

Walter von Arx

Die Segnung der Mutter nach der Geburt

Geschichte und Bedeutung

Werden und Vergehen sind Urphänomene der Natur. Die Menschen aller Zeiten und Kulturen erleben deshalb Geburt und Tod als ganz besondere Ereignisse. Je weniger ihnen die Zusammenhänge einsichtig waren, umso mehr rankte sich um diese entscheidenden Marksteine des Lebens eine Vielzahl von Riten und Bräuchen, und zwar längst bevor die Christianisierung Denken und Glauben beeinflusste. Wie aber wurde das Christentum mit diesen Anschauungen und dem Brauchtum fertig?

Am Beispiel der Geburt – oder konkreter – am Beispiel der Haltung der Kirche gegenüber der Mutter nach der Geburt soll aufgezeigt werden, wie schwierig es für die Kirche war, tiefverwurzelte Ansichten auszurotten oder wenigstens zu verchristlichen. Das war rund um das Geschehen der Geburt um so schwieriger, als es im Zusammenhang stand mit dem Sexualleben. Dieses galt bei den meisten antiken Völkern als geheimnisvoll und von zweifelhaften Kräften durchsetzt. Beeinflusst von alttestamentlichen Vorstellungen und von verschiedenen philosophischen Strömungen hatte auch das Christentum ein getrübt Verhältnis zu allem, was mit dem Geschlechtlichen zusammenhing¹.

Auf die kirchliche Praxis hatte diese Einstellung einen nicht zu leugnenden Einfluß. Eine eigentliche Auswirkung auf die Liturgie läßt sich aber im ersten Jahrtausend nicht nachweisen, abgesehen von der Nichtzulassung der Frauen zu den liturgischen Diensten. Vom ausgehenden 11. Jahrhundert an aber wird ein Brauch, der das kirchliche Leben immer mehr beeinflusste, in die liturgischen Bücher aufgenommen: die Segnung der Mutter, die nach der Geburt ihres Kindes zum ersten Mal zur Kirche geht.

I. Unreinheit der Mutter nach der Geburt

Schon früh wurden in der Kirche Wöchnerinnen für unrein und damit für unwürdig erklärt, das Gotteshaus vor Ablauf einer gewissen Frist zu betreten. An einer solchen Praxis trugen vor allem der reichliche Aberglaube sowie die alttestamentlichen Reinigungsgesetze die Schuld.

Man war überzeugt, daß die Wöchnerin dem Einfluß der Dämonen besonders ausgesetzt ist². Dieser Aberglaube lehrte auch, daß die Wöchnerin nach der Geburt unrein ist und daß jede Arbeit, die von einer Wöchnerin verrichtet wird, Unheil bringt. Ploss und Bartels dokumentieren, wie die Vorstellung von der Unreinheit der Wöchnerin bei primitiven Naturvölkern verbreitet war und daß bei den meisten Völkern Bräuche zum Abschluß der Wochenbettzeit zu finden sind³.

Doch waren diese weitverbreiteten Anschauungen nicht allein schuld daran, daß auch die Kirche diese übernommen hat. Vielmehr war dafür die alttestamentliche Gesetzgebung ausschlaggebend. Nach mosaischem Gesetz galten die Frauen nach der Geburt eines Knaben sieben, nach der eines Mädchens vierzehn Tage als unrein. Sie durften zur gesetzlichen Reinigung das Heiligtum erst 33 bzw. 66 Tage danach betreten (Lev 12,1–8). Diese jüdische Auffassung ging auch in die orientalische Kirche über und behielt dort Oberhand. Die Wöchnerinnen mußten sich nach der Geburt zur Reinigung in die Kirche begeben.

Diese Praxis blieb nicht ohne Einfluß auf die abendländische Kirche. Vor allem die von griechisch-irischer Denkweise geprägten Bußbücher haben die Minderbewertung der körperlichen Vorgänge stark verbreitet. Sie haben vorgeschrieben, daß sich die Frau Reinigungsriten zu unterziehen habe, bevor sie nach der Geburt wieder die Kirche betreten dürfe⁴.

