

Die Taufwasserweihe:
Vergleichende liturgiewissenschaftliche
Untersuchungen

Alex Stock

Der Segen in der
Taufwasserweihe der
römischen Liturgie

I. Ritus im Übergang

Zur Taufwasserweihe hat die Theologie ein gespanntes Verhältnis. In der Reform des Missale Romanum von 1970 ist dieser Teil der Osternachtliturgie so einschneidend verändert worden, daß man darin mehr als eine bloße Reinigung der Textoberfläche erkennen muß. Es geht um tiefenstrukturelle Veränderungen in der Konzeption des Segens. Das bestätigt sich, wenn man die taufliturgischen Wasserweihformulare hinzunimmt, die im «Ordo baptismi parvulorum» (ed. typ. 1969) und «Ordo initiationis christianae adultorum» (ed. typ. 1972) des neuen Rituale Romanum vorliegen. Der im «Ordo baptismi parvulorum» gewählte neue Titel «Benedictio et invocatio Dei super aquam» formuliert programmatisch die Tendenz der Reform¹. Sie liegt in der semantischen Verschiebung des Wortes «benedictio» von der Realbenediktion der Sache «Wasser» zur «benedictio Dei», zur «Segnung», d. h. Preisung Gottes über dem Wasser.

In der liturgiehistorischen und im Umfeld des II. Vatikanums dann auch zunehmend liturgiepraktischen Erörterung der Taufwasserweihe treten relativ kontroverse Ansichten über die Genese und dann auch über die erwünschte Umgestaltung zutage. Einhellig war der

Wunsch, den Ritus zu kürzen und klarer zu strukturieren. Blickt man auf das Resultat der Reform, so fällt als erstes die starke Reduzierung der rituellen Gesten auf. Der bis dahin gültige Ritus war durchsetzt von einer Vielzahl von Gesten. Davon ist nach der Reform nur die Einsenkung der Osterkerze übriggeblieben, und auch dieser Ritus ist noch freigestellt («pro opportunitate»). Schon in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion war den rituellen Gesten weit weniger Aufmerksamkeit gewidmet worden als den Texten. Sie galten allgemein als sekundär, im historischen wie axiomatischen Sinne, als spätere, nachträgliche und dem Textsinn nicht immer förderliche Riten. Von daher nimmt es nicht wunder, daß die Gelegenheit, sie eliminieren zu können, genutzt wurde.

Während zu eben dieser Zeit in der avantgardistischen Kunst die Möglichkeiten körpersprachlicher Aktionen neu entdeckt wurden («Performance»), sahen die kirchlichen Reformer offenkundig keine Chance für eine positive und kreative Erneuerung der überkommenen Gestik. Das bleibt ein auffälliges und bedenkenswertes Phänomen. Es zeigt sich hier, zunächst noch ganz unabhängig vom möglichen Sinn der gestischen Riten, ein Vorgang der Entkörperlichung und Dematerialisation, bzw. der Verbalisierung und Spiritualisierung der liturgischen Segenshandlung. In der Zurücknahme der Gestik spiegelt sich die tendenzielle Umschreibung des Ritus von der «benedictio aquae», die das Wasser selbst im wörtlichen Sinne tangiert, in eine über dem Wasser schwebende «benedictio Dei». Man könnte die hier erkennbare Reformtendenz dahin diagnostizieren, daß die römische Liturgie den allgemeinen Vorgang der Entkörperlichung und Dematerialisation der Religion in der Neuzeit (Reformation/Aufklärung) auf ihre Weise und in gewisser historischer Verspätung nachholt. Aber ohne kritische Erörterung der Riten selbst bliebe eine solche Diagnose gewiß zu pauschal.

II. Ein phallischer Ritus?

In der neuen osternächtlichen Taufwasserweihe ist von den früheren Riten nur die Einsenkung der Osterkerze geblieben, «pro opportunitate». Aber auch dieser Ritus in sich ist verändert worden. Das alte Formular sah vor, daß die Osterkerze zunächst ein wenig, dann noch einmal, tiefer, und schließlich ein drittes Mal bis auf

den Grund («usque ad fundum») eingetaucht wurde, begleitet von dem dreifachen, in der Tonhöhe sich steigernden Gesang «Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti», nach dessen letzter Wiederholung der Zelebrant das Wasser dreimal anhauchte und den Gesang beschloß «Totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu». Von dieser rituellen Aktion schreibt noch 1950 E. Stommel: Sie bietet «in ihrer heutigen Gestalt den eindrucksvollen Höhepunkt der Taufwasserweihe. In bezug auf liturgische Ausdruckskunst und liturgische Dramatik verdient sie, einer der schönsten liturgischen Akte genannt zu werden. Sie erreicht diesen Eindruck durch die vollendete Verbindung mehrerer liturgischer Kunstformen zu einem durchaus einheitlichen Gebilde»².

