

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE UND DAS ALTE TESTAMENT AN DEN BEISPIELEN PASCHA-MYSTERIUM UND TORA

*Zur Konzilskonstitution »Sacrosanctum Concilium«**

Von Georg Braulik OSB

Unser Konzilsgedenken steht unter dem Wort Karl Rahners, das er dem Österreichischen Katholikentag 1962 kurz vor der Eröffnung des Konzils zugerufen hat: »Löscht den Geist nicht aus!«¹ Ich verstehe diesen Appell heute Abend als Ermutigung, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur in der Auslegung der Dokumente wirken zu lassen, sondern auch in Neuem, zu dem sie inspirieren. Wie eine solch kreative »Fort-schreibung« geschehen könnte, möchte ich auf einem ziemlich begrenzten Gebiet und nur beispielhaft an der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* verdeutlichen. Ich lese sie dazu vor dem Horizont des Alten Testaments und frage, welche Impulse sie für eine liturgische Erneuerung geben könnte, wenn moderne Entwicklungen der alttestamentlichen Exegese berücksichtigt werden. Was also aus bibeltheologischer und hermeneutischer Sicht nach 50 Jahren zu ergänzen und zu verbessern wäre.² Ich spreche bewusst vom Alten Testament als Teil unserer christlichen Bibel und nicht vom *TaNaK*, der Hebräischen Bibel des Judentums. Denn unser Altes Testament enthält auch einige jüdische Schriften, die nicht in den *TaNaK* aufgenommen worden sind.³ Außerdem klammere ich Impul-

* Leicht überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag auf der Jubiläumsveranstaltung der Katholischen Aktion Österreichs und der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg »50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil – »Löscht den Geist nicht aus!« in Stift Klosterneuburg am 26. Januar 2016. Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.

¹ Rahners Vortrag, in dem er in einer Zeit akuter Bedrohung des Charismatischen in der Kirche für den Mut zu Neuem und Unerprobtem plädierte, wurde unter dem gleichen Titel »Löscht den Geist nicht aus!«, Freiburg/Br. 2015, neu aufgelegt.

² Die folgenden Überlegungen verdeutlichen und führen weiter, was ich in meinen römischen *Lectiones Vagagginianae* beispielhaft an neueren methodischen, hermeneutischen und theologischen Entwicklungen in der Bibelwissenschaft für den liturgischen Vollzug fruchtbar zu machen versucht habe – s. *Georg Braulik, L'esegesi anticostamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni*, Assisi 2014 (Text auf Italienisch und Deutsch).

³ Zum »Alten Testament« wird die kanonische Büchersammlung Israels, die Bibel Jesu und der Urkirche, erst durch die Aufnahme der neutestamentlichen Schriften im zweiteiligen christlichen Kanon.

se der jüdischen Liturgie aus⁴, obwohl unser Gottesdienst von den »Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten«⁵ befruchtet werden könnte. Es geht mir nur um einen kleinen Beitrag zum Dialog zwischen Altem Testament und liturgischer Erneuerung, wie er seit dem Konzil im deutschsprachigen Raum auf verschiedenen Ebenen geführt wird. Konkret stelle ich meinen Beitrag unter zwei Worte: erstens das »Pascha-Mysterium«, das »Herzwort«⁶ und Reformprinzip der Liturgiekonstitution des Konzils, und zweitens die Tora, das Gesetz Moses.

1. *Kein Pascha-Mysterium ohne die Erlösung Israels!*

Trotz 50 Jahre Auslegungsgeschichte ist das, was das Zweite Vatikanische Konzil mit der »theologischen Schlüsselkategorie« Pascha-Mysterium meint, bis heute nicht ausdiskutiert.⁷ Kardinal Josef Ratzinger meinte in seinem Vortrag anlässlich »40 Jahre Liturgiekonstitution« sogar:

»Mir scheint, dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammenhängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde; man hat sich allzu sehr ans bloß Praktische gehalten und geriet damit in Gefahr, die Mitte aus dem Blick zu verlieren. Es scheint mir daher wesentlich, diesen Ansatz als Richtmaß von Erneuerung wieder aufzugreifen und das vom Konzil notwendigerweise nur Angedeutete weiter zu vertiefen.«⁸

Ich kann weder die Entwicklung des Begriffs in der Mysterientheologie Odo Casels und in der französischen Liturgiewissenschaft skizzieren noch

⁴ Vgl. dazu *Albert Gerhards*, Gottesdienst feiern im Angesicht des Judentums. Herausforderungen, Hypothesen und Perspektiven, in: Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum), hg. v. *Reinhold Boschki/Albert Gerhards*, Paderborn 2010, 213–224; *Alexander Deeg*, Gottesdienst in Israels Gegenwart. Liturgie als intertextuelles Phänomen, in: *LJ* 54 (2004) 34–52.

⁵ So der Untertitel des Jubiläumsbandes: *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), hg. v. *Peter Hünermann/Thomas Söding*, Freiburg/Br. 2003. Darin vor allem: *Albert Gerhards*, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft, 183–211.

⁶ So nennt *Angelus Häußling*, »Pascha-Mysterium«. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, in: *ALW* 41 (1999) 157–165, 165, das Pascha-Mysterium, denn: »Nach vielen Jahrhunderten eines aufgesplitterten Glaubensverständnisses wird das Zentrum der Heilsgeschichte und des Glaubens der Kirche und der Christen wieder in ein einziges und sachgerechtes und von der Tradition gestütztes, Glaubensaussage und Glaubensfeier vereinigendes Wort verdichtet.« (Ebd.).

⁷ Vgl. z. B. *Winfried Haumerland*, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: *IkaZ* 41 (2012) 616–625, 617 – mit Hinweisen auf ältere Literatur.

⁸ *Josef Ratzinger*, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Ausblick, in: *LJ* 53 (2003) 209–221, 213.

seine Rezeption nach der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution nachzeichnen. Das hat zuletzt Simon A. Schrott in seiner Studie »Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils«⁹ auf hervorragende Weise geleistet. Erwähnen möchte ich nur: Cipriano Vagaggini brachte den damals noch unterschiedlich verstandenen Ausdruck *mysterium paschale* in eine Neufassung des ersten Kapitels von *Sacrosanctum Concilium* (SC) ein. Damit war eine folgenschwere hermeneutische Entscheidung gefallen. So heißt es jetzt zu Beginn des Abschnitts über »Das Wesen der heiligen Liturgie«:

»Dieses Werk der menschlichen Erlösung und der vollkommenen Verherrlichung Gottes aber, dessen Vorspiel die göttlichen Großtaten am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das österliche Geheimnis [*paschale mysterium*] seines seligen Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt ...« (SC 5,2)¹⁰

Das ist keine Definition des Pascha-Mysteriums.¹¹ Auch die Aufzählung von »Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt«, die den sogenannten Römischen Messkanon zitiert und die an anderer Stelle (SC 61) leicht variiert wird, entspricht nicht den Erfordernissen einer Definition. Dennoch lässt der Text den theologischen Gehalt des Pascha-Mysteriums erschließen. Zunächst verortet er dieses »Programmwort« geschichtlich. Der größere Kontext des Konzilsdokuments reiht es sogar in einen heilsgeschichtlichen Bogen ein, der mit den Propheten Israels beginnt, das ganze irdische Leben und Wirken Christi in der Fülle der Zeit überspannt und bis zur Kirche reicht, die sich versammelt, »um das österliche Geheimnis zu feiern« [*ad paschale mysterium celebrandum*] (SC 5–6, Zitat SC 6). Trotz dieser großflächigen Einordnung darf der Begriff nicht um das ihm Spezifische gebracht werden. Er meint nicht, was Odo Casel und die Liturgiekonstitution öfters (SC 2; 16; 35,3; 102,2) einfach das »Christusmysterium« nennen, sondern bezieht sich auf »einen ganz bestimmten Handlungskomplex der Hingabe und Erhöhung Christi, ohne die übrigen Taten Christi einzuschließen, von denen die Schrift spricht«¹².

⁹ Vgl. Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014. Zum Folgenden vgl. vor allem das 3. Kapitel »Das Pascha-Mysterium in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*«, 133–410.

¹⁰ Die hier und im Folgenden zitierte Übersetzung der »Konstitution über die Heilige Liturgie« stammt aus: Die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Br. 2009. Zu SC 5,2 s. ebd. 6.

¹¹ Schrott, *Pascha-Mysterium* (wie Anm. 9), 265–267.

¹² Schrott, *Pascha-Mysterium* (wie Anm. 9), 254; zur Unterscheidung von SC zwischen »Christusmysterium« und »Pascha-Mysterium« ebd. 292–299.

Pascha-Mysterium bezeichnet auch nicht das Osterfest bzw. das *Triduum sacrum* (obwohl SC 107 und 109,1 dies nahelegen – aber sie sind im Kontext des Gesamtdokuments zu lesen). Und schließlich darf das Pascha-Mysterium nicht mit der Liturgie selbst identifiziert werden. Denn es steht für das, woraus die liturgische Gedächtnisfeier ihre Wirkkraft bezieht – nämlich die durch Tod und Auferstehung Christi ermöglichte Befreiung aus dem Machtbereich des Bösen und des Todes sowie die Hinüberführung in das Reich des Vaters (SC 6).¹³ Durch diesen Begriffsinhalt von Pascha-Mysterium wurde das bisher maßgebliche Konzept von Erlösung aus seiner Engführung auf den stellvertretenden Kreuzestod Christi als Sühneopfer menschlicher Schuld bibeltheologisch geöffnet und zu einer dynamischen Einheit vor allem mit der Auferstehung verbunden.¹⁴

Ich schlage deshalb die folgende verdeutlichende Sprachregelung vor: Man sollte, wo es um das Pascha-Mysterium im Sinn der Liturgiekonstitution geht, vom »Pascha Christi« oder *paschale Christi mysterium* sprechen. In der Tat werden beide Ausdrücke in der liturgiewissenschaftlichen Literatur bereits wechselweise für Pascha-Mysterium verwendet.¹⁵ Dieser Sprachgebrauch zeigt, dass Angelus Häußling den Ausdruck zu sehr verallgemeinert hat, wenn er feststellt: »Mit ›Pascha-Mysterium‹ hat das Zweite Vatikanische Konzil so etwas wie eine ›Kurzformel‹ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils [...] geprägt.«¹⁶ So wünschenswert dieser heilsgeschichtlich umfassende Begriffsinhalt aus biblischer Sicht wäre¹⁷ – er entspricht nicht dem von der Konstitution gemeinten. Doch

¹³ Vgl. Schrott, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9), 254 und 314–318.

¹⁴ Es war das Verdienst der französischen Liturgieologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts, Odo Casels »Mysterium des Pascha« zu einem fest geprägten Programmwort zu entwickeln, das die Fixierung auf Christi Tod als sühnestiftendes Opfer überwand, ihn in die Gesamtheit des Erlösungshandeln Christi zurückband und in eine heilsgeschichtliche Perspektive integrierte – vgl. dazu z. B. den zeitgleich mit der Arbeit der Vorbereitenden Liturgiekommission erschienenen Artikel von Aimon-Marie Roguet, Qu'est-ce que le mystère pascal?, in: LMD 67 (1961) 5–22, besonders 9–13, und dazu Schrott, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9), 117–124. Zum Problem insgesamt ebd. 77–131, zusammenfassend 494 f.

¹⁵ Vgl. die von Schrott, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9) zitierten Veröffentlichungen und seinen eigenen »Definitionsentwurf« des Pascha-Mysteriums, in dem er ohne Diskussion des Terminus vom »*paschale Christi mysterium*« spricht: »Die Rede vom ›paschale Christi mysterium‹ erfasst Christi Lebenshingabe und Durchgang durch den Tod ins Leben beim Vater als eine für das Heil der Menschen ursächliche und urbildhafte Handlung Gottes durch Christus, an der die Menschen im Heiligen Geist und ekklesial-liturgisch vermittelt teilhaben können, die sie Christus gleichgestaltet und zum Leben beim Vater führt.« (ebd. 315).

¹⁶ Häußling, Pascha-Mysterium (wie Anm. 6), 164.

¹⁷ Vgl. Birgit Jeggle-Merz, Pascha-Mysterium. »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IkaZ 39 (2010) 53–64, die den Begriff bibeltheologisch breit auslegt: »Christliche Liturgie ist allein aus der befreienden Erfahrung von Ostern zu verstehen. Derselbe Gott, der Israel aus der Sklaverei in Ägypten herausführte und dieses Volk Israel als sein Volk annahm, indem er mit ihm einen Bund schloss, derselbe Gott erweist sich auch am Kreuz als der, der rettet und der zu seinem Bund steht. In der gesamten Heilsgeschichte geht es ›um die

macht uns die zu breite Umschreibung des Pascha-Mysteriums als »Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils« auf ein theologisches Defizit der Liturgiekonstitution aufmerksam. Ich denke dabei nicht an den diskutablen, jedoch etablierten Begriff »Heilsgeschichte«, der zur Zeit des Zweiten Vatikanums Hochkonjunktur hatte. Problematisch erscheint mir vielmehr die Spannweite des Begriffs Pascha-Mysterium, die vom Konzil auf »Christi Lebenshingabe im Tod und Durchgang durch den Tod zum Leben beim Vater« beschränkt wird. So vermessen es klingen mag – ist das Christusereignis wirklich alles, was vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes im Pascha-Mysterium vergegenwärtigt und liturgisch vermittelt wird, sodass die Feiernden daran teilhaben können? Schon das Wort »Pascha« verweist doch auf das Alte Testament und auf das Gedächtnis der grundlegenden Heilstat Gottes am biblischen Israel. Meine Kritik setzt deshalb im Folgenden an der Begrenzung des »Pascha-Aspekts« auf die Erlösung Christi durch Kreuz und Auferstehung an, welche die »göttlichen Großtaten am Volk des Alten Bundes« nicht einbezieht.¹⁸ Dazu nun im Einzelnen.

Problematisch erscheint *erstens*, dass die zitierte Passage der Liturgiekonstitution bei diesen Taten Gottes an Israel von einem »Vorspiel« [*praeluserant*] spricht, das »Christus, der Herr, erfüllt hat, besonders durch das Pascha-Mysterium« (SC 5,2). Diese Periodisierung der Geschichte, die das Heilswerk Gottes im Alten Testament vorgebildet und in Christus erfüllt sieht, folgt dem zur Konzilszeit gängigen Verheißungs-Erfüllungs-Muster

von Gott gewährte und von den Menschen angenommene Lebensgemeinschaft (Bund, *communio*). Sie wird begründet in einem Gründungsereignis: [Hans Bernhard Meyer]: im Durchzug durchs Rote Meer und dem Bundesschluss am Sinai in der alttestamentlichen Heilsökonomie und in Tod und Auferstehung Jesu Christi mit dem kirchengründenden Pfingstereignis. ›Immer geht es dabei um ein *transitus*-Geschehen: hier der Durchgang durch die Todesfluten des Meeres, dort der Durchgang durch den Kreuzestod.‹ [Irmgard Pahl]. Der Begriff des *passah* wurde zum Inbegriff des gesamten rettenden Handelns Gottes beim Auszug aus Ägypten wie auch in der Auferweckung des Gekreuzigten [vgl. Hansjörg Auf der Maur].« Nach *Andreas Odenthal*, »Wenigstens Weihnachten sollen uns die Christen lassen«. Thesen zum christlichen Gottesdienst im religiösen Pluralismus, in: Lj 65 (2015) 172–191, 180–183, bezeichnet die liturgietheologische Chiffre Pascha-Mysterium das Unüberbietbare des Christusgeschehens, in dem sich die Liebe Gottes »als Universalisierung des Heils« erweist (ebd. 180). Damit transzendiere das Christentum selbst seine eigenen Glaubensgrenzen.

¹⁸ Vgl. dagegen die Deutung *Josef Ratzingers*, die aber biblisch unbestimmt bleibt und keine alttestamentliche Heilsereignisse erwähnt: »Im Pascha verdichtet sich die ganze Heilsgeschichte, ist das ganze ›Werk der Erlösung‹ konzentriert gegenwärtig. Man darf wohl sagen, dass ›Pascha‹ die zentrale Kategorie der Liturgie-Theologie des Konzils bildet. Alle anderen Aspekte sind darin zusammengefasst: Pascha ist Setzung und Vollzug des Bundes; Pascha ist Hochzeit; Pascha ist ›transitus‹ – ist die Dynamik der Überschreitung schlechthin, von Leben zu Tod und von Tod zu Leben, von Welt zu Gott, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von den Stationen der Zeit in die neue Stadt, ins endgültige Jerusalem hinein.« (40 Jahre Konstitution [wie Anm. 8], 212).

und einer Überbietungstypologie, die bis heute unsere Liturgie prägen.¹⁹ Beides bedarf einer kurzen kritischen Erklärung. *Erfüllung*²⁰ suggeriert prophetische Voraussagen. Dabei kann natürlich eine Erfüllung der Tora, wie sie vor allem Matthäus und Lukas wiederholt feststellen, nicht in den Blick kommen. Das neutestamentlich griechische Verb *pleróo*, gewöhnlich mit »erfüllen« übersetzt, lässt sich sachlich am besten mit »bestätigen, bekräftigen, als wahr unterstreichen, ... voll entsprechen« wiedergeben. Erfüllungsaussagen sind also im Sinn einer »Bestätigung der Schrift« zu verstehen. Was die *Typologie* angeht, so bilden im Konzilstext die Großtaten Gottes [*divina magnalia*] an Israel und unter ihnen vor allem das alttestamentliche Pascha den Typos, das »Vorausbild«, für das Pascha Christi, seinen Antitypos, das »Gegenbild«.²¹ Bibeltheologisch präzisiert: Der sachliche Ansatzpunkt der Typologie ist weniger das Pascha vor dem Auszug Israels aus Ägypten, sondern wie schon bei den Kirchenvätern²² das doppelte Rettungsgeschehen, das im Pascha vorweggenommen gefeiert wird (vgl. Weish 18,9) – nämlich der Vorübergang des Verderbers an den mit dem Blut des Pascha-Lammes kenntlich gemachten Häusern der Hebräer (Ex 12) und dann der Zug des Volkes durch

¹⁹ Vgl. die Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 14–16. Zu ihrer Würdigung wie Kritik s. z. B. *Nothker Füglistner*, Das Alte Testament – Gottes Wort an uns. Die Konzilskonstitution *Dei Verbum* und das Alte Testament, in: Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck – Wien 1999, 285–314, zur heilsgeschichtlichen Ausrichtung, prononcierten Christozentrik und den bleibenden Werten des Alten Testaments 304–314. Vgl. ferner die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* 9, wonach die Geschichte Gottes mit Israel »zur Vorbereitung und zum Vorbild« (*in praeparationem et figuram*) des in Christus geschlossenen neuen und vollkommenen Bundes diene.

²⁰ Vgl. dazu *Frank Crüsemann*, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 255–257.

²¹ Zur Pascha-Typologie vgl. *Schrott*, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9), 278–289.

²² Die alte Kirche knüpfte anhand einer Doppel-Etymologie von »Pascha« als *passio* am Leiden des Lammes und als *transitus* am schonenden Vorübergang Gottes und dem Durchgang des Volkes durch das Meer in die Freiheit an – z. B. *Augustinus*: »Pascha, Brüder, ist nicht, wie einige meinen, ein griechisches Wort, sondern ein hebräisches; sehr gelegen jedoch findet sich bei diesem Worte eine Übereinstimmung beider Sprachen. Weil nämlich *páti* griechisch *páschein* heißt, hat man Pascha im Sinne von *passio* genommen, als ob das Wort von *passio* abzuleiten wäre; in seiner Sprache aber, d. h. in der hebräischen, heißt Pascha *transitus*« (In Joan. tract 35,1, in der Übersetzung von *Thomas Specht*, Des Heiligen Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes. III. Band [BKV 19], Kempten – München 1914, 1). Vgl. *Christine Mohrmann*, Pascha, Passio, Transitus, in: EL 66 (1952) 37–52. Dagegen leiten nach *Jean Danielou*, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963, 165 f., die Kirchenväter die doppelte Vorbildlichkeit des Pascha – hier für die christliche Initiation als Ganzes – entweder aufgrund der Übersetzung von Pascha durch Philo von *diábasis* = »Übergang« ab und verstehen darunter den Zug durch das Rote Meer, oder sie greifen wie Theodoret auf *hypérbasis* »Darüberhinweggehen« zurück und denken an den Würgeengel, der die mit dem Blut des Lammes gezeichneten Häuser übergang. Nach Danielou trifft die zweite Übersetzung den eigentlichen Wortsinn. Deshalb behandelt er den ganzen Komplex der Pascha-Riten und ihrer Vorbildhaftigkeit für die christliche Initiation unter diesem zweiten Aspekt (ebd. 166–179).

das Rote Meer (Ex 14). Vor allem dieser Heilsweg der Befreiung aus der Knechtschaft und des »Hinübergangs«, *transitus*, vom Tod zum Leben beim Durchzug, liefert das typologische Material des Pascha-Mysteriums Christi.²³ Nach Irmgard Pahl setzt diese Deutung eine »formale Parallelität oder Strukturgleichheit der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Heilsökonomie«²⁴ voraus. Kritisch anzumerken ist ferner: Bibelwissenschaftlich lässt sich eine Pascha-Typologie angesichts der Breite und Verschiedenheit der alttestamentlichen Pascha-Tradition nur sehr begrenzt vertreten. Am ehesten findet man sie, wenn auch subtil, in der erzählenden Typologie des Johannesevangeliums, die das Geschick Jesu in ihrem Licht deutet.²⁵ Von den einzelnen Texten abgesehen wird heute eine typologische Hermeneutik grundsätzlich als fragwürdig empfunden, weil sie den Eigenwert des Alten Bundes nicht ernst nimmt.²⁶ Dieser Eigenwert wird allerdings gewöhnlich auf die Erkenntnis beschränkt, wonach »man das Neue Testament schlechterdings nicht verstehen kann ohne das Alte« und daher »auch die christliche Liturgie nicht ohne den Weg, auf dem sie gewachsen ist«²⁷. Aber selbst eine Typologie, die das alttestamentliche Vorbild nicht abwertet²⁸ und den »erkenntnisfördernden Wert der älteren Überlieferung«²⁹ für das Neue ergründet, greift wesent-

²³ Auch aus diesem Grund muss man bedauern, dass die römische Leseordnung der Ostervigil seit 1951 die – früher sogar am Karfreitag und in der Osternacht vorgetragene – Perikope aus Ex 12 nicht mehr enthält. Sie findet sich jetzt (nur mehr) am Gründonnerstagabend. Vgl. dazu *Georg Braulik*, Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags, in: *Georg Braulik/Norbert Lohfink*, Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken (ÖBS 22), Frankfurt/M. 2003, 71–78.