Diese Anschauung ging auch auf die abendländische Kirche über. Doch besteht kein kirchliches Gesetz, das eine Reinigung vorschreibt. In mehreren Ritualien wird ausdrücklich festgehalten: «Nulla lege tenetur mulier abstinere, ullo die post partum, ab ingressu Ecclesiae.» Dabei beruft man sich auf Papst Gregor d.Gr. († 604), der in einem Brief an den Erzbischof von Canterbury betont, daß eine Frau nicht sündigt, auch wenn sie selbst in der Stunde der Geburt zur Danksagung in die Kirche tritt.

Trotz dieser klaren Aussage ließ sich die Anschauung von einer Unreinheit der Frau nicht verdrängen. In den Ritualien wird zwar betont, es sei kein Gesetz; gleichzeitig wird aber der Brauch und die von der Kirche approbierte Gewohnheit, daß die Frau nach der Geburt in die Kirche gehe, empfohlen.

II. Der Muttersegen in den Ritualien

Für diesen ersten Kirchengang bieten die Ritualien Formulare an, die verschiedene Überschriften tragen. Die gebräuchlichsten sind: «Benedictio mulieris post partum» und «Introductio mulieris post partum in Ecclesiam». Der erste Ausdruck wird gebraucht sowohl für

die Segnung der Mutter zu Hause wie auch für die Segnung in der Kirche. Im Deutschen begann sich in der neuesten Zeit der Ausdruck «Muttersegen» durchzusetzen. Im Volksmund war jedoch praktisch allgemein die Bezeichnung «Aussegnung» üblich, ein Ausdruck, der zu Mißverständnissen führen kann. Weitere gebräuchliche Bezeichnungen sind: Hervorsegnung, Vorsegnung, Fürsegnung. Die französische Sprache kennt den Ausdruck «relevailles» und die englische «churching». In der evangelischen Kirche sind «Kirchgang» und «Einsegnung» vorherrschend⁵.

Daß der Muttersegen den Rituale-Bearbeitern etliche Schwierigkeiten bereitete, zeigt sich bereits bei der Einordnung ins Rituale. Obwohl es sich um eine Segnung handelt, findet sich das Formular mit wenigen Ausnahmen im Sakramententeil, und zwar im Anschluß an den Trauungsritus oder nach dem Taufformular.

1. Überblick über die Formulare

Da die *handschriftlichen Ritualien* nicht alle zugänglich und erforscht sind, ist es unmöglich, mit Sicherheit zu bestimmen, wann der Ritus des Muttersegens zum ersten Mal auftaucht. Doch dürfte die Aussage von Franz stimmen, der das Aufkommen der ersten Formulare gegen das Ende des 11. Jahrhunderts ansetzt. Jedenfalls findet sich in keinem Sakramentar auch nur eine Oration zu diesem Anlaß, obwohl darin etliche Benediktionen, Orationen und verschiedene Motivmessen für Geburt und Tod aufgeführt sind, so z. B. eigene Motivmessen für den Geburtstag.

Daß die ersten Formulare erst im 11. Jahrhundert bezeugt sind, mag erstaunen, haben doch die Wöchnerinnen schon in früheren Jahrhunderten eine bestimmte Frist eingehalten, bis sie nach der Geburt wieder zur Kirche gingen. Es scheint aber, daß sie beim ersten Kirchgang nicht mit einer speziellen liturgischen Feier eingeführt wurden.

Das Aufkommen eigener Segnungen für die Mutter dürfte vor allem auf die durch die Bußbücher stärker betonte Ansicht von der kultischen und sittlichen Unreinheit der Wöchnerinnen zurückzuführen sein.

In den Handschriften und Frühdrucken sind diese Formulare z.T. sehr verschiedenartig gestaltet⁶. Alle enthalten in irgendeiner Form den Gedanken, daß sich die Wöchnerin einer Reinigung unterziehen muß.

Mit dem im Jahre 1614 von Papst Paul V. herausgegebenen *Rituale Romanum* beginnt in der liturgischen Gestaltung des Muttersegens ein deutlicher Einschnitt. Wenn man weiß, wie stark sich die Anschauung von der Unreinheit der Mutter im Volksbrauch und in den

liturgischen Büchern niedergeschlagen hat, kann man B. Fischer beipflichten, der zum Lob des Rituale Romanum feststellt: Das Römische Rituale «zeigt einen schönen Sinn für Maß und Würde: nicht nur in dem, was es an älteren Formen wieder heraufholt, sondern auch in dem, was es an mittelalterlichen Traditionen abstößt. Es wird z. B. einer seiner Ruhmestitel bleiben, daß es ihm erstmals gelungen ist, bei der *Benedictio mulieris post partum*, dem Muttersegen nach der Geburt, das altererbte unglückliche Reinigungsmotiv gänzlich abzustoßen»⁷. Entgegen seinen Vorlagen hat das Rituale Romanum einen eindeutig neutestamentlichen Ritus geschaffen, der kaum mehr Anlehnung und Hinweise auf alttestamentliche Reinigungsanschauungen enthält.