Den Instanzen der liturgischen Reform muß diese ästhetische Qualität nicht mehr so evident gewesen sein. Der Ritus wurde in mehrfacher Hinsicht verändert: Die dramatische Formel des «Descendat» wurde in ein trinitarisch strukturiertes Gebet verwandelt. Der Schlußteil der Formel, der von der Befruchtung des Wassers sprach, wurde ersetzt durch den an Röm 6 angelehnten Text «ut omnes, cum Christo consulti per baptismum in mortem, ad vitam cum ipso resurgant»; die Hauchung wurde gestrichen. Die einfache Eintauchung wurde als schon ausreichend betrachtet; eine tonale Klimax wurde nicht mehr vorgesehen.

Diese Veränderungen betreffen nun gerade jene Momente des Ritus, die nach E. Stommel konstitutiv für seinen ästhetischen Rang waren. Was also motivierte ihre Reform? In der liturgiehistorischen Erörterung dieses Ritus ist, bei allen sonstigen Differenzen, das einhellige Interesse festzustellen, *eine* Deutung auf jeden Fall auszusprechen, nämlich die von religionswissenschaftlicher Seite vorgetragene Interpretation, es handle sich hier um einen phallischen Befruchtungsritus. Liturgiegeschichtlich wird darauf verwiesen, daß in den älteren Quellen nicht von einer, sondern von zwei oder mehreren Kerzen die Rede sei; es handle sich vermutlich primär um einen «Nützlichkeitsritus», der der angemessenen Beleuchtung des Taufbrunnens gedient habe; auf diesen pragmatischen Sinn sei dann ein symbolischer aufgesetzt worden, der die Befruchtung als Herabkunft der Flamme und Erleuchtung des Wassers darstelle, wobei die tiefere Einsenkung der Kerze keinen Darstellungssinn in sich habe, sondern nur die Bedingung dafür

sei, die Lichtflamme möglichst nah an die Wasseroberfläche zu bringen, damit sie das ganze Wasser durchleuchte³. Diese liturgiehistorische Argumentation wird ergänzt durch das theologisch prinzipielle Argument, «daß die Befruchtung der Kirche als einer virgo nesciens virum gleich Maria auch in der Kirche des Altertums nicht dargestellt werden kann durch das Symbol der menschlichen Zeugungskraft. Die Geistigkeit der christlichen Gottesvorstellung läßt ein solches Symbol der belebenden Kraft Gottes auf dem Boden des Christentums nicht zu»⁴.

Der in dieser Argumentation unterstellte parthenogenetische Interpretationsrahmen läßt höchstens ein Darüberschweben und eine Erleuchtung von außen, nicht aber ein eindringendes sexuelles Symbol zu. Dennoch erwies sich de facto die von liturgiewissenschaftlicher Seite favorisierte Deutung nicht als so evident, daß sie im Zuge der Reform die ästhetische Gestalt des Ritus hätte sicherstellen können. Sie wurde verändert, mit der expliziten Intention, daß «die (vom bisherigen Text her ja scheinbar berechnete) phallische Mißdeutung... *a limine* verhindert»⁵ werde.

III. Drama der Befruchtung

Daß die Texte der alten Taufwasserweihe sich im semantischen Feld der Befruchtung bewegen, ist unbestritten. Weniger deutlich ist, wie die immer als sekundär eingestuften rituellen Gesten sich dazu verhalten. Dieser Zusammenhang von «Mythos» und «Ritus» soll im folgenden zur Leitlinie einer Relektüre gemacht werden. Sie geht davon aus, daß, wie verwickelt die Entstehungsgeschichte auch immer sein mag, in der Endgestalt nicht ein Konglomerat heterogener Elemente vorliegt, sondern die Partitur einer kohärenten Mysterienhandlung. Dies ist daran zu überprüfen, ob die Gesten als Momente der rituellen Mimesis eines Befruchtungsvorgangs lesbar sind.

