

STEFAN KOPP

LITURGIE IM ANGESICHT DES TODES

Die menschliche und sakramentale Zuwendung zu Kranken und Sterbenden gehört bis heute zu den ureigenen Aufgaben kirchlicher Pastoral und Liturgie. Kraft, Trost und Zuspruch im Glauben erfahren dabei Menschen in gesundheitlichen Grenzsituationen vor allem durch die Feier der Krankensakramente. Doch nicht zu jeder Zeit hatten die christlichen Riten im Kontext von Krankheit und Leiden dieselbe Akzentuierung. Vor diesem Hintergrund sollen in zwei Schritten einige liturgie- und theologiegeschichtliche Aspekte helfen, Theorie und Praxis der Liturgie im Angesicht des Todes anhand der Krankensakramente, besonders der Krankensalbung, etwas näher zu kommen.¹ Untrennbar damit

¹ Zu Geschichte, Theologie und Praxis der Krankensakramente, vor allem der Krankensalbung, unter besonderer Berücksichtigung der liturgischen Erneuerung im 20. Jahrhundert, vgl. (in chronologischer Reihenfolge) Lengeling, Emil Joseph, Todesweihe oder Krankensalbung?, in: LJ 21 (1971) 193-213; Kaczynski, Reiner, Neubesinnung auf ein „vergessenes“ Sakrament: Überlegungen zur bevorstehenden Einführung der erneuerten Krankenliturgie, in: ThPQ 121 (1973) 346-360; Kaczynski, Reiner, Die Feier der Krankensakramente: Für eine pastorale Praxis entsprechend der liturgischen Ordnung, in: IKaZ 12 (1983) 423-436; Kaczynski, Reiner, Die Feier der Krankensalbung, in: Meßner, Reinhard / Kaczynski, Reiner, Sakramentliche Feiern 1/2. Mit einem Beitrag von Robert Oberforcher, Regensburg 1992 (= GdK 7,2), 241-343; Heinz, Andreas, Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes: Ein Bericht über ihren Werdegang, in: LJ 45 (1995) 131-151; Leijssen, Lambert, Die Krankensalbung: Eine Neu-Interpretation aus dem heutigen Kontext heraus, in: LJ 45 (1995) 152-177; Hauerland, Winfried, Krankenpastoral und sakramentaler Heilsdienst: Ein Diskussionsbeitrag, in: HfD 51 (1997) 216-225; Gerhards, Albert, Die Kran-

verbunden sind einige sozial- und mentalitätsgeschichtliche Beobachtungen, die den Gottesdienst der Kirche gerade in diesem Bereich entscheidend mitgeprägt haben. Ein eigener Abschnitt beschäftigt sich dann mit dem Vorwurf der Todesverdrängung katholischer Liturgie im 20. Jahrhundert, um abschließend anhand einiger Beispiele herauszuarbeiten, inwiefern katholische Liturgie heute das Thema Ende des Lebens aufgreift und entfaltet.

1. HISTORISCHE NOTIZEN ZUR KIRCHLICHEN SORGE UM KRANKE UND STERBENDE

In einer Musteransprache des Bamberger Diözesanrituale von 1587 ist im Rahmen der Spendung der Krankenkommunion, hier im Angesicht des Todes als Viatikum gespendet, nach einer mitfühlenden und tröstenden Einleitung in drastisch-konkretisierender Ausdrucksweise zu lesen:

„Wiewol aber diser zeitliche Tod allen unnd jeden Menschen gemein / so kompt er doch darneben ungleicher weiß / also: daß er vil Leuth gehling unnd unfürsehenlich / durch mancherley Unfall / hinnimpt / in dem etliche zu tod fallen / andere ertrincken / die dritte erstochen oder erschossen / oder auff andere weiß erbärmlich / und offtermals / wann sie es

kensalbung – ein heilsames Sakrament, in: LS 51 (2000) 147-152; Kranemann, Benedikt, Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft: Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung, in: Diak. 40 (2009) 91-97; Bärtsch, Jürgen, „Ist einer von euch krank? ...“: Dimensionen der Heilung in der Feier der Krankensalbung, in: TThZ 121 (2012) 43-61; Wahle, Stephan, Zeichen der Hoffnung und Heilung: Christliche Riten im Kontext von Krankheit und Leiden, in: IKaZ 43 (2014) 352-362; Jeggle-Merz, Birgit, Heilende Gottesbegegnung: Aspekte liturgischer Begleitung in schwerer Krankheit, in: BiLi 88 (2015) 63-71; Roth, Cornelius, Auf der Suche nach einem Sterbesakrament: Zwischen einer Neuinterpretation der Krankensalbung und einer Krise der Wegzehrung, in: ThGl 105 (2015) 35-51.

eben zum aller wenigsten verhoffen / umb das Leben gebracht werden. Geschicht auch in solchen Fällen bißweilen / daß Leib unnd Seel mit einander umbkommen / zeitlich sterben unnd ewig verderben: wann nemblich ein solcher unfürsehener Tod den Menschen inn seinen schweren Sünden (die jne so wol / als der Unglaub / von GOTT scheiden / und ewiger Verdammuß theilhaftig machen) ubereilt.“²