Die «*Benedictio mulieris post partum*» des Rituale Romanum⁸ sieht zusammengefaßt so aus: Der Priester empfängt die Mutter, welche vor der Kirchentüre kniet und eine brennende Kerze in der Hand hält. Er besprengt sie mit Weihwasser und spricht «*Adjutorium...*», die Antiphon «*Haec accipiet*» und Psalm 23 «*Domini est terra*». Mit der Aufforderung «*Ingrederere in templum Dei, adora Filium Beatae Mariae Virginis, qui tibi foecunditatem tribuit prolis*» führt er die Mutter in die Kirche, wobei die Stola um die Hand der Mutter gelegt ist. Die Mutter kniet vor dem Altar nieder. Es folgen Kyrie, Pater noster, Versikel und eine Oration. Dann besprengt der Priester die Mutter nochmals mit Weihwasser und segnet sie.

So sehr es zu begrüßen ist, daß trotz der Einführung des Rituale Romanum die Diözesanritualien die Eigenriten beibehalten durften, so sehr ist es zu bedauern, daß beim Muttersegen das römische Buch nicht größeren Einfluß auf die Partikularritualien ausübte. So kam es, daß er alte Reinigungsgedanke weiterhin durch die Liturgie geisterte und dadurch – so muß man heute feststellen – diesen Ritus nach dem Zweiten Vatikanum zum Aussterben verurteilte.

Ein Vergleich aller zugänglichen Ritualien des deutschsprachigen Raums und einzelner wichtiger Bücher der angrenzenden Gebiete zeigt am Beispiel des Muttersegens, wie selbst bei der Übernahme des Rituale Romanum bisherige Riten, auch wenn sie – in unseren Augen – eindeutig schlechter waren, beibehalten wurden. So trifft man bis in unser Jahrhundert hinein in verschiedenen Ritualien wiederholt die Anschauung der Unreinheit der Frau. Dies sei illustriert an den *Ritualien des Bistums Augsburg*.

In den Ritualestudien verschiedener Autoren wird festgestellt, daß mit dem Rituale von Augsburg aus dem Jahre 1656 das Rituale Romanum eingeführt worden sei. Davon ist im Muttersegen-Formular jedoch nichts zu spüren. Es stimmt wortwörtlich mit dem Ri-

tuale von 1612 überein, welches wiederum größtenteils auf ein Augsburger Buch von 1580 zurückgeht. Darin ist von den «Tagen der Reinigung» die Rede. Ebenso findet sich das «Aufer» sowie die Oration von Mariä Lichtmeß mit dem «purificata tibi mente».

In der Vorrede zur Neuausgabe von 1688 wird die Einheit mit dem römischen Ritus als ein schönes Merkmal der Glaubenseinheit gelobt. Trotzdem ist der Muttersegen immer noch ganz dem Augsburger Brauch verhaftet. Man schrieb wörtlich das Formular von 1612 ab. Desgleichen enthalten noch die folgenden Ausgaben von 1691 und 1728 diesen unveränderten Aussegnungsritus. Erst 1764 ist der Einfluß des Rituale Romanum feststellbar. Das Reinigungsmotiv ist aber immer noch nicht ausgemerzt, ebensowenig in den Ausgaben von 1835 und 1857. Das Rituale von 1870 übernimmt endlich die wörtliche Fassung des römischen Rituale. Lediglich in einer Fußnote werden zwei Ergänzungen angebracht.

Eine ähnliche Entwicklung läßt sich mit Unterschieden für die meisten Diözesen belegen. Eines der ersten Bücher, welches das Muttersegen-Formular des Rituale Romanum abgedruckt hat, ist das Rituale von Mecheln 1617, während Osnabrück für den Muttersegen erst 1906 das Formular des Rituale Romanum übernommen hat.

Daß in der *Aufklärungszeit* (hier vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jhs.) die Segnung der Wöchnerinnen besonders ins Schußfeld der Reformer geraten mußte, ist verständlich. Es waren ja in erster Linie die kirchlichen Benediktionen, die von den neuen Ideen stark betroffen waren. Sakramentalien, soweit man sie überhaupt noch gelten ließ, verloren ihre Bedeutung als Gnadenmittel. Trotzdem haben die Ritualien der Aufklärungszeit am Muttersegen festgehalten, wie aus den Formularen, die in Vorschlag gebracht wurden, ersichtlich ist. Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß dieser Brauch im Volke so tief verwurzelt war, daß ihn selbst die radikalsten Aufklärer nicht abzuschaffen wagten. Allerdings fehlt in den Ritualien der Aufklärungszeit eine Anspielung auf die Reinigungsbedürftigkeit der Wöchnerin. Die Riten sind ausgerichtet auf Dank und Bitte.

Nach der Neuausgabe des Rituale Romanum von 1925 haben die Ritualien im deutschen Sprachraum praktisch das Römische Rituale übernommen. Eine Ausnahme macht das *Einheitsrituale für alle deutschen Diözesen* aus dem Jahre 1950. Es enthält einen zweisprachigen Muttersegen-Ritus, in welchem deutlich und unmißverständlich der Dankcharakter betont wird. Dies wird nicht zuletzt dadurch erreicht, daß erstmals anstelle eines Psalmes das Magnificat gebetet wird⁹.

2. Das Reinigungsmotiv in den liturgischen Formularen

A. Franz charakterisiert die liturgischen Formulare so: «der ganze Akt trägt in der lateinischen Kirche den Charakter der Danksagung und der Bitte um Gottes weiteren Schutz für Leib und Seele. Allerdings zeigen sich auch Spuren der älteren Anschauung, daß den Wöchnerinnen ein sittlicher Makel anhafte»¹⁰.

Wenn man jedoch alle zugänglichen liturgischen Formulare, angefangen von den Frühdrucken bis zum Beginn dieses Jahrhunderts auf das Motiv der Unreinheit hin untersucht, ist man gezwungen, die Behauptung von Franz eher umzukehren. In den meisten Büchern schimmert der Gedanke einer Reinigung von Makel und Sünde durch. Das Dankmotiv hingegen tritt eher in den Hintergrund, während die Bitte um Gottes Schutz für Leib und Seele tatsächlich zum Zuge kommt¹¹.

Gelegentlich weist bereits die Formularüberschrift auf die Unreinheit hin, so z.B. «De purificatione mulieris post partum» oder «Benedictio mulieris purificandae post partum». Die Anfangsoration «Aufer» und gewisse Antiphonen (z. B. «Ne reminiscaris... delicta nostra») spielen ziemlich deutlich auf die Unreinheit der Wöchnerin an.

Bei der Auswahl der Psalmen überrascht positiv, daß der Bußpsalm «Miserere» (Psalm 50), der in den handschriftlichen Ritualien noch häufig vorkommt, in den gedruckten Büchern nie mehr Verwendung findet. Im Rituale Romanum fiel die Wahl auf Psalm 23. Dies muß man als einen Mißgriff bezeichnen. Vielleicht hat der Grundgedanke des Einzugs in den Tempel die Wahl bestimmt. Man darf aber auch vermuten, daß Vers 4 mit den Ausdrücken «innocens manibus et mundo corde» ausschlaggebend war. Jedenfalls wird dies von Baruffaldus behauptet¹². Wenn auch im Psalm 23 über die Unreinheit der Wöchnerin an sich nichts ausgesagt ist, so mag er indirekt doch dazu beigetragen haben, daß die «Hypothek des schwer ausrottbaren Mißverständnisses als Entsühnungsritus»¹³ nicht abgetragen werden konnte.

Bei der Kommentierung der Einführung in die Kirche, bei welcher die Stola des Priesters über die Hand der Mutter gelegt wird, beweist Baruffaldus ein weiteres Mal seine Neigung für die Reinigungsbedürftigkeit der Frau. Das Berühren der Stola bedeute für die eintretende Mutter einen Schutz vor dämonischen Einflüssen. Gleichzeitig werde sie wieder würdig, das Gotteshaus zu betreten¹⁴. Auch die Orationen sind nicht frei von Reinigungsgedanken.

Neben den liturgischen Texten belegen oft auch die Einleitungs- und Schlußrubriken sowie die Fußnoten

die Anschauung von einer notwendigen Reinigung der Mutter. Daß die Mutter vom Priester vor der Kirchentüre empfangen wird, begründet Baruffaldus damit, sie bekenne dadurch deutlich ihre Demut. Sie zeige, daß sie nicht würdig sei, das Gotteshaus zu betreten, weil sie noch unrein sei¹⁵.

Wie sehr man den Muttersegen als eine Reinigung von einem sittlichen Makel verstanden hat, zeigt sich am tragischsten am Fall einer bei der Geburt oder im Wochenbett *verstorbenen Mutter*. Einigerorts verweigerte man einer ohne «Aussegnung» verstorbenen Wöchnerin die kirchliche Beerdigung auf dem Friedhof und begrub sie wie die Selbstmörder außerhalb der Friedhofmauer. Mehrere Synoden mußten gegen dieses Vorgehen einschreiten.

Auch der Brauch, tote Wöchnerinnen vor der Beerdigung auszusegnen, war ziemlich verbreitet. Hier spielte wieder der Gedanke mit, eine Wöchnerin, die ohne Aussegnung gestorben sei, könne nicht zur vollen Anschauung Gottes gelangen. Tatsächlich existieren im 16. Jahrhundert Formulare für die «Aussegnung» von verstorbenen Wöchnerinnen. Obwohl wenige solcher Formulare bekannt sind, scheint dieser Brauch ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Denn im 18. und 19. Jahrhundert muß in den Ritualien die Bestimmung aufgenommen werden, daß toten Wöchnerinnen der Muttersegen nicht erteilt werden dürfe. Ebenfalls wird der Brauch verboten, daß anstelle der verstorbenen Wöchnerin eine andere Frau in der sonst üblichen Form in die Kirche eingeführt wird.

III. Deutung des Muttersegens

Es unterliegt keinem Zweifel, daß liturgiegeschichtlich der Muttersegen als Reinigung der Mutter nach der Geburt aufgefaßt wurde. Im Grunde genommen ist damit aber nur gesagt, daß die Bearbeiter eines Rituale oder die kirchliche Autorität, welche die Bücher approbierte, den Muttersegen mehrheitlich als einen Reinigungsritus auffaßten.

Das bedeutet jedoch nicht unbedingt, daß der Priester, der diesen Segen spendete oder die Mutter, die ihn empfang, es in dieser Haltung taten. Die Texte wurden lateinisch vorgetragen, so daß sie von den wenigsten Müttern verstanden wurden. Es kam also ganz darauf an, wie der Pfarrer den Ritus deutete. Man müßte deshalb Ansprachen, die sich in einigen Ritualien finden¹⁶, Predigten und volkstümliche Schriften auf diesen Gesichtspunkt hin untersuchen.

Bei der Sinndeutung mußte der Priester gegen die Aussage des liturgischen Formulars, aber auch gegen das Volksempfinden ankämpfen. Im Volksempfinden war – vereinzelt bis in unsere Tage – die Vorstellung

von der Unreinheit der Mutter nicht auszurotten. Zu lange hatte die Kirche, vor allem aus einer leibfeindlichen Haltung heraus, diese Ansicht unterstützt. Bewußt oder unbewußt herrschte die Meinung vor, daß eine Mutter nach der Geburt einen gewissen Makel an sich trage und deshalb nicht mehr in die Kirche zum Sakramentenempfang gehen dürfe. Noch heute gibt es ältere Frauen, die es als Sünde betrachten, wenn junge Mütter ohne «Aussegnung» wieder in die Kirche gehen.

Demgegenüber wurde versucht, den liturgischen Ritus des Muttersegens christlich zu deuten. Dabei verwies man vor allem auf das Beispiel Mariens. «Da auch Maria sich diesen Vorschriften unterworfen hatte, wollten manche schon deswegen auch die christlichen Frauen diesen Bestimmungen unterstellen. (...) Eine Entsühnung der Mutter lehnt die Kirche daher ab, wohl aber hat sie die Nachahmung des Tempelgangs Mariens als Danksagung und Darbringung des Kindes gebilligt. (...) Wenn freilich Unwissenheit oder böser Wille die Aussegnung zur Reinigung stempeln, und sie damit der christlichen Mutter verleiden wollen, dann hat sie Gelegenheit, auch das Demutsbeispiel Marias nachzuahmen und sich auch dann aussegnen zu lassen, wenn es von anderen verkannt oder verächtlich gemacht wird.»¹⁷ Besonders hervorgehoben werden jene Leitgedanken, die vom Tempelgang Mariens abgeleitet werden können: Dank, Darbringung des Kindes und Bitte um den Segen Gottes.

In der ganzen Frage darf ein weiterer Gesichtspunkt nicht übersehen werden. Das Festhalten der Kirche an den Volksbräuchen brachte zu einer Zeit, da es noch keine Bewegung zum Schutze der Frau gab, den Müttern auch Vorteile. So besonders im vorliegenden Fall. Während Jahrhunderten ließ der Volksbrauch nicht zu, daß eine Wöchnerin vor der kirchlichen Segnung das Haus verlassen durfte. Dieses Ausgehverbot war besonders in ländlich-bäuerlichen Gebieten, wo man auf jede Arbeitskraft angewiesen war, für die jungen Mütter ein großer Schutz. Sonst hätten sie schon wenige Tage nach der Geburt wieder auf dem Felde hart arbeiten müssen. Nicht selten hat deshalb die Kirche die Frist für den ersten Kirchgang der Mutter hinausgeschoben, oft in Anlehnung an den Tempelgang Mariens bis zu vierzig Tagen. So galt die liturgische Segnung indirekt als ein Schongebot.

IV. Der Muttersegen in der Gegenwart

Die Kirche hat es immer verstanden, Ereignisse aus dem menschlichen Leben und dem Volksbrauchtum in der Liturgie aufzufangen. Das ist ihr bekanntlich bei

der Übernahme und Verchristlichung heidnischer Feste gut gelungen. Ebenso zeugen verschiedene Segnungen vom Eingehen der Liturgie auf menschliches Brauchtum.

Seit dem Zweiten Vatikanum wird versucht, ein neues Sakramentenverständnis einzubringen. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: es wird viel Zeit und große Geduld brauchen, bis die neue Sicht der Krankensalbung ins Volksbewußtsein eingedrungen und bis dieses Sakrament wirklich als ein Sakrament für die Kranken und nicht für die Sterbenden verstanden wird.

Statt nun auch beim Muttersegen auf ein Umdenken hinzuarbeiten, hat man eine andere, radikalere Lösung gewählt. Die Bearbeiter des Taufrituale haben diese Segnung leichthin abgeschafft bzw. auf eine einzige Oration zusammenschumpfen lassen und in den Taufritus eingebaut¹⁸. Die Tauffeier schließt mit einem Segen. Dabei wird zunächst die Mutter, die ihr neugeborenes Kind auf den Armen trägt, gesegnet. Es scheint beinahe, als ob man im Zeitalter der Gleichberechtigung der Geschlechter die Mutter im neuen Taufformular nicht habe bevorzugen wollen, weshalb man gleich einen eigenen Segen für den Vater und einen für die übrigen Anwesenden folgen läßt.

Es darf jedoch lobend hervorgehoben werden, daß die Studienausgabe eines deutschen Benediktionale¹⁹ je einen eigenen Segen für die Mutter vor und nach der Geburt enthält. In der Einführung zum Muttersegen nach der Geburt heißt es: «Der Taufritus schließt mit einem Segen über die Mutter, den Vater und die Anwesenden. Der Segen über die Mutter löst den früheren Muttersegen ab. Könnte die Mutter bei der Taufe ihres Kindes nicht anwesend sein, ist es sinnvoll, daß sie später mit dem neugetauften Kind zur Kirche kommt, um Gott für die Geburt zu danken und seinen Segen zu empfangen.»

Der ganze Ritus strahlt einen frohen Lob- und Dankcharakter aus. Als Lesung werden vorgeschlagen Lk 2, 22b–28.39–40 (Darstellung Jesu im Tempel) und 1 Sam 1, 20–28 (Samuel wird in das Haus des Herrn gebracht). Danach folgen das Magnifikat, zwei Segensgebete zur Auswahl und schließlich ein feierlicher Schlußsegen. Doch ist eine solche Segnung (vorläufig) erst im deutschen Benediktionale zu finden.

War es richtig, im Zuge der nachkonziliaren Liturgiereform den eigenständigen Ritus des Muttersegens abzuschaffen? Für die Abschaffung sprachen sicher gewichtige Gründe. Obwohl seit dem *Rituale Romanum* 350 Jahre verflossen sind, konnte bis heute die Anschauung von der Reinigungsbedürftigkeit der Mutter nicht ganz ausgerottet werden. Zudem sprach für das Fallenlassen der Segnung, daß in den letzten Jahrzehnten, vorab in den Städten, der Muttersegen praktisch unbekannt war.

Für die Beibehaltung des Ritus spricht eigentlich nur die Tradition. Beim Muttersegen handelt es sich immerhin um eine Segnung, die während fast tausend Jahren in verschiedenen, zum Teil reichen Formularen in den Ritualien enthalten war. Die Liturgie ging auf die Mütter ein, indem sie den ersten Kirchgang feierlich gestaltete und es ihr ermöglichte, für die glückliche Geburt ihres Kindes in einer liturgischen Feier zu danken.

Vielleicht liegt die Chance der jetzt getroffenen Lösung darin, daß mit dem Ritus des Muttersegens auch die unchristliche Anschauung, die Geburt verunreinige die Mutter, in Vergessenheit gerät. Das könnte dann unter Umständen in einigen Jahrzehnten dazu führen, daß für die Mütter wieder ein eigener Segen nach der Geburt eingeführt würde, der nicht nur in der liturgischen Feier, sondern auch im Volksbrauch echten Dankcharakter hätte.

¹ R. Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6. – 8. Jh.) = Bonner Historische Forschungen 23 (Bonn 1964) bes. 69–83; M. Daly, *The Church and the Second Sex* (London 1968); dt. Ausgabe: Kirche, Frau und Sexus (Olten 1970).

² P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters = Breslauer Studien zur historischen Theologie 23 (Breslau 1932) 15. Vgl. auch D. Symoens, *Le sacré et la mentalité actuelle. Un exemple: les relevailles: Paroisse et liturgie* (Brügge 1966) 690–701.

³ H. Ploss/M. und P. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* (Berlin 1927) III 159–183.

⁴ Vgl. dazu ausführlich A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter (Freiburg i.Br. 1909) II 214–223.

⁵ Auch die evangelische und altkatholische Kirche kennt einen Segen der Mutter nach der Geburt.

⁶ Die ältesten Texte sind zusammengestellt von A. Franz, aaO. 210–212; spätere Formulare 224–229.

⁷ B. Fischer, *Das Rituale Romanum (1614–1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches*: Trierer Theologische Zeitschrift 73 (1964) 260 f.

⁸ *Rituale Romanum*, tit. VIII cap. 6.

⁹ *Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae Dioecesisibus* (Ratisbonae 1950), tit. IV, caput 4.

¹⁰ A. Franz, aaO. 230.

¹¹ Dem Charakter dieses Beitrages entsprechend können wir nicht im einzelnen auf die liturgischen Quellen eingehen. Ebenso müssen wir auf eine genaue Quellenangabe verzichten. Der Vf. hofft, in einer ausführlicheren Studie die wichtigsten Textzeugen veröffentlichen zu können.

¹² H. Baruffaldus, *Ad Rituale Romanum commentaria* (Venedig 21752) tit. 43, nr. 35.

¹³ B. Fischer, *Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien*: Trierer Theologische Studien 15 (1962) 254.

¹⁴ A. Baruffaldus, aaO. tit. 43, nr. 29.

¹⁵ A. Baruffaldus, aaO. tit. 43, nr. 23–24.

¹⁶ Z.B. Trier 1836 und 1873.

¹⁷ A. Scherer, *Geweihte Mutterschaft. Von Sinn und Bedeutung der Aussegnung* (Kolmar o.J.) 9 und 11.

¹⁸ *Ordo baptismi parvulorum* (1969) nr. 70 und 247–248.

¹⁹ Vgl. Gottesdienst 9 (1975) 1–4. Zur Zeit der Abfassung dieses Beitrages liegt das Manuskript druckreif vor. Das «Segensbuch der Kirche» dürfte Ende 1977 erschienen sein.

1936 in Härkingen (Schweiz) geboren. Studierte Theologie in Luzern, am Angelicum in Rom (Lizentiat), und Freiburg/Schweiz (Doktorat in Liturgiewissenschaft). 1962 Priesterweihe. Seelsorgetätigkeit. Assistent in Freiburg. Seit 1973 Sekretär der Liturgischen Kommission der Schweiz und Direktor des Liturgischen Instituts in Zürich. Er bereitet eine Habilitationsschrift über den Muttersegen vor. Veröffentlichungen u.a.: Das Klosterrituale von Biburg (Freiburg/Schweiz 1970), Das Sakrament der Krankensalbung (Freiburg/Schweiz – Mödling b. Wien 1976) sowie verschiedene Artikel und Rezensionen in Zeitschriften. Anschrift: Liturgisches Institut der Schweiz, Gartenstraße, Zürich.

Philippe Rouillard

Die Liturgie des Todes als Übergangsritus

Wie jede wichtige Reise vorbereitet wird, wie man sich für fast alle Reiseziele Reiseführer besorgen kann, wie es häufig vorkommt, daß Verwandte oder Freunde Sie zum Bahnhof oder zum Flughafen begleiten, so geht es auch auf der ganzen Welt bei der letzten Reise, der kein Mensch entgeht, zu. Zu jeder Zeit und in allen Kulturen haben Sitten und Religionen «Anweisungen für das Hinübergehen» oder ein Ritual des Todes ausgearbeitet, das nicht nur den Reisenden betrifft, sondern auch seine Umgebung.

Bevor wir von der christlichen Liturgie des Todes als Übergangsritus sprechen, was das Thema dieses Beitrages ist, müssen wir uns nach der Art und Weise fragen, auf die wir Sterbliche diesen Übergang im Tode verstehen und feiern, diese Tatsache, daß ein Mensch die Seinen verläßt, diese Welt verläßt und zu jenem Ort aufbricht, den wir in bezug auf unseren irdischen Aufenthalt das Jenseits oder den Himmel nennen. Nach dieser Frage, die sich nicht auf dieses Stückchen Land beschränken darf, das das zeitgenössische Europa ist, können wir untersuchen, wie die römische Liturgie, erwachsen aus einer Meditation über den jüdischen Auszug und das Pascha Christi, den *transitus* des christlichen Menschen ritualisiert und sakramentalisiert hat, indem sie ihn zum Geheimnis des Heils in Beziehung gesetzt hat. Diese zweifache Fragestellung führt uns dann zum Schluß, daß der menschliche und christliche Übergang im Tode nicht von den vorhergehenden Etappen losgelöst werden darf, die den Men-

schen im Laufe seines Lebens in das Geheimnis und in den Besitz des Lebens eingeführt haben.

I. Die letzte Reise

Fast alle Kulturen und Religionen haben den Tod als den Anfang einer gefährlichen Reise dargestellt, die nach Überwindung vielfacher Hindernisse zu einem Aufenthalt in Glückseligkeit oder zu einer schlafähnlichen Ruhe führen müßte. Bei den Griechen hatte der Verstorbene Zugang zum Hades erst, wenn er in der Barke des Charon, dem er als Fahrgeld einen Obolos entrichtete, den Styx überquert hatte. Und aus diesem Grunde gaben die Verwandten dem Toten einen Obolos zwischen die Zähne, ehe sie ihn einhüllten.

Afrikanische Rituale

In Westafrika wird der Tod nicht als eine unüber-schreitbare Schranke betrachtet, die zwei Welten voneinander trennt, sondern als ein Übergang, der es ermöglicht, vom Dorf der Lebenden zum Dorf der Vorfahren hinüberzugehen. Der Afrikaner bemüht sich, den physischen Tod zu einem rituellen Tod umzugestalten: die zahlreichen Zeremonien und Gebete, die den Tod umgeben, die Beisetzung und der Schmerz markieren diesen Übergang von einer Welt zur anderen. Die nahen Verwandten müssen mit dem Verstorbenen symbolisch sterben, damit er sich auf diesem gefährlichen Weg nicht allein befindet: man macht sich den Körper mit Porzellanerde weiß, man ißt rohe Speise, man rasiert sich den Kopf, man reißt sich seine Kleider vom Leib, man schläft auf der Erde und nicht auf einer Matte, man schließt sich zeitweilig in das Haus des Verstorbenen ein: lauter symbolische Gesten, die die Teilnahme am Tod bezeichnen¹.

Bei zahlreichen afrikanischen Volksgruppen finden die Beerdigungsfeierlichkeiten, vor allem wenn es sich