In der *ersten Geste* teilt der Zelebrant das Wasser mit der flachen Hand in Form eines Kreuzes. Die Geste ist eingebettet in die Bitte, daß Gott das Antlitz seiner Kirche anblicke und den Taufbrunnen öffne, damit er die Gnade des Heiligen Geistes aufnehme, d. h. durch die geheimnisvolle Beimischung seiner Gottheit das Wasser befruchte («arcana sui numinis admixtione fecundet»), damit nach Empfang der Heiligung aus dem unbefleckten Mutterschoß des

göttlichen Brunnens («sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero») ein zur neuen Kreatur wiedergeborenes, himmlisches Geschlecht emporsteige. Diese erste Geste der Wasserteilung hat im rituellen Drama der Befruchtung die eröffnende Funktion, den Mutterschoß zu öffnen.

Die *zweite Geste* besteht darin, daß das Wasser mit der Hand berührt wird. Die Geste ist eingebettet in einen Exorzismus, der das Wasser vor dem Einfluß unreiner Geister beschützen soll. In der Öffnung des Brunnenschoßes liegt die Gefahr, daß ein Einfallstor für allerlei nebenbuhlerische Belagerer sich auftut («ab omni impugnatoris incurso») und feindliche Kräfte sich einmischen («contrariae virtutis admixtio»). Vor dieser dämonischen Vergiftung soll der Brunnen bewahrt werden.

Die *dritte Geste* ist ein dreifaches Kreuzzeichen über dem Wasser. Mit diesem Segensgestus wird eine Wasserparadigmenreihe eingeleitet, die «hier im Sinne eines Präskriptionsbeweises für das Vorrecht Gottes auf den Besitz und Gebrauch des Wassers gegenüber dem Anspruch der Dämonen»⁶ gelesen werden kann.

Die Rezitation des Paradigmas der Paradiesesquelle wird von einer Geste begleitet, mit der das Wasser geteilt und in die vier Himmelsrichtungen gegossen wird. Dieser *vierte Gestus* ist einerseits die gestische Darstellung des rezitierten Textes, zum anderen rekurriert er auf die erste öffnende Wasserteilung, in deren Begleittext ja schon davon die Rede war, daß von diesem Quell aus die Stadt Gottes erfreut und die Völker auf dem ganzen Erdkreis erneuert würden. In der liturgischen Aktion wird der Taufbrunnen zur lebenspendenden Mitte der Welt.

Der Anfang der Wasserparadigmenreihe wird am Beginn des neutestamentlichen Teils mit einem erneuten «benedico te» noch einmal aufgenommen; das dreifache Kreuzzeichen des Anfangs klingt gestisch in einem einfachen Kreuzzeichen (*fünfter Gestus*) nach.

Der folgende *sechste Gestus* besteht darin, daß das Wasser dreimal in Kreuzesform angehaucht wird. Der Begleittext interpretiert die Aspiration als Segensakt («benedictio»), der dem Wasser reinigende Kraft verleihen soll. Insofern nimmt dieses rituelle Element das exorzistische Thema der Vertreibung der unreinen Geister noch einmal auf. Die Kreuzesform greift die Kreuzsignierungen der Wasserparadigmenreihe auf. Mit einem Zeichen des Mundes (oral) wird das vorher

mit Zeichen der Hand (manuell) Dargestellte rekapituliert.

Hierauf folgt die oben bereits beschriebene und in ihrer eigentlichen Signifikanz umstrittene «Descendat»-Epiklese mit der Einsenkung der Osterkerze. Danach wird Weihwasser («aqua benedicta») über das Volk gesprengt und für spätere Aspersionen entnommen.

Aber der Gesamtritus ist noch nicht abgeschlossen. Es folgt in einem *letzten gestischen Komplex* die Eingießung der Öle, zunächst des Katechumenenöls, dann des Chrisams, dann beider Öle zusammen. Abschließend mischt der Zelebrant das Öl mit dem Wasser und verteilt es mit der Hand durch das ganze Taufbecken. Die Trias der Eingießung entspricht der Trias der Einsenkung der Osterkerze. Der Begleittext zur Eingießung des Katechumenenöls lautet: «Sanctificetur et fecundetur fons iste oleo salutis renascentibus ex eo in vitam aeternam»; die beiden anderen Eingießungen erfolgen mit trinitarischen Formeln. Erst mit dieser «commixtio» des Öls mit dem Wasser des Taufbrunnens ist die zu Beginn erbetene «arcana admixtio» und die damit verbundene Befruchtung liturgisch vollzogen. Damit ist die «benedictio aquae baptismalis» beendet.

Empfängnis und Befruchtung ist nicht nur die in den Texten dominierende Thematik. Sie wird auch in der Sukzession der Gesten und der mit ihnen verbundenen Texte in Form eines rituellen Dramas mimetisch dargestellt. Spermatologische Vorstellungen der Antike werden dabei symbolisch verarbeitet⁷. Gewisse Rekurrenzen sind nicht als unnötige Wiederholungen anzusehen, sondern entsprechen durchaus der langsamen Eskalation des Vorgangs. Der um die Einsenkung der Osterkerze herum gebildete rituelle Komplex ist der unübersehbare und unüberhörbare Höhepunkt dieses Dramas. Der Ritus bleibt nicht in verbaler Distanz zur Materie, er nimmt auch nicht die Erleuchtung des Wassers als Leitfaden der Darstellung, er scheut sich vielmehr nicht, mit Mund und Händen das Wasser zu tangieren, in es einzudringen, einzumischen. Unbefangen gesehen, fällt es schwer, im Duktus des Ganzen die Einsenkung der Osterkerze anders denn als einen phallischen Ritus anzusehen.

IV. Der neue Ritus

Das im vorigen Abschnitt herausgearbeitete liturgische Drama gehört der Vergangenheit an. Der neue Ritus der Taufwasserweihe in der

Osternacht ist wesentlich kürzer und unter Verwendung alter Materialien neu konstruiert. Er hat die Form einer längeren Oration mit abschließender Akklamation des Volkes. Die Oration beginnt mit einer mehrgliedrigen Anrufung Gottes, die im Muster anamnetischer Relativsätze eine Reihe von alt- und neutestamentlichen Wasserparadigmen in Erinnerung ruft. Die daran anschließende Bitte ist dreigliedrig. Sie bittet darum: 1. daß Gott das Angesicht seiner Kirche ansehe und ihr (!) den Taufbrunnen öffne; 2. daß dieses Wasser die Gnade des Heiligen Geistes aufnehme; 3. daß die Kraft des Heiligen Geistes in diesen Brunnen hinabsteige.

Der neue Text greift auf alte Texte («Respice»; «Descendat») zurück, arbeitet sie jedoch gründlich um. Die im alten Ritus dominierende Befruchtungsthematik wird dabei soweit wie möglich getilgt und durch die Auferstehungsthematik substituiert. Das führt zu gewissen Sinnstörungen. Die johanneische *Wiedergeburt* aus Wasser und Geist wird in eine *Auferstehung* aus Wasser und Geist umgeschrieben. Und die Herabkunft der Kraft des Geistes soll nicht mehr der Befruchtung des Wassers dienen, sondern dazu, daß alle, die mit Christus begraben sind in seinen Tod, zum Leben mit ihm auferstehen. Das an Röm 6 angelehnte Tauf-Theologoumenon von Begrabenwerden und Auferstehen wird in einen ursprünglich auf Empfängnis und Befruchtung hin orientierten Satz eingesetzt.

Im Modell von «sepultura» und «resurrectio» kann der Taufbrunnen nur die Stelle des «sepulcrum» einnehmen, nicht die des zu befruchtenden «uterus». Die Taufwasserweihe müßte nun also eine symbolische Konstituierung des Taufbrunnens als Grab vollziehen. Man mag dabei an den Descensus Christi denken und diesen als Abstieg in das Meer des Todes interpretieren. Wenn man einmal davon absieht, daß dieses Symbolkonstrukt zumindest in der abendländischen Auferstehungssymbolik eher marginal ist, bleibt immer noch zu fragen, ob es durch die Einsenkung der brennenden Osterkerze und die Bitte, daß die «virtus Spiritus Sancti» in den Taufbrunnen hinabsteige, anschaulich und begreiflich Gestalt annehmen kann? Tritt hier nicht ein theologisch gereinigtes, aber bildlich nur schwer realisierbares Gedankengespinnst an die Stelle eines vielleicht unliebsam gewordenen, aber immerhin sinnlich prägnanten Bildes?

