2002.

<sup>71</sup> Vgl. *Jochen Hörisch*, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt/M. 1998.

phe „Sinnkultur“ der „Präsenzkultur“ erneut eine Chance geben.<sup>72</sup> Und Byung Chul Han warnt davor, dass in der gegenwärtigen „Transparenzgesellschaft“ das Entscheidende, das nicht glatt und direkt Kommunizierbare, das Fremde und Andere zum Verschwinden gebracht werde. Er schreibt: „Obszön ist die Hypervisibilität, der jede Negativität des Verborgenen, des Unzugänglichen und des Geheimnisses fehlt. Obszön sind auch die glatten Ströme der Hyperkommunikation, die frei von jeder Negativität der Andersheit ist.“<sup>73</sup>

Vielleicht wäre die Wiederentdeckung des Karsamstags<sup>74</sup> und einer schlichten liturgischen Feier, die ein bescheidenes Eintauchen in vorliegende Sprachformen bedeuten würde, auch ein entscheidender Schritt, um wieder neu in die Gelassenheit und Erwartung zu finden, die sich mit der Anamnese verbindet.

## 7 Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart oder: Die Gelassenheit und Erwartung im Kontext der Anamnese

In einen verwirrenden, verstörenden und gerade so heilsamen Strom der Zeiten geraten Feiernde im Triduum sacrum, in den drei heiligen Tagen zwischen Gründonnerstag und Ostersonntag, so hatte ich eingangs geschrieben. Freilich geraten sie in diesen Strom der Zeiten, so Gott will, keineswegs nur in den Feiern der heiligen drei Tage, sondern darüber hinaus in jedem Gottesdienst. Das, was an Fragestellungen und Problemen im Triduum sacrum deutlich wird, kann wie in einem Brennglas grundlegende liturgische Fragen ins Bewusstsein bringen.

Ich meine, dass die Probleme der historisierenden oder am Paradigma des Erlebens orientierten Transformation des Gottesdienstes keineswegs nur als Heuristik für das Triduum sacrum, sondern darüber hinaus auch für die evangelischen Gottesdienste insgesamt gelten. Manchmal erscheinen evangelische Gottesdienste – wie oben bereits von Friedrich Spitta bemerkt – eher Lehrveranstaltungen zu gleichen, in denen über das informiert wird, was einst geschah und mühsam der Konnex in die Gegenwart gesucht wird. Das alte homiletische Paradigma von *explicatio* und *applicatio* droht sich über die gesamte gottesdienstliche Feier zu legen.

<sup>72</sup> Vgl. Hans U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M. 2004.

<sup>73</sup> Ebd., 23.

<sup>74</sup> Immerhin erscheint der Karsamstag mit einer knappen „Vesper“ auch in der neuen Agende Passion und Ostern (wie Anm. 1), 113–117. Gegenüber den Vorgaben im Evangelischen Gottesdienstbuch, wo eine ausgeführte Ordnung von sechs Lese- und Predigtperikopen für den Karsamstag vorliegt, kennt diese Ordnung nur eine Lesung (1Petr 3,18–22) und *keine* Predigt.

Das Feuer von einst scheint als Glut nur noch unter der Asche verborgen. Die Idee, diese Glut durch die Steigerung der Erlebnisdimension zu wecken, liegt nahe, scheint aber in zwei Hinsichten problematisch: Einerseits bedeutet sie für die Liturgie Gestaltenden einen immensen Anspruch. Die Frage: „Was kann ich denn heute meiner Gemeinde wieder bieten?“ stellt sich leicht ein – und führt zu einem Kreislauf von viel gutem Willen, großer Anstrengung und zunehmender Erschöpfung. Andererseits droht, wie gezeigt, der Erlebnisanspruch gerade die verheißungsvolle Dimension der Anamnese zu verdunkeln. Im Wechselspiel von *Mimesis*, *Anamnesis* und *Epikleisis* werden wir heilsam transloziert und von Gott her in unserer Identität zwischen vergehender Welt und neuer Schöpfung konstituiert.

Pastoralliturgisch spreche ich an dieser Stelle von der *Gelassenheit und der Erwartung der Anamnese*. Im Gebet erinnert sich der Mensch vor Gott an das, was Gott getan hat, und bittet Gott um *sein* Erinnern. In dieser Struktur des Gebets ist nicht der Liturg mit seiner Gestaltung verantwortlich dafür, dass die Erinnerung gelingt und der Gottesdienst zum ‚Erlebnis‘ wird, sondern Liturginnen und Liturgen begeben sich mit ihren Gemeinden hinein in die die Zeiten übergreifende Erinnerung, in der – wo und wie es Gott gefällt („ubi et quando visum est Deo“, Confessio Augustana V) – sich die einzelnen erfahren, als seien sie selbst aus Ägypten ausgezogen und mit Jesus durch das Kreuz in das neue Leben gegangen. Damit ist die Aufgabe der Gottesdienstgestaltung nicht erledigt, aber in den Rahmen gerückt, in dem sie einzig sinnvoll beantwortet werden kann. Und damit sind die liturgisch Verantwortlichen in der Lage, sich selbst zurückzunehmen, um dem „Geheimnis“ Raum zu geben, in dem wir von Gott her schon längst leben.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Vgl. dazu Nicol, Weg (wie Anm. 45), bes. 27 f.