

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels »Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der Wiener Perikopenordnung« von Georg Braulik, in: Georg Braulik / Norbert Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (Österreichische Biblische Studien 28), Frankfurt(Main): Peter Lang 2005, 225–266.

© Peter Lang 2005.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis

Bemerkungen zur Kritik an der „Wiener Perikopenordnung“

Der Wortgottesdienst der Messe und das Alte Testament

Die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils hat mit der neuen Leseordnung an Sonn- und Festtagen eine unerwartet breite ökumenische Wirkung erreicht. Vor allem die Einführung einer alttestamentlichen Lesung hat weltweit einen neuen Maßstab vorgegeben. Das ist umso erstaunlicher, als in der alten stadtrömischen Messliturgie bisher keine Spuren einer regelmäßigen alttestamentlichen Sonntagslesung erkennbar sind.¹ Offenbar erforderten „die Verhältnisse und Notwendigkeiten der Gegenwart“² eine solche Berücksichtigung des Alten Testaments sogar gegen die eigene älteste Tradition. In Anlehnung an oder zumindest angeregt durch diese nachkonziliare Leseordnung haben in den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts auch viele evangelische und altkatholische Kirchen neue Lektionare mit unterschiedlichen alttestamentlichen Perikopenordnungen eingeführt. Weil sich gerade bei den Lesungen aus dem Alten Testament theologische und pragmatische Fragen bündeln, wurden bei diesen oft nach einer Probezeit nochmals zum Teil recht tief greifende Änderungen vorgenommen.

Der Mainzer Liturgiewissenschaftler Ansgar Franz hat nun in seiner Habilitationsschrift „Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament“³ (2002) die Entwicklung des Vatikanischen Ordo Lectionum Missae 1969/²1981 und der wichtigsten ökumenischen Alternativen, nämlich des britischen Four Years Lectionary (1990) und des nordamerikanischen Revised Common Lectionary (1992), ausgezeichnet beschrieben und liturgiewissenschaftlich kritisch analy-

1 Heinzgerd Brakmann, „Der christlichen Bibel erster Teil in den gottesdienstlichen Traditionen des Ostens und Westens. Liturgiehistorische Anwertungen zum sog. Stellenwert des Alten/Ersten Testaments im Christentum,“ in: *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (Hg. v. A. Franz; PiLi 8; St. Ottilien: Eos, 1997) 565-599, 596. Dagegen kennen die altkirchlichen nicht-römischen Riten des Abendlandes in ihrer ausgestalteten dreigliedrigen Form grundsätzlich, wenn auch nicht ausnahmslos, eine alttestamentliche, meist prophetische Lesung. (A. a. O. 591-593).

2 Vgl. dazu SC 4.

3 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 Years Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven* (PiLi Studia 14; Tübingen – Basel: Francke, 2002).

siert.⁴ Der Schwerpunkt seiner Studie liegt auf der Auswahl und Anordnung der alttestamentlichen Lesungen. Sie werden gegenwärtig auch von allen Problemfeldern am stärksten diskutiert, und zu ihnen gibt es die meisten Reformvorschläge. Besondere Aufmerksamkeit widmet Franz ferner den hermeneutischen Vorentscheidungen, die zum Textrepertoire der untersuchten drei Lektionare und der drei aus den sechziger Jahren stammenden katholischen Vorentwürfe für die vatikanische Leseordnung geführt haben. Außerdem referiert Franz die Grundoptionen der drei gegenwärtig diskutierten „katholischen Ansätze der 90er Jahre zu einer Lektionarreform“, die von Andrien Nocent – Heinz Schürmann, von Hansjakob Becker und von mir stammen. Ein abschließender kritischer Vergleich dieser letztgenannten Perikopensysteme zeigt, dass sie die alttestamentlichen Lesungen entweder als eine Art Hinführung zum Evangelium oder als einen heilsgeschichtlich orientierten, repräsentativen Ausschnitt des gesamten Alten Testaments konzipieren, während mein Entwurf die erste Lesung als Bahnlesung, das heißt als *lectio currens* oder *semicontinua*, des Pentateuchs, also der Tora Moses, vorsieht. Am Ende seiner Bestandsaufnahme reflektiert Franz über die Vor- und Nachteile der Perikopensysteme unter den Bedingungen einer gottesdienstlichen Schriftrezeption. Denn die Vielfalt von Grundoptionen für die Auswahl und Anordnung der Lesungen lasse sich nicht beliebig miteinander kombinieren, einige Entwürfe schlossen sich sogar gegenseitig aus: „Entweder man optiert für die ‚Einheit des Textes‘ oder die ‚Einheit des liturgischen Jahres‘, entweder man entscheidet sich für die durchgehende ‚Konsonanz des Formulars‘ oder für eine ‚lectio semicontinua des Alten Testaments / der Tora unter Beibehaltung der Evangelien-Bahnlesung‘, entweder man möchte die bibeltheologisch und rezeptionsästhetisch ‚wichtigsten Texte‘ des Alten Testaments zur Verkündigung bringen oder man versteht die Kanonstruktur auch als liturgische Handlungsanweisung und verliert über weite Strecken die ‚Tora als Bahnlesung‘. Ein Lektionar, das nichts zu wünschen übrig lässt, wird es nicht geben.“⁵ Für eine Neufassung des Lektionars müssten also Entscheidungen getroffen werden. Dazu bedürfe es einer liturgischen Hermeneutik, die aber erst im interdisziplinären Gespräch zu entwickeln wäre.⁶

Ich habe meinen Vorschlag einer alttestamentlichen Bahnlesung aus dem Pentateuch⁷ gemacht, um unter weitest möglicher Beibehaltung der Grundprin-

4 S. dazu meine Rezension in ThRv 101 (2005) 142-144.

5 Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 321.

6 Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 321.

7 Georg Braulik, „Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen,“ in: *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag* (Hg. v. R. Meßner – E. Nagel – R. Pacik; IThS 42; Innsbruck – Wien: Tyrolia, 1995) 50-76; zusammengefaßt in Georg Braulik, „Kanon und liturgische Schriftlesung. Bibelhermeneutische Überlegungen zu einer Neuordnung der Sonntagsperikopen,“ in: *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der*

Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis

zipien der nachkonziliaren römisch-katholischen Leseordnung eines der größten Probleme dieses im ganzen so bedeutenden Erneuerungswerks beheben: die Auswahl und Abfolge der alttestamentlichen Lesungen an den Sonntagen im Jahreskreis.⁸ Norbert Lohfink hat meinen Entwurf in mehreren Veröffentlichungen aufgegriffen⁹ und dafür in einem Vortrag die Bezeichnung „Wiener Perikopenordnung“ eingeführt.¹⁰ Sie entwickelt die Pentateuch-Bahnlesung vor allem von der Struktur des biblischen Kanons her und geht von einem Zusammenhang zwischen Kanonstruktur und Wortgottesdienst-Lesesystem aus. Das Ungewohnte des Vorschlags in einer Kirche, die das Alte Testament für ihre Leseordnung gerade erst entdeckt hatte,¹¹ und die ebenso ungewohnte theoretische Begründung aus Sachverhalten, die auch die exegetische Wissenschaft gerade erst wieder findet, haben wohl bewirkt, daß bald Gegenstimmen ertönten.¹² Lohfink hat auf einige geantwortet.¹³ Die umfassendste und gründlichste verlangt allerdings noch eine Antwort – die Habilitationsschrift von Franz. Denn sie endet, von Abschlußerwägungen abgesehen, praktisch in einer Auseinandersetzung mit der „Wiener Perikopenordnung“. Zu meinem Vorschlag einer Pentateuchlesung an

Liturgie (Hg. v. G. Steins; Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Gottes Volk S/97; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1997) 114-121.