²⁴ *Irmgard Pahl*, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93, 74.

²⁵ Vgl. *Christine Schlund*, »Kein Knochen soll gebrochen werden«. Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen-Vluyn 2005.

²⁶ Vgl. *Schrott*, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9), 287 Anm. 907. Er mahnt angesichts von SC 5,2, »bei der Auslegung des *praejudicium* ... vorsichtig zu sein, um einer unangemessenen Abwertung zu wehren« (ebd. 276 Anm. 858). Trotz aller Vorbehalte hält Schrott den Blick vom Neuen Testament auf das Alte für theologisch möglich, »wenn die Offenheit beider Testamente auf Zukunft hin, ihr Verheißungsüberschuss, mitgedacht und dadurch eine vollständige Kongruenz von ›Verheißung‹ und ›Erfüllung‹ vermieden wird.« (Ebd.). Vgl. zuletzt *Manfred Oeming*, Vom Eigenwert des Alten Testaments als Wort Gottes. Zur wechselseitigen Befruchtung der christlichen und jüdischen Exegese des Alten Testaments, in: *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, hg. v. *Karl Lehmann/Ralf Rothenbusch* (QD 266), Freiburg/Br. 2014, 305–336.

²⁷ *Ratzinger*, 40 Jahre Konstitution (wie Anm. 8), 214.

²⁸ Vgl. die neutrale Formulierung im Kommentar von *Josef Andreas Jungmann* in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen Teil 1, Freiburg/Br. 1966, 19: »Wie das Pascha des Alten Testamentes ist es [das Werk, mit dem Christus uns erlöst hat,] Gedächtnis der erlösenden Heilstaten Gottes, Gegenwart des Heiles und Verheißung vollendeter Zukunft.«

²⁹ *Schrott*, Pascha-Mysterium (wie Anm. 9), 276 f.

lich zu kurz. Entscheidend ist nämlich der eigene Heilswert der im Alten Testament berichteten »Großtaten Gottes«.

Deshalb lautet jetzt *zweitens* die entscheidende Frage, die in den Kommentaren zu *Sacrosanctum Concilium* bisher noch nicht gestellt wurde: Hatten die »Großtaten Gottes« in der Geschichte Israels, wenn sie – wie die Liturgiekonstitution sagt – nur ein »Vorspiel« des »Werks der menschlichen Erlösung und der vollkommenen Verherrlichung Gottes« waren, denn keine soteriologische Funktion? Anders formuliert: Gibt es schon im Gottesvolk des Alten Bundes Erlösung oder war das alttestamentliche Israel bloß Empfänger von Verheißungen im Sinn von verbalen oder vorbildhaften Ankündigungen, die sich erst später in Jesus Christus erfüllten? Ich versuche eine Antwort im Anschluss an das Buch von Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer »Maria – nicht ohne Israel«³⁰. Denn bei der Erwählung Marias als Tochter Zions stellt sich das Problem auf ähnliche Weise wie beim Pascha-Mysterium.

Nach der Bibel gibt es trotz der durch die Sünde verursachten Zerstörung der Schöpfung, der Entmenschlichung der Gesellschaft und der Schuldverflochtenheit auch Israels eine einzigartige Geschichte der Gottverbundenheit des alttestamentlichen Gottesvolkes. Eigentlich beginnt sie schon vor Abraham. Denn Gott blickte mit Wohlgefallen auf das Opfer Abels (Gen 4,4) und der untadelige Henoah wie der gerechte Noach gingen »ihren Weg mit Gott« (Gen 5,24; 6,9). Die frühchristlichen Theologen haben angesichts dieser »heiligen Heiden«³¹ von der »Kirche seit Abel«, *ecclesia ab Abel*, gesprochen.³² Auch was auf sie folgte, »waren nicht nur Worte, die Zukünftiges verhiessen. Es waren Wirklichkeiten, die Unheilszusammenhänge durchbrachen und Geschichte veränderten.«³³ Um einige dieser Realitäten zu nennen: Der Glaube Abrahams wurde in Israel gelebt. In die Befreiungserfahrung, die zunächst nur wenige im Auszug aus Ägypten gemacht haben, sind später viele in Israel eingetreten. Die Freude an der Tora und der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes waren trotz Versagens und Abfalls eine gesellschaftliche Realität. Ebenso die Vergebung der Sünden am Versöhnungstag, die Konfrontation mit dem Gotteswort der Propheten und die Weisheit, die Menschen zur Furcht Gottes erzog. Will man das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament mit dem Schema »Verheißung – Erfüllung« bestimmen, dann –

³⁰ Zum Folgenden vgl. *Gerhard Lohfink/Ludwig Weimer, Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg/Br. 2008, 105–217.

³¹ Vgl. *Jean Danielou, Die Heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1955.

³² *Yves Congar, Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, hg. v. *Marcel Reding*, Düsseldorf 1952, 79–108. Vgl. die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* 2.

³³ *Lohfink/Weimer, Maria (wie Anm. 30)*, 216.

um einen Vergleich zu gebrauchen – nur im Sinn »einer Liebe zwischen zwei Menschen, die voll Verheißung ist, einer Liebe, die so groß ist, dass die beiden Menschen sie als etwas Neues und Einmaliges erfahren, die aber noch nicht vollendet ist, weil ihre letzte Bewährung noch aussteht: die Treue bis in den Tod.«³⁴ Wenden wir dieses Bild auf das Verhältnis der Gnadenökonomie des Alten Bundes zur allumfassenden und einzigartigen Erlösungstat Jesu Christi an, so heißt das:

»Das Neue Testament sagt, dass erst in der Botschaft und Praxis Jesu, ja sogar erst in seiner gekreuzigten Liebe die lange Geschichte des alttestamentlichen Israel ihre Erfüllung und letzte Eindeutigkeit gefunden hat. Aber seine Treue bis zum Tod am Kreuz wäre nie möglich geworden ohne den Glauben Abrahams, ohne das Unterscheidungskwissen der Tora und den Mut der Propheten. ... Ist in Jesus die Erfüllung aller Verheißungen angebrochen? Ja! Aber die Erfüllung von Verheißungen, die schon lange als Realität unterwegs waren.«³⁵

Was ich von der Bibel her gesagt habe, wird auch von den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters reflektiert. Sie haben die Realität der Erlösung, beginnend mit der Erschaffung der Welt und später konkretisiert in den »Sakramenten des Alten Testaments«³⁶, ausführlich diskutiert. Übereinstimmend stellen sie fest, dass sich im Verlauf der Geschichte zwar die Symbolik der verschiedenen Heilszeichen ändert und zunehmend deutlicher wird, sich zum Beispiel von der Beschneidung zur Wassertaufe, vom Manna zur Eucharistie entwickelt, dass ihre Wirkung aber stets dieselbe ist, nämlich die Rechtfertigung, die Erlösung. So sagt zum Beispiel Augustinus³⁷: »Sakramente waren jene Dinge [etwa das Manna]; in den Zeichen waren sie verschieden [nämlich von unseren Sakramenten], in der Sache, die angedeutet wird, sind sie gleich.« Hugo von St. Viktor, der im 12. Jahrhundert die patristische Sakramentenlehre zusammenfasst, betont den objektiven Heilscharakter, den auch die Sakramente der früheren Gnadenordnungen trotz ihres Verweischarakters auf die neutestamentlichen Sakramente besitzen.³⁸ Diese Gleichheit der Gnade in den Heilsordnungen des Alten und des Neuen Bundes beschreibt im Blick auf das Pascha zum Beispiel Cyrill von Alexandrien folgendermaßen:

³⁴ Lohfink/Weimer, Maria (wie Anm. 30), 217.

³⁵ Lohfink/Weimer, Maria (wie Anm. 30), 217.

³⁶ S. dazu Georg Braulik, Gibt es »sacramenta veteris legis«? Am Beispiel der Beschneidung, in: Georg Braulik/Norbert Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (ÖBS 28), Frankfurt/M. 2005, 369–401.

³⁷ In Joan. Tract. 26,12, in der Übersetzung von Thomas Specht, Des Heiligen Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes. II. Band [BKV 11], Kempten – München 1913, 38.

³⁸ Vgl. Braulik, Gibt es »sacramenta veteris legis« (wie Anm. 36), 373–375.

»Wenn es im Text [Ex 12] heißt, dass die Hauseingänge gesalbt werden mussten, bzw. die Oberschwellen und Türpfosten, so besagt dies, dass Besprengung mit Blut die Gesalbten rettet. Denn das Mysterium Christi wehrt dem Tode und versagt ihm den Zugang. Darum werden auch wir, die mit dem kostbaren Blute gesalbt sind, stärker sein als der Tod und der Verwesung trotzen.«³⁹

Was also das Blut des Paschalammes für die Juden – und zwar als »Mysterium Christi« – bewirkte,⁴⁰ das vollbringt die Taufe für Christen: »Denn die Wirkkraft der verschiedenen Sakramente konnte sich nicht verringern.«⁴¹

Zu erwähnen ist noch, dass Notker Füglistler zeitgleich zur Liturgiekonstitution, aber ohne erkennbare Querverbindungen zu ihr, in seinem Buch »Die Heilsbedeutung des Pascha«⁴² aus dem Alten Testament eine umfassende »Pascha-Exodus-Soteriologie« erarbeitete, also eine Erlösungslehre aus der Paschafeier und dem Auszug Israels. Ihr zufolge wurden diese Ereignisse bereits inneralttestamentlich zu Typen eines noch größeren zukünftigen Heilsgeschehens, zu einer »Pascha-Exodus-Eschatologie«⁴³. Sie habe zu einer neutestamentlichen »*soteriologia paschalis*«, also einer christlichen Erlösungslehre aus dem Pascha, geführt. Im

³⁹ De adoratione et cultu in spiritu et veritate, PG 68, 133–1126, 1069A, in der Übersetzung von *Danielou*, Liturgie (wie Anm. 22), 168f.

⁴⁰ Vgl. *Justin*, Dial. 111, 4: »Auch verdankten die, welche in Ägypten damals, als die Erstgeburt der Ägypter getötet wurde, heil davonkamen, ihre Rettung dem Blute des Pascha, womit die beiden Türpfosten und die Oberschwelle der Türe bestrichen waren. Das Pascha war nämlich der später geopfert Christus« (Übersetzung von *Philipp Haeuser*, Dialog mit dem Juden Trypho [BKV 33], Kempten – München 1917, 179). Der präexistente Christus war schon für Paulus in den Heilserfahrungen Israels – zum Beispiel unter der Wolke und im Meer, beim Mannawunder und wasserspendenden Felsen (1 Kor 10,1–4) –, in den »alttestamentlichen Sakramenten«, am Werk.

⁴¹ Ebd. Das gilt auch für die nicht zum Glauben an Jesus als Messias gekommenen Juden. Gott hat sie deshalb »nicht als sein Volk verstoßen« (Röm 11,2), sie bleiben »in Hinsicht auf die Erwählung Geliebte um der Väter willen. Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung, die Gott gewährt.« (Röm 11,28f.). Zu diesen trotz der Ablehnung Jesu bleibenden »Gnadengaben« gehören »die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, die Gabe der Tora, der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9,4). Der »Gottesdienst« aber betrifft auch den Versöhnungstag, in dem Israel die ihm zugesagte Vergebung der Sünden empfängt. »Dass Paulus und andere neutestamentliche Zeugen angenommen hätten, aufgrund des als stellvertretende Sühne verstandenen Todes Jesu sei das Geschehen am Versöhnungstag ungültig, ist weder von ihm noch von ihnen auch nur angedeutet worden. Diese Annahme ist ein ebenso anachronistischer wie abstruser Kurzschluss, der spätere christliche Polemik gegen das Judentum in das 1. Jahrhundert zurückprojiziert.« (*Klaus Wengst*, »Universale Heilsbedeutung Jesu« und bleibende Besonderheit Israels nach dem Römerbrief des Paulus, in: Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 144–157, 148).

⁴² *Notker Füglistler*, Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963, 167.

⁴³ *Füglistler*, Heilsbedeutung (wie Anm. 42), 220. Dass das Pascha für die Kirchenväter das Vorbild für die ganze christliche Initiation darstellt, zeigt *Danielou*, Liturgie (wie Anm. 22), 165–179.

Judentum ist das Pascha überhaupt »zum Kompendium und zur Rekapitulation der ganzen Heilsgeschichte geworden«. ⁴⁴

Nach der Grundüberzeugung christlicher Pascha-Typologie ist also »im Pascha Christi die Verheißung des Pascha Israels zu ihrer soteriologischen Erfüllung gelangt«. ⁴⁵ Das heißt bibeltheologisch: Jesus Christus vollendet, was Gott schon zuvor am Gottesvolk des Alten Bundes an Erlösung gewirkt hat. Sie darf nicht durch eine Abwertungstypologie zum bloßen »Vorspiel« einer eigentlichen Erlösung werden.

Ich plädiere deshalb für eine über die Liturgiekonstitution hinausgehende Begriffsfüllung, die im Pascha-Mysterium nicht nur das Pascha Christi, sondern ausdrücklich auch die Pascha-Tradition Israels einschließt. Sie sollte im Mysterium liturgisch mitvergegenwärtigt werden. Denn mit dem Pascha Israels wird das Gründungsereignis der gesamten Heilsoökonomie Gottes gefeiert. Die alt- wie neutestamentliche Kirche verdankt ihm ihre Existenz und lebt aus seiner heilschaffenden Wirkung. ⁴⁶

2. Wider die Tora-Vergessenheit

Die Tora, das heißt jetzt nicht allein die mosaischen Gesetze, sondern der ganze Pentateuch, ist mit dem Pascha-Mysterium eng verbunden. Denn die Tora ist eine Pascha-Geschichte. ⁴⁷ In den vierzig Jahren vom Exodus aus Ägypten bis zum Betreten des Verheißungslandes wird dreimal von einem Pascha berichtet. Die Thematik dieser drei Feiern bildet zusammen die eine Pascha-Geschichte, wie sie später auch die jüdische Pesach-Haggada erzählt. Denn jedes Pascha markiert eine der drei entscheidenden

⁴⁴ *Füglister*, Heilsbedeutung (wie Anm. 42), 204. Wie sehr es dem jüdischen Seder um die Feier der gesamten Heilsgeschichte geht, zeigt sich zum Beispiel an der Rezitation des »ägyptischen Hallel«, der Psalmen 113–118. Der Babylonische Talmud begründet seine Verwendung im Traktat Pesachim (Fol. 118a) folgendermaßen: »Wozu brauchen wir, wo das große Loblied vorhanden ist, dieses zu lesen? Weil in diesem folgende fünf Dinge enthalten sind: Der Auszug aus Mizrajim, die Spaltung des Schilfmeeres, die Verleihung der Tora, die Auferstehung der Toten und die Leiden der messianischen Zeit. Der Auszug aus Mizrajim, denn es heißt: *als Israel aus Mizrajim zog* [Ps 114,1]. Die Spaltung des Schilfmeeres, denn es heißt: *das Meer sah es und floh* [Ps 114,2]. Die Verleihung der Tora, denn es heißt: *die Berge tanzten wie die Widder* [Ps 114,3]. Die Auferstehung der Toten, denn es heißt: *ich werde vor dem Angesichte des Herrn wandeln* [Ps 116,9]. Die Leiden der messianischen Zeit, denn es heißt: *nicht uns, Herr, nicht uns* [Ps 115,1].« (Übersetzung von Lazarus Goldschmidt).

⁴⁵ *Schrott*, Pascha-Mysterium [wie Anm. 9], 287 und Anm. 907.

⁴⁶ Vgl. *Braulik*, Die alttestamentlichen Lesungen (wie Anm. 23), 41.

⁴⁷ *Jan van Goudoever*, The Liturgical Significance of the Date in Dt 1.3, in: Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL LXVIII), hg. v. *Norbert Lohfink*, Löwen 1985, 145–148, 145. Zum Folgenden vgl. *Georg Braulik*, Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern aus alttestamentlicher und patristischer Sicht, in: *Braulik/Lohfink*, Osternacht und Altes Testament (wie Anm. 23), 27–40, 34f.

den Etappen der Gründungsgeschichte Israels: in Exodus 12 den Auszug aus Ägypten, in Numeri 9 den Sinai-Aufenthalt und in Josua 5 den Einzug in Kanaan. Für den gesellschaftlichen Aspekt des Pascha ist wichtig, dass jede der drei Feiern auf eine Gesetzgebung bezogen ist. Die Tora ist ja nicht nur Gründungsmythos, sondern auch Darstellung der Sozialordnung, die Gott seinem Volk nach der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens geschenkt hat. Sie ist »die konkrete Gestalt des Heils, seine Materialisierung, sein Einsinken in die Wirklichkeitsdichte von Gesellschaft, mit allem, was das heißt.«⁴⁸ Um die Tora in diesem umfassenden Sinn also geht es im Folgenden.

Am 10. Dezember 2015 hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum anlässlich des 50. Jahrestages der Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Dokument veröffentlicht. Es trägt den programmatischen Titel »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen«⁴⁹. Die Überlegungen der Kommission gehen bewusst über die Konzilserklärung hinaus und sie sprechen ausdrücklich von der Tora. Das Papier bringt meines Erachtens einen echten Fortschritt für den christlich-jüdischen Dialog. Ich zitiere daraus nur einige Sätze, allerdings um zu zeigen, dass das Verständnis und die Annahme der Tora für unsere Kirche nach wie vor ein theologisch – und wie sich zeigen wird: auch liturgisch – unbewältigtes Problem darstellt.⁵⁰ Da heißt es zwar: »Die Tora ist Weisung zu

⁴⁸ Norbert Lohfink, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg/Br. 1989, 119. Zur Tora als Gesellschaftsentwurf vgl. Gerhard Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg/Br. ⁵2002, 98–114. Ferner Meinrad Limbeck, Das Gesetz im Alten und im Neuen Testament, Darmstadt 1997.

⁴⁹ Die im Folgenden zitierten Passagen des Dokuments stammen aus dem Text, der auf der Web-Seite des Vatikans – Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht ist: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html (23.03.2016).

⁵⁰ Für das Thema dieses Vortrags sind vor allem das 3. Kapitel über die Offenbarung Gottes in der Geschichte und das 4. Kapitel über das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament wichtig. Im Gegensatz zu den Konzilsdokumenten, die nur vom »Alten Testament« als Ganzem (vor allem in *Dei Verbum* [DV] 14–16) bzw. von den »Patriarchen, Mose und den Propheten« (DV 3; *Nostra Aetate* 4) sprechen, ist in den Reflexionen der Kommission ausdrücklich auch von der »Tora« die Rede. Sie wird 17-mal erwähnt, findet sich aber trotzdem nur im Block der Nummern 24–26. Dagegen spricht der ihnen vorausgehende Rückblick auf die Geschichte des »Heilsplan[s] Gottes für sein Volk« vom »Gesetz«, das Gott Israel gab, und »das dessen Leben regelt (vgl. Ex 20; Dtn 5)« (21). Die in Klammer beigegebenen Schriftstellen suggerieren als »das Gesetz« den dort zitierten Dekalog, was dem biblischen Verständnis widerspricht. In der nach dem Tora-Block skizzierten Bundesgeschichte heißt es, dass der »auf Israel beschränkte Bund mit Mose [...] zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz (vgl. Ex 19,5; 24,8) und im Besonderen zur Observanz des Sabbat verpflichtet (vgl. Ex 31,16–17)«, (32). Die bewusst zwischen »Gesetz« und »Tora« wechselnde Terminologie wirkt für den Leser unbegründet. Auffallend ist ferner, dass das

einem gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis« (24). Doch bleibt diese Charakterisierung ohne biblische Stellenangabe⁵¹ – angesichts der vielen Schriftbelege des Dokuments wohl ein beredtes Schweigen. Und weiter im Text: »Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle.« Dieser Satz ist mit einem Hinweis auf den jüdischen Talmud-Traktat Pirke Awot [»Sprüche der Väter«] II, 7 versehen (ebd.). Den Gegenpol zu dieser eigenständigen Tora bildet nicht das Neue Testament oder passender seine Evangelien, sondern »Jesus Christus, das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist« (ebd.). Danach wird Papst Franziskus zitiert: »Auf der Suche nach dem richtigen Verhalten gegenüber Gott wenden sich die Christen Christus zu, der für sie die Quelle des neuen Lebens ist, und die Juden wenden sich der Lehre der Tora zu« (ebd.). Allerdings stellt die Kommission dazu fest, es gebe »keine zwei Heilswege nach dem Motto ›Juden halten die Tora, Christen halten sich an Christus‹« (25). Vielmehr seien »Tora und Christus [...] Wort Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe.« (26). Und schließlich die für die Liturgie von Synagoge und Kirche entscheidende Passage: »Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird.« Der folgende Satz überbrückt die eben angedeutete Trennung zwischen Tora und Christus in der Hoffnung: Weil das hebräische *dabar* »Wort und Ereignis zugleich« heiße, lege sich »die Folgerung nahe, dass das Wort der Tora offen sein könnte für das Christusergebnis« (ebd.).⁵² Ich breche damit meinen kurzen Durchgang durch die Tora-Stellen des Dokuments ab. Das Problem einer der Kirche fremden und offenbar nur dem Judentum zugeordneten Tora dürfte deutlich geworden sein. Die Tora erscheint niemals als Teil des Alten Testaments bzw. der zwei-teilig-einen christlichen Heiligen Schrift. Als Christen und Christinnen können und dürfen wir

Dokument die Tora stets ohne »Propheten« und »Schriften« nennt, obwohl sie ebenfalls zum TaNaK, der Hebräischen Bibel, gehören.