Die poetisch-theologische Qualität der neuen Taufwasserweihe liegt nicht im zweiten, sondern

im ersten Teil, in der Anamnese der Wasserparadigmen. Ihr entspricht ein spezifisches Verständnis des Segens, dessen Logik den zweiten Teil in seiner derzeitigen Fassung jedoch nicht mehr erreicht. Es geht um das Wasser. Gott, der das Wasser geschaffen hat, hat mit dieser seiner Kreatur eine lange Geschichte, die ihre Vollen- dung in der Taufe findet. Im Durchgang durch eine Reihe von alt- und neutestamentlichen Geschichten gewinnt die eine, überall identische «creatura aquae» ein ihre materiellen Eigenschaften transzendierendes geschichtliches Sinngewicht. Indem der die Taufe bedenkende poetische Theologe aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments die vom Schöpfer der Welt initiierte und weitergeführte Geschichte des Wassers herausliest, lobt er Gott und die Schöpfung und stellt das Sakrament nicht nur in die Individualgeschichte des Menschen, sondern auch in die Geschichte der Materie. Der aus dieser Anamnese hervorgehende Segen ist ein Akt der Anerkennung. Wird Gott hic et nunc gebeten, das Wasser zu segnen, so wird er gebeten, auch diese reale Wassermenge hier vor unseren Augen als seine Kreatur anzusehen, eben als jene Kreatur, die in der zuvor erinnerten Geschichte ihre eigentümliche Identität und Bedeutung gewonnen hat. Aber diese das Geschöpf «Wasser» zu Ehren bringende Segnung, die im poetischen Duktus der Wasserparadigmen angelegt ist, hat in der vorliegenden Fassung des Ritus noch nicht prägnante liturgische Gestalt angenommen.

V. Der Wassersegen in den Taufriten

Das Taufwasserweihformular der Osternachtfeier ist als Normalform auch in die neuen Taufriten des Rituale Romanum aufgenommen worden (Ordo bapt. parv. Nr. 54,91; Ordo init. chr. adult. Nr. 258), mit der kleinen Modifikation, daß die Einsenkung der Osterkerze hier durch eine Berührung mit der Hand ersetzt ist. Das gestische Vokabular erscheint relativ arbiträr. Neben dieser Normalform sind zwei Alternativformulare ad libitum vorgesehen (I. Ordo bapt. parv. Nr. 223; Ordo init. chr. adult. Nr. 389,1/II: Ordo bapt. parv. Nr. 224; 118; 142; Ordo init. chr. adult. Nr. 389,2). Eine genauere Analyse dieser Texte ist hier, vor allem in Anbetracht der landessprachlich zugelassenen Variationen, nicht möglich. Es können nur einige Tendenzen festgehalten werden:

1. Die Segensgestik, die *ex natura rei* die Aufmerksamkeit auf die Wassermaterie lenkt, bleibt reduziert, relativ arbiträr (Berührung mit der Hand oder Kreuzzeichen) und in bestimmten Fällen auch entbehrlich.

2. Das Konzept der *«benedictio et invocatio Dei super aquam»* kommt hier voll zum Durchbruch, vor allem in der litaneiartigen Struktur, die für das Volk entsprechende Akklamationen und Invokationen (*«Benedictus Deus»*: *«Exaudi nos, Domine»*) vorsieht.

3. Festzustellen ist eine Neigung zur tauftheologischen Systematisierung (z. B. durch trinitarische Appropriierung von Wasserparadigmen) und taufkatechetische Didaktisierung der Gebetstexte. Das semantische Feld dieser Texte ist, anders als in der Wasserparadigmenreihe der Normalform, nicht mehr auf das Wasserthema selbst fokussiert.

4. Die Segnung des Wassers im engeren Sinne hat die Form einer Segensbitte (*«sanctifica»*; *«benedic»*). Diese Segensbitten wenden der *«creatura aquae»* keine besondere Aufmerksamkeit mehr zu; das Wasser selbst ist nur noch in *obliquo* gemeint. Es sind eigentlich Bitten um das Gelingen der anschließenden Taufe. *«Gelingen»* meint hier, daß die Taufe sich mit eben den theologisch-katechetisch explizierten Heilswirkungen realiter am Täufling und zugleich mentaliter in der bewußten Anteilnahme der Anwesenden vollzieht. In diesen Alternativformularen hat sich die neuere Entwicklung der Taufwasserweihe am weitesten entfernt von jener Form, die in der vorkonziliären Osternachtfeier realisiert wurde. Das gibt dazu Anlaß, noch einmal zurückzublicken.

VI. Die Scham, ein Schamane zu sein

Die Reform der Taufwasserweihe läßt insgesamt den Antrieb erkennen, den direkten Bezug des Segens auf das Wasser und den Zusammenhang des Segens mit dem Thema *«Fruchtbarkeit»* zu lösen. So sehr dies kirchenamtlich beschlossene Sache ist, so sehr gilt es zu bedenken, daß hier nicht nur ein sehr alter tauftheologischer und -liturgischer Zusammenhang aufgelöst wird, sondern auch der religionsgeschichtlich erste und älteste Erwartungszusammenhang des Segens überhaupt. In den alten Vätererzählungen des AT hat Segen *«die ursprüngliche Bedeutung: Kraft der Fruchtbarkeit und Kraft des Gedei-*

*hens»*⁸. *«Da das Segnen etwas wie eine Kraftübertragung ist, gehört notwendig irgendeine Handlung oder Geste zu ihm.»*⁹

Eben dieser älteste Konnex von Segen und fruchtbarer Kraftübertragung wurde in der römischen Taufwasserweihe bis zur Liturgiereform noch realisiert. Dann aber trat das, was durch Jahrhunderte unter der Arkandisziplin des Latein und der Mysterienfrühe des Karsamstag anstandslos vollzogen worden war, plötzlich an das Licht der Öffentlichkeit. Die *«arcana numinis admixtio»*, die der Zelebrant in Worten und Hantierungen mit dem Wasser in Szene setzte, stand plötzlich vor aller Augen da – als magischer Rest. Die Scham trat ein, in einer aufgeklärten Welt eine Art Schamane zu sein. So wurde von der Reform alles getilgt, was nach Wasserzauber hätte aussehen können, nach *«Aufladung»*¹⁰ und Verwandlung der Materie. Mit dem Abschied von allem, was nach Dingmagie aussehen könnte, hat sich an dieser Stelle die römische Liturgie doch noch einigermaßen in den weltanschaulichen Rahmen eines naturwissenschaftlich-technisch normierten Naturverhältnisses eingefügt; merkwürdigerweise gerade in einer Zeit, in der dieser Plausibilitätsrahmen unserer westlichen Zivilisation gewisse Risse zu zeigen beginnt und ältere Modelle des Verhältnisses zur Natur und des Umgangs mit den Dingen weniger überheblich angesehen und hier und da sogar wohlwollend zu Rate gezogen werden.

VII. Segen und Fruchtbarkeit

Die altkirchlichen Theologen stehen den hellenistischen Fruchtbarkeitskulten mit der gleichen Aversion gegenüber wie die Propheten Israels den kanaanäischen. Aber das hat sie nicht gehindert, in ihrer Tauftheologie und Taufliturgie auch die Sprache der Sexualität zu gebrauchen. Natürlich nicht, um das Mysterium der menschlichen Sexualität zu feiern und deren Fruchtbarkeit kultisch zu beschwören. Ihr Thema war nicht die erste Geburt und die natürliche Fruchtbarkeit, sondern die Geburt der neuen Menschen, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, die sich ihnen zum Bildkomplex einer neuen Empfängnis ausweitete. Es ging um die Fruchtbarkeit der Kirche, der Gemeinde. Daß der Segen Gottes die Fruchtbarkeit, das Wachsen und Sichmehren des Volkes Israel meinen konnte, lassen die alttestamentlichen Überlieferungen deutlich erkennen. Auch der *«Segen Christi»*

scheint zumindest an einer Stelle des NT (Röm 15,29) im Wachsen und Gedeihen der christlichen Gemeinde zu liegen.

Das Besondere der Taufwasserweihe lag aber darin, daß dieser Segen in Form eines rituellen Dramas der Befruchtung dargestellt wurde. Im Drama des alten Ritus stellte die Kirche sich selber vor Augen, daß sie nicht aus eigener Potenz wächst und sich mehrt, daß die Fruchtbarkeit, das Wachsen, Sichmehren, Gedeihen der Gemeinde ihren Grund in der kreativen Inspiration durch den Geist und ihrer eigenen Offenheit und Empfänglichkeit für diese in sie eindringende Inspiration haben. Dieser Ritus ist ursprünglich darauf ausgerichtet, daß sich der Befruchtung die neue Geburt in der Taufe unmittelbar anschloß. Unter den Bedingungen des realen Wachstums der Christengemeinden konnte der Ritus der Taufwasserweihe in der Taufe seine abschließende stolze Evidenz finden.

Aber so ist das, zumindest in den altgewordenen christlichen Ländern, schon längst nicht mehr. So wachsen und mehren sich die Gemeinden hier nicht mehr, daß sie stolz in der Osternacht ihre zahlreichen neuen Kinder vorzeigen

und den Grund ihrer Fruchtbarkeit deshalb rühmend darstellen könnten. Die Gemeinden stagnieren oder schrumpfen, oder sie werden beschlichen von dem Zweifel, ob denn all die Kinder, die da nach Brauch und Sitte das Jahr hindurch getauft werden, in dem initiierten neuen Leben lebensfähig sein werden. Dies könnte vielleicht der letzte, härteste Grund sein, den alten Ritus nicht fortzuführen; nicht mehr bloß zivilisatorische Verlegenheiten oder theologische Empfindlichkeiten gegenüber der Darstellungsform, sondern der Zweifel an der Sache selbst, das Bedenken, Gott mit einem Lügenritus zu verspotten. Wenn sich eine christliche Gemeinde heute der Wahrheit stellt, ist es dann so undenkbar, daß sie sich in der heimlichen Klage der unfruchtbaren Hanna aus dem Samuelbuch wiederfindet, die vor Gott ihr Herz ausschüttet?¹¹ Hätte der Ritus in der Osternacht eine andere Gestalt bekommen, wenn er sich aus dem Abgrund einer solchen Klage erneuert hätte und mit Herzen, Mund und Händen zu einer dringlichen Beschwörung Gottes in unfruchtbarer Zeit geworden wäre?

¹ Vgl. B. Kleinheyer, Lobpreis und Ausrufung Gottes über dem Wasser: LJ 26 (1976) 138–155.

² E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Bonn 1950) 35.

³ Vgl. ders., Die Benedictio fontis in der Osternacht: LJ 7 (1957) 8–24; S. Benz, Zur Vorgeschichte der römischen Taufwasserweihe: R. Bén 66 (1956) 218–255.

⁴ E. Stommel, Studien 61.

⁵ E.J. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie. Vorschlag zu einer Neuformung: W. Dürig (Hg.), Liturgie. Gestalt und Vollzug (München 1963) 176–251, 233.

⁶ E. Stommel, Studien 24.

⁷ Vgl. Art. Empfängnis (E. Lesky/J.H. Waszink): RAC 4; 1245–1255; Art. Embryologie/E. Lesky/J.H. Waszink: RAC 4, 1228–1244.

⁸ C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (München 1968) 57.

⁹ AaO. 55.

¹⁰ B. Fischer, Die Intentionen bei der Reform des Erwachsenen- und Kindertaufritus: LJ 21 (1971) 65–75, 70.

¹¹ Vgl. hierzu A. Stock, Strukturelle Analyse – Am Beispiel von Sam 1,1–2,21: KatBl. 101 (1976) 523–534; Zum ganzen: ders., Ostern feiern. Eine semiotische Untersuchung zur Osterliturgie: ders./M. Wichelhaus (Hg.), Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen (Zürich 1979) 103–128.

ALEX STOCK

1937 in Wellingholzhausen (Deutschland) geboren. Er studierte Theologie in Frankfurt am Main, Innsbruck und Würzburg und promovierte in Innsbruck. Er ist seit 1971 Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität zu Köln. Er veröffentlichte: Umgang mit theologischen Texten (Zürich 1974); Textentfaltungen (Düsseldorf 1978); mit M. Wichelhaus, Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen (Zürich 1979); mit M. Wichelhaus, Bildtheologie und Bilddidaktik (Düsseldorf 1981). Anschrift: Universität zu Köln, Seminar für Theologie und ihre Didaktik, Postfach 410720, D-5000 Köln 41.