⁸ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7), 62-65.

⁹ Norbert Lohfink, „Eine Bibel – zwei Testamente,“ in: *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie* (Hg. v. C. Dohmen – T. Söding; UTB.W 1893; Paderborn u. a.: Schöningh, 1995) 71-81 [in Kenntnis des Manuskripts von Braulik, „Tora als Bahnlesung“]; ders., „Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung,“ *ThPh* 71 (1996) 481-494 (= *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie* [s. Anm. 7], 121-137); ders., „Der Tod am Grenzfluß. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel,“ *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg: Herder, 2000) 11-28.

¹⁰ Norbert Lohfink, „Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis,“ *HID* 55 (2001) 37-57, 47.

¹¹ Ganz neu war der Gedanke allerdings nicht, auch nicht in jüngster Zeit. Vgl. James A. Sanders, „Canon and Calendar. An Alternative Lectionary Proposal,“ in: *Social Themes of the Christian Year. A Commentary on the Lectionary* (Hg. v. D. T. Hessel; Philadelphia: Geneva Press, 1983) 257-263; Dirk Monshouwer, „Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gemeindegottesdienst. Ein ökumenisches Projekt,“ in: *Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis* (Hg. v. K. Richter – B. Kranemann; QD 159; Freiburg: Herder, 1995) 131-137; ders., „Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst,“ *BiLi* 68 (1995) 172-180 (= *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie* [s. Anm. 7], 92-102).

¹² Vor allem Rudolf Mosis, „Canonical Approach und Vielfalt des Kanons. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament,“ *TThZ* 106 (1997) 39-59; ders., „Eine neue ‚Einleitung in das Alte Testament‘ und das christlich-jüdische Gespräch,“ *TThZ* 106 (1997) 232-240; ders., „Pentateuch als Bahnlesung und Tod des Mose,“ *TThZ* 109 (2000) 139-160.

¹³ Norbert Lohfink, „Distanzierung von der neutestamentlichen Christologie? Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament,“ *ThPh* 73 (1998) 90-95; ders., „Perikopenordnung“ (s. Anm. 10), 49 Anm. 29.

den „grünen Sonntagen“ der drei Lesungsjahre¹⁴ meint Franz zunächst: „So erkenntnisfördernd und auch faszinierend die Beobachtungen der kanonisch-kontextuellen Exegese sind, so ist doch noch näherhin zu untersuchen, ob ihre aus einer wissenschaftlichen Untersuchung der Bibel gewonnenen Einsichten sich so nahtlos auf die liturgische ‚Inszenierung‘ der Bibel im Gottesdienst übertragen lassen.“¹⁵ Anschließend finden sich dann fünf Seiten mit Fragen und Problemen angesichts der kanontheologischen Vorrangstellung der Tora als liturgischer Handlungsanweisung.¹⁶ Sie gehen über diskutabile Einzelheiten, zum Beispiel die Vorteile eines ein- oder mehrjährigen Lesezyklus, hinaus und reichen so sehr ins Grundsätzliche einer liturgischen, ja christlichen Rezeption der Tora, dass sie dringend eine Klarstellung von bibelwissenschaftlicher Seite, zum Teil auch in liturgiegeschichtlicher Hinsicht erfordern. Erst wenn sie geleistet ist, lassen sich auch konkrete Perikopenvorschläge ausarbeiten. Im Folgenden bespreche ich deshalb die Einwände von Franz der Reihe nach und übernehme dabei seine Nummerierung. Die in Klammern gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf sein Buch.

Liturgiehistorische Überlegungen können in einer theologischen Argumentation für eine Bahnlesung des Pentateuchs naturgemäß nur einen bedingten Stellenwert beanspruchen. Die Praxis der alten christlichen Kirchen hat für moderne Lesemodelle eher heuristischen als normativen Charakter.¹⁷ Dafür ist das zweite

¹⁴ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7); ders., „Kanon und liturgische Schriftlesung“ (s. Anm. 7).

¹⁵ Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 312.

¹⁶ Ebd. 313-320.

¹⁷ S. dazu Gerard Rouwhorst, „Historical Periods as Normative Sources. The Appeal to the Past in the Research on Liturgical History,“ in: *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism* (Jewish and Christian Perspectives Series VIII; Leiden: Brill, 2004) 495-512. Er warnt angesichts der liturgischen Reformbestrebungen der letzten Jahrhunderte zu Recht vor den beiden Versuchungen, eine bestimmte liturgiegeschichtliche Periode als „Gründungsperiode“ – der Basis des „kulturellen Gedächtnisses“ J. Assmanns – zu idealisieren und die historische Kontinuität der als authentisch angesehenen liturgischen Traditionen zu überschätzen. Dennoch behält gerade bei der Diskussion der Leseordnung auch die liturgiegeschichtliche und -vergleichende Methode ihr Recht. So verweist z. B. die „Pastorale Einführung“, in: *Die Feier der Heiligen Messe: Messlektio-nar. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Band I: Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A* (Einsiedeln u. a.: Benziger u. a., 1986) 11*-40*, darauf, dass bei der Erstellung der Leseordnung nicht nur „die Tradition des Römischen Ritus gewahrt blieb“, sondern auch „alle Formen der Auswahl, der Anordnung und des Gebrauchs von biblischen Lesungen in anderen Liturgiefamilien und einigen Teilkirchen gebührend berücksichtigt“ wurden (Nr. 59). Die „Zuordnung bestimmter Bücher zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahrs“ sei „aufgrund sachlicher Zusammenhänge und gemäß der liturgischen Tradition“ erfolgt. Deshalb werde beispielsweise „entsprechend westlicher (ambrosianischer und spanischer) wie auch östlicher

Vatikanum sogar ein Kronzeuge. Es hat ja die „altkirchliche“ Leseordnung und damit eine trotz der Reformation noch verbliebene Gemeinsamkeit zwischen den getrennten Kirchen aufgegeben, indem es unter anderem alttestamentliche Sonntagsperikopen einführte. Dass daraus eine noch umfassendere ökumenische Gemeinsamkeit entstanden ist, war zunächst nicht abzusehen. Trotzdem werde ich mehrmals auch auf die Liturgiegeschichte zurückkommen.

Nicht zuletzt aber möchte ich mit diesem Artikel Missverständnisse meines früheren Entwurfs ausräumen. Sollte es zu einer Revision der Leseordnung kommen, soll zumindest eine auch schriftgemäße Entscheidung über meinen Entwurf gefällt werden können.