Zumindest aus heutiger Sicht irritiert es, dass in einem Krankenzimmer so schlimme Todesarten wie Unfall, Ertrinken oder Mord aufgezählt werden. Doch wird dem (tod-)kranken Menschen im Gegensatz dazu der Segen und die Gnade seines bevorstehenden, mit den Sakramenten der Kirche „versehenen“ und damit gut vorbereiteten Todes vor Augen gestellt. Offensichtlich dient der extreme Kontrast dazu, die Wichtigkeit der sakramentalen Dimension des christlichen Lebens hervorzuheben. Der Trost besteht hier darin, nicht jämmerlich zugrunde zu gehen, sondern wohl-vorbereitet und gestärkt die Schwelle in die ewige Seligkeit zu übertreten.³

In mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht ist die Frage des „un-versehenen Todes“ tatsächlich ein großes Thema mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Prägung. Während der römische Gelehrte Plinius der Ältere im ersten nachchristlichen Jahrhundert in seinem großen enzyklopädischen Werk zur Naturkunde *Naturalis historia* plötzliche Todesfälle als „das höchste Glück des Lebens“⁴ bezeichnete, wurde das Bild des

² Rit Bamberg 1587 (Agenda Bambergensis [...], Ingolstadt 1587 [Probst 39; BSB München]), 200.

³ Ansonsten transportiert die Ansprache weitgehend bekannte Inhalte, so die Stärkung des Glaubens, die Umkehr zu Gott durch Reue und Buße sowie das Loslassen von zeitlichen Sorgen, die auch sonst als typische Motive in vergleichbaren zeitgenössischen Ansprachen auftreten. – Vgl. Rit Bamberg 1587 (wie Anm. 2), 199-204.

⁴ Zit. nach: Stahlmann, Ines, Krankheit: Antike, in: Dinzelsbacher, Peter (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2008, 213-222, hier: 213.

„guten Todes“ in Zeiten der Unsicherheit und der Gefahr des frühen, unvermuteten Todes zu einem leitenden Motiv für Mittelalter und frühe Neuzeit.⁵

Dieses Anliegen manifestierte sich mentalitäts- und volksreligiositätsgeschichtlich jedoch nicht nur in schriftlichen oder mündlichen Formen, sondern seit dem Spätmittelalter auch in den bildenden Künsten: Ein interessantes Beispiel dafür ist die Darstellung des heiligen Christophorus an Außenwänden vieler spätmittelalterlicher Kirchen, deren Anblick die Menschen an diesem Tag vor einem „unversehenen“ Tod bewahren sollte.⁶ Hier fügt sich gut ein, dass das Motiv auch Eingang in ein Rituale findet, wie die zitierte Bamberger Musteranrede zur Krankenkommunion aus dem Jahre 1587 beweist, die dieses Problem mit erstaunlicher Direktheit thematisiert.

Die Sorge um Kranke und Sterbende zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Liturgie. Der damit verbundene sakramentale Dienst der Kirche an den Kranken zu Stärkung, Tröstung und nicht zuletzt zur Vorbereitung auf das Ziel des zu Ende gehenden irdischen Pilgerweges – daher der Begriff Viatikum oder Wegzehrung – gehörte auch zu einem zentralen Reformanliegen des Konzils von Trient. Erneuerungsbedarf bestand vor allem deshalb, weil die Krankensalbung bereits seit dem Mittelalter – und fortwirkend bis in das 17. Jahrhundert hinein – vielerorts vernachlässigt wurde, was nicht nur an den problematischen Vorstellungen im Volksglauben, sondern auch an willkürlich hohen Gebühren mancher Pfarrer lag, wodurch der Versehgang oft gänzlich abkam.⁷

⁵ Vgl. Kessel, Martina, *Sterben/Tod: Neuzeit*, in: *Europäische Mentalitätsgeschichte* (wie Anm. 4), 298-313, hier: 298.

⁶ Vgl. Dinzelsbacher, Peter, *Religiosität: Mittelalter*, in: *Europäische Mentalitätsgeschichte* (wie Anm. 4), 136-155, hier: 151.

⁷ Zu den nachtridentinischen Erneuerungsbestrebungen im Bereich der Spendung der Krankensakramente vgl. Bärsch, Jürgen, *Krankensalbung und Begräbnis im Spiegel der Handpostille des Leonhard Goffiné: Liturgieerklärung in einem „Bestseller“ der Barockzeit*, in: Haas,

2. THEOLOGISCHE AKZENTUIERUNGEN DER KRANKENSALBUNG

Pastoralgeschichtlich entwickelte sich im Mittelalter die Praxis, die Krankensakramente, besonders das Sakrament der Krankensalbung, das vermehrt „Letzte Ölung“ genannt wurde, erst unmittelbar vor dem Tod zu spenden. „Allmählich wurde aus dem Auftrag an die Priester, das Sakrament wenigstens den Sterbenden zu spenden, die Bestimmung, es als ‚*Extrema Unctio*‘ nur noch jenen zu spenden, die todkrank waren“⁸, resümiert Reiner Kaczynski im Handbuch der Liturgiewissenschaft.

Die Krankensalbung rückte im Mittelalter an das Ende des Versehanges und wurde häufig erst nach dem Viatikum erteilt – eine Praxis, die mit dem *Rituale Romanum* von 1614 schließlich auch in der römischen Ordnung festgeschrieben wurde. Dem waren bedeutende Stimmen aus der mittelalterlichen Theologie vorausgegangen, die wortreich die Spendung der Krankensalbung ausschließlich im Angesicht des Todes für möglich oder statthaft hielten. Zu ihnen zählten Bonaventura, Duns Scotus und Thomas von Aquin, die in ihrer Theologie die Hauptwirkung des Sakraments in der Sündenvergebung sahen und es von daher am Ende des Lebens für besonders angemessen hielten. Duns Scotus plädierte sogar dafür, das Sakrament nicht einmal allen Gläubigen *in periculo mortis*, d. h. in Todesgefahr, zu spenden, sondern erst *in articulo mortis*, also im Augenblick des Todes, damit sie danach nicht mehr sündigen konnten. In dieser Argumentationslinie war es schließlich auch folgerichtig, das Sakrament der Krankensalbung unmündigen

Reimund (Hg.), *Fiat voluntas tua: Theologe und Historiker – Priester und Professor* [Festschrift Harm Klüeting], Münster 2014, 19-37, hier: 28-32.

⁸ Kaczynski, *Die Feier der Krankensalbung* (wie Anm. 1), 282.

Kindern vorzuenthalten, da diese zur Sünde noch nicht fähig seien, wie Thomas von Aquin schrieb.⁹

Bemerkenswert an den theologischen Traktaten zur Krankensalbung aus dem Mittelalter ist die Tatsache, dass alle Überlegungen dazu praktisch völlig unabhängig von den Gebeten in den liturgischen Formularen angestellt wurden, die kaum vom Tod, sondern vielmehr von körperlicher Heilung sprachen und unverändert beibehalten wurden.

Diese „Eschatologisierung“ der Krankensalbung im theologischen Diskurs des Mittelalters mündete schließlich schon vor dem Konzil von Trient in mehrere lehramtliche Aussagen, unter denen rezeptionsgeschichtlich die Aussage des Konzils von Florenz 1439 herausragt, wonach das Sakrament nur jenen Kranken gespendet werden dürfe, deren Tod zu befürchten sei.¹⁰ Obwohl das Konzil von Trient in erster Linie nur die Sakramentalität der Krankensalbung gegenüber reformatorischen Infragestellungen verteidigen wollte und jede dogmatische Festlegung als reines Sterbesakrament vermied,¹¹ blieb das Sakrament als „Letzte Ölung“ *de facto* auch nach dem Konzil von Trient das Sakrament im Angesicht des Todes schlechthin, das weiterhin erst nach dem Viatikum gespendet wurde, während die liturgischen Texte, die von körperlicher Heilung sprachen, weiterhin unverändert blieben. Als im 20. Jahrhundert schließlich in Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes die Volkssprache nicht nur für Fragen oder Ansprachen, sondern vermehrt auch für Gebete verwendet wurde, traten die inhaltlichen Spannungen zwischen Theologie und liturgischer Praxis der Krankensalbung immer deutlicher zutage. Der *Ordo* der Krankensalbung des Rituale von München und Freising aus dem Jahre 1930 empfiehlt deshalb in einer Anmerkung:

⁹ Vgl. dazu die Übersicht bei Kaczynski, Die Feier der Krankensalbung (wie Anm. 1), 241-343.

¹⁰ Vgl. dazu den Abschnitt über die „Letzte Ölung“ aus dem Armenierdekret des Konzils von Florenz (DH 1324).

¹¹ Vgl. dazu DH 1694-1719.

„Wenn überhaupt keine Hoffnung auf Genesung besteht, im Gegenteil der Kranke die Gesundheit gar nicht ersehnt, sondern eher den Tod wie eine Erlösung erwartet, werden die folgenden Gebete, in denen immer von der zu erlangenden Gesundheit die Rede ist, besser in lateinischer Sprache vorgetragen.“¹²

Erste Ansätze einer Korrektur finden sich schließlich in der *Collectio Rituum* der deutschen Bistümer aus dem Jahre 1950. Dieses Rituale enthält sowohl die eigentliche Feier der Krankensalbung als auch einen Versehgang, bei dem die ursprüngliche Reihenfolge wiederhergestellt wurde: Buße – Krankensalbung – Wegzehrung. Eine zusätzliche Schlussoration trägt der Wahrheit des liturgischen Vollzugs Rechnung, indem dort für einen Todkranken gebetet wird:

„Wenn es dir gefällt, ihn heimzurufen, dann laß um Christi, deines Sohnes, willen sein Leid und seine Not eine Sühne sein für alles, was er in seinem Leben gefehlt hat, und nimm ihn auf in deinen Frieden.“¹³

Vor dem Hintergrund dieses Überblicks über theologische Akzentuierungen der Krankensalbung seit dem Mittelalter liegt es auf der Hand, dass sich die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils auch mit Theologie und Praxis der Krankensakramente, besonders der Krankensalbung, beschäftigen musste. Programmatisch formuliert die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) daher:

„Die ‚Letzte Ölung‘, die auch – und zwar besser – ‚Krankensalbung‘ genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher

¹² Zit. nach: Kaczynski, Die Feier der Krankensalbung (wie Anm. 1), 296.

¹³ Zit. nach: Kaczynski, Die Feier der Krankensalbung (wie Anm. 1), 296-297.

schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten.“ (SC 73)

Diese Aussage, das Sakrament der Krankensalbung theologisch und praktisch nicht auf ein Sterbesakrament zu reduzieren, bereitete schließlich den Weg zurück zu einem ursprünglich umfassenderen Verständnis dieses Sakraments als Krankensakrament.

3. DER VORWURF DER TODESVERDRÄNGUNG KATHOLISCHER LITURGIE

Im Anschluss an die Neubestimmung der Krankensalbung als wirkliches Krankensakrament durch das Zweite Vatikanische Konzil und die daran anschließende Liturgiereform wurde mancherorts der Vorwurf laut, die Kirche habe in dieser Frage ihre hohe Kompetenz, den Menschen im Angesicht des Todes liturgisch beizustehen, aufgegeben und die in der Gesellschaft üblich gewordene Todestabuisierung kritiklos übernommen. So schrieb etwa 1979 der deutsche Kultursoziologe Gerhard Schmied:

„In der katholischen Kirche hieß bis vor wenigen Jahren ein Sakrament ‚Letzte Ölung‘; es galt früher für alle Beteiligten als unübergebar Hinweis einer echten Todesgefahr. Heute heißt es ‚Krankensalbung‘. Die Vermutung liegt nahe, daß sich die katholische Kirche mit dieser Akzentverschiebung (trotz plausibel klingender, bis in die Ebene der Aussagen des Neuen Testaments reichender Gründe) einer ungeliebten Aufgabe entledigt hat, nämlich eine Art Todesbote zu sein.“¹⁴

¹⁴ Schmied, Gerhard, Einstellungen zu Tod und Unsterblichkeit in den westlichen Industriegesellschaften, in: Stichwort: Tod: Eine Anfrage, Frankfurt am Main 1979, 37-56, hier: 46.

Noch schärfer ist die Kritik des französischen Kulturhistorikers Philippe Ariès, die er in seiner „Geschichte des Todes“ vorbringt. Er sieht die Wurzel für eine veränderte Sicht auf das Verhältnis des Sterbenden zu seiner Umgebung bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründet. Der Ernst des bevorstehenden Endes sollte dem Kranken immer weniger bewusst gemacht werden, um ihn damit nicht zu schrecken, so Ariès. Dadurch hätten sowohl Priester als auch Arzt ihre Rolle als *nuntius mortis* verloren. Ariès schreibt dazu erläuternd:

„Solche Verheimlichung hat den praktischen Vorteil, dass sie alle Zeichen beseitigt oder zurückhält, die den Kranken alarmieren könnten, insbesondere die Inszenierung des öffentlichen Aktes, der der Tod früher war, angefangen mit dem Auftritt des Priesters. Selbst in den religiösesten Familien aufrichtig praktizierender Katholiken hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Angewohnheit verbreitet, den Priester erst zu rufen, wenn sein Erscheinen am Bett des Sterbenden ihn nicht mehr beeindrucken kann, weil er entweder das Bewußtsein verloren hat oder bereits tot ist. Damit war die Letzte Ölung nicht mehr ein Sakrament für die Sterbenden, sondern für die Toten. So sah die Situation in Frankreich bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts [d. h. des 20. Jahrhunderts] aus. In den fünfziger Jahren ist sie zur Regel geworden.

Vorbei die Zeit der feierlichen Prozession mit dem *Corpus Christi*, an deren Spitze ein Chorknabe sein Glöckchen läutete. Vorbei, lange vorbei die Zeit seines pathetischen Empfangs durch den Sterbenden und seine Angehörigen. Kein Wunder, daß der Klerus auf die Dauer genug davon hatte, nur noch Tote zu verwalten, und sich schließlich weigerte, bei dieser Komödie mitzuspielen, selbst wenn sie von mitfühlender Liebe inszeniert worden war. Seine Auflehnung dagegen erklärt wenigstens teilweise, warum die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den traditionellen Begriff der Letzten Ölung durch den des ‚Sakraments der

Kranken' ersetzt hat, und zwar durchaus nicht immer nur der todgeweihten Schwerkranken: zuweilen wird dieses Sakrament im Gottesdienst reihum an Greise ausgeteilt, die noch völlig gesund sind. Damit ist die Kirche freilich viel weiter gegangen, als lediglich daran zu erinnern, daß man bei vollem Bewußtsein zu sein hat, wenn man die Letzte Ölung empfängt: das Sakrament ist vom Tode abgetrennt worden und keineswegs mehr eine direkte Vorbereitung auf ihn. Auf diese Weise gesteht die Kirche stillschweigend zu, dass sie im Augenblick des Todes abwesend ist und es keinen Sinn mehr hat, noch ‚den Priester zu rufen‘.¹⁵

Der Vorwurf der Todesverdrängung katholischer Liturgie im 20. Jahrhundert wurde allerdings nicht nur von Kultursoziologen oder -historikern erhoben, sondern war auch im inner-theologischen Diskurs präsent und wurde von einigen Pastoraltheologen und Dogmatikern vorgetragen. So beklagte Rolf Zerfaß eine „geradezu peinliche Verdrängung der Ängste von Sterbenden in der reformierten Liturgie der Krankensalbung“¹⁶. Auch Gisbert Greshake kritisierte in der Reform der Krankensalbung im Zuge des letzten Konzils eine unkritische Vermählung mit dem Zeitgeist und plädierte für eine stärkere eschatologische Ausrichtung dieses Sakraments auf den Tod.¹⁷

¹⁵ Ariès, Philippe, *Geschichte des Todes*, München¹² 2009, 719-720.

¹⁶ Zerfaß, Rolf, *Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche: Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?*, in: *LJ* 38 (1988) 30-59, hier: 55 (Anm. 55).

¹⁷ Vgl. Greshake, Gisbert, *Letzte Ölung – Krankensalbung – Taufenerneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments*, in: Schulte, Raphael (Hg.), *Leiturgia, Koinonia, Diakonia* [Festschrift Franz Kardinal König], Freiburg – Basel – Wien 1980, 97-126, hier: 100. Der entsprechende Abschnitt fehlt in einer späteren Publikation des Beitrags als überarbeitete und gestraffte Fassung und wurde durch eine vorsichtigeren Formulierung ersetzt. – Vgl. dazu Greshake, Gisbert, *Letzte Ölung*

Allerdings zeigt ein Blick auf den biblischen Befund, die Geschichte und die liturgischen Texte zur Krankensalbung, dass solche Kritiken sowohl am Wesen als auch an der Fei-
gestalt des Sakraments vorbeigehen. Schon die biblische
Basis gibt Aufschluss über den ursprünglichen Sinn der
Krankensalbung. Jak 5,14-15, die hauptsächliche Begrün-
dung der Krankensalbung im Neuen Testament, besagt
dazu:

„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Ge-
meinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn
im Namen des Herrn mit Öl salben.

Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr
wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden
sie ihm vergeben.“ (Jak 5,14-15)

Neben dem Vorbild des Wirkens Jesu und seiner Jünger als
„Krankenheiler“ ist vor allem diese Stelle ein Beleg dafür,
dass Gebet, Handauflegung und Ölsalbung der Kirche in
erster Linie auf Rettung, Aufrichtung und Vergebung des
Kranken ausgerichtet sind. Alle drei Wirkungen der Kran-
kensalbung stehen zwar im Futur, das an dieser Stelle aber
nicht eschatologisch, sondern logisch zu verstehen ist, wie
die neutestamentliche Exegese lehrt.¹⁸

Für die frühkirchliche Theologie und Praxis der Krankensal-
bung kann exemplarisch ein Text der *Traditio Apostolica* aus

oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenziertere sakramentale
Theorie und Praxis, in: GuL 56 (1983) 119-136.

¹⁸ Vgl. Mußner, Franz, Der Jakobusbrief, Freiburg – Basel – Wien 1964
(= HThK NT 13/1); Mayer, Bernhard, Jak 5,13-18 – ein Plädoyer für das
Bittgebet in der Kirche, in: Hübner, Reinhard / Mayer, Bernhard / Reiter,
Ernst (Hgg.), Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündi-
gung [Festschrift Bischof Alois Brems], Regensburg 1981 (= ESt NF 13),
165-178. – Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive vgl. Lengeling,
Todesweihe oder Krankensalbung? (wie Anm. 1), 202; Kaczynski, Die
Feier der Krankensalbung (wie Anm. 1), 253-257; Bärsch, „Ist einer von
euch krank? ...“ (wie Anm. 1), 45 (Anm. 7).

dem frühen dritten Jahrhundert genannt werden, der Stärkung und Gesundung des Kranken als Hauptmotiv der Ölsalbung benennt. Im Gebet bei der Darbringung des Öls segnet der Bischof das Öl mit folgenden Worten:

„Heilige dieses Öl, Gott, und gib denen Heiligkeit, die damit gesalbt werden und es empfangen. Wie du damit Könige, Priester und Propheten gesalbt hast, so schenke Stärkung denen, die davon kosten, und Gesundheit denen, die es gebrauchen.“¹⁹

Aufschlussreich ist auch ein Brief von Papst Innozenz I. an Bischof Decentius von Gubbio aus dem Jahre 416, der im Blick auf Jak 5,14-15 besagt:

„Dies muß zweifellos von den kranken Gläubigen aufgefaßt und verstanden werden, die mit dem heiligen Öl des Chrisams gesalbt werden können, das, vom Bischof geweiht, nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen in eigener Not oder in der Not der Ihrigen zum Salben benützen dürfen. [...] Wenn im übrigen ein Bischof entweder in der Lage ist oder es für angemessen hält, daß jemand von ihm besucht werde, so kann er, dessen Aufgabe es ist, das Chrisam zu weihen, ohne Bedenken sowohl segnen als auch mit dem Chrisam salben. Denn über die Büßenden kann es nicht gegossen werden, weil es zu den Sakramenten gehört. Denn welchen die übrigen Sakramente verweigert werden, wie sollte denen diese eine Art zugestanden werden können?“²⁰

¹⁹ TrAp 5 (Didache – Traditio Apostolica = Zwölf-Apostel-Lehre – Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen / Wilhelm Geerling, Freiburg – Basel – Wien ³2000 [= FC 1], 228-229).

²⁰ DH 216. – Zur Sache vgl. La lettre du Pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (19 mars 416): Texte critique, traduction et commentaire par Robert Cabié, Louvain 1973 (= BRHE 58), 56-61.

Abgesehen von der darin zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der Materie des Sakraments ist an diesem Text vor allem das Verständnis der Krankensalbung bemerkenswert, dass als Empfänger des Sakraments nur die getauften Christen in Frage kommen, die nicht als öffentliche Büsser im Stand der Exkommunikation leben. Damit ist aber auch klar, dass es sich hier nicht um Todkranke handeln konnte, die nämlich aus dem Bann der Exkommunikation zu befreien gewesen wären.

So zeigen schon wenige liturgiehistorische Schlaglichter auf die frühe Entwicklung von Praxis und Theologie der Krankensalbung, dass dieses Sakrament nicht als eigentliches Sterbesakrament gelten kann; dies hat sich auch in den späteren liturgischen Texten unverändert erhalten, obwohl die mittelalterliche Theologie und Kirche parallel dazu die Vorstellung von der Krankensalbung als „Letzte Ölung“ im unmittelbaren Umfeld des Todes förderte und die Praxis der Kirche dies auch nach dem Konzil von Trient im Wesentlichen fortführte.

Damit ist auch der Vorwurf der Todesverdrängung katholischer Liturgie im 20. Jahrhundert – zumindest bezogen auf das Sakrament der Krankensalbung – nicht sachgemäß, da die Ängste der Sterbenden im Angesicht des Todes auch bis zu diesem Zeitpunkt liturgisch nicht in diesem Sakrament aufgehoben waren und daher auch nicht durch eine Reform verdrängt werden konnten. Wo aber hat dann das Ende des Lebens seinen angemessenen Ort im Raum der Liturgie?

4. DAS ENDE DES LEBENS IN DER LITURGIE

Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lernte man im Religionsunterricht:

„Was wissen wir vom Tode? – Wir wissen, daß wir sicher sterben werden; aber wann, wo und wie wir sterben werden, ist uns gänzlich unbekannt.“²¹

Vor nicht allzu langer Zeit wurde mit Kindern abends noch gesungen „Morgen früh, wenn Gott will, wirst du wieder geweckt“. Auch der Kanon „Tod ist ein langer Schlaf; Schlaf ist ein kurzer Tod“ von Joseph Haydn war zum Teil lange verbreitet. Dies alles trug dazu bei, dass dem Tod sein Schrecken genommen wurde, indem man diese (bittere) Realität nicht verdrängte, sondern in das alltägliche Leben integrierte und sich immer wieder daran erinnerte. Paradoxerweise nahm jedoch die Präsenz des Todes im persönlichen Umfeld gerade in einer Zeit ab, in der die allgemeine Präsenz des Todes – etwa vermittelt durch neue Medien, die fast täglich von massenhaftem Sterben in verschiedenen Erdteilen berichten – zunahm. Vom US-amerikanischen Drehbuchautor und Regisseur Woody Allen stammt das bezeichnende Wort:

„Ich habe keine Angst vor dem Sterben. Ich möchte nur nicht dabei sein, wenn es passiert.“²²

Seit vielen Jahrhunderten ist die Vorbereitung auf ein gutes Sterben aber ein wichtiger Teil christlicher Bildung und christlichen Lebens. Dabei können zwei Bereiche unterschieden werden, nämlich das *Memento mori*, in anderen

²¹ Katholischer Katechismus für das Bistum Paderborn, Paderborn 1903, 42. Als biblische Bezugsstelle wird dazu das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) genannt und mit dem abschließenden Vers gemahnt: „Seid also wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.“ Mit ähnlichen Worten formulieren das auch alle späteren Katechismusausgaben für den Religionsunterricht aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei das Thema Tod und Vergänglichkeit des Menschen immer bei der Erklärung des elften Glaubensartikels unter dem Titel „Auferstehung des Fleisches“ behandelt wird.

²² <http://www.leben-und-tod.de/presse> [download am 12.12.2015].

Worten das Bedenken der eigenen Vergänglichkeit, und die *Ars bene moriendi*, also die Kunst, gut zu sterben. Eindrucksvolle Zeugnisse für diese christlichen Lebenshaltungen bieten neben kirchlichen Texten auch viele Werke der bildenden Künste und der Literatur. Aber inwiefern stellt uns die heutige Liturgie vor das Angesicht des Todes? Und berücksichtigt sie dabei das Thema Tod und Sterben heute weniger als in früheren Jahrhunderten?

Das eigentliche Sakrament der Sterbenden ist heute – nach ältester Praxis der Kirche – nicht mehr die Krankensalbung, sondern das Viatikum, die Wegzehrung, die nach der vor fast 50 Jahren erneuerten Ordnung an das Ende der Sterbesakramente gerückt ist und nach Buße und Krankensalbung gespendet wird. Davon unabhängig ist jedoch das ganze liturgische Leben der Kirche von der subjektiven wie der objektiven Dimension des Lebensendes geprägt und Teil christlicher Memorialkultur, die nie nur Vergangenheit und Gegenwart, sondern immer auch Zukunft betrifft und eschatologische Motive einschließt. Beispiele dafür finden sich von der Tagzeitenliturgie über die Messe bis hin zum Begräbnis. Schon das *Ave Maria* spricht von der „Stunde unseres Todes“ und erinnert damit an das Ende des Lebens.

4.1 MEMENTO MORI IN DER TAGZEITENLITURGIE

Im Stundengebet der Kirche sind vor allem die Abend- und Nachthoren von den Motiven Vergänglichkeit und Tod geprägt. Besonders die Komplet deutet den Schlaf als „des Todes sanftes Bild“²³, wie es in einem Hymnus heißt, und erinnert damit am Ende des Tages an das Ende des Lebens. Einen besonderen Höhepunkt erfährt dieses zentrale Motiv der Komplet im täglichen Hauptgesang dieser Hore, dem

²³ Die Feier des Stundengebetes: Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Erster Band: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg u. a. 1978, 784.

Nunc dimittis (Lk 2,29-32), in dem mit dem greisen Simeon gebetet wird:

„Nun lässt du, Herr, deinen Knecht, / wie du gesagt hast, in Frieden scheiden.

Denn meine Augen haben das Heil gesehen, / das du vor allen Völkern bereitet hast,
ein Licht, das die Heiden erleuchtet, / und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“

Der Segensspruch der Komplet ist ebenfalls eschatologisch geprägt und lautet schließlich:

„Eine ruhige Nacht und ein gutes Ende gewähre uns der allmächtige Herr.“

Schon in der Vesper an der Schwelle des Abends kommt das Gedenken an den Tod mindestens an einer Stelle vor, wenn in der letzten Fürbitte der Verstorbenen gedacht wird.

4.2 ESCHATOLOGISCHE MOTIVE IN DER MESSFEIER

Deutlich werden das Ende des Lebens und die damit verbundene eschatologische Perspektive auch in der Heiligen Messe artikuliert. Schon die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebetes erinnern in unterschiedlichen Formulierungen die Kirche aller Zeiten, nennen die Heiligen, die den Versammelten im Glauben vorausgegangen und bereits bei Gott vollendet sind, und beinhalten das Gebet für die Verstorbenen. Verbunden mit dem Gebet für die Verstorbenen kommt auch das Ziel der pilgernden Kirche zum Ausdruck. So heißt es etwa im Dritten Hochgebet nach dem Gebet für die Verstorbenen:

„Und mit ihnen [den Verstorbenen] laß auch uns, wie du verheißen hast,

zu Tische sitzen in deinem Reich.

[In einer Messe für Verstorbene wird noch ergänzt:]

Dann wirst du alle Tränen trocknen.

Wir werden dich, unseren Gott, schauen, wie du bist,

dir ähnlich sein auf ewig

und dein Lob singen ohne Ende.“²⁴

Im Vierten Hochgebet wird in diesem Zusammenhang an die Gotteskindschaft erinnert und Gott darum gebeten, dass er den Gläubigen „das Erbe des Himmels“²⁵ und die Gemeinschaft mit allen Heiligen schenke, bevor hier explizit die Erlösung der Welt und die Vollendung im Reich Gottes angesprochen wird.

Ähnlich formuliert dies das Hochgebet für Messen für besondere Anliegen nach dem Gebet für die Verstorbenen. Der entsprechende Abschnitt lautet hier:

„Wenn unser eigener Weg zu Ende geht,

nimm auch uns für immer bei dir auf,

und lass uns

zusammen mit der seligen Jungfrau

und Gottesmutter Maria, [...]

dich loben und preisen

durch unseren Herrn Jesus Christus.“²⁶

Aber nicht nur die Hochgebete, sondern auch viele Schlussgebete sind von eschatologischen Motiven geprägt. Beson-

²⁴ Die Feier der heiligen Messe: Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Teil II: Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres außer der Karwoche, Freiburg u. a. ²1988, 499.

²⁵ Die Feier der heiligen Messe (wie Anm. 24), 509.

²⁶ Die Feier der heiligen Messe. Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, Freiburg u. a. 1994, II: Gott führt die Kirche, 28.

ders die Orationen der Adventszeit sind erwartungsgemäß mit solchen Aussagen angereichert, die nicht nur das Ende (des Lebens) thematisieren, sondern darin explizit oder implizit immer ebenso die Hoffnung auf Vollendung bei Gott zum Ausdruck bringen und das Kommen seiner Herrschaft erwarten. So etwa auch in der Schlussoration vom Montag der dritten Adventswoche:

„Herr, unser Gott,
du hast uns an deinem Tisch
mit neuer Kraft gestärkt.
Zeige uns den rechten Weg
durch diese vergängliche Welt
und lenke unseren Blick auf das Unvergängliche,
damit wir in allem dein Reich suchen.
Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.“²⁷

4.3 DIE BEGRÄBNISLITURGIE

Ein Bereich, der sich von der Sache her ganz auf das Ende des irdischen Lebens bezieht, ist die kirchliche Begräbnisfeier. Hier wird das Thema Tod in umfassender Weise thematisiert und der Blick auf die damit verbundene christliche Auferstehungshoffnung und Vollendung des Lebens als getaufter Christ gelenkt. Dies kann jedoch nicht nur durch liturgische Texte geschehen, sondern auch durch die Architektur und die künstlerische Ausstattung einer Kirche unterstützt werden. Ein schönes Beispiel dafür findet sich in der Kirche St. Maria Magdalena in Bochum-Höntrop. Dort ist das Taufbecken in den Boden eingelassen. Bei Begräbnismessen findet der Sarg mit dem Leichnam über dieser Taufstelle

²⁷ Die Feier der heiligen Messe (wie Anm. 24), 20. Dieser Beispieltex wurde nicht nur aus inhaltlichen, sondern auch aus Aktualitätsgründen zum Zeitpunkt des Vortrags gewählt, da der Termin des Vortrags in der Montagsakademie auf den Montag der dritten Adventswoche 2015 fiel.

seinen Ort. Dadurch wird der innere Zusammenhang von Taufe (Begrabenwerden und Auferstehung mit Christus) und Vollendung in Christus auch sinnenfällig erfahrbar und der Taufort so zu einer Brücke zwischen Tod und Leben. Diese Symbolik verstärkt noch ein großes Kruzifix, das über dem Taufbecken hängt, und die Osterkerze, die daneben ihren Platz findet. Mit dieser künstlerischen Gestaltung wird sichtbar gemacht, was in der Begräbnisliturgie mit Worten so ausgedrückt wird:

„In der Taufe bist du mit Christus begraben worden und hast in ihm neues Leben empfangen. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat.“²⁸

²⁸ Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg und Vaduz, Freiburg u. a. 2009, 67. – Vgl. dazu auch: Die kirchliche Begräbnisfeier: Manuale, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012, 57.



Abb.: Taufbecken der Kirche St. Maria Magdalena in Bochum-Höntrop bei einer Begräbnismesse²⁹

Auch kommt in den Texten der kirchlichen Begräbnisfeier das *Memento mori*, das Bedenken der eigenen Sterblichkeit, an einer Stelle in besonders eindringlicher Weise auf die zur liturgischen Feier versammelten Gläubigen zu. Am Grab stehend werden Fürbitten für Verstorbene und Lebende gesprochen, wobei der Zelebrant im letzten Abschnitt folgendes Anliegen vor Gott bringt:

²⁹ <http://höntrop-kirche.de/impressionen/digitale-kirchenfuehrung/taufbecken/> [download am 12.12.2015].

„Wir beten für uns selber und alle Lebenden, besonders für den Menschen aus unserer Mitte, der als erster dem (der) Verstorbenen vor das Angesicht Gottes folgen wird.“³⁰

Damit werden der Gottesdienstgemeinschaft besonders deutlich ihre eigene Vergänglichkeit und die jederzeit drohende Gefahr des eigenen Todes vor Augen gestellt, bevor genau aus diesem Grund um die Umkehr zu Gott und um Beständigkeit in der christlichen Berufung gebetet wird. Die Begräbnisliturgie endet mit einem Gruß an Maria. Wenn an dieser Stelle ein *Ave Maria* gebetet wird, endet die Liturgie (in der Grundform des Begräbnisses mit drei Stationen) – wie schon im Begräbnisrituale von 1975, so auch in den aktuellen Liturgiebüchern von 2009 und 2012³¹ – mit dem schlichten *Memento mori*:

„Heilige Maria, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen.“

4.4 FAZIT

Die wenigen Beispiele aus den aktuellen liturgischen Ordnungen machen deutlich, dass Sterben und Tod in der katholischen Liturgie einen festen Platz haben und sowohl das *Memento mori* als auch die *Ars bene moriendi* ein zentrales Anliegen der Kirche bleiben. Natürlich hatten unterschiedliche mentalitäts- und sozialgeschichtliche Rahmenbedingungen Einflüsse auf die kirchliche Liturgie – vor allem in

³⁰ Die kirchliche Begräbnisfeier 2009 (wie Anm. 28), 69; Die kirchliche Begräbnisfeier 2012: Manuale (wie Anm. 28), 58.

³¹ Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Freiburg u. a. 1975, 70; Die kirchliche Begräbnisfeier 2009 (wie Anm. 28), 70; Die kirchliche Begräbnisfeier 2012: Manuale (wie Anm. 28), 61.

ihrer Praxis, weniger in den verwendeten Texten. Auch wenn heute in einem Krankenzimmer keine schlimmen Todesarten mehr aufgezählt werden, wie im Bamberger Rituale von 1587, um dem Kranken den Kontrast eines unvorbereiteten Todes zu einem guten, weil mit den Sakramenten der Kirche „versehene“ Tod vor Augen zu stellen, bleibt das Anliegen wichtig. Sicher ist die Neubestimmung der Krankensalbung als Krankensakrament im 20. Jahrhundert nicht eine kritiklose Übernahme einer Todestabuisierung als gesellschaftliche Entwicklung in manchen Bereichen. Vielmehr wurde die Krankensalbung in ihrer ursprünglichen Funktion, zu retten, aufzurichten und zu vergeben, wieder neu erkannt und damit erst die erneute Profilierung des Viatikums als eigentliches Sakrament der Sterbenden ermöglicht. Zu Recht sind über die Krankensakramente hinaus Sterben und Tod in den Texten der Liturgie gegenwärtig und erinnern den Menschen nicht nur an seine Vergänglichkeit und Endlichkeit, sondern geben ihm eine eschatologische Perspektive auf ewiges Leben, das der Tod nicht zerstören kann.