

Fasten und Opernbesuch

Zur Kulturwirkung des Karfreitags

BENJAMIN DAHLKE

Seit den Anfängen des Christentums hat der Karfreitag sowohl zu einer intensiven theologischen Reflexion geführt, als auch als hoher kirchlicher Feiertag eine reiche liturgische Tradition hervorgebracht. All das ist selbstverständlich eingebettet in das orts- und zeitgebundene Leben der Menschen, das heißt in ihr Selbst- und Weltverständnis. Theologie und Liturgie stehen in einem engen Zusammenhang mit der jeweiligen Kultur. Diese ist – umgekehrt – nicht ohne Berücksichtigung der Religion zu verstehen. Entsprechend hat Jürgen Bolten (1955–2023), Professor an der Universität Jena, an die vielfältigen Bedeutungsschichten des lateinischen Wortes *cultum* erinnert. Denn als Partizip Perfekt Passiv von *colere* hat es zwar die Grundbedeutung von ‚pflegen‘; hinzukommen aber noch andere Aspekte, nämlich ‚bebauen‘, ‚ansässig sein‘, ‚ausbilden‘ sowie ‚verehren‘.¹ Für Bolten erfordert das ein umfassendes Kulturverständnis, das ebenso den Bereich der Religion miteinschließt, wie mit wechselseitigen Abhängigkeiten und Beeinflussungen rechnet.²

1 Vgl. Jürgen BOLTEN, Einführung in die Interkulturelle Wirtschaftskommunikation (UTB 2922), Göttingen ³2018, 38.

2 Vgl. ebd., 54: „Ein holistisches Kulturverständnis setzt dementsprechend voraus, dass die unterschiedlichen Bedeutungsvarianten des Kulturbegriffs (‘cultura Dei’, ‘cultura animi’, ‘colonus’, ‘agricultura’) nicht gegeneinander abgegrenzt oder ausgespielt, sondern – unter Einschluss der ‚Reziprozität der Perspekti-

Gewendet auf den Karfreitag ist darum zugleich seine *Prägung durch* und seine erhebliche *Wirkung auf* die Kultur zu bedenken – vor allem diejenige der westlichen Gesellschaften, in denen das Christentum besonders prägend war und ist. Um das zu verdeutlichen, sollen im Folgenden zwei Aspekte herausgegriffen werden: das Fasten (Abschnitt 1) und der Opernbesuch (Abschnitt 2). Beide Traditionen zeigen auf je eigene Weise, dass der Karfreitag bis heute das Leben vieler Menschen beeinflusst, mögen sie sich längst vom Christentum oder zumindest von der Kirche abgewendet haben. So ist es weithin üblich, in den Wochen vor dem Osterfest bewusst Verzicht zu üben.³ Oft geht es dabei bloß darum, ein neues Selbstgefühl zu erlangen oder gezielt abzunehmen, was natürlich nur begrüßt werden kann. Teils steht aber auch die Solidarität mit Notleidenden im Mittelpunkt – etwa beim gemeinsamen Suppenessen, dessen Ertrag für wohltätige Zwecke gespendet wird.

Neben dem Fasten erfreut sich das reiche musikalische Erbe, das mit dem Karfreitag verbunden ist, weiterhin großer Beliebtheit. Viele Gemeinden bieten im Frühjahr entsprechende Konzerte an, etwa in eigens

ve‘ – in ihren gegenseitigen Verweisungszusammenhängen verstanden werden. So schließt bspw. ein erweiterter, auf soziale Lebenswelten bezogener Kulturbegriff einen auf Kunst oder ‚Geisteskultur‘ bezogenen engen Kulturbegriff keineswegs aus – ebenso wenig, wie dieser nicht zwangsläufig die Wirkmächtigkeit einer ‚Cultura Dei‘ infrage stellt. Gelingt es, bei Analysen kultureller Akteursfelder alle vier Bedeutungen des *colere* einschließlich ihrer Interdependenzen im Blick zu behalten, erschließt sich folgerichtig auch am ehesten die Komplexität kultureller Entwicklungen.“ Zur theologischen Anschlussfähigkeit von Boltens Überlegungen siehe Stephan WINTER, Liturgische Ordnung: die normative Funktion ritueller Macht. Überlegungen zu Wirkkräften der cultura Dei in pluralistischen Kontexten anhand der Krönung des britischen Königs Charles’ III., in: Marco BENINI u. a. (Hg.), Glaube und Gedächtnis. Studien zur Liturgie in Geschichte und Pastoral (FS Jürgen Bärsch), Münster 2024, 409–427.

- 3 Vgl. Antonia RUMPF, Wozu fasten? Eine empirische Theologie moderner Fastenpraktiken in Deutschland, Bielefeld 2023. Dass Ausgestaltung und Motivation des Fastens stets sehr unterschiedlich waren, zeigt bspw. der historische Überblick von Peter GERLITZ u. a., Fasten / Fasttage, in: TRE Bd. 11, 41–59.

dafür ausgewiesenen Kulturkirchen.⁴ Zumindest in manchen Großstädten erfreut sich Richard Wagners (1813–1883) *Parsifal* am Karfreitag großer Beliebtheit. Obwohl der Gattung nach eine Oper, darf das mehrstündige Werk aufgrund seines ernsten Charakters vielerorts gespielt werden, während sonst strikte Feiertagsruhe gilt. Wie sich zeigt, spielen Theologie und Liturgie ebenso beim Fasten wie beim Opernbesuch eine Rolle, ohne dass das für alle offensichtlich wäre. Auf all das wird im Folgenden eingegangen.

1. Fasten

Gemäß dem katholischen Kirchenrecht sind alle Gläubigen zwischen dem 14. und 60. Lebensjahr zum Fasten verpflichtet. Die konkrete Regelung hierzu fällt den einzelnen Bischofskonferenzen zu.⁵ Darum hat die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 1995 eine Partikularnorm erlassen.⁶ Dieser zufolge ist der Karfreitag ein strenger Fast- und Abstinenztag, das heißt Katholikinnen und Katholiken müssen sich sowohl auf eine einmalige Sättigung beschränken (Fasten), als auch auf Fleischspeisen verzichten (Abstinenz). Außerdem legte die Bischofskonferenz fest, dass alle Freitage des Jahres im Gedenken an das Leiden und Sterben Jesu Christi als kirchliche Bußtage gelten, an denen ein ausdrücklich

4 Vgl. Johann Hinrich CLAUSSEN, Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik, München 2015; Christian HÖPPNER, Kirchenmusik in Deutschland. Eine Chance für den gesellschaftlichen Zusammenhalt mit ungenutzten Potenzialen. Kulturpolitische Perspektiven, in: Julia KOLL u. a. (Hg.), Kulturkirchen, Stuttgart 2019, 219–226; Christoph KRUMMACHER, Kirchenmusik (NTG), Tübingen 2020, 489–496.

5 Vgl. can. 1251–1253 CIC/1983.

6 Partikularnorm Nr. 16 der Deutschen Bischofskonferenz zu cc. 1251, 1253 CIC/1983 Bußordnung/Fasten-Abstinenz (Kirchliche Bußpraxis/Weisungen zur Bußpraxis).

so benanntes Freitagsopfer zu erbringen ist. Ausgenommen sind lediglich jene Freitage, auf die ein Hochfest fällt. Welche Form das Freitagsopfer annimmt, bleibt dabei der persönlichen Ausgestaltung überlassen. Die Bischöfe schlagen entweder den Verzicht auf Fleischspeisen, der nach wie vor als sinnvoll und angemessen gilt, oder aber die spürbare Einschränkung im Konsum insbesondere von Genussmitteln vor. Möglich ist außerdem, Mitmenschen zu helfen. Bei all dem handelt es sich allerdings um etwas Freiwilliges. Auch wenn von einer Verpflichtung gesprochen wird, gibt es bei einer Unterlassung keinerlei Sanktionen. Ob der Verzicht auf den Verzicht eine Sünde darstellt, bleibt deshalb zu diskutieren.

Einen anderen Weg ist die Bischofskonferenz von England und Wales gegangen. Im Jahr 2011 machte sie mit dem Dokument *Catholic Witness – Friday Penance* den Fleischverzicht nicht nur am Karfreitag, sondern wöchentlich verpflichtend.⁷ Falls Katholikinnen und Katholiken freitags auswärts zum Essen eingeladen werden, sollen sie rechtzeitig im Voraus darauf hinweisen, kein Fleisch essen zu können. Alternative Bußformen sind also überhaupt nicht vorgesehen. Im Hintergrund steht das Anliegen, eine eindeutige Identität herauszubilden. Inmitten einer Gesellschaft, in der ganz unterschiedliche Lebensentwürfe möglich sind und respektiert werden, soll eine distinkte Lebenspraxis entwickelt werden – gerade auch bei jungen Menschen. Zum einen gehören weniger als zehn Prozent der Briten der katholischen Kirche an.⁸ Zum anderen schreitet die Säkularisierung im Vereinigten Königreich

7 Vgl. CATHOLIC BISHOP'S CONFERENCE – ENGLAND AND WALES, *Catholic Witness – Friday Penance*. Question and Answer (16.09.2011), online-Zugang: [<https://www.cbcew.org.uk/friday-penance/>] (letzter Zugriff: 05.04.2025).

8 Vgl. Ben CLEMENTS/Stephen BULLIVANT, *Why Younger Catholics Seem More Committed: Survivorship Bias and/or „Creative Minority“ Effects among British Catholics*, in: JSSR 61 (2022) 450–475; Maria POWER u.a., *Catholicism in Britain and Ireland*, in: Frederick C. BAUERSCHMIDT u.a. (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to Catholicism*, Hoboken, NJ 2024, 162–173.

massiv voran, das heißt sowohl organisierte Religion als auch Religiosität verschwinden in großer Geschwindigkeit.⁹ Das Kalkül der Bischöfe ist offenbar das Folgende: Indem sich die Katholiken, die sich in gleich doppelter Hinsicht in einer Minderheitenposition befinden, nach Außen abgrenzen, schaffen sie Zusammenhalt nach Innen. Dazu dient der *identity marker* des Fastens.

Für diese Art der Identitätsbildung gibt es antike Vorbilder. So entwickelte das Judentum, das sich in einer religionspluralen Umwelt vorfand, sehr genaue Speisevorschriften.¹⁰ Schon am Essen ließ sich damit erkennen, wer an JHWH glaubte. Selbstverständlich wusste auch Jesus von Nazareth von diesen Vorschriften – er fastete, wie es im damaligen Judentum übliche Praxis war.¹¹ Als sich nach seinem Tod und der folgenden Auferstehung eine neue Richtung formierte, stellte sich allerdings die Frage, welche Bedeutung die traditionellen Speisevorschriften haben sollten. Zum einen stammten immer weniger Christus-Anhänger aus dem Judentum, zum anderen galt der Glaube an den Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hatte, als Kern der Identität.¹² Schließlich kam es zum Konflikt. Paulus hatte darauf hingewirkt, dass die vollumfängliche Befolgung des Gesetzes für neugetaufte Christen nicht galt. Lediglich ein paar wenige Grundsätze müssten beachtet werden, wie der sogenannte

9 Vgl. Benjamin DAHLKE/Michael QUINSKY (Hg.), Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zu Grace Davies Konzept der *vicarious religion* (Theologie in pluraler Gesellschaft 3), Freiburg i. Br. 2024.

10 Vgl. Aaron S. GROSS u. a. (Hg.), Feasting and Fasting. The History and Ethics of Jewish Food, New York 2020; Peter ALTMANN/Anna ANGELINI, To Eat or Not to Eat. Studies on the Biblical Dietary Prohibitions (Archaeology and Bible 9), Tübingen 2024; Lutz DOERING u. a. (Hg.), Purity in Ancient Judaism. Texts, Contexts, and Concepts (WUNT 528), Tübingen 2025.

11 Vgl. Thomas KAZEN, Jesu Interpretation der Tora, in: Jens SCHRÖTER/Christine JACOBI (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 402–416, 414 f.

12 Vgl. James DUNN, Boundary Markers in Early Christianity, in: Jörg RÜPKE (Hg.), Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen (STAC 43), Tübingen 2007, 49–68.

Apostelkonvent, der in Jerusalem stattfand, festhielt: Gläubige Nichtjuden sollten weder Götzenopferfleisch noch Ersticktes oder Blut zu sich nehmen dürfen und darüber hinaus Unzucht meiden. Von diesem Beschluss berichtet zumindest die Apostelgeschichte (Apg 15,19f.23–29; 21,25), während Paulus selbst angibt, keinerlei Auflagen erhalten zu haben (Gal 2,6).¹³

Schon bald spielten die genannten Regelungen allerdings keine Rolle mehr, weil das Judenchristentum immer mehr verschwand und die Kirche im gesamten Mittelmeerraum expandierte. Eine Praxis, die in einem komplexen Prozess gleichwohl vom Judentum übernommen wurde, war das wöchentliche Fasten, verstanden als weitgehender Verzicht auf Nahrungsaufnahme.¹⁴ Zur Zeit der Alten Kirche war das am Mittwoch und Freitag üblich. Im Hintergrund stand dabei die Symbolik, dass Jesus der Tradition nach an einem Mittwoch verraten und an einem Freitag gekreuzigt worden war.¹⁵ Ab dem vierten Jahrhundert bildete sich schließlich in Vorbereitung auf das Osterfest eine mehrwöchige Fastenzeit heraus. Während dieser wurden lediglich Brot, Salz und Wasser, allenfalls noch pflanzliche Produkte und Früchte gegessen.¹⁶ Am Kar-

13 Vgl. Markus ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 4737), Göttingen 2018, 195–214.

14 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fasten, in: RAC Bd. 7, 447–493; Ansgar PAUS u. a., Fasten, in: LThK³ Bd. 3, 1187–1192; Richard FINN, Fasting as an Ascetic Ritual, in: Risto URO u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford 2019, 661–675; Peter BRUNS, „Ut apostolica institutio quadraginta dierum ieiuniis impleatur...“. Fasten und Fastengebote in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter, in: Klaus van EICKELS/Christine van EICKELS (Hg.), *Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter* (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 9), Bamberg 2022, 125–139.

15 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fasttage, in: RAC Bd. 7, 500–524.

16 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fastenspeisen, in: RAC Bd. 7, 493–500; Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 572–577; Klaus van EICKELS, Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter. Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens, in: EICKELS/EICKELS, *Gebote – Verbote* (s. Anm. 14), 11–94, 40.

freitag und Karsamstag galten besonders strikte Regeln, die Menschen sogar an ihre physischen Grenzen führen konnten. Verwiesen sei hier nur auf eine Katechese von Bischof Cyrill von Jerusalem (313–386). An Taufbewerber gerichtet, die in der Osternacht das Initiationssakrament empfangen sollten, meinte er, dass zuvor eigentlich noch viel zu sagen wäre. Aber weil die Bewerber aufgrund des strengen Fastens am Karfreitag und infolge des Wachens ermüdet seien, wolle er sich kurz fassen.¹⁷

Ebenso wie in der Antike fungierten Speisevorschriften auch im Mittelalter als *identity marker*. Juden, Christen und Muslime grenzten sich durch Essen und Essensverzicht nach Außen voneinander ab und schufen zugleich nach Innen Zusammenhalt.¹⁸ Was speziell das lateinisch-westliche Christentum betrifft, kam es damals zu einer doppelten Veränderung des Fastens. Erstens bedeutete es nun nicht mehr den weitgehenden Verzicht auf Nahrungsmittel insgesamt, sondern speziell auf tierische Produkte wie Käse, Milch und Butter. Da Fleisch ebenso wenig erlaubt war, wurde der Fisch zur typischen Fastenspeise, zumal dieser als Essen der Armen galt. Das führte mancherorts zu kreativen Lösungen. Beispielsweise setzte sich die Auffassung durch, dass alle im Wasser lebenden Tiere als Fische zählen. Folglich wurden Biber serviert. Eine andere Möglichkeit, den vorgeschriebenen Verzicht zu umgehen, bestand darin, von der päpstlichen Pönitentiarie oder Kanzlei in Rom sogenannte Butter- oder Molkenbriefe zu erwerben. Diese gestatteten Einzelpersonen, Kommunen und Klostergemeinschaften den Verzehr von eigentlich Unerlaubtem. Nördlich der Alpen konnte das als Alternative zur Butter erlaubte Olivenöl nämlich weder produziert werden, noch

17 Vgl. Cyr. H. catech. XVIII, 17 (ed. PG 33, 1037). Eine ähnliche Praxis belegt Did. 7.4 (ed. FC 1, 118 f.). Dass am Freitag vor der am Sonntagmorgen zu spendenden Taufe gefastet werden musste, unterstreicht Trad. apost. 20 (ed. FC 1, 254 f.).

18 Vgl. Dorothea WELTECKE (Hg.), Essen und Fasten. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse (BAKG 81), Köln 2017.

war es bezahlbar.¹⁹ Jene Briefe wurden nur teilweise gratis ausgestellt; zumeist mussten erhebliche Summen an die Kurie gezahlt werden. Aus römischer Sicht handelte es sich bei all dem um ein lukratives Geschäft.

Eine zweite Veränderung, die das Fasten im Mittelalter erfuhr, war die Verknüpfung mit der Idee der Buße. Es diente nicht nur dazu, sich in spiritueller Hinsicht besser mit dem Gekreuzigten zu verbinden, wie etwa Thomas von Aquin (1224–1274) meinte.²⁰ Vielmehr sollten durch körperlich spürbaren Verzicht sowohl eigene als auch – im Sinne der Stellvertretung – fremde Sünden getilgt werden.²¹ Gerade in den Klöstern wurde das intensiv praktiziert. Ordensleute strebten nicht nur danach, sich selbst zu heiligen, sondern sie wollten zugleich dem Seelenheil anderer dienen. Martin Luther (1483–1546), der als vormals streng lebender Augustinereremit mit dem Konzept des Bußfastens vertraut

-
- 19 Vgl. Erwin ETTLIN, *Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der Fastendispensen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz im Spätmittelalter* (EHS.G 92), Bern u. a. 1977; Susanne FRITSCH, *Das Refektorium im Jahreskreis. Norm und Praxis des Essens in Klöstern des 14. Jahrhunderts* (VIÖG 50), Wien/München 2008; Matthias KLIPSCH, *Vom Fasten bei Wasser und Brot bis zum Fleisch- und Buttergenuss. Spätmittelalterliche Buß- und Fastenpraxis im Spiegel kurialer Registerüberlieferung*, in: Michael MATHEUS (Hg.), *Friedensnobelpreis und historische Grundlagenforschung. Ludwig Quidde und die Erschließung der kurialen Registerüberlieferung* (BDHIR 124), Berlin 2012, 279–302.
- 20 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh II-II*, q. 24, a. 9; qq. 146 f. Zur Erschließung siehe Kevin E. O'REILLY, *Thomas Aquinas on Abstinence and Fasting: Participating in Christ's Cruciform Wisdom*, in: *ProEc* 28 (2019) 385–402; David ELLIOT, *'Spiritual Training' and Growth in Infused Virtue: Aquinas's Model in Historical Context*, in: *SCE* 36 (2023) 287–310.
- 21 Vgl. Hubertus LUTTERBACH, *Die Fastenbuße im Mittelalter*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, 399–437; Ken ALBALA, *The Ideology of Fasting in the Reformation Era*, in: DERS. / Trudy EDEN (Hg.), *Food and Faith in Christian Culture*, New York 2011, 41–58; Gavin FORT, *Penitents and Their Proxies. Penance for Others in Early Medieval Europe*, in: *ChH* 86 (2017) 1–32.

war, übte daran Kritik. Aufgrund der Erkenntnis, dass nicht Werke, sondern allein der Glaube den sündigen Menschen vor Gott gerecht macht, bringt ein asketisches Leben ihm zufolge keinerlei Heilsvorteil. Grundsätzlich abzulehnen ist dies jedoch nicht, sofern die Unterscheidung zwischen dem inneren Menschen im Verhältnis zu Gott und dem äußeren Menschen im Verhältnis zur Welt berücksichtigt wird. Das betonte Luther dann auch in seiner reformatorischen Programmschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* aus dem Jahr 1520.²² Ähnlich argumentierte er 1522 in einer Predigt, die er während der Fastenzeit in Wittenberg hielt.²³ Luther unterstrich hierin, dass die Werke des Menschen keine soteriologische Bedeutung haben. Wohl liegt es in der Freiheit des Einzelnen, Verzicht zu üben. Ganz in diesem Sinne argumentierte die im Rahmen des Augsburger Reichstags 1530 entstandene *Confessio Augustana*, die schon bald den Status einer Bekenntnisschrift erhielt.²⁴ Mit der Zeit verschwand das Fasten folglich in Territorien, die sich der Wittenberger Reformation anschlossen. Erst in jüngster Zeit wird eine entsprechende Praxis wiedergewonnen – allerdings immer mit dem expliziten Hinweis, dass es sich um keine Werkgerechtigkeit handle.²⁵

22 Vgl. Martin LUTHER, Von der Freyheyteynisz Christen menschen, in: WA 7, 20–38, 30 f. Zur Erschließung siehe Reinhold RIEGER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. *De libertate Christiana* (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007. Siehe außerdem Martin LUTHER, Sermon von den guten Werken, in: WA 6, 245 f. Zur im Hintergrund stehenden Rechtfertigungslehre siehe Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 62011.

23 Vgl. WA 10 / 2, 36–40.

24 Vgl. CA 26 (ed. BSELK 150–161). Zur Erschließung siehe Timothy J. WENGERT, *Confessio Augustana* 22–28: A Template for Philip Melancthon's „Ecumenical Theology“, in: Günter FRANK u. a. (Hg.), Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch, Berlin / Boston 2022, 63–84, 78 f.

25 Vgl. RUMPF, Wozu fasten (s. Anm. 3); Ralph KUNZ, Fasten. Glauben geht durch den Magen (ThLZ.F 42), Leipzig 2024.

Weniger gelassen ging man in der heutigen Schweiz mit diesem Thema um. Ulrich Zwingli (1484–1531), Seelsorger (Leutpriester) des Grossmünsterstifts in Zürich, war unter dem Eindruck der Lektüre Luthers vom alten katholischen Glauben abgerückt und predigte offen im Sinne der Reformation. In der Bevölkerung fand er damit großen Anklang. Das betraf auch Christoph Froschauer (um 1490–1564), der in seiner Druckerei unter anderem Werke von Erasmus von Rotterdam (um 1466–1536) und Luther produzierte. Am ersten Sonntag der Fastenzeit 1522 (9. März) veranstaltete er in seinem Wohnhaus ein Wurstessen, an dem mehrere Mitglieder der städtischen Führungsschicht teilnahmen.²⁶ Zwingli war zwar anwesend, aß aber keine Wurst. Als der Bruch der kirchlichen Fastenpraxis schließlich bekannt wurde, kam es in der Stadt zu Unruhen, ja sogar zu Handgreiflichkeiten zwischen Befürwortern und Gegnern der kalkulierten Provokation. Infolgedessen musste sich Froschauer vor dem Rat verantworten. Schriftlich teilte er mit, aufgrund von harter Arbeit hungrig gewesen zu sein und keinen Fisch zur Verfügung gehabt zu haben. Obwohl das den Anschein erweckte, als wolle er um Verständnis für eine Ausnahmesituation werben, fügte der Drucker allerdings hinzu, dass die geltenden Fastengebote nicht vom Neuen Testament gedeckt seien. Zum Beleg hierfür verwies Froschauer auf mehrere Bibelstellen

26 Zum Folgenden siehe Anne CONRAD, Von Würsten, Spanferkeln und moralischer Nüchternheit. Essen und Fasten als ‚christliche Freiheit‘, in: Justus NIPPERDEY / Katharina REINHOLDT (Hg.), Essen und Trinken in der Europäischen Kulturgeschichte (Kulturelle Grundlagen Europas 3), Berlin 2016, 79–93; Urs B. LEU, Reformation als Auftrag. Der Zürcher Drucker Christoph Froschauer d. Ä. (ca. 1490–1564), in: Zwingli. 45 (2018) 1–80, 7 f.; Aimé RICHARDT, Zwingli, le réformateur suisse (1484–1531), Paris 2018, 55–65; Bruce GORDON, Zwingli. God's Armed Prophet, New Haven, CT / London 2021, 62–64. Die wohl detaillierteste Rekonstruktion bietet Helmut MEYER, „Uns sind die Fastengebote Wurst!“ Das „Wurstessen“ von 1522 als Auslöser der Zürcher Reformation, in: Zürcher Taschenbuch 139 (2019) 11–38.

(Mt 15, Mk 7, Lk 11, Röm 10, 1 Kor 8, 1 Tim 4, 2 Tim 3). Offensichtlich standen hier reformatorische Positionen im Hintergrund.

Wenige Wochen später, am Gründonnerstag (22. März), hielt Zwingli eine Predigt, in der er sich unter Bezugnahme auf die Bibel kritisch mit den geltenden kirchlichen Fastengeboten auseinandersetzte.²⁷ Froeschauer druckte diese Predigt tausendfach, was Zwingli zu einer öffentlichen, überregional bekannten Person machte. Zugleich wuchs sein Ansehen in der Stadt enorm. Als im Jahr 1523 in Zürich eine Disputation stattfand, bei der die Anhänger der neuen Lehre mit altgläubigen Theologen zusammentrafen, vertrat Zwingli die These, dass das Fasten zu überwinden sei.²⁸ Im Gefolge der Disputation, die nach Auffassung des Stadtrates zugunsten von Zwinglis Position ausging, wurde das Fastengebot offiziell abgeschafft.

Von Zürich gingen weitere Impulse in die umliegenden Territorien und Städte aus. Bereits das Wurstessen hatte andernorts Nachahmer gefunden. Am Palmsonntag 1522 fand auf Schloss Klybeck am Rande von Basel ein Spanferkelessen statt, zu dem sich mehrere Bürger und führende Geistliche der Stadt versammelten.²⁹ Unterstützung und zugleich Kritik kam von Erasmus. Der gelehrte Humanist und reformorientierte Theologe verfasste eine an den Bischof von Basel gerichtete Schrift, in welcher er sich mit der kirchlich vorgeschriebenen Fastenpraxis auseinandersetzte.³⁰ Seiner Auffassung nach kann das Fasten die persönliche

27 Ulrich ZWINGLI, Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ergernus und verböserung. Ob man gwalt hab die spysen zuo etlichen zyten verbieten. Meynung Huldrichen Zuinglis (ed. CR 88, 88–136).

28 Vgl. Ulrich ZWINGLI, [Die 67 Artikel Zwinglis.] (ed. CR 88, 458–465, 461 [These 24]).

29 Vgl. Christine CHRIST-VON WEDEL, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Die Frühe Reformationszeit in Basel (Colmena Perspektiven 3), Basel 2017, 88–93.

30 ERASMUS VON ROTTERDAM, Epistola de interdicto esu carniū, in: DERS., Opera omnia, Bd. IX/1, Amsterdam/Oxford 1982, 1–50 (ed. Cornelius Augustijn).

Frömmigkeit sicherlich fördern, sollte jedoch nicht als starres Gesetz betrachtet werden. Für Erasmus handelte es sich lediglich um menschliche Regelungen, deren Nichtbefolgung keineswegs als Todsünde zu qualifizieren sei. Trotzdem ging ihm das provokante Vorgehen, Spanferkel zu essen, zu weit – behutsame Reformen unter bischöflicher Leitung seien vorzuziehen. Gerade damit stieß Erasmus im neugläubigen Lager auf Unverständnis. Doch setzte sich die Reformation in der Stadt bald durch. 1529 wurden nicht nur die Messe und altgläubige Bräuche verboten, sondern Bischof und Domkapitel mussten Basel verlassen.³¹

Während das Fasten in evangelischen Territorien zunehmend an Bedeutung verlor, wurde es katholischerseits beibehalten, ja sogar noch eingeschränkt. Das Konzil von Trient mahnte im Jahr 1563 die Bischöfe, die Gläubigen in ihren Diözesen anzuhalten, alles zu befolgen, was der Abtötung des Fleisches dient, etwa die Auswahl von Speisen und das Fasten.³² Im Zuge der Gegenreformation wurde das Fasten schließlich zu einem konfessionellen *identity marker* gemacht. Beispielsweise gab es in Frankreich, wo in einzelnen Landesteilen lutherische und reformierte Bevölkerungsminderheiten lebten, diesbezüglich detaillierte königliche

Eine englische Übersetzung findet sich in: A Letter Concerning the Prohibition on Eating Meat, in: Denis L. DRYSDALL (Hg.), Collected Works of Erasmus, Bd. 73, Toronto 1974, 63–103. Zur Erschließung siehe Cornelius AUGUSTIJN, Erasmus' Schrift über die Fastengebote 1522, in: DERS., Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer (SMRT 59), Leiden 1996, 220–232; CONRAD, Von Würsten, Spanferkeln und moralischer Nüchternheit (s. Anm. 26), 84–86.

31 Vgl. CHRIST-VON WEDEL, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit (s. Anm. 29), 270–280.

32 Vgl. KONZIL VON TRIENT, Sessio XXV, De delectu ciborum, ieiuniis et diebus festis, in: COD Bd., 3, 797.

Erlasse.³³ Doch ging es nicht überall allzu streng zu.³⁴ Kulinarisch hat sich in katholischen Territorien eine vielfältige Auswahl an Fastenspeisen entwickelt, die nicht immer vom bußfertigen Verzicht geprägt war. Aus gegebenem Anlass setzte sich beispielsweise Karl Fruhstorfer (1875–1956), Professor und Domkapitular in Linz, im Jahr 1938 mit der Frage auseinander, ob eigentlich Blutwurst gestattet sei. Fruhstorfer legte im Anschluss an Kirchenrecht und Moralthologie dar, warum der Verzehr der in der Diözese offenbar geschätzten Speise („Plunze“) an kirchlich vorgeschriebenen Abstinenztagen – damit auch am Karfreitag – grundsätzlich untersagt sei.³⁵ Katholiken waren offenbar schon immer fin- dig darin, kreativ mit den kirchlichen Vorschriften umzugehen. Das mag erklären, warum die heute geltenden Regeln einigen Spielraum gestat- ten – zumindest die eingangs erwähnte Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz.

33 Vgl. Johanna B. MOYER, „The Food Police“. Sumptuary Prohibitions on Food in the Reformation, in: ALBALA / EDEN (Hg.), *Food and Faith* (s. Anm. 21), 59–82; Sydney WATTS, *Enlightened Fasting. Religious Conviction, Scientific Inquiry, and Medical Knowledge in Early Modern France*, in: ebd., 105–124.

34 Vgl. Ulrich L. LEHNER, *The Inner Life of Catholic Reform. From the Council of Trent to the Enlightenment*, New York 2022, 124–127.

35 Vgl. Karl FRUHSTORFER, Blutwurst eine Fastenspeise?, in: ThPQ 91 (1938) 332. Fruhstorfer setzte sich mehrfach mit vergleichbaren, aus heutiger Sicht absei- tigen Fragen auseinander, scheint auch persönlich etwas schrullig gewesen zu sein – vgl. Kriemhild PANGERL, Karl Fruhstorfer (1875/1938/1956), in: NAGDL 5 (1987/1988) 173–184. Aber immerhin bemühte sich der Linzer Domkapitular um Argumentation. Im *Messenger of the Sacred Heart*, einer von amerikanischen Jesuiten verantworteten Zeitschrift, hieß es im Jahr 1943 zum Fleischverzehr am Freitag nur knapp, dass es sich um eine Todsünde handle – vgl. James M. O'TOOLE, *For I Have Sinned. The Rise and Fall of Catholic Confession in Ame- rica*, Cambridge, MA / London 2025, 47.

2. Opernbesuch

Nicht nur in Bezug auf das Fasten beeinflusst der Karfreitag das Leben vieler Menschen. Auch die mit ihm verbundene Musik erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.³⁶ Das gilt in besonderer Weise für die evangelischen Gemeinden, zumal Martin Luther von Anfang an Wert auf das Liedgut legte.³⁷ Aufgrund der großen theologischen Bedeutung des Kreuzes beim Wittenberger Reformator spielt die Passionsmusik gerade in der lutherischen Tradition eine zentrale Rolle. Heinrich Schütz (1585–1672) und Johann Sebastian Bach (1685–1750) vertonten in enger Bindung an die Überlieferung der Evangelien sowie unter dem Eindruck lutherischer Dogmatik Leiden und Sterben Jesu. Ihre Passionen waren für den Gottesdienst in der Dresdener Schlosskirche bzw. der Thomas- und Nikolaikirche in Leipzig bestimmt, dienten bei allem ästhetischem Wert also letztlich der frommen Aneignung des Kreuzesgeschehens.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden die Grenzen zwischen Liturgie und Konzert jedoch immer fließender. Librettisten ersetzten den Bibeltext zunehmend durch eine freie Nachdichtung und tilgten die traditionelle Erzählerrolle des Evangelisten. Mit dem Oratorium entstand nun eine dramatische Text- und Musikgattung, in der die menschliche Emo-

36 Vgl. Werner BRAUN, *Passion (musikalisch)*, in: TRE Bd. 26, 44–46; CLAUSSEN, *Gottes Klänge* (s. Anm. 4). Allerdings kann heutigen Hörerinnen und Hörern die der frühneuzeitlichen Passionsmusik zugrundeliegende Theologie fremd sein, ja sogar befremdlich auf sie wirken. Besonders deutlich darauf hingewiesen hat Hans BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988.

37 Vgl. Christopher Boyd BROWN, *Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer*, in: Robert KOLB (Hg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675* (Brill's Companions to the Christian Tradition 11), Leiden/Boston 2008, 205–258; DERS., *Music*, in: Ulinka RUBBLACK (Hg.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford 2017, 621–642; KRUMMACHER, *Kirchenmusik* (s. Anm. 4), 76–82.

tionalität erkundet werden konnte.³⁸ Viele katholische Komponisten bedienten dieses neue Genre. Beispielsweise legte Joseph Haydn (1732–1809) im Jahr 1796 *Die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz* vor.³⁹ Die Uraufführung dieses Oratoriums fand aber nicht etwa in einer Wiener Kirche, sondern im Palais Schwarzenberg statt. Wie sich hieran zeigt, wurde die Passionsmusik Teil der zwischen Frömmigkeit und Ästhetik oszillierenden Musikpflege, wie der Adel und – immer stärker auch – das Bürgertum sie betrieben. Erkennbar ist das beispielsweise bei der Wiederaufführung von Bachs *Matthäus-Passion* im Frühling 1829.⁴⁰ Das monumentale Werk war fast ganz in Vergessenheit geraten, bis es der aufstrebende Dirigent Felix Mendelssohn Bartholdy (1809–1847) erneut zum Klingen brachte. Aufführungsort war der neue Konzertsaal des ältesten gemischten Frauen- und Männerchor der Welt, der Berliner *Sing-Akademie*. Mendelssohn Bartholdy kürzte die Passion allerdings um die Hälfte und instrumentierte sie neu.

Unter den Zuhörern der Wiederaufführung befanden sich viele Prominente aus der Metropole. Zu ihnen zählte Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), weithin bekannter Universitätsprofessor für Philosophie. Bereits in einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1802 hatte er konstatiert, dass der historische inzwischen zum spekulativen

38 Vgl. Howard E. SMITHER, *A History of the Oratorio*, Bd. 3, Chapel Hill, NC / London 1987; Maryam HAIAMI, *Das Oratorium als konfessionelles Bekenntnis? Interkonfessioneller Austausch von Oratorien im 18. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 24), Paderborn 2023.

39 Vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN / Matthias HENKE, *Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze* von Joseph Haydn, Stuttgart 2017.

40 Zum Folgenden siehe Martin GECK, *Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Dokumente und ihre ideengeschichtliche Deutung* (Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts 9), Regensburg 1967; DERS., *Die Geburtsstunde des „Mythos Bach“. Mendelssohns Wiederentdeckung der Matthäuspassion*, in: DERS., *„Denn alles findet bei Bach statt“. Erforschtes und Erfahrenes*, Stuttgart / Weimar 2000, 147–169.

Karfreitag geworden sei.⁴¹ Schließlich stelle der Tod Gottes, wie ihn die Kreuzigung bezeichne, das allgemeine Lebensgefühl dar. Hier spielte Hegel auf ein ihm geläufiges evangelisches Kirchenlied an, in dem es heißt: „O große Not! / Gott selbst liegt tot. / Am Kreuz ist er gestorben; / hat dadurch das Himmelreich / uns aus Lieb erworben.“ Im Hintergrund steht Luthers Christologie, also seine weitreichende Sicht der Idiomenkommunikation. Wenn Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wie es das Konzil von Chalcedon (451) festhält, dann ist er aufgrund der personalen Einheit immer beides zugleich.⁴² Deshalb kann in einem ganz orthodoxen Sinne mit Blick auf den Gekreuzigten vom Tod Gottes gesprochen werden, obwohl Gott an sich Leben in Fülle ist.

41 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg 1968, 315–414, 413 f. Zur Erschließung siehe Karl LEHMANN, *Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag*, in: *Hegel-Jahrbuch* 2003, 18–26; Georg SANS, *Tod Gottes und Andersheit des Geistes. Die Ambivalenz von Hegels Philosophie der geoffenbarten Religion*, in: Thomas OEHL / Arthur KOK (Hg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte* (Critical Studies in German Idealism 21), Leiden / Boston 2018, 529–547; Philipp DAVID, *Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Geschichte, Deutung und Kritik eines Krisenphänomens* (Dogmatik in der Moderne 50), Tübingen 2023.

42 Vgl. Martin LUTHER, *De divinitate et humanitate Christi*, in: WA 39 / II, 93–96, 93: „4. Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.“ Zur Erschließung siehe Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 146–153; Jens WOLFF, *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild* (HUTh 47), Tübingen 2005; Oswald BAYER / Benjamin GLEEDE (Hg.), *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation* (TBT 138), Berlin / Boston 2007; Johann Anselm STEIGER, *Christus pictor: Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entzifferung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen*, in: DERS. / Ulrich HEINEN (Hg.), *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (AKG 113), Berlin / New York 2010, 93–128.

Auch in der Folgezeit befasste sich Hegel, der ursprünglich Theologie studiert hatte und lutherischer Pfarrer werden sollte, immer wieder mit diesem Thema – der Tod in seiner Schrecklichkeit war ihm nur zu bewusst.⁴³ In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen an der Berliner Universität behandelte er das Leiden und Sterben Jesu Christi, weil sich an diesem etwas Grundsätzliches ablesen lasse: Gott, der das Leben ist, geht in den Tod, um dieses andere seiner selbst zu umfassen und auf diese Weise in sich zu integrieren – aus größter Entzweiung wird höchste Einheit. Diese Dynamik ist Hegels Auffassung nach keine andere als die der Erkenntnis.⁴⁴ Folglich enthält die in den Evangelien bezeugte,

43 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, 27. Hegel hatte an der Universität Tübingen Dogmatik bei Gottlob Christian Storr (1746–1805) studiert. Was dessen Soteriologie betrifft, siehe Gottlob Christian STORR, *Lehrbuch der Christlichen Dogmatik*, hg. v. Carl Christian Flatt, Stuttgart 1803, 579–626 (§§ 86–92).

44 Mit Blick auf Jesus Christus formulierte Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 29/1, Hamburg 2017, 101 f.: „Sein Leben hat also den Verlauf, die Manifestation der Idee darzustellen. Diese Darstellung: daß der Geist sich als natürlicher Wille ein Daseyn giebt und sein Anderseyn aufhebt, wodurch er seine Herrlichkeit, als Geist, kund giebt. Die Geschichte des Geistes fällt hier in die Geschichte des Individuums, als an und für sich. Das Reich Gottes hat also seinen Repräsentanten an dem Individuum das zunächst empirisches gewöhnliches Leben ist; die höchste Schranke hat es (die Lehre, das liebevolle Betragen etc. gehört nun gar nicht mehr hierher, sondern zur Seite der Angemessenheit) die Exposition fällt daher auch in den Tod, als den Inbegriff aller Schranke. Ergo: der Tod Christi zu betrachten und seine Lehre. Der Tod die höchste Spitze der Endlichkeit, indem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur davon getroffen wird, so ist dieß eine Entäußerung des Göttlichen (worin aber das Anderseyn des Geistes eben negiert wird); die höchste Negation, Endlichkeit in ihrem höchsten Extrem, die Aufnahme des Göttlichen in dieser Negation – dieß ist es, was im Tode Christi angeschaut; – daher: Gott ist gestorben, Gott selbst ist todt, diese ungeheure Vorstellung spricht den tiefsten Abgrund der Entzweiung aus. Der Tod hat aber 2) auch die Seite – spekulativ betrachtet – die höchste Liebe: – weil das Göttliche identisch ist mit der höchsten Entäußerung; dieß ist die Anschauung der Einheit; die Liebe fordert nämlich das Aufheben der Persönlichkeit und dieß im Extreme ist eben der Tod. Un-

von der christlichen Theologie systematisch entfaltete Geschichte Jesu Christi etwas Allgemeines, den Menschen an sich Betreffendes.

Ähnlicher Auffassung war Richard Wagner, ohne darin unmittelbar von Hegel abhängig zu sein. Wohl teilte er die für seine Zeit typische Auffassung, dass die Religion zwar etwas Wahres enthält, das aber erst aus seiner bedingten historischen Gestalt herausgearbeitet werden muss. Das verkirchlichte Christentum schien Wagner, der selbst im lutherischen Sachsen aufgewachsen war, der Form nach überholt, inhaltlich jedoch weiterhin von Interesse.⁴⁵ Sich mit ihm zu befassen, diene seiner Auffassung nach nämlich der menschlichen Selbstverständigung. In diesem Sinne schrieb er in der im Jahr 1880 verfassten Abhandlung *Religion und Kunst*:

Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.⁴⁶

geheure Vereinigung absoluter Extreme.“ In der im Jahr 1830 veröffentlichten Neufassung der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* sah Hegel Kunst, Religion und Philosophie als gestufte Ausdrucksformen des Wissens – vgl. DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, 542–571.

- 45 Vgl. Peter HOFMANN, *Richard Wagners politische Theologie. Kunst zwischen Revolution und Religion*, Paderborn 2003, 233–266; Claus-Dieter OSTHÖVENER, *Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert* (BHTh 128), Tübingen 2004; DERS., *Konstellationen des Erlösungsgedankens*, in: *Wagnerspectrum* 5 (2009), Heft 2, 51–80; Glenn STANLEY, *Parsifal: redemption and Kunstreligion*, in: Thomas S. GREY (Hg.), *The Cambridge Companion to Wagner*, Cambridge 2008, 151–176; Herfried MÜNKLER, *Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch*, Berlin 2021, 209–289.
- 46 Richard WAGNER, *Religion und Kunst*, in: DERS., *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 10, Leipzig 21888, 211–253, 211.

Als jenen Kern identifiziert Wagner die Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt, aus der sich die Befreiung von ihr ableitet.⁴⁷ Mit seinem die Musik einschließenden Gesamtkunstwerk wollte er einen Beitrag zu dieser Erkenntnis leisten. Nach intensiven Vorarbeiten legte Wagner im Jahr 1882 den *Parsifal* vor, sein letztes und vielleicht komplexestes Werk. Da *Parsifal* nicht als Oper, sondern als „Bühnenweihfestspiel“⁴⁸ titulierte ist, erhält er etwas unmittelbar Sakrales⁴⁹. Lange Zeit nahmen die Aufführungen beinahe gottesdienstliche Züge an; sie waren getragen-feierlich, und es galt sogar ein Applausverbot. Die Nähe zur Liturgie ist unver-

47 Vgl. ebd., 212: „Die tiefste Grundlage jeder wahren Religion sehen wir nun in der Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt, und der hieraus entnommenen Anweisung zur Befreiung von derselben ausgesprochen. Uns muß nun einleuchten, daß es zu jeder Zeit einer übermenschlichen Anstrengung bedurfte, diese Erkenntnis dem in vollster Natürlichkeit befangenen Menschen, dem Volke, zu erschließen, und daß somit das erfolgreichste Werk des Religionsgründers in der Erfindung der mythischen Allegorien bestand, durch welche das Volk auf dem Wege des Glaubens zur thatsächlichen Befolgung der aus jener Grund-Erkennntnis fließenden Lehre hingeleitet werden konnte.“

48 Richard WAGNER, *Parsifal*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* (s. Anm. 46), 324–375, 324. Was die verarbeiteten Quellen betrifft, siehe Barbara EICHNER, *Richard Wagner's Medieval Visions*, in: Stephen C. MEYER / Kirsten YRI (Hg.), *The Oxford Handbook of Music and Medievalism*, New York 2020, 174–202 und Arno MENTZEL-REUTERS, *Karfreitagszauber. Wagners ‚Parsifal‘ und die europäische Lesekultur des Industriezeitalters (1857–1918)* (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen), Wiesbaden 2023. Mit großer Wahrscheinlichkeit bezog sich Wagner auch auf Bachs *Matthäuspassion* – vgl. Emil PLATEN, *Johann Sebastian Bach. Die Matthäus-Passion. Entstehung, Werkbeschreibung, Rezeption*, Kassel 2006, 222–226.

49 Vgl. Stefan BERG, *Der Gebrauch des „Parsifal“. Richard Wagners Bühnenweihfestspiel und die Frage nach der Gestalt gelebter Kunstreligion*, in: Dietrich KORSCH (Hg.), *Religion der Liebe. Drei Fallstudien zur Oper in theologisch-musikästhetischer Betrachtung*, Leipzig 2018, 136–172, 149: „Mit der Vorstellung einer Weihe der Bühne wird das Geschehen, das auf ihr und um sie herum geschieht, in einen bestimmten Horizont gerückt, sodass es von hier aus beleuchtet, in ein anderes Licht gestellt wird und andere, nämlich religiöse, Aspekte an ihm sichtbar werden. Die Weihe verändert also nicht die Bühne, sondern etwas an der hermeneutischen Perspektive des Rezipienten auf die Bühne.“

kennbar – auch in inhaltlicher Hinsicht. So gibt es vielfältige Bezüge zur christlichen Soteriologie im Allgemeinen und zum Karfreitag im Speziellen: Zum einen kommt mit dem Gral ein wundertätiges Gefäß in Form einer Schale vor, das allen, die aus ihm trinken, Lebensfülle verheißt. Denn es hatte sowohl beim Letzten Abendmahl Verwendung gefunden, als auch das Blut des Gekreuzigten aufgefangen. Dabei ist zu beachten, dass das Abendmahl in lutherischen Gemeinden am Karfreitag gefeiert wird, womit der Zusammenhang von Heilserwerb am Kreuz und Heilszueignung durch das Sakrament deutlich zutage tritt.⁵⁰ Im *Parsifal* spielt zum anderen der Heilige Speer eine zentrale Rolle, also jene Lanze, mit der ein römischer Soldat der biblischen Überlieferung nach Jesus in die Seite stach (Joh 19,34).

Beide Reliquien zu schützen, fiel ursprünglich einer Gruppe von Rittern um König Titurel zu. Sein Sohn Amfortas aber verlor den Heiligen Speer, nachdem er Kundrys Verlockungen erlegen war. So konnte ihn der auf Abwege geratene Ritter Klingsor an sich bringen, der sich selbst entmannt hatte, weil ihm ein Leben in Keuschheit nicht möglich war. Klingsor fügte dem Königssohn mit dem Speer eine Verletzung zu, die dauerhaftes Leid bereitet, weil sie niemals heilt. Nur die Waffe, welche die Wunde schlug, wird das beenden können. Einer Prophezeiung nach wird ein reiner Tor die Erlösung bringen. Bei diesem handelt es sich um Parsifal, Nachkomme eines im Krieg gegen die Araber gefallenen Ritters, der eher zufällig in der Nähe der in Spanien gelegenen Gralsburg auftaucht. Allmählich realisiert er seine persönliche Bestimmung. Auf der

50 Vgl. Ivan RAKO, Die Karfreitagsliturgie in den evangelischen Kirchen in Deutschland. Entwicklung, Struktur und Theologie, Hamburg 2021. Im Zuge seiner Recherchen hatte Wagner auch den Benediktiner Petrus Hamp (1838–1909), Mönch der Abtei St. Bonifaz in München, wiederholt aufgesucht, um sich über das katholische Verständnis der Eucharistie zu informieren – vgl. Kurt KÜPPERS, Richard Wagner und der christliche Gottesdienst, in: FKTh 8 (1992) 38–59. Was die damalige katholische Karfreitagsliturgie betrifft, siehe Josef Andreas JUNGSMANN, Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck 1955, 219–221.

Suche nach dem Speer widersteht er Kundrys Verführungen und wird in der Begegnung mit ihr durch Mitleid wissend. Er sucht Klingsor auf und gewinnt den Speer wieder. Doch durch einen Bann Klingsors gebunden, irrt er jahrelang umher, anstatt sofort zurückzukehren und Amfortas von seinem Leid zu erlösen. Schließlich findet er aber den Weg zurück. An einem Karfreitag, an dem ausdrücklich dem Leiden und Sterben Jesu Christi gedacht wird⁵¹, erreicht er die Gralsburg, schließt die unheilbare Wunde und tritt an die Stelle des bisherigen Königs. Sogleich enthüllt Parsifal den Gral, was den umstehenden Rittern neue Lebenskraft gibt.

Im bürgerlichen Protestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, der zwar von kirchlichen Formen entfremdet war, aber das Christentum nicht einfach aufgeben wollte, bestand eine erhebliche Faszination für Wagners Gesamtkunstwerk. Anders als der oft spröde evangelische Gemeindegottesdienst verhielt die Musik eine lebendige Erfahrung von Erlösung.⁵² Aber trotz aller Bezüge zur christlichen Soteriologie vertrat der Komponist ein unterschiedliches Konzept. So schließt der *Parsifal* mit den Worten „Höchsten Heiles Wunder: Erlösung dem Erlöser!“⁵³ Diese Formulierung klingt zunächst kryptisch,

51 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 371 f. In dieser Szene geht es um den „Charfreitags-Zauber“.

52 Vgl. Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 384–386; Michael MEYER-BLANCK, *Musik als „Tempel“ des Kulturprotestantismus*. Richard Wagners „Bühnenweihfestspiel“ *Parsifal* und seine Rezeption, in: Peter BUBMANN / Birgit WEYEL (Hg.), *Praktische Theologie und Musik* (VWGTh 34), Gütersloh 2012, 108–125.

53 WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 375. Zur Erschließung siehe Claus-Steffen MAHNKOPF, *Tristan-Studien*, in: DERS. (Hg.), *Richard Wagner. Konstrukteur der Moderne*, Stuttgart 1999, 67–127, 118–127; Micha BRUMLIK, *Erlösung von der Erlösung*. Richard Wagners Christologie, in: *Wagnerspectrum* 5 (2009), Heft 2, 81–104. Wie die kryptischen Schlussworte des *Parsifal* zu interpretieren sind, ist allerdings umstritten; es gibt viele unterschiedliche Deutungen. Verwiesen sei nur auf Manfred FRANK, „Erlösung dem Erlöser!“ Ein gnostischer Deutungsvorschlag, in: Kerstin ANDERMANN / Andreas JÜRGENS (Hg.), *Mythos – Geist – Kultur* (FS Christoph Jamme), München 2010, 27–38.

denn warum sollte der Erlöser der Erlösung bedürfen? Immerhin hatte das Konzil von Nicäa (325) herausgestellt, dass Jesus Christus gleichen Wesens mit dem Vater ist, also ohne Abstriche wahrer Gott.⁵⁴ Nur deshalb kann er das göttliche Leben in den menschlichen Tod hineinragen. Somit muss er selbst nicht erlöst werden. Parsifal aber schon, denn obwohl er sich vom reinen Tor zum Gralskönig entwickelt hat, bleibt er vollends Mensch. Es sind die Umstände, durch die ihm eine besondere Aufgabe zuwächst.⁵⁵ Er übernimmt es, die Erlösung zu vollziehen, bedarf ihrer aber selbst – deshalb die Bitte „Erlösung dem Erlöser!“

Bestimmend ist hier die buddhistische Ideenwelt, auf die Wagner durch die Lektüre von Arthur Schopenhauers (1788–1860) *Die Welt als Wille und Vorstellung* stieß.⁵⁶ Ihr zufolge ist das ganze Leben von seinem Anfang bis zum Ende vom Leiden geprägt. Ziel muss es demnach sein, dieses Leiden hinter sich zu lassen, also Distanz zu dem, was geschieht, zu erlangen. Wagner faszinierte das sehr. Auch in der Abhandlung *Religion und Kunst*, an der er parallel zum *Parsifal* arbeitete, äußerte er Sympathien für den Buddhismus.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund erschließt sich die tiefe Wandlung, die der reine Tor durchmacht. Je mehr er Mitleid erlernt, desto ernster nimmt er seine ihm anfangs noch unklare persönliche Bestimmung.⁵⁸ Parsifal erringt den von Amfortas verlorenen Speer, um den König von seinem Leiden zu befreien. Das bedeutet, ihn endlich

54 Vgl. DH 125. Zur Erschließung siehe Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford/New York 2004, 92–98.

55 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 361: „Die Welt erlöse, ist dieß dein Amt: – schuf dich zum Gott die Stunde“. Parsifal bezeichnet sich selbst als Sünder – vgl. ebd., 359.

56 Vgl. *Wagnerspectrum* 3 (2007), Heft 2; Danielle BUSCHINGER, *Durch Mitleid wissend. Wagner und der Buddhismus*, Würzburg 2017.

57 Vgl. WAGNER, *Religion und Kunst* (s. Anm. 46), 223, 225.

58 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 342: „Durch Mitleid wissend, der reine Thor“. Siehe bereits ebd., 328.

aus dem Leben scheiden zu lassen – Tod und Sterben scheinen die einzige Gnade zu sein.⁵⁹ Im *Parsifal* wird damit nicht nur die Hinfälligkeit der Welt zur Erkenntnis gebracht, sondern zugleich der Weg zur Befreiung von ihr gewiesen.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die Titulatur als „Bühnenweihfestspiel“. Zuschauerinnen und Zuschauer sollten im Idealfall durch eine erhabene Erfahrung⁶⁰ zur Erkenntnis geführt und zu einer Gesinnungsgemeinschaft verbunden werden. Zu diesem Zweck verfügte Wagner, dass der *Parsifal* dreißig Jahre lang ausschließlich in Bayreuth aufgeführt werden durfte. Seine Musik sollte keine bloße Abendunterhaltung für bürgerliche Kreise sein, sondern Ziel einer bewusst angetretenen, durchaus aufwendigen Pilgerfahrt zum Festspielhaus auf den Grünen Hügel.⁶¹ Die Kunst löste die als überholt geltende Religion nicht einfach ab, sondern nahm selbst religiöse Züge an. Es entstand eine Art von Kult, der politische Folgen hatte. Beispielsweise formierte sich um Wagners Witwe Cosima (1837–1930) der sogenannte Bayreuther Kreis, in dem ein ausgeprägter Antisemitismus und Nationalismus herrschte – bis hin zur großen Nähe zur NS-Ideologie.⁶² In Absetzung von diesem belastenden Erbe kam es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer bewussten Entsakralisierung der Inszenierungen, nicht zuletzt des *Parsifal*. Trotzdem wird dieser bis heute vielerorts am Karfreitag aufgeführt. Das betrifft etwa die

59 Ebd., 374.

60 Vgl. Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2; KORSCH, Religion der Liebe (s. Anm. 49), 136–259; Richard WAGNER, Das Bühnenweihfestspiel in Bayreuth 1882, in: DERS., Gesammelte Schriften (s. Anm. 46), 297–308, 297.

61 Vgl. Nicholas VAZSONYI, Eine Pilgerfahrt zu Wagner. Kunstreligion und ihre Vermarktung, in: Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2, 199–218; Eckhard ROCH, Wagners Kunsttempel in Bayreuth, in: Peter BUBMANN (Hg.), Kunst – Raum – Religion. Orte und Wege ästhetischer Bildung, Bielefeld 2024, 55–64.

62 Vgl. Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2; Wolfgang W. MÜLLER, Der Bayreuther Kreis und sein Umfeld. Religion – Macht – Musik (Text und Normativität 9), Basel 2022.

Opernhäuser in München, Wien, Mannheim und New York. Für viele Hörerinnen und Hörer ist das eine überaus intensive Liturgie. Vermutlich besuchen sie deshalb keinen zusätzlichen Gottesdienst.

Schluss

Wie sich anhand von Fasten und Opernbesuch zeigt, hat der Karfreitag ebenso eine erhebliche Wirkung auf die Kultur westlicher Gesellschaften entfaltet, wie er von ihr geprägt ist. Noch immer bestimmt der kirchliche Feiertag mitsamt seiner Liturgie und Theologie das Leben vieler Menschen. Immerhin ist der Karfreitag in Deutschland ein durch das staatliche Recht geschützter Stiller Tag: Öffentliche Unterhaltungsveranstaltungen dürfen nur dann stattfinden, wenn sie einen ernsten Charakter haben. Grundsätzlich untersagt sind Sportveranstaltungen und musikalische Darbietungen in Gaststätten oder Festhallen. Außerdem gilt ein Tanzverbot. Nichts soll von dem, was im Zentrum des Christentums steht, ablenken, also von dem am Kreuz Leidenden und Sterbenden, der schließlich der Auferstandene sein wird.

Aber je säkularer die westlichen Gesellschaften werden, desto stärker schwinden in Bezug auf den Karfreitag das Wissen um sein spezifisches Profil, der Gottesdienstbesuch und das Verständnis für die gesetzlichen Regelungen.⁶³ Gerade vor diesem Hintergrund liegt es an den Kirchen, diesen einst von der Bevölkerung akzeptierten, beinahe selbstverständlichen Feiertag neu zu plausibilisieren, ihn also in der Kultur der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Man mag diese Kultur entweder als säkular oder postsäkular bezeichnen – in jedem Fall ist sie weiterhin vom Chris-

63 Vgl. Karl SCHWARZ, Der Karfreitag – Ein Feiertag im Dilemma: Zwischen Minderheitenschutz, Diskriminierungsverbot, ökonomischen Sachzwängen und individueller Urlaubsgestaltung, in: ZEvKR 64 (2019) 172–183.

tentum geprägt. Somit könnte beispielsweise herausgearbeitet werden, dass der Karfreitag der menschlichen Selbstverständigung dient, ohne ihn hierfür gleich den historischen in einen spekulativen oder mythologischen Karfreitag aufzulösen. Bei ihm handelt es sich um keine bloße Chiffre für etwas Allgemein-Menschliches, sondern um ein wirkliches Geschehen, das Schmerz, Angst und Pein eines konkreten Individuums einschließt. Das Sperrige, Verstörende des Kreuzes darf deshalb nicht verloren gehen (1 Kor 1,18–25). Gerade in dem schrecklichen Geschehen, auf das es verweist, ist das Kreuz ein Heilszeichen. Julia Knop (*1977), Dogmatikerin in Erfurt, formuliert das folgendermaßen:

Das Kreuz Jesu Christi macht Gott als denjenigen erfahrbar, der selbst im Leid erlösend gegenwärtig ist, der heilt und vollendet, ohne dabei die Realität und Bitterkeit von Leid und Tod zu überspringen. Es gibt der christlichen Rede von Gott und damit auch der Theologie Bestimmtheit gegen die Versuchung, Gott jenseits menschlicher Geschichte und Gottes Antwort auf Leid und Tod jenseits des Menschens Lebens Jesu von Nazaret zu suchen.⁶⁴

Wenn allerdings zugleich deutlich würde, dass es beim Karfreitag um etwas für die Menschen heute Relevantes geht, weil sowohl die Endlichkeit und Verwundbarkeit des Lebens exemplarisch hervortritt, als auch Dynamiken der Gewalt deutlich werden⁶⁵, dann dürfte er etwas von seiner Fremdheit als ein augenscheinlich nur kirchlicher, der Öffentlichkeit ge-

64 Julia KNOP, Erlösung im Zeichen des Kreuzes, in: DIES./Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (Hg.), Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Mainz 2013, 188–198, 198. Siehe bereits Martin LUTHER, Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, in: WA 2, 685–697, 689 und Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik, Bd. 3, Einsiedeln 1980.

65 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Sündenbock und Trinität, in: DERS., „Du krönst das Jahr mit Deiner Huld“ Psalm 65,12. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 73–77; Raymund SCHWAGER, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2016.

radezu aufgezwungener Feiertag verlieren. Durch die Erinnerung an das Leiden und Sterben Jesu Christi wird an etwas Allgemeines, keineswegs Religionsspezifisches erinnert, nämlich die kollektive Erfahrung des Todes.⁶⁶ Sich der eigenen Endlichkeit und Hinfälligkeit bewusst zu werden, sich also mit dem unweigerlichen „Sein zum Tode“⁶⁷ zu konfrontieren, wird in der Betriebsamkeit des Alltags gerne unterlassen. Deshalb ist es an sich sinnvoll, einmal im Jahr kollektiv innezuhalten und über das Unausweichliche nachzudenken – und daraus Schlüsse für das eigene noch verbleibende Leben zu ziehen. Für die Kirchen eröffnet sich damit eine erhebliche Chance, falls sie die passenden öffentlichkeitswirksamen Formate finden, um den Karfreitag relevant zu gestalten. Sie könnten hierdurch einen Beitrag zum gesellschaftlichen Miteinander leisten, denn indem sie durch den bewussten Bezug auf die biblischen Schriften Narrative schaffen und Rituale anbieten, entsteht Gemeinschaft und Verbindung sonst ganz unterschiedlicher Menschen.⁶⁸ Das ist durchaus möglich – auch jenseits der Institution Kirche. Konkret ist auf die in Großbritannien erfolgreiche BBC-Produktion *The Passion* oder auf die von einer breiten Öffentlichkeit mitgetragenen Aufführungen von Bachs *Matthäus-Passion* in den Niederlanden zu verweisen.⁶⁹

66 Vgl. Cosima Clara GILLHAMMER, *Light on Darkness. The Untold Story of the Liturgy*, London 2025.

67 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 192006, 246–267. Zu verweisen ist außerdem auf Robert HARRISON, *Die Herrschaft des Todes*, München 2006 sowie die aktuelle Gesellschaftsanalyse von Andreas RECKWITZ, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024, 19: „Verluste hat es immer gegeben, sie gehören zum Menschsein dazu – zuerst und zuletzt durch die Konfrontation mit Sterblichkeit und Tod, mit dem ultimativen, existenziellen und unausweichlichen Verlust.“

68 Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 209.

69 Vgl. Jan LOFFELD, *Wie das Kulturelle Gedächtnis vergisst und erinnert. Versuch einer Weiterentwicklung des vicarious religion-Konzepts*, in: DAHLKE / QUINSINSKY, *Kirche für andere sein?* (s. Anm. 9), 167–198, 188–192; Stefan GÄRTNER, Jo-

In beiden Fällen wird etwas von den Evangelien in hochgradig säkularen Gesellschaften adaptiert, ohne dass dabei explizit das Ziel darin besteht, das Evangelium zu verkünden. In theologischer Hinsicht ist das sicherlich nicht alles, aber auch nicht nichts. Das gibt Hoffnung.

hann Sebastian Bach's *St. Matthew Passion* in the Netherlands. Alternative Timeframe and Resonance, in: *Journal of Religion and Popular Culture* 37 (2025) 32–44.