Die vermutlich gefährlichste Missdeutung möchte ich sofort vorwegnehmen. Mein Vorschlag wollte durchaus pragmatisch nur „ein paar Richtlinien für eine der kanonischen Grundstruktur entsprechende Leseordnung“ liefern,¹⁸ aber noch kein ausgefeiltes „Reformmodell“, wie Franz meinen Vorschlag freundlicher Weise bisweilen bezeichnet. Ich habe deshalb da, wo ich das Programm einer „Tora als Bahnlesung“ entwickle, den eingeführten dreijährigen Lesezyklus samt seinem dreigliedrigen Schema von Sonntagslesungen vorausgesetzt – obwohl für beides, wie Franz anhand alternativer Lektionare bzw. Entwürfe verdeutlicht, durchaus Diskussionsbedarf besteht. Ebenso habe ich tief in der Tradition verwurzelte Lesegewohnheiten der römischen Kirche aus der Reflexion ausgeblendet, etwa das Fehlen alttestamentlicher Perikopen in der Osterzeit oder die Auswahl bestimmter, seit langem mit einzelnen Festen und geprägten Zeiten verbundener Schrifttexte. Als Experimentierraum für eine Bahnlesung des Pentateuchs kamen am ehesten die Sonntage im Jahreskreis in Frage – einmal, weil sie das eigentliche Problemfeld bilden, dann aber auch, weil sie noch nicht von alters her durch bestimmte Perikopen oder Festzeitthemen besetzt sind.¹⁹ Ferner die Sonntage der österlichen Bußzeit, in der der Ordo Lectionum Missae 1969/²1981 in jedem Lesejahr an den ersten drei Fastensonntagen der Vierzigta-

Überlieferung in der Osterzeit die Apostelgeschichte gelesen“. Die Lesung aus Jesaja sei „überlieferungsgemäß für die Adventzeit vorgesehen“ usw. (Nr. 74).

¹⁸ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7), 54. Ich verweise für das Folgende vor allem auch auf Lohfink, „Perikopenordnung“ (s. Anm. 10). Dort untersucht er die verschiedenen neueren Reformentwürfe speziell unter dem Gesichtspunkt, wie weit sie von der augenblicklich geltenden nachkonziliaren Perikopenordnung abweichen und wie groß jeweils die Hoffnung ist, dass die römische Kirche sie akzeptieren könnte, ohne dabei das ganze bisherige System über Bord werfen zu müssen. Die „Wiener Perikopenordnung“ kommt dabei noch innerhalb der Möglichkeiten zu stehen, die das Gesamtsystem bewahren könnten, während das von der „Perikopenordnung Patmos“ nicht mehr gilt.

¹⁹ Vgl. dazu ähnliche Überlegungen zu Kirchenjahr und Bibelkanon von Hansjakob Becker, „Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei der Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?* (s. Anm. 1), 659-689, 667-669.

gezeit bereits Pentateuch-Perikopen als Bahnlesung vorsieht.²⁰ Das hermeneutische Plädoyer von Norbert Lohfink und mir, den modernen bibeltheologischen Paradigmenwechsel von einem bestimmten heilsgeschichtlichen Ansatz, unter dessen Einfluss auch das Zweite Vatikanische Konzil noch stand,²¹ zu einem kanontheologischen Ansatz auch im liturgischen Lektionar nachzuvollziehen, war schon radikal genug. Ging es doch um eine Perikopenordnung, von der wir hofften, sie wäre in absehbarer Zeit noch durchsetzbar. Da rührte man besser nicht noch an weitere Tabus, die ein voll ausgearbeitetes Lesungssystem natürlich ebenfalls hätte hinterfragen müssen. Trotzdem hätte ich das alles vielleicht noch deutlicher ausdrücken sollen.

Nicht vergessen werden sollte ferner der eigentliche Diskussionspunkt. Es ist die Forderung der Liturgiekonstitution (SC 51), den Tisch des Gotteswortes reicher zu bereiten, die Schatzkammer der Bibel weiter zu öffnen, und zwar dadurch, dass, wie die deutsche Übersetzung etwas ungenau sagt, „innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden“.²² Der lateinische Text spricht von der „praestantior pars Scripturarum Sanctarum“. Ist das der Auftrag zu einem „repräsentativen Querschnitt“²³, wie es die pluralische Übersetzung nahe legt?²⁴ Oder sind damit zunächst gar nicht Einzeltexte anvisiert, sondern bilden Leitideen wie das „Mys-

20 Nur im Lesejahr C ist das „kleine historische Credo“ aus dem Deuteronomium offenbar als „Kurzformel“ der Genesis- und Exodus-Perikope vorgezogen und auf den 1. Fastensonntag gesetzt.

21 S. z. B. die Bemerkung des Ordo Lectionum Missae 1981 im Rahmen der „Allgemeinen Regeln“, die Leseordnung für die Messfeier biete „auf angemessene Weise aus der Heiligen Schrift alle wichtigen Ereignisse und Worte der Heilsgeschichte dar“ (*Messlektionar*, Nr. 61 [25*]).

22 „Deutsche Übersetzung herausgegeben im Auftrag der deutschen, österreichischen und schweizerischen Bischöfe von den Liturgischen Kommissionen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, verbesserte Fassung,“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Teil 1* (Freiburg u. a.: Herder, 1966) 55.

23 Die Wendung gebraucht z. B. Erich Zenger, „Das Erste Testament im Ordo Lectionum Missae. Anmerkungen zu den Thesen von H. Becker,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?* (s. Anm. 1), 691f, 691.

24 Josef Andreas Jungmann, „Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie,“ in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Teil 1* (Freiburg u. a.: Herder, 1966) 10-109, 54, notiert dazu aufgrund der Verhandlungen der Vorbereitenden Kommission, dass „damit vor allem an den Sonntagen außerhalb der Festzeiten die Beschränkung auf die wenigen Evangelienperikopen und damit auch die Wiederkehr derselben Thematik in den Sonntagspredigten überwunden werden“ sollte.

terium Christi“ und die „Heilsgeschichte“ das Kriterium?²⁵ Oder muss nicht zuerst einmal die Bibel selbst befragt werden, was denn der „vorzüglichere Teil der Heiligen Schriften“ ist?²⁶ Auch ohne jüngere hermeneutische Einsichten ins Konzil zurückzuprojizieren, hieße das dann konkret vielleicht: 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.²⁷ Die Anordnung des Konzils, die „Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender“ („abundantior, varior et aptior“) auszugestalten (SC 35,1), lässt sich sicher mit verschiedensten Auswahlverfahren von Perikopen verbinden. Aber welches entspricht der Bibel selbst? Die durch quantitative Zitatauswahl durchaus wertende Unterscheidung des Neuen Testaments zwischen verschiedenen Teilen des Alten Testaments hat Norbert Lohfink bereits in seiner Auseinandersetzung mit Heinz Schürmann in diesem

²⁵ So Godfrey Diekmann als oberste Richtlinie für die Textauswahl nach Annibale Bugnini, *Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament* (Freiburg u. a.: Herder, 1988) 440. Elmar Nübold, *Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Messfeier an Sonn- und Festtagen* (Paderborn: Bonifatius, 1986) 175, möchte auch „die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes“ als „Vorspiel“ miteinbeziehen.

²⁶ Dagegen formuliert die „Pastorale Einführung“ ins Messlektionar (s. Anm. 17) für die Textauswahl als Grundsatz: „Für die Sonn- und Festtage sind die wichtigeren Texte vorgesehen, damit die hauptsächlichen Teile des Wortes Gottes ... gelesen werden können“ (*Messlektionar* Nr. 65 [25*]; „proponerentur loci maioris momenti, quo adstantes fideles possent partes praestantiores verbi Dei revelati ... audire“ [„Praenotanda generalia“, nr. 2, in: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Lectionarium I. De Tempore: Ab Adventu ad Pentecostem. Editio typica* (Vatikan: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970)]). Die Schrifttexte der Wochentagslesungen „ergänzen“ sie dann.