⁵¹ Als Texte hätten sich z. B. Lev 18,5; Dtn 30,16; Ez 20,11; Spr 6,23; 7,2; Neh 9,29 angeboten.

⁵² Das unmittelbar anschließende 4. Kapitel spricht nicht mehr von der Tora, wenn es die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament als den zwei Teilen der christlichen Bibel behandelt. Dennoch ermöglichten Altes und Neues Testament »eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum« (28). Denn die »schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen und christlichen Bibel (ist) nie offizielle Lehre der Kirche geworden«. Sie habe Markion wegen seines »Konzept(s) einer rein ›christlichen‹ und von allen alttestamentlichen Elementen gereinigten christlichen Bibel abgelehnt« (ebd.). Zum aktuellen Wiederaufleben Markions vgl. z. B. Ludger Schwiemhorst-Schönberger, Die Rückkehr Markions, in: IKaZ 44 (2015) 286–302. Von evangelischer Seite und auch im Blick auf die liturgische Leseordnung z. B. Alexander Deeg, Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen, in: PTh 104 (2015) 269–284, vor allem 279–283.

aber nicht auf die Tora als Teil unserer eigenen Bibel verzichten.⁵³ Denn nach dem Neuen Testament bekennt sich die Kirche zur theologischen und ekklesiologischen Kontinuität mit dem biblischen Israel wie seiner Heiligen Schrift, behält also »das Gesetz und die Propheten«⁵⁴. »Selbstverständlich ist die Tora durch Jesus noch einmal auf einen neuen Boden gestellt worden. Sie wird durch ihn definitiv ausgelegt und erhält eben dadurch ihre endzeitliche Gestalt. Das heißt aber gerade nicht, dass ganze Teile der Tora wie ausgebrannte Raketenstufen abgestoßen werden. Sie werden nicht abgestoßen, sondern verwandelt. Kein Teil der Tora darf als erledigt oder gar als abgeschafft betrachtet werden, aber die ganze Tora muss immer wieder neu von Jesus Christus her auf den Willen Gottes hin ausgelegt werden.« Deshalb kann und darf die Kirche die Tora niemals aufgeben, auch nicht Teile von ihr. Sie muss » die Tora freilich im Geiste Jesu lesen und leben – das heißt, aus der Kraft des Neuen, das mit ihm in die Welt kam, aus seiner Freiheit und Vernunft, aus seiner Radikalität und Gottesfurcht.«⁵⁵ Nicht zuletzt hängt die Identität des biblischen Gottes an der Verbindung zu seiner Tora.⁵⁶

Zweifellos gehört es zu den großen Errungenschaften der Liturgiekonstitution, das Volk des Alten Bundes in ihr heilsgeschichtliches Denken aufgenommen (SC 5) und den »Tisch des Wortes« auch mit Lesungen aus alttestamentlichen Büchern gedeckt zu haben (SC 35,2; 51). Dennoch bleibt das »Alte Testament« in den Konzilsdekreten bezüglich seiner kanonischen Struktur, also seiner Gliederung in die sogenannten fünf Bücher Moses, die Tora, sowie die Geschichts-, Weisheits- und Prophetenbücher undifferenziert. Ich komme auf den Kanon als geordnete Sammlung der Bücher, die eine Glaubensgemeinschaft als Wort Gottes ansieht und von der sie ihre Identität bezieht, noch zurück. Die Dokumente des Zweiten Vatikanum erwähnen zwar öfters die »Propheten«, nennen aber nur einmal ausdrücklich die »Bücher der Propheten« (*Lumen Gentium* 6). Von der Tora bzw. dem »Gesetz« schweigen sie ganz. Und

⁵³ Vgl. dazu z. B. *Erich Zenger*, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf⁴1995.

⁵⁴ Zu Einheit und Einzigkeit des Gottesvolkes und der unangemessenen Redeweise von der Kirche als »neuem Volk Gottes« auf Kosten seines bleibend erwählten Volkes Israel s. *Tamás Czopf*, Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs (MTS II 78), St. Ottilien 2016. Zur Bezeichnung des Alten Testaments im Neuen vgl. die Formeln »Gesetz und Propheten« (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Apg 24,14; Röm 3,21), »Mose und Propheten« (Lk 16,29; 24,27; Joh 1,45), »Gesetz, Propheten und Psalmen« (Lk 24,44).

⁵⁵ *Gerhard Lohfink*, Jesus von Nazareth – Was er wollte, wer er war, Freiburg/Br. 2011, 305 und 308; zu »Jesus und die Tora« ebd. 273–308.

⁵⁶ Vgl. *Frank Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München³2005, 424; *Ders.*, Das Alte Testament als Wahrheitsraum (wie Anm. 20), 212–223 (zur Tora).

damit vom »Jüdischen am Christentum«⁵⁷. Dieses Defizit hatte für die nachkonziliare liturgische Erneuerung negative Auswirkungen. Ich möchte deshalb im Folgenden in zwei Zusammenhängen zeigen, wo Umbauten die Tora betreffend notwendig, aber auch möglich wären.

Als *erstes* Beispiel wähle ich die sogenannte Bundespassage im 4. Hochgebet.⁵⁸ Dieses eucharistische Hochgebet ist eine Neuschöpfung. Als Vorlagen dienten vor allem die ostkirchliche Jakobos- und Markos-Anaphora. Sie enthalten im sogenannten Postsanktus zwischen Sanktus und Herrenworten bzw. »Einsetzungsbericht« einen geschichtlichen Abriss der alttestamentlichen Heilsökonomie. In ihr hat Gott durch »Gesetz und Propheten« mit Israel eine Geschichte des Heils auf den kommenden Erlöser hin begonnen. Man bezeichnet diese besondere Auszeichnung des erwählten Volkes und die damit verbundene Aufgabe im Heilswerk Gottes an allen Völkern als die »Heilsprärogative Israels«. Ich komme darauf zurück. Der Doppelausdruck »Gesetz und Propheten« meint in der Bibel und bei den Kirchenvätern zunächst die Heilige Schrift des Alten Bundes in ihren beiden Hauptteilen, kann aber auch für Israel bzw. seine Geschichte stehen. Darauf verweist der Ausdruck auch in den altorientalischen Anaphoren. Das 4. Hochgebet hat diese geprägte Wendung »Gesetz und Propheten« durch das in der Tradition nicht belegte Wortpaar »Bundesschlüsse« (*foedera*) und »Propheten« (*prophetae*) ersetzt. Es vermeidet also bewusst den Begriff »Gesetz«, die Tora. Die Passage lautet in den offiziellen Texten:

»Immer wieder hast du den Menschen deinen Bund angeboten und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.«

*»Sed et foedera pluribus hominibus obtulisti
eosque per prophetas erudisti in exspectatione salutis.«*

Entscheidend ist: Wem gilt das hier gepriesene Wirken Gottes? Wer sind »die Menschen«, denen Gott seinen Bund – im lateinischen Text steht dafür der Plural *foedera* – angeboten hat? Die universalen Heilsaussagen, die im Hochgebet der Bundespassage unmittelbar vorausgehen, zwingen dazu, dabei an die ganze Menschheit zu denken, der Gott nach dem Einbruch der Sünde durch sein Erbarmen geholfen hat. Somit sind alle

⁵⁷ Vgl. den Titel der Aufsatzsammlung von *Norbert Lohfink*, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg/Br. ²1989.

⁵⁸ Zum Folgenden vgl. *Georg Braulik*, *Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet*, in: *Braulik/Lohfink*, *Liturgie und Bibel* (wie Anm. 36), 269–281; *Norbert Lohfink*, *Der Alte Bund im 4. Hochgebet*, in: *Braulik/Lohfink*, *Liturgie und Bibel* (wie Anm. 36), 283–300; *Georg Braulik*, *Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet*, in: *Braulik/Lohfink*, *Liturgie und Bibel* (wie Anm. 36), 301–329. Zusammenfassend dargestellt in *Braulik*, *L'esegesi* (wie Anm. 2), 154–199.

Menschen Partner der göttlichen Bundesschlüsse, nicht nur Israel. Und gleiches gilt für die Lehrtätigkeit der Propheten über die Erwartung des Heils. Das 4. Hochgebet entfaltet also aus einer gesamt menschheitlichen Schöpfungs- und Sündentheologie eine wiederum auf die ganze Weltgesellschaft ausgerichtete Heilsökonomie. Der theologische Mangel dabei ist: Trotz der bibelimpregnierten Stichwörter »Bund« und »Propheten« verschwindet die Heilsfunktion des Volkes Gottes für die Völker der Welt. Denn Gottes Heilshandeln nimmt seinen Weg nicht wie nach der Bibel über Israel, sondern umfasst dem Hochgebet zufolge ja immer schon die ganze Menschheit.

Menschheitsbünde kennt allerdings weder das Alte noch das Neue Testament. Der Noachbund, den die Verfasser des Hochgebets vermutlich in das göttliche Bundesangebot einschließen wollten, ist der einzige Bund, den Gott »mit allem Fleisch«, das heißt mit allen Lebewesen, auch den Tieren, geschlossen hat (Gen 9,8–17). Doch wird er von ihm nicht »angeboten«, sondern durch eine eidliche Selbstverpflichtung souverän gesetzt. Weil Gott seinen Bund nicht bricht, ist der Noachbund – wie nur noch der Abrahambund – ein ewiger Bund. Er ist deshalb einmalig und wird nicht »immer wieder« angeboten. Inhaltlich betrifft der Noachbund nicht das Gottesverhältnis der Menschen, den Kult oder die Religion. Er eröffnet keine allgemeine Heilsgeschichte neben einer speziellen mit Israel. Er besagt nur, dass Gott keine zweite Sintflut über die Erde bringen will. Vom Noachbund abgesehen ist der Bundesbegriff im Alten Testament für das spezifische Verhältnis Gottes zu Israel reserviert (vgl. auch Röm 9,4). Das heißt zusammenfassend:

»Bei einer Aussage [des 4. Hochgebets] über Bundesschlüsse Gottes mit der Menschheit steht die Heilsprärogative Israels in unserer christlichen Erlösungsgeschichte und in der universalen Heilsökonomie Gottes auf dem Spiel, und zwar an liturgisch hochwertiger und hermeneutisch qualifizierter Stelle.«⁵⁹

Wie konnte es zu dieser theologisch missglückten Formulierung kommen? Wahrscheinlich hängt sie mit der sprachlichen Bundesinflation in der Theologie der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts zusammen, in der föderaltheologische Konzepte in Mode waren. Dagegen erschien die Tora bzw. das mosaische Gesetz offenbar als unzeitgemäß oder gar

⁵⁹ Braulik, *L'esegesi* (wie Anm. 2), 162. Diese Besonderheit Israels bleibt sogar angesichts der Universalität der Heilsbedeutung Jesu bestehen. Denn durch sie wurden die »Völker in das heilvolle Handeln Gottes, das er von Abraham an Israel zuerst erwiesen hat«, einbezogen (*Wengst*, *Universale Heilsbedeutung Jesu* [wie Anm. 41], 156) – vgl. z. B. Röm 3,29f.; 15,8f. und das von Paulus in Aussagen über Israel mehrfach betonte »auch« im Blick auf die Völker in Röm 1,16; 2,9–10; 4,9.11–12; 9,24.

obsolet.⁶⁰ Das peinliche Problem hätte sich vermeiden lassen, wäre man zum Beispiel beim Textentwurf von Vagaggini geblieben, der lautete: »In deiner Güte hast du ihn [den Menschen] durch Gesetz und Propheten zum Erlöser geführt.«⁶¹ Hier umfasst der Heilswille Gottes, der seine Schöpfertätigkeit fortsetzt und seit dem Sündenfall kontinuierlich am Werk ist, aufgrund der bekannten, auf Israel verweisenden Formel »Gesetz und Propheten« die gesamte alttestamentliche Heilsökonomie. Somit erscheint ein Alternativtext für die Bundespassage des 4. Hochgebets als dringend erwünscht. Er sollte einen ergänzenden Hinweis auf das »Gesetz Moses« enthalten. Am besten würde er auch Israel direkt nennen. Außerdem müsste dem Sprachgebrauch des Alten Testaments entsprechend »Bund« in der Einzahl stehen. Norbert Lohfink hat – unter Aufnahme des vom Hochgebet vorgegebenen Wortmaterials – folgende Neufassung empfohlen:

»Du hast deinem Volk Israel das Gesetz gegeben und einen Bund mit ihm geschlossen.

Durch die Propheten hast du es gelehrt, das Heil zu erwarten.«⁶²

Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen hat ebenfalls einen Verbesserungsvorschlag in die vor zwei Jahrzehnten rege Debatte eingebracht.⁶³ Er berücksichtigt ausdrücklich auch den Noachbund und den universalen Heilswillen Gottes. Ich kann nicht mehr darauf eingehen. Allerdings dürfte beim 4. Hochgebet nach dem Erscheinen der dritten Auflage des *Missale Romanum* in der nächsten Zeit kaum eine Änderung zu erwarten sein.

Das zweite Beispiel betrifft die Tora nicht als Begriff, sondern als Text, also den Pentateuch, und seinen Stellenwert im neuen Messlektionar,

⁶⁰ Dennoch heißt es in der erst 1982 verfassten und praktizierten Lima-Liturgie in der Epiklese I: »Sende herab auf unsere Eucharistie den lebenspendenden Geist, der durch Mose und die Propheten gesprochen hat«. S. dazu *Eucharistic Worship in Ecumenical Context. The Lima-Liturgy – and Beyond*, hg. v. *Thomas F. Best/Dagmar Heller*, Genf 1998. Im Übrigen sollte man statt »Gesetz« wohl besser das im Deutschen bereits eingebürgerte Wort »Tora« verwenden. Denn es vermeidet die Assoziation des Gegensatzes von »Gesetz und Evangelium« und damit auch eines Gegenübers von »evangelischer Freiheit« und »gesetzlichem Judentum«. Ein solches Verständnis von »Gesetz« widerspräche nämlich dem biblischen wie dem jüdischen Verständnis von Tora, die nicht »knechtendes Gesetz«, sondern Weisung zum Leben ist. Vgl. z. B. *Klaus Wengst*, *Christsein mit Tora und Evangelium oder: Die Frage nach der Wahrheit zwischen Universalität und Partikularität*, in: *Christsein* (wie Anm. 41) 160–171, 160 und 162–164.

⁶¹ »Nella tua bontà, per mezzo della legge e dei profeti, lo conducesti per mano al Salvatore« (»*Sed et eum [hominem] manu ad salvatorem duxisti per legem et prophetas*«), in: *Il canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti* (QRivLi 4), Torino 1966, 112 f.

⁶² *Lohfink*, *Der Alte Bund* (wie Anm. 58), 299.

⁶³ Vgl. *Walter Groß/Herbert Nier/Michael Theobald*, *Glosse. Israel sichtbar machen in der Liturgie*, in: *ThQ* 180 (2000) 147 f., 148.

dem *Ordo lectionum Missae*. Die Einführung einer alttestamentlichen Lesung in der Sonn- und Festtagseucharistie, und zwar gegen die eigene älteste römische Tradition, und die Wiedereinführung des Antwortpsalms können in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden.⁶⁴ Weiter konnte man damals weder von der Liturgie- noch der Bibelwissenschaft her sehen. Von dieser Reform ist unerwartet die vielleicht größte ökumenische Wirkung des Konzils ausgegangen. Doch kam aus den nichtkatholischen Kirchen auch die erste Kritik an der alttestamentlichen Perikopenauswahl. Der innerkatholische »Streit am Tisch des Wortes«⁶⁵ erwachte erst später.⁶⁶ Erich Zenger hat seine Kritik unter der programmatischen Überschrift »Die jüdische Wurzel wird verdrängt«⁶⁷ vorgetragen. Dass die alttestamentliche Lesungsauswahl vom Evangelium her erfolgt, bewirkt zum Beispiel, dass die Perikopen nicht nach ihrer Bedeutung im Alten Testament ausgesucht werden und zusammenhanglos bleiben.⁶⁸ Sie verkommen praktisch »zu einem Stichwortlieferanten, zur Einstimmungsmelodie oder bloßen illustrativen Kulisse des Evangeliums«⁶⁹. Der Rahmen meines Beitrages erlaubt es nicht, die verschiedenen Ansätze für ein neues Lektionar vorzustellen. Deshalb möchte ich sofort meinen eigenen skizzieren,⁷⁰ der inzwischen als »Wiener Perikopenordnung« zitiert

⁶⁴ Vgl. dazu ausführlich *Elmar Nübold*, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986.

⁶⁵ Vgl. Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, hg. v. *Ansgar Franz* (PiLi 8), St. Ottilien 1997.

⁶⁶ Vgl. dazu *Georg Gafus*, Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen (EHS 687), Frankfurt am Main 2000; *Ansgar Franz*, Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven (PiLi 14), Tübingen/Basel 2002. Eine Zusammenfassung der Kritik gibt *Heinz-Günther Schöttler*, Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriegeriologie (Zeitzeichen 8), Ostfildern 2001, 141–148.

⁶⁷ *Erich Zenger*, Missachtung der hebräischen Bibel. Die jüdische Wurzel wird verdrängt, in: Publik-Forum 1993, Heft 10, 14f. S. dazu die weiterführenden, aber auch kritischen Bemerkungen von *Georg Braulik*, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 36), 125–149, 127–129.

⁶⁸ Vgl. dazu die Kritik bei *Norbert Lohfink*, Perikopenordnung »Patmos«. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker, in: *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 36), 165–183, 167f.

⁶⁹ *Braulik*, Tora als Bahnlesung (wie Anm. 67), 128.

⁷⁰ Vgl. *Braulik*, Tora als Bahnlesung (wie Anm. 67); *Norbert Lohfink*, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 36), 151–164; *Norbert Lohfink*, Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis, in: *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 36), 199–224; *Georg Braulik*, Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der »Wiener Perikopenordnung«, in: *Braulik/Lohfink*, Liturgie und Bibel (wie Anm. 36), 225–266.

wird.⁷¹ Eigentlich enthält mein Modell gar keinen Entwurf einer Textauswahl, sondern entwickelt nur die Grundstruktur der Schriftlesungen für die »grünen Sonntage« in den vorgegebenen drei Lesungsjahren. Es ist aber bisher der einzige Entwurf, der den Perspektivenwechsel der modernen Exegese zum »canonical approach«, also zur »kanonischen Methode«, berücksichtigt. Sie macht damit ernst, dass ein Bibeltext nicht nur in seinem unmittelbaren Kontext bzw. innerhalb seines Buches oder des Alten Testaments insgesamt, sondern vor allem im Rahmen der ganzen vorliegenden Heiligen Schrift auszulegen ist, wie Kirche und Synagoge sie benutzen. Für die Liturgie bedeutet dieser Wechsel: den Schwerpunkt von einer heilsgeschichtlich konstruierten, das heißt hier: einer chronologischen Geschichtsdarstellung des Gotteshandelns, auf eine kanonisch organisierte Schriftlesung verlegen. Damit wird kein »Abschied von der Heilsgeschichte« proklamiert.⁷² Dieser Begriff bleibt wichtig, zum Beispiel um zu betonen, dass Gott in der Geschichte handelt, und um Judentum wie Christentum von rein schöpfungsorientierten Religionsformen abzuheben. Doch dient Heilsgeschichte in der auf den historischen Ablauf der Geschichte Israels reduzierten Form nicht mehr als Leitprinzip. Denn das Alte Testament lässt sich – wie seine lyrischen und weisheitlichen Bücher zeigen – nicht auf die Kurzformel »Heilsgeschichte« im Sinn eines zusammenhängenden Geschichtsbuchs bringen. Seine kontinuierliche Geschichtsdarstellung endet übrigens schon mit der Zeit des babylonischen Exils.⁷³

Die Liturgiekonstitution verlangt: »Bei den heiligen Feiern soll eine reichere, vielfältigere und passendere (*abundatior, varior et aptior*) Lesung der Heiligen Schrift eingeführt werden« (SC 35,2). Ferner soll »innerhalb ei-

⁷¹ Die Bezeichnung wurde von *Lohfink*, Perikopenordnung (wie Anm. 68), 211, eingeführt, die vorgeschlagene Neuordnung ebd. 214–222 zusammenfassend beschrieben. Sie hat als »Wiener Modell« Eingang in die gegenwärtige Perikopendiskussion der Evangelischen Kirche Deutschlands gefunden – vgl. *Henning Theißen*, Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst, in: FZPhTh 61 (2014) 301–337, 310–313. Im neuen »Lektionar der Christ-katholischen Kirche in Deutschland« 2 Bde. 2015, wurde die Grundstruktur dieses »Wiener-Modells« – und darüber hinausgehend sogar für alle Sonn- und Festtage – verwirklicht, s. Band 2, 6.

⁷² Um eine exegetische und systematisch-theologische Neubegründung und -definition von »Heilsgeschichte« bemüht sich *Rainer Schmitt*, Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von Geschichte im Alten Testament (EHS.T 195), Frankfurt am Main 1982.

⁷³ Gegen die kanonferne Kategorie der Heilsgeschichte als Auswahlprinzip vgl. *Lohfink*, Perikopenordnung (wie Anm. 68), 171–173. Zum Problem s. zuletzt *Alexander Zerfass*, Exkurs: »Heilsgeschichte« – ein umstrittener Begriff im Spiegel der Auseinandersetzungen um die Leseordnung »Patmos«, in: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLi.S 254; Tübingen 2016) 31–36. Analoges gilt auch für den Septuagintakanon, aus dessen Abfolge der Geschichtsbücher sich keine »heilsgeschichtliche« Konzeption ableiten lässt (gegen *Zerfass*, ebd., 123). Zur »Verkürzung« der Heilsgeschichte in *Dei Verbum* und *Gaudium et spes* s. *Czopf*, Neues Volk gottes (wie Anm. 54) 303–306.

nes vorher festgelegten Zeitraums von Jahren der wichtigere Teil der Heiligen Schriften (*praestantior pars Scripturarum Sanctarum*) dem Volk vorgelesen« werden (SC 51). Diese Anordnungen lassen sich mit verschiedenen Verfahren bei der Auswahl und Anordnung der Perikopen erfüllen.⁷⁴ Soll also ein repräsentativer Querschnitt gelesen werden? Oder sind überhaupt nur Leitideen wie das Mysterium Christi und die Heilsgeschichte anvisiert?⁷⁵ Oder sollte man nicht die Bibel selbst befragen, was der »vorzüglichere Teil der jeweiligen Schriften« ist? Das hieße, »darauf zu achten, wie unser Bibelkanon durch seine innere Struktur seine Teilbereiche trotz gleicher Offenbarungsqualität gewichtet und zueinander in Beziehung setzt, und wie das Neue Testament selbst alttestamentliche Bücher durch ihre Zitation innerkanonisch verschieden einschätzt.«⁷⁶ Dieses Anliegen möchte mein Vorschlag verwirklichen. Dazu im Folgenden.

⁷⁴ Ulrich Körtner, Die Bibel im Gottesdienst. Zu Funktion und Problemen von Perikopenordnungen, in: Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik, Leipzig 2015, 103–136, 107, plädiert auch bei einer bewusst evangelische Perikopenordnung für »eine repräsentative Auswahl von Bibeltexten ..., die alle Teile und Traditionen der Schrift in regelmäßigen Abständen« verlesen soll. Wenn »die Kirche *creatura verbi*« ist, »wie die Reformation besonders hervorgehoben hat«, und »der Gottesdienst der Ort [ist], an dem dieses lebensschaffende und kirchengründende Wort öffentlich zu Gehör gebracht werden soll« (ebd. 103), dann dürften aber »Lektionabilität« der Texte – sodass sie ohne Auslegung verständlich sind – und »Prädikabilität« der Texte – sodass sich bei der Predigt über sie Gottes Wort erschließt – keine Auswahlkriterien sein, selbst wenn sich die geltende evangelische Perikopenordnung wirklich daran orientieren sollte, wie Körtner behauptet (gegen ebd. 108f.). Auch die Unterscheidung zwischen Leseordnung und Predigtordnung, wie sie im deutschsprachigen Raum evangelischer Kirchen nebeneinander bestehen und die Körtner (ebd. 117f.) »im Blick auf die Stellung der Predigt im evangelischen Gottesdienst und die protestantische Predigtkultur« aufrecht erhalten möchte, ist letztlich nicht angebracht. Vgl. zum Beispiel das aus dem römisch-katholischen *Ordo Lectionum Missae* entwickelte *Revised Common Lectionary* nordamerikanischer lutherischer und reformierter Kirchen, das Körtner (ebd.) aber als reine Leseordnung ansieht, die offen lasse, über welche Texte gepredigt werden solle.

⁷⁵ Im Sinn einer bewusst konfessionell evangelischen Perikopenordnung fordert Körtner, Bibel [wie Anm. 74], 123, als »das entscheidende Auswahlkriterium sowohl für alttestamentliche als auch neutestamentliche Texte ... mit Luthers Worten, »was Christum treibet.« Beim Alten Testament gehe es, wenn man sich vom Schriftgebrauch des Neuen Testaments leiten lasse, um das *Vetus Testamentum in Novo receptum*, »wobei freilich die neutestamentliche Rezeption des Alten Testaments nicht ungefragt normativ ist, sondern ihrerseits, was ihren Umfang und die konkrete Einzelauslegung alttestamentlicher Texte betrifft, einer theologischen Prüfung und gegebenenfalls auch einer Sachkritik zu unterziehen ist.« (Ebd. 123f.). Jedenfalls sieht der Revisionsvorschlag der evangelischen Perikopenordnung von 2014 die Vermehrung der alttestamentlichen Perikopen vor. Darunter befinden sich auch Texte aus Weisheit, Tobit, Jesus Sirach und Baruch. Vgl. dazu Entwurf zur Erprobung im Auftrag von EKD, UEK und VELKD. Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte, Hannover [2014].

⁷⁶ Braulik, Pentateuch-Bahnlesung (wie Anm. 70), 231. Deeg, Faktische Kanones (wie Anm. 52), 277, verweist zu Recht darauf, dass in der kirchlichen Praxis und insbesondere in der Leseordnung »nur ein selektiver Kanon rezipiert« wird. Es gibt in der Kirche »den Kanon folglich immer nur in einer Doppelgestalt: einerseits als das, was zwischen zwei Buchdeckeln insgesamt vorliegt; andererseits in der Vielfalt unterschiedlicher Kanones. So ist z. B. jedes Perikopensystem einerseits ein Rezeptionsphänomen des biblischen Kanons, indem eine – wie auch immer gear-

Der Wortgottesdienst unserer Eucharistiefeyer folgt einer rituellen Struktur, die der Struktur des Kanons unserer Heiligen Schrift entspricht. Denn zunächst wird aus dem Alten Testament und anschließend aus dem Neuen vorgelesen. Das stimmt mit der Grundaufteilung der christlichen Bibel überein. Ihr Aufbau spiegelt sich also in der Leseordnung. Allerdings ist er noch differenzierter, als die Zweiteilung in die beiden Testamente anzeigt. Denn auch innerhalb der Testamente ist die Abfolge der Bücher geregelt, mehr noch: ihre Ordnung ist gewichtet, es werden kanonische Schwerpunkte gesetzt. Unsere Liturgie respektiert sie beim Neuen Testament, indem sie zwischen den Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Schriften unterscheidet. Beim Alten Testament gliedert sie jedoch nicht weiter. Genau an dieser Stelle liegt das Defizit unserer Leseordnung, auf das ich aufmerksam machen möchte. Denn im Alten Testament kommt der Tora, also dem Pentateuch, – analog zu den Evangelien – ebenfalls eine qualifizierte Position zu.⁷⁷ Tora wie Evangelien ent-

tete – Kommission auswählt und Kirchenleitungen bzw. Synoden beschließen, was für eine bestimmte Zeit gelesen und gepredigt werden soll (und was damit als besonders bedeutsam eingestuft wird). Andererseits ist jede Entscheidung einer bestimmten Zeit für bestimmte Perikopen immer auch selbst ein kanonproduktives Phänomen, indem die potentielle Vielfalt der Bibel auf einen bestimmten Bereich an Texten eingegrenzt wird.« (ebd. 277f.). Obwohl dabei »Zyklen der wissenschaftlichen Rezeption ... mit gesellschaftlichen Entwicklungen« zum ständigen Umgang mit dem Kanon gehören (ebd.) – das entscheidende und stets geltende Kriterium müsste für die Perikopenauswahl der Liturgie die Gewichtung sein, die der Kanon der Heiligen Schrift selbst vornimmt. Das kommt bei Deeg nicht in den Blick.

⁷⁷ So betont z. B. *Frank-L. Hossfeld*, Aspekte biblischer Erinnerungskultur. Gedenken, Schriftwerdung, Auslegung, in: *Erinnerungskultur*, hg. v. *Boschki/Gerhards* [wie Anm. 4], 61–68, 66, dass der Kanon der Schrift eine geordnete kollektive Erinnerung sei, die den verschiedenen Büchern ihren spezifischen Platz zuweise und damit auch Wertungen innerhalb der Bibliothek heiliger Bücher vornehme. Das lasse sich am Unterschied zwischen dem hebräischen TaNaK und dem griechischen Septuaginta-Kanon des Alten Testaments verdeutlichen: »Im hebräischen Kanon werden [sowohl] die Propheten als auch die Schriften von der *Torah* her gelesen und verstanden. Im griechischen Kanon hingegen wird die Prophetenperspektive stark gemacht und akzentuiert. In beiden Kanonstrukturen blieb jedoch die ›Prae-Position der Tora‹ unverändert gültig.« (Ebd.) Sie präge die festgelegte Ordnung der Erinnerung. Zur Vorrangstellung des Pentateuchs, auch aus der Sicht des Neuen Testaments, vgl. ausführlich *Braulik*, Pentateuch-Bahnlesung (wie Anm. 70), 233–250. Diese Überlegungen werden von *Zerfass*, Hermeneutik (wie Anm. 73), 122–131, nicht in die Diskussion des Septuaginta-Kanons bzw. der »Pluralität biblischer Kanonkonzeptionen« und des »christlichen Alten Testaments« in der Messliturgie einbezogen. Wenn kanontheologische Prämissen »zu einem gewissen Sinn anachronistisch sind, insofern sie die strukturelle Logik des TaNaK mit dem Neuen Testament kombinieren, anstatt die oben angedeuteten Eigenheiten des Septuaginta-Kanons zu gewichten« (ebd., 128), fragt sich, warum die römisch-katholische lateinische Kirche das in der Messliturgie verwendete Alte Testament aus dem hebräischen Masoretentext des TaNaK und nicht aus der griechischen Septuaginta übersetzen ließ – obwohl die Septuaginta weithin die Heilige Schrift des Neuen Testaments ist und ihre hebräische Vorlage sich z. B. aufgrund der Funde von Qumran sogar als teilweise älter als der hebräische Masoretentext erwiesen hat.

halten nämlich die Gründungsgeschichte Israels bzw. der Kirche.⁷⁸ Die Tora erzählt von der Schöpfung bis zum Tode Moses, genauer: sie zieht die geschichtlichen Anfänge des Volkes Israel in die Urgeschichte hinein und endet an der Schwelle des Verheißungslandes. Die Evangelien enthalten die Zeit des Lebens Jesu, seines Leidens, Sterbens und Auferstehens als die für die Kirche neue und eigentliche Urzeit. In ihrer kanonischen Vorrangstellung gehen Tora und Evangelien in der Bibel den übrigen Büchern bzw. Büchergruppen voraus, die ihnen komplementär und explikativ zugeordnet sind. Deshalb gebraucht das Neue Testament, wenn es zusammenfasst, was im Alten Testament enthalten ist, die schon öfters erwähnte Kurzformel »Gesetz und Propheten«. Eine dem Kanon gemäße Gestalt der Leseordnung hätte also die Struktur einer Ellipse mit der Tora und den Evangelien, den beiden Gründungsgeschichten des Alten und des Neuen Testaments, als Brennpunkten. Dass das Evangelium im Wortgottesdienst noch heute die Schlussstellung einnimmt, könnte ursprünglich mit dieser Doppelpoligkeit zusammenhängen. In ihrem Gefolge wäre die neutestamentliche Bücheranordnung umgedreht worden, weshalb die nichtevangelischen Schriften vor dem Evangelium gelesen werden. Und die Endstellung des Evangeliums hielt auch dann noch die Anfangsstellung für die Tora frei, als diese nicht mehr vorgetragen wurde.

Mein Vorschlag plädiert für (Wieder-)Einführung einer Toralesung.⁷⁹ Sie soll an den »grünen Sonntagen« während des Jahres in einem einzigen Durchgang, aber über drei Jahre verteilt, wie das Evangelium in Form

⁷⁸ Es geht deshalb bei ihrer Verlesung um »die anamnestiche Vergegenwärtigung des stiftenden Ursprungs der zur Eucharistie versammelten Kirche.« (Reinhard Messner, Die Kirche an der Wende zum neuen Äon. Vorüberlegungen zur einer Theologie der eucharistischen Anamnese, in: Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS Lothar Lies SJ, hg. v. Silvia Hell, Innsbruck 2000, 209–238, 231 f. und 233 mit Anm. 56. Zu fünf »Markierungen« einer anamnestiche Bibellektüre vor dem Hintergrund eines »integrativen Kanonkonzepts« s. Georg Steins, »Wort des lebendigen Gottes«. Neue Brücken zwischen Bibelauslegung und Liturgie, in: ThG 48 (2005) 242–253, 251 f. Angesichts meiner eigenen Vorüberlegungen kann man kaum behaupten, ein »einfacher Übertrag kanontheologischer Erwägungen auf die spezifisch liturgische Verkündigungssituation der Messfeier versäumt es, den konkreten Rezeptionszusammenhang als fundamentale hermeneutische Vorgabe hinreichend zu gewichten« (gegen Zerfass, Hermeneutik [wie Anm. 73] 122). Zur weiteren liturgiehistorischen und -theologischen Reflexion, u. a. auch zur Konsonanz bzw. Komposition der Messlesungen, s. Braulik, Pentateuch-Bahnlesung (wie Anm. 70), passim.

⁷⁹ Vgl. dazu auf evangelischer Seite Johannes Wachowski, Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Levitikus in Judentum und Christentum. Plädoyer für ein Torahjahr der Kirche (APrTh 36), Leipzig 2008. Eine Pentateuch-Lesung würde wahrscheinlich auch eine verstärkte Predigt über ihre Perikopen bewirken. Dafür hat Schöttler, Christliche Predigt (wie Anm. 66), auf der Grundlage breiter hermeneutischer Reflexion eine homiletische Kriterienlogik entwickelt. Dem Anliegen »Tora predigen« ist auch das Thema-Heft 1 in BiLi 86 (2013) gewidmet.

einer Bahnlesung gelesen werden.⁸⁰ Das heißt, dass die Reihenfolge der Perikopen aufgrund der Bibel festliegt, aber einzelne Texte übersprungen werden können. Zwischen Toralesung und Evangeliumslesung soll, anders als jetzt, nicht nur eine neutestamentliche, sondern alternativ dazu auch eine alttestamentliche Lesung zur Verfügung stehen. Diese zweite Lesung ist für Propheten- und Weisheitsbücher wie für die nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments vorgesehen. Sie ist jeweils auf den Toraabschnitt bzw. auf die Evangeliumsparikope abzustimmen und hat entsprechend der kanonischen Struktur Kommentarcharakter. Damit entspräche die Leseordnung, was ihre alttestamentlichen Texte angeht, auch der Toraliturgie der Synagoge. Denn in ihr folgt auf die Tora eine passende Prophetenlesung, die Haftara, als ihre erste authentische Erklärung und Aktualisierung.⁸¹ Es fehlt mir die Zeit, dieses Modell ausführlicher zu beschreiben und zu begründen. Sie finden dazu einige Artikel in dem von mir und Norbert Lohfink veröffentlichten Aufsatzband »Liturgie und Bibel«⁸². Eigentlich möchte ich mit meinem Vorschlag ja nur ein Beispiel dafür bringen, wie das Anliegen der Liturgiekonstitution aufgrund von Impulsen der Bibelwissenschaft, aber auch der Ökumene mit dem Judentum weiterentwickelt werden sollte.

Abschließend werfe ich noch einen kurzen Blick in die Liturgiegeschichte. Denn wer Grundätze für ein künftiges Lektionar formuliert, soll sie auch an der kirchlichen Tradition überprüfen. Im Blick auf alttestamentliche Perikopen befragt man dazu am besten die syrischen Kirchen. Ich greife die ostsyrische Leseordnung heraus.⁸³ In ihr dürfte eine altkirchliche Lektionsstruktur bis heute überlebt haben. Ihre klassische Normalordnung besteht in einem Vierlesungssystem: Die erste Lesung ist der Tora entnommen, die zweite den übrigen Büchern des Alten Testaments

⁸⁰ Der teilweise polemische und in vielem oberflächlich argumentierende Frontalangriff von *Clemens Leonhard*, Torah als Bahnlesung in der katholischen Messe. Zu Ähnlichkeit und Differenz, Nähe und Distanz zwischen Judentum und Christentum, in: *Erinnerungskultur*, hg. v. *Boschki/Gerhards* [wie Anm. 4], 291–302, 296–299, übersieht, dass nach diesem Vorschlag gar nicht »die ganze Torah« gelesen werden soll. Das widerspricht schon dem Begriff »Bahnlesung«, den ich klar beschrieben habe (Tora als Bahnlesung [wie Anm. 67]). Sie erfüllt also sogar die aus mangelnder christlicher Hermeneutik der Tora geborene These von Leonhard, es sei »ein Gebot von Verständnis und Respekt des Christentums gegenüber dem Judentum, nicht nur zufällig, sondern »ostentativ« nicht die ganze Torah in der Liturgie vorzutragen.« (Ebd. 299). Dass dagegen »Schöpfungsberichte und prophetische Texte aus Jesaja aus christlicher Perspektive der »wichtige« Teil der Bibel« seien (ebd. 297), lässt er – wohl notwendigerweise – unbegründet.

⁸¹ Zur Bedeutung dieser Gemeinsamkeit für den Dialog mit dem Judentum vgl. *Peter Ebenbauer*, Torah-Liturgie und Wort-Gottes-Feier. Neue Impulse für das christlich-jüdische Gespräch, in: *Erinnerungskultur*, hg. v. *Boschki/Gerhards* (wie Anm. 4), 225–240.

⁸² Vgl. oben Anm. 36.

⁸³ *Pauly Kannookadan*, *The East Syriac Lectionary. An Historico-Liturgical Study*, Rom 1991; dazu *Braulik*, Torah als Bahnlesung [wie Anm. 67], 142–149.

als Kommentar; die dritte Lesung kommt aus den nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments als Kommentar zu den Evangelien, aus denen die vierte und letzte Lesung stammt. Diese offenbar altkirchliche Praxis legitimiert meine Empfehlung, die Tora auch im römisch-katholischen Lektionar als Bahnlesung neben einer wählbaren zweiten Perikope aus dem übrigen Alten Testament in die Sonntagseucharistie einzubauen.⁸⁴ Im Übrigen wurde, was ich eben als »Wiener Modell« skizziert habe, in einem vor wenigen Monaten veröffentlichten ökumenischen »Lektionar der christ-katholischen Kirche in Deutschland« in einer zweijährigen Leseordnung und sogar für alle Sonn- und Feiertage des Jahres verwirklicht.⁸⁵

Am Ende kehre ich nochmals zum entscheidenden Problem zurück – zu einem Perspektivenwechsel unserer Theologie und einer Umgestaltung unserer Liturgie angesichts Israels, letztlich zu einem »Christsein mit Tora und Evangelium«⁸⁶. Im Lukasevangelium antwortet Abraham im Gleichnis vom armen Lazarus dem reichen Mann in der Unterwelt auf typisch jüdische Weise: »Sie haben Mose und die Propheten, auf die sollen sie hören!« Auch der auferstandene Jesus kann sein Geschick nur anhand von Mose und den Propheten erklären: Er legt nämlich den beiden Emmausjüngern dar »ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht.« (Lk 24,27). Nach dem

⁸⁴ Es geht also nicht um »die Einführung eines neuen Liturgieelements im Christentum, das einem Vergleichsobjekt in der jüdischen Liturgie sehr ähnlich sieht« – gegen *Leonhard*, *Tora* (wie Anm. 80), 293. *Zerfass*, *Hermeneutik* (wie Anm. 73), 161 Anm. 54, meint, ich hätte »die vergleichsweise stark jüden-christlich geprägte ... syrische Tradition einseitig zum liturgietheologischen Generalmodell erhoben«, weil ich schreibe: »Die *lectio continua* – als laufende Lesung freilich niemals verabsolutiert – erscheint hier als die eigentliche Form liturgischer Bibellektüre« (*Braulik*, *Tora* als Bahnlesung [wie Anm. 67], 143). Meine Hinweise, dass die syrische Perikopenordnung das Prinzip der Bahnlesung nicht verabsolutiere, dass die Bahnlesung aber »hier«, also in der ostsyrischen Leseordnung, die eigentliche Weise der Schriftlesung darstelle, widersprechen diesem Urteil. Außerdem habe ich mein Modell einer Torabahnlesung von einer Theologie des Kanons und von liturgischen Vorgaben des römischen Lektionars her entworfen und bin bei der Abfassung meines Artikels erst nachträglich auf die Lektionare der syrischen Kirchen gestoßen. Deshalb spreche ich in dem von *Zerfass* zitierten Artikel nur von einer Überprüfung der hermeneutischen Prinzipien für ein künftiges Lektionar an der kirchlichen Tradition. Ferner schreibe ich, dass es »bei einem solchen historischen Rückgriff weder auf das Alter des Lesungssystems noch auf die Einzelperikopen, sondern nur auf die hinter ihnen stehende Struktur« ankomme. »Grundsätzlich würde eine wann auch immer geübte und anerkannte liturgische Praxis genügen, analoge moderne Lektionsstrukturen als mögliche kirchliche Formen zu rechtfertigen.« (Ebd.) S. ferner *Braulik*, *Pentateuch-Bahnlesung* (wie Anm. 70), 228f. und Anm. 17.

⁸⁵ Zum Entwurf eines dreijährigen Torazyklus in der Leseordnung der Kirchen in den Niederlanden vgl. *Dirk Monshouwer*, *Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst*, in: *BiLi* 68 (1995) 172–180; *Derselbe*, *Alttestamentliche Lektionare. Eine ökumenische Ergänzung zu den Erörterungen von Hansjakob Becker, Georg Braulik und Norbert Lohfink*, in: *BiLi* 71 (1998) 50–55.

⁸⁶ Vgl. den Titel der Aufsatzsammlung von *Wengst*, *Christsein* [wie Anm. 41].

Johannesevangelium hat sich Jesus ganz an die Tora gebunden. Im Streit mit seinen Gegnern stellt er deshalb ausdrücklich fest, »dass die Schrift nicht aufgehoben werden kann« (Joh 10,35). Denn die Tora, »das Gesetz wurde durch Mose gegeben« (1,17) und darf nicht außer Kraft gesetzt werden (7,23). Vor allem aber gilt: »Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr mir glauben!« (5,46).⁸⁷ Dürfen wir dann in unserer Messliturgie weiterhin die Tora nivellieren oder sogar auf sie verzichten?

⁸⁷ Vgl. *Achim Buckenmaier/Rudolf Pesch/Ludwig Weimer*, *Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jakob Neusner und Papst Benedikt XVI*, Paderborn 2008, 50f.