²⁷ Der Gebrauch des Alten Testaments im Neuen gleicht übrigens seiner Verwendung in Qumran im 1. Jahrhundert n. Chr.: „Judging from two important, although nondefinitive, indicators – the number of copies found and the number of times the books were quoted as authoritative – there are varying levels of evidence for scriptural status. There is *very strong* evidence that the five books of the Torah, plus Psalms and Isaiah, were then regarded as Scripture. There is strong evidence that the Minor Prophets, Daniel, and 1 Enoch and Jubilees were regarded as Scripture; some evidence for Jeremiah, Ezekiel, and Job; only weak evidence for the Former Prophets, Proverbs, and the small scrolls of Ruth, Canticles, and Lamentations; negligible evidence for Qoheleth, Ezra, and Chronicles; and no evidence for Ester and Nehemiah. Other recent studies on the collection during the periods of nascent Christianity and rabbinism agree with that picture: that the Pentateuch, Isaiah, the Minor Prophets, the Psalms, and, to greater or lesser degree, Daniel clearly and strongly functioned as authoritative Scripture. But most of the Writings except Job and Proverbs show little sign of such status as yet. NT scholars will note that the same general picture is painted by the NT’s use of the Old.“ (Eugene Ulrich, „Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scrolls,“ *CBQ* 66 [2004] 1-24, 9f).

Buch²⁸ behandelt. Um den ersten Gesichtspunkt, die Bedeutung der inneren Kanonstruktur, wird es im Folgenden gehen.

Davor aber möchte ich noch meinen Entwurf der „Tora als Bahnlesung“ kurz in Erinnerung rufen. Er sieht vor, dass die erste Lesung an den Sonntagen im Jahreskreis aus dem Pentateuch genommen wird. Sie soll eine durch alle drei Lesejahre in einer einzigen Linie durchlaufende lectio semicontinua des Pentateuchs sein. Ihr ordnet die zweite Lesereihe Perikopen aus den restlichen Büchern des Alten Testaments zu. Als Alternative dazu sind Lesungen aus den nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments gedacht, die sich in analoger Weise auf die synoptischen Evangelien beziehen. Die Evangelien selbst sollten wie bisher ebenfalls als Bahnlesung in einem Dreijahresrhythmus gelesen werden. Damit bliebe es auch bei den drei Lesungen pro Sonntag. Weil es sich bei der Pentateuch-Lesung und dem Evangelium um Bahnlesungen handelt, gibt es zwischen ihnen keine Entsprechungen. Doch scheint mir ihr Nebeneinander eher möglich zu sein als das der beiden direkt benachbarten neutestamentlichen Bahnlesungen im jetzigen Römischen Messlektionar, durch die im liturgischen Ablauf der thematische Zusammenhang von Evangelium und alttestamentlicher Lesung unterbrochen wird. Jeder der beiden Hauptlesungen, dem Pentateuch und dem Evangelium, ist also ein fakultatives Element beigegeben. Durch entsprechende Auswahl kann die Gesamtgestaltung der Eucharistiefeier einen alttestamentlichen oder einen neutestamentlichen Schwerpunkt setzen.

Franz (315f) hat die wechselseitige Verwiesenheit von Kanon und Messliturgie als auf den ersten Blick zwar praxisfern, auf den zweiten aber beeindruckend charakterisiert: „Wenn die Bibel selbst ihre Schriften in einer bestimmten Weise qualifiziert, wie sollte sich die Liturgie dem verschließen können?“ Darüber hinaus biete das Modell drei weitere Vorteile. Zunächst: „Die Evangelienbahnlesung braucht nicht“, wie bei anderen Vorschlägen, „geopfert“ zu werden“; dann: „die ‚Künstlichkeit‘ durchgehend konsonanter Formulare und die dadurch geschneiderte homiletische ‚Zwangsjacke‘ werden vermieden“; und schließlich: „ein Hauptproblem des OLM [Ordo Lectionum Missae], nämlich der durch die Epistel unterbrochene ‚Dialog‘ der Lesungen, entsteht trotz Beibehaltung von zwei Bahnlesungen nicht: Da die mittlere Lesung in Konsonanz zum Pentateuch oder zum Evangelium steht, gibt es zwar zwei (homiletisch relevante) ‚Themen‘, die aber aufeinander folgen und nicht ‚durcheinander‘ präsentiert werden.“ (316).²⁹

Nun also zu den sieben „Fragen und Problemen“, die Ansgar Franz auf den Seiten 316-320 bezüglich der Wiener Perikopenordnung formuliert. Ich halte

²⁸ Norbert Lohfink, „Zu Heinz Schürmanns 10 Punkten. Geplanter Anhang zu Norbert Lohfink, ‚Perikopenordnung ‚Patmos‘“ erwähnte Stelle (s. in diesem Band S. 185-197).

²⁹ An anderer Stelle erwähnt Franz noch als weiteren Vorteil der Bahnlesung, dass sie Erzählzusammenhänge deutlich werden lasse. Ihr Nachteil liege in einer gewissen Monotonie (290).

mich an seine Nummerierung und stelle als Überschrift bei jeder Nummer sofort meine Gegenaussage voran. Nur die siebte Überschrift ist eine Frage.

1. Der Pentateuch hat eine Vorrangstellung – auch aus der Sicht des Neuen Testaments

Die erste Anfrage von Franz bezieht sich nicht auf die Wiener Perikopenordnung selbst, sondern auf die Vorrangstellung des Pentateuchs innerhalb der Kanonstruktur des Alten Testaments. Franz setzt die entsprechenden Thesen der Alttestamentler voraus, bezweifelt aber, ob die alttestamentliche Kanonstruktur auch vom Neuen Testament, und erst recht später von der Kirche noch so wahrgenommen worden sei.

In den letzten Jahrzehnten ist der Kanon neu ins Bewusstsein der Bibelwissenschaft getreten. Er bietet den Text, den die Kirche als Wort Gottes ansieht und von dem sie – vor allem in der Liturgie – ihre eigene Identität als Glaubensgemeinschaft bezieht. Der kanonische Text und nicht eine historisch-kritisch rekonstruierte Vorstufe ist deshalb auch für die Exegese der eigentlich auszulegende Text. Die Struktur des Kanons, seine Aufteilung in Altes und Neues Testament, bestimmt auch wieder zu Recht die rituelle Struktur unseres Wortgottesdienstes. Doch ist die innere Gliederung des Kanons komplexer als die Scheidung in zwei Testamente. Mein Vorschlag gibt dem Pentateuch vor den anderen alttestamentlichen Schriften eine Vorzugsstellung, und zwar deshalb, weil die Struktur und Intention des Kanons – auf dessen Gestaltungen ich später noch genauer eingehe – ihm diese inneralttestamentlich einräumt und dies auch weiterhin im Neuen Testament und in der Kirche gilt. Man kann ja ruhig an den „grünen Sonntagen“ für die alttestamentliche Lesung bei „Geschichte“ bleiben wollen. Aber selbst dann verweist der Kanon nicht auf jegliche Gestalt von Geschichte, sondern hebt die Gründungsgeschichte des Volkes Gottes heraus – und die steht inneralttestamentlich im Pentateuch. Zu diesem vom Kanon des Alten Testaments selbst bereitgestellten Kriterium für eine Perikopenauswahl wirft Franz nun die Frage auf: Anerkennt denn auch „das Neue Testament die Vorrangstellung der Tora vor den übrigen Büchern“, oder geht es nicht vielmehr „von einer prinzipiellen ‚Gleichheit‘ von ‚Mose und den Propheten‘“ aus (316)? Die Frage ist durchaus berechtigt – obwohl Franz sie selbst als letztlich nicht entscheidend ansieht (316). Das ist also seine erste Frage, wobei er insinuiert, Lohfink und ich hätten sie nicht gestellt („Es wäre sicherlich interessant zu wissen ...“). Er rechnet also mit einer möglichen Uminterpretation der Kanonstruktur des Alten Testaments durch das Neue, und später durch die Kirche.

In unseren bisherigen Veröffentlichungen findet sich auf diese Frage aber durchaus schon eine Antwort. Sie ist zweistufig. Einmal zeigt sich, dass sich die Evangelien als Fortsetzung und Vollendung des Pentateuchs verstehen, sich also nicht einfach nur an Mose und Propheten ohne jede Unterscheidung anhängen. Zum andern ist die zweigeteilte Kanonstruktur des Alten Testaments – Penta-

teuch und restliche Bücher – offenbar im Neuen Testament durch eine neue Zweiteilung bewusst imitiert worden: Evangelienblock und restliche Bücher (was der Messliturgie bis heute noch selbstverständlich ist). Das wäre nicht geschehen, wenn man der Zweiteilung des Alten Testaments nicht kanonische Relevanz zugeteilt hätte, an die man sich selbst auch halten musste. Nun etwas im Einzelnen.

Zunächst zum Selbstverständnis der Evangelien als Fortsetzung des Pentateuchs. Am Ende des Pentateuchs steht Israel noch vor dem Betreten des verheißenen Landes, und diese Situation ist auch am Ende des ganzen alttestamentlichen Kanons noch nicht anders. Josuas in sich schon halbmisslungene Landeroberung blieb Episode, wie das Ende der Königsbücher zeigt, und auch die Heimkehr aus dem Exil wurde nie zur vollen Sammlung Israels in seinem Land. Die vier Evangelien beginnen damit, dass der jenseits des Jordan von Johannes getaufte Jesus so wie einst Josua den Jordan überschreitet und im verheißenen Land die Gottesherrschaft ausruft. So schließen sich die Evangelien, die kanonischen Basistexte des Neuen Testaments, unmittelbar an das Ende des Pentateuchs an, setzen diesen fort und führen ihn in seine eschatologische Vollendung.³⁰ Der Evangelienblock, in der neutestamentlichen Kanonstruktur der hervorgehobene Teil, sieht sich also als Weiterführung und Vollendung des hervorgehobenen Kanonteils des Alten Testaments, des Pentateuchs. Er schließt sich keineswegs ohne jede Unterscheidung an Gesetz und Propheten zusammen an.

Dass die Zweiteilung des neutestamentlichen Kanons in Evangelienblock und weitere Schriften als bewusste Imitation der Grundstruktur des Alten Testaments verstanden werden muss, setzt voraus, dass die Zweiteilung des Alten Testaments als wichtig und bindend betrachtet wurde. Auch das haben wir in allen unseren Veröffentlichungen zur Frage betont, und ich möchte es hier nicht noch einmal ausführlicher wiederholen.

Wohl aber lohnt es sich vielleicht, auf eine jüngere Studie aufmerksam zu machen, die unsere Auffassung zu beiden Punkten noch verstärkt.

Es handelt sich um einige neue Beobachtungen zum Johannesprolog und zur Entwicklung des neutestamentlichen Kanons, die Ansgar Wucherpfennig vor kurzem vorgelegt hat.³¹ Sie zeigen – wie sofort deutlich sein wird –, dass das Johannesevangelium sich bewusst als Fortsetzung und Vollendung des Penta-

³⁰ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7), 58; ausführlich bei Lohfink, „Moses Tod“ (s. Anm. 9); ders., „Perikopenordnung“ (s. Anm. 10), 52f.

³¹ Ansgar Wucherpfennig, „Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog“, *StdZ* 128 (2003) 486-494. Ergänzende Beobachtungen liefert Dieter Böhler, „Abraham und seine Kinder im Johannesprolog. Zur Vielgestaltigkeit des alttestamentlichen textes bei Johannes,“ in: *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (Ed. D. Böhler – I. Himbaza – Ph. Hugo; OBO 214; Fribourg : Academic Press ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005) 15-29.

teuchs präsentiert und dass das Neue Testament die Abfolge seiner Bücher von Anfang an nach der Kanonstruktur des Alten Testaments gestaltet hat.

Wucherpennig beginnt beim Johannesprolog. Es ist unbestritten, dass dieser mit einer Anspielung auf den ersten Schöpfungsbericht einsetzt, und ebenso, dass er dort, wo er vom Aufschlagen des Zeltes spricht und wo er am Ende Mose namentlich nennt, Themen des Buches Exodus aufgreift (vgl. vor allem Joh 1,14 mit Ex 33,7). Darüber hinaus spielt er mit Formulierungen der Targumtradition (deren mündliche Vorstufen damals das Bibelverständnis schon prägten) auch die Geschichte Abrahams und Israels ein. Im Ganzen geht der Prolog also den Pentateuch von der Erschaffung der Welt über die Patriarchen bis zum Unterbringen der beiden Tafeln der Bundesurkunde im Offenbarungszelt (Ex 25,21) entlang. Im Heiligtum, in dem Gott da ist, kommt für die Theologie des Pentateuchs die Schöpfung an ihr Ziel. In diese Pentateuchparaphrase am Evangelienanfang sind nun Passagen der Jesusbiographie eingefügt. Das will sagen: Jesu Kommen in die Welt erfüllt die Hinordnung der Schöpfung auf die Einwohnung des Wortes Gottes. Das Zelt Gottes unter den Menschen war nun aber im Raum des Alten Testaments noch gar nicht volle Wirklichkeit geworden. Der Prolog präsentiert also das Leben Jesu als wieder aufgenommenener und erst zur Vollendung kommender Pentateuch. Er will damit einen Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums bieten. Der Pentateuch bleibt durch den Prolog für das Johannesevangelium die maßgebliche Orientierungsgröße. Sie hat sich aber erst selbst erreicht in Jesus Christus. Zu dieser Sicht muss das Johannesevangelium keine anderen Bereiche des Alten Testaments einbeziehen. Es schließt sich unmittelbar an das Zentrum des Pentateuchs an.

Dazu kommt bei Wucherpennig eine zweite Feststellung. Sie führt zur Analogie zwischen der Doppelstruktur des Alten und der Doppelstruktur des Neuen Testaments. Für die Beziehung des Johannesevangeliums zum Pentateuch gab es bereits einen Vorläufer: das Doppelwerk des Lukas. Die Querverbindungen zwischen Evangelium und Apostelgeschichte zum Pentateuch und zum anschließenden Josuabuch zeigen nämlich, dass Lukas mit den beiden Teilen seines Werks die Anordnung von Pentateuch und anschließenden Büchern nachahmt. Wie diese Geschichtsbücher – die „vorderen Propheten“ des späteren jüdischen „Kanons“ – die Gründungsgeschichte des Pentateuchs fortführen, so setzt die Apostelgeschichte mit der Lebensbeschreibung der Nachfolger Jesu die Gründungsgeschichte des Evangeliums fort.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich für Wucherpennig wichtige kanontheologische Konsequenzen. In der Anordnung des Neuen Testaments steht heute das Johannesevangelium zwischen den beiden Teilen des lukanischen Doppelwerks. Diese Reihenfolge ist zwar erst im Kanon Muratori gegen Ende des 2. Jahrhunderts, möglicherweise auch im gleichzeitigen Papyrus 66 belegt. Sie könnte aber schon auf den Verfasser der Endgestalt des Johannesevangeliums zurückgehen. Der Prolog blickt noch weiter zurück als das Lukasevangelium,

bis zum Anfang der biblischen Geschichte. Der Schluss des Johannesevangeliums lässt sich als Überleitung zur Apostelgeschichte verstehen. Das Johannes-evangelium ist damit vom Johannes-Endredaktor bewusst zwischen Lukasevangelium und Apostelgeschichte eingepasst worden.³² Der Komplex dieser drei Bücher, so Wucherpennig, hat dann den Grundstock des neutestamentlichen Kanons gebildet. Dieser wäre dadurch schon am Anfang seines Werdens an der Abfolge von Pentateuch und Propheten ausgerichtet gewesen. Um diesen Grundstock konnten die weiteren Evangelien, die Briefe und die Offenbarung des Johannes gruppiert werden. Wenn die referierte Hypothese stimmt, dann können wir konkret beschreiben, wie das Neue Testament die Doppelstruktur „Pentateuch und Propheten“ als hermeneutische Vorgabe für die Anordnung seiner Bücher benutzt hat. Der Pentateuch blieb in den verschiedenen Stadien der Entstehung des Neuen Testaments die den Evangelien zugeordnete, strukturell maßgebliche Basisgeschichte Gottes mit seinem Volk. Seine Sonderstellung im „kanonischen Bewusstsein“ der neutestamentlichen Autoren äußert sich auch in den Bezeichnungen der heiligen Schriften Israels als „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) bzw. „Propheten und Mose“ (Apg 26,22), „Gesetz, Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44).³³ Damit greifen sie die um die Zeitenwende übliche Terminologie auf, wie die Verwendung in den Makkabäerbüchern (2 Makk 15,9; 4 Makk 18,10) und bei Josephus zeigt.³⁴ Die Formeln lassen sich zwar nicht für einen genauen Kanonumfang auswerten. Sie klassifizieren aber den Pentateuch als eine eigenständige kanonische Größe. Diese zu Formeln verfestigte Heraushebung des Pentateuchs wurde auch von den Kirchenvätern und altkirchlichen Bekenntnisformeln³⁵ und ebenso den altchristlichen Liturgien³⁶ übernommen.

³² Wucherpennig beruft sich dabei auf David Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 31; Fribourg – Göttingen: Universitätsverlag, 1996).

³³ Daneben gibt es die Einzelbegriffe „Gesetz“ (Lk 16,16; Joh 10,34; 12,34; 15,25; Röm 3,19; 1 Kor 14,21) und „Propheten“ (Röm 1,2; Hebr 1,1), die auch als Gesamtbezeichnungen verwendet werden.

³⁴ S. dazu auch Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 276-279.

³⁵ Neben der Juden und Christen gemeinsamen Zweiteilung kennen die Väter in später Zeit auch die für den jüdischen Kanon charakteristische Dreiteilung. Die ebenfalls vorkommende Vierteilung des Kanons dürfte einem Bedürfnis nach einer typisch christlichen Klassifizierung entsprungen sein – so Gilles Dorival, „L’apport des pères de l’Église à la question de la clôture du Canon de l’Ancien Testament,“ in: *The Biblical Canons* (Ed. by J.-M. Auwers – H. J. de Jonge; BETHL CLXIII; Leuven: Leuven University Press, 2003), 81-110, 83-93. Altkirchliche Bekenntnisse deuten die Inspiration der ganzen Schrift in Formeln, die zugleich eine strukturierte Kanonizität spiegeln, wenn sie im dritten Artikel vom Heiligen Geist sagen, er habe gesprochen „durch Gesetz und Propheten“ (DH 44)

Franz schließt unter Punkt 1 noch eine zweite Frage an. Doch das ist eher eine Überleitung zu Punkt 2. Denn erst dort bringt er seine Argumente zu dieser Frage. Die Frage springt vom Neuen Testament zur Kirche: Hat denn auch die Kirche noch beim Alten Testament zwischen Pentateuch und den übrigen Schriften wertend unterschieden? Darauf werde ich unten bei Punkt 2 eingehen.

Dass Franz die Frage schon hier unter Punkt 1 stellt, mag wohl daran liegen, dass er gerne ein Zitat unterbringen möchte, in dem sich, wie er sagt, eine „ausnahmsweise einmal nicht völlig eindeutige Formulierung Lohfinks“ befindet. Lohfink hat an einer Stelle, wo der Assmannsche Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ nicht richtig greift und eigentlich differenzierend hätte weiterentwickelt werden müssen, sich in seinem Zusammenhang dieser Mühe entzogen, indem er sagte, man könne durchaus den ganzen neutestamentlichen Kanon als „kulturelles Gedächtnis“ der Kirche bezeichnen, doch im strengen Sinne gelte das eigentlich nur von den vier Evangelien. Im Kontext ist das eindeutig, und es ist auch eindeutig, dass Lohfink das ebenso vom Alten Testament und dem Pentateuch sagen würde.³⁷ Man muss sich fragen, ob Franz diesen sprachlichen Vorgang nicht verstanden hat, oder ob er ihn zwar verstanden hat, aber um einer rhetorischen Wirkung willen so formuliert. Sei es wie auch immer, ich nehme diese Bemerkung zum Anlass, in einem kurzen Exkurs auf den Pentateuch als „Gründungsgeschichte“ einzugehen, die seine Vorrangstellung ausmacht.

Exkurs

Nach Norbert Lohfink³⁸ hat „Gründungsgeschichte“ den Charakter von „fundierender Urzeit“ und unterscheidet sich damit wesentlich von bloßer „Geschichte“. Im alttestamentlichen Kanon reicht die „Urzeit Israels“ von der Schöpfung bis zum Tod Moses unmittelbar vor dem Einzug Israels ins verheißene Land. Ihr Hauptinhalt ist die am Sinai dem Volk gegebene Sozial- und Gesellschaftsordnung. Damit ist alles Entscheidende gesagt. Mit der Verschriftung der Tora als Moses Testament und mit dem Tod Moses wird deshalb am Ende des Deuteronomiums ein „literarischer Grenzstein“ gesetzt.³⁹ Er wirkt rezeptionssteuernd

oder sogar „durch Gesetz und durch Propheten und durch Apostel und durch Evangelisten“ (DH 46, vgl. 48).

³⁶ Zur Verwendung der Formel „Gesetz und Propheten“ in Hochgebeten s. Georg Braulik, „Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet,“ *Dialog oder Monolog. Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (Hg. v. A. Gerhards – H. H. Henrix; QD 208; Freiburg: Herder, 2004) 223-253, 228-235.

³⁷ Norbert Lohfink, „Perikopenordnung ‚Patmos‘. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker,“ in: *BiLi* 70 (1997) 218-232, 222f. Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 262f Anm. 24, zitiert diesen Artikel ausführlich.

³⁸ Lohfink, „Perikopenordnung ‚Patmos‘“ (s. Anm. 37), 222-224.

³⁹ Lohfink, „Der Tod am Grenzfluß“ (s. Anm. 9), 14-16. Zum Folgenden vgl. auch a. a. O. 16-22.

auf die weitere Lektüre. Das Josuabuch, das sich den erzählten Ereignissen nach nahtlos an den Pentateuch anschließt, tritt ihm zugleich in harter Zäsur gegenüber: Es blickt nämlich referentiell⁴⁰ auf die Tora Moses zurück. Damit hat die von der Schöpfung bis zur Schwelle des Verheißungslandes erzählte Gründungsgeschichte einen Schlusspunkt erhalten.⁴¹ Die „Torarolle“ mit der schriftlich fixierten Sozialordnung des Gottesvolkes ist der mit dem Josuabuch einsetzenden kontinuierlichen Erzählung fortan als Basisdokument vorgegeben (Jos 1,7f). Sie soll als „buchgestaltige Welt-Vorgabe“ die folgende Geschichte Israels bestimmen.⁴² Diese Vorrangstellung des Pentateuchs wird literarisch ferner dadurch verdeutlicht, dass auch andere alttestamentliche Schriften dieser Gründungsgeschichte ergänzend und erläuternd – in einem weiten Sinn – zugeordnet und durch verschiedene Textelemente auf sie bezogen sind bzw. in einem intensiven Gespräch mit ihr stehen. Hermeneutisch besonders relevant wird die Verkettung – um nur einige markante Beispiele zu nennen – am Anfang des Psalters (Ps 1,2)⁴³, am Beginn des Jesajabuchs (Jes 2,3)⁴⁴ und am Ende von Maleachi

40 „Zugespitzt gesagt, wird die Tora weder durch einen redaktionellen noch durch einen reichsautoritativen, sondern durch einen referentiellen Akt geschaffen.“ – Christian Frevel, „Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1-12,“ *BZ NF* 45 (2001) 209-234, 234.

41 Die anschließenden Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige beschreiben zwar, wie Israel in der folgenden Geschichte im Verheißungsland versuchte, die Tora als seine Gesellschaftsordnung zu verwirklichen und wie dieses Experiment schließlich scheiterte. Aber dennoch bezeichnet das Judentum diese Schriften nicht als „Geschichtsbücher“, sondern als „Vordere Propheten“, denen dann im hebräischen Kanon die „Hinteren Propheten“ mit einer anderen, nicht mehr als Geschichtsdarstellung präsentierten Verwirklichung von Tora gegenüber stehen.

42 Davon unterscheidet sich die Vorschrift von Dtn 17,18 für den König, täglich in einer Zweitschrift der Tora zu lesen, schon dadurch, dass sie sich nicht „auf der Ebene der erzählten Geschehnisse“ bewegt, sondern innerhalb einer Ämtergesetzgebung das Verhalten eines zukünftigen Königs regelt, den sich Israel im Verheißungsland einmal geben kann – gegen Mosis, „Pentateuch“ (s. Anm. 12), 155f.

43 Zur Anbindung der Psalmen 1–2 an die Tora, der verschobenen Akzentsetzung der Tora-Thematik im Schlusshalle und zum Tora-Konzept des Psalters s. zuletzt differenziert Egbert Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138; Berlin – Wien: Philo, 2004) 341-344 und 375f (zusammenfassend). Der von Lohfink vertretenen „literarisch-theologischen Direktanschluss des Psalmenbuches“ an die Tora bleibt also „keine leere Etikettierung“ – gegen Mosis, „Pentateuch“ (s. Anm. 12), 151f.

44 Den Zusammenhang dieser Tora mit der Mose-Tora hat Irntraud Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS 164; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1995) eingehend untersucht. Die Verknüpfung der beiden Stränge der Tora für Israel und der Tora für die Völker im Jesajabuch muss „bereits auf den (abgeschlossenen?) Pentateuch, auf die Tora, zurückgreifen können. Für die kanonische Endgestalt des Jesajabuches ist dies mit Sicherheit anzunehmen.“ (Ebd. 117). Damit ist Mosis, „Pentateuch“ (s. Anm. 12), 152f, widerlegt.

bzw. am Schluss des Zwölfprophetenbuchs (Mal 3,22).⁴⁵ Diese Schriften gehören zwar alle wie der Pentateuch zum Kanon des Alten Testaments und damit zum „kulturellen Gedächtnis“ der Kirche, sind aber nicht „Gründungsgeschichte“. Das ist allein der Pentateuch. Dem Pentateuch entsprechen im Sinngefüge des Neuen Testaments die Evangelien, die mit dem Leben Jesu die „Urzeit“ der Kirche entwerfen.⁴⁶

Vor kurzem hat allerdings Stephen B. Chapman⁴⁷ diese gut begründete Standardthese vom Vorrang des Pentateuchs zugunsten einer Doppelautorität von Pentateuch und Propheten in vorrabbinischer Zeit kritisch hinterfragt. Er plädiert für eine etwa gleichzeitige Kanonwerdung der beiden Korpora „Gesetz“ und „Propheten“. Sie wären von Anfang an einander gleichberechtigt gegenüber gestanden und hätten stets das Kanonbewusstsein der hebräischen Bibel bestimmt. Auch der Septuagintakanon repräsentiere im Kern diese Zweigliedrigkeit. Die von Chapman analysierten und für ein gemeinsames Kanonbewusstsein beanspruchten Texte reichen jedoch nicht aus, um die Kanonsystematik und die kanonstrukturierenden Tendenzen des schriftinternen Netzwerks adäquat zu erfassen.⁴⁸ Die redaktionellen Appendices Dtn 34,10-12 und Mal 3,22-24, die Chapman als kanonbewusste Schlüsseltexte eingehend untersucht hat, verbinden nicht bloß „Law and Prophets within a single ‚story‘ about God“⁴⁹, sondern gewichten das Nebeneinander von Pentateuch und Propheten zugunsten des mosaischen Pentateuchs⁵⁰. Ferner ist die Wechselseitigkeit der Beziehungen von Pentateuch und Propheten (das heißt Josua bis 2 Könige und den Schriftpropheten) bei der Entstehung der Bücher von jener zwischen den beiden Blöcken in

⁴⁵ S. dazu Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1; Stuttgart: Kohlhammer, ⁵2004) 24-26; ferner verschiedene Beiträge im Sammelband *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hg. v. E. Zenger; HBS 10; Freiburg: Herder, 1996).

⁴⁶ Ebenso z. B. Thomas Söding, „Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch,“ in: *The Biblical Canons* (s. Anm. 35), XLVII-LXXXVIII, LXXXVI. Wucherpfennig, „Tora“ (s. Anm. 31), 493, spricht bei der Gestalt der christlichen Bibel von zwei Konzentrationspunkten, so dass „sich die Tora und die Evangelien daher als zwei Brennpunkte einer Ellipse betrachten“ lassen. Nach Lohfink, „Eine Bibel“ (s. Anm. 9), 77, hat deshalb „die christliche Liturgie in ihrem Wortgottesdienst die Gestalt einer Ellipse mit ihren beiden Brennpunkten zugrunde gelegt“, auch wenn „dies in unserer erneuerten lateinischen Liturgie durch sekundäre Ritualelemente wieder überdeckt“ werde.

⁴⁷ Chapman, *The Law and the Prophets* (s. Anm. 34).

⁴⁸ Um wie viel reicher ist die Tora-Perspektive des Jesajabuchs oder des Psalters, wie sie z. B. die Studien von Fischer, *Tora* (s. Anm. 44), und Erich Zenger, „Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie,“ in: *The Biblical Canons* (s. Anm. 35), 111-134, beschreiben.

⁴⁹ Chapman, *The Law and the Prophets* (s. Anm. 34), 148.

⁵⁰ S. dazu z. B. Frevel, „Ein vielsagender Abschied“ (s. Anm. 40); Josef M. Oesch, „Die Bedeutung der Tora für Israel nach dem Buch Maleachi,“ in: *Die Tora als Kanon* (s. Anm. 45), 169-211.

der Kanonstruktur zu trennen. Die prophetische Tradition, die an zunächst mündlich und später eventuell in ersten Einzelsammlungen schriftlich überlieferte Prophetenworte anknüpfte, besaß zwar neben dem Pentateuch Autorität, ist aber vom schriftlich vorliegenden Prophetenkanon zu unterscheiden.⁵¹ Im Übrigen stellt Chapman selber fest: „The Torah, as the living legacy of Moses, has come to be described as both the authority and the criterion of the prophetic word, while at the same time the prophets are seen as the authoritative heirs and interpreters of the mosaic tradition. Thus, the same dialectical relationship between Moses and the prophets summarized in Deut 34:10-12 is illustrated by the twin shaping of biblical traditions generally within the canon.“⁵²

Ende des Exkurses.

2. Auch die altkirchlichen Kanonlisten kennen eine Sonderstellung des Pentateuchs

In seinem zweiten Punkt begründet Franz den schon am Ende des ersten Punkts gemachten Einwand. Er greift dabei einerseits auf die christlichen Kanonlisten, andererseits auf die Verwendung der alttestamentlichen Schriften in der christlichen Liturgie zurück. Er stützt sich dabei vor allem auf Rudolf Mosis, einen der beiden Gutachter seiner Habilitationsschrift.

Franz urteilt: „Der theologisch so gewichtige Hiatus zwischen dem Pentateuch und den übrigen alttestamentlichen Büchern und damit die ‚alle übrigen Schriften qualifizierende‘ Sonderstellung der 5 Bücher Mose scheinen der christlichen Tradition fremd zu sein“ (317). Dabei beruft er sich auf einen von Rudolf Mosis⁵³ „anhand christlicher Kanonlisten erhobenen Befund“ (ebd.).

Die Debatte über das Arrangement der kanonischen Schriften und seine Bedeutung für die Kanonstruktur ist seit dieser Publikation von Mosis in mehreren Artikeln noch von ihm selbst, von Erich Zenger und Norbert Lohfink weitergeführt worden. Franz hat sie leider nicht mehr in die Druckfassung seiner Habilitationsschrift eingearbeitet. Daneben haben sich auch andere Exegeten in das

⁵¹ „Die eigentlichen Prophetenbücher wurden eher als Geschichtsbücher verstanden, dann auch mit diesen in einem Corpus zusammengefaßt. Sie dienten so dem apologetischen Anliegen, Alter und Kontinuität der eigenen Überlieferungen für die Zeit seit dem Tod Moses nachzuweisen. In der pharisäisch-rabbinischen Richtung hatten die ‚Propheten‘ (im Sinne des Corpus von Josua bis 2 Könige) schon früh einen Platz neben dem Pentateuch, auch in der Schriftlesung, doch ist bemerkenswert, daß die rabbinische Midraschliteratur sich dennoch ganz massiv auf den Pentateuch konzentrierte, was ebenfalls eine entsprechende Wertung anzeigt.“ (Johann Maier, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde,“ in: Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte [SJ XXVIII; Berlin – New York: de Gruyter, 2004] 33-77, 48f).

⁵² Chapman, *The Law and the Prophets* (s. Anm. 34), 129.

⁵³ Mosis, „Canonical Approach“ (s. Anm. 12). Norbert Lohfink hat darauf vor allem geantwortet in „Distanzierung“ (s. Anm. 13).

Streitgespräch eingeschaltet. Vor allem aber: Peter Brandt hat die wichtigsten Beiträge kritisch resümiert und auf die Frage eng geführt, ob bzw. wie die kanongeschichtliche Vielfalt der Büchersequenzen für innerbiblische Strukturbeobachtungen hermeneutisch relevant ist.⁵⁴

Ich beschränke mich im Folgenden auf die Pentateuch-Betonung christlicher – konkret griechischer, syrischer und lateinischer – Kodizes und Kanonverzeichnisse, die Franz von der geschichtlichen Überlieferung der kanonischen Büchersammlungen her in Abrede stellt. Was bedeutet es, wenn sie den literarischen Bruch hinter dem Deuteronomium buchtechnisch nicht umsetzen, sondern andere Gruppierungen, zum Beispiel einen Oktateuch von Geschichtsbüchern, generieren? Müssen auch diese editorischen Entscheide als Leseanleitung verstanden werden, so dass „nicht allein das Maß einer kanonischen Intentionalität ausschlaggebend ist für die Funktion des Arrangements als Leseanleitung, sondern auch seine stabile Rezeption“?⁵⁵

Die Fragen verbinden sich fast notwendig mit der christlichen Einführung von Kodizes. Der Kodex ist erst von den Christen eingeführt worden. Vorher gab es ihn nur für medizinische und juristische Nachschlagewerke. Was ein Kodex in einem einzigen Buch speichert, war zuvor auf mehreren Rollen geschrieben, die nebeneinander in Körben standen.⁵⁶ Sie waren auf kein lineares Nacheinander fixiert. Verschiedene Schriften konnten zugleich an eine erste Schrift anschließen. Zwischen den einzelnen Rollen bestanden also wesentlich kompliziertere Vernetzungen als in einem Buch mit seiner vorgegebenen linearen Abfolge. Wie man bei einem Computer von jedem Datensatz einer Datenbank di-

⁵⁴ Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131; Berlin – Wien: Philo, 2001), 26-36 bzw. 42. Möglicherweise ist die Arbeit von Brandt für den Druck der überarbeiteten Habilitationsschrift von Franz zu spät gekommen. Er verwendet sie jedenfalls nicht.

⁵⁵ Zu den Fragen s. Brandt, *Endgestalten* (s. Anm 54), 33, mit denen er die Kritik von Mosis aufgreift. Das Zitat ebd. 35. Das entscheidende Problem in Brandts Studie ist die mangelhafte theologische Kriteriologie. Er müsste bei der Qualifikation von Arrangements in Kodizes und Drucken klarer zwischen authentischen Kanonentscheidungen der Kirche, theologischen Meinungen und praktischen Umfangsentscheidungen bei der Herstellung von Kodizes unterscheiden. Im Hintergrund steht die bedauerliche Tatsache, dass die in der christlichen Dogmatik klassischen Typs hoch differenziert ausgearbeitete Lehre von den verschiedenen möglichen Qualifikationen theologischer Aussagen heute so gut wie vergessen zu sein scheint. Zu berücksichtigen ist ferner, dass die katholische Kirche die hebräische Bibel als inspiriert betrachtet und man deshalb die Bücheranordnung des Tenak nicht gegenüber den Bücheranordnungen in christlichen Bibeln abwerten darf.

⁵⁶ Zum Folgenden s. Lohfink, „Der Tod am Grenzfluß“ (s. Anm. 9), 20-22. Vgl. Robert A. Kraft, „The Codex and Canon Consciousness“, *The Canon Debate* (Ed. by L. M. McDonald – J. A. Sanders; Peabody / Massachusetts: Hendrickson, 2002) 229-233, der wichtige Auswirkungen der „buchtechnischen“ Entwicklung von der Buchrolle zum Kodex beobachtet und weitere Literatur dazu verzeichnet. Er berücksichtigt aber zu wenig die auch über Einzelrollen hinweg bestehende Tiefenstruktur des Kanons.

rekt auf bestimmte Daten eines anderen Datensatzes zugreifen kann, ermöglichte das Rollensystem, „sich zumindest von jedem Textkomplex aus direkt auf den Textkomplex Tora zurückzubeziehen“, und war „die Tora jedem von ihnen gegenüber unmittelbar“.⁵⁷ Seit der Einführung von Kodizes haben wir uns aber daran gewöhnt, bei literarischen Zusammenhängen vor allem linear zu denken. Wenn in unserem Fall dann Bücher oder Kanontteile in einem Kodex ihren Platz wechseln, kann ihre veränderte Abfolge zwar sinnstiftend werden und auch neue Leseweisen innerhalb der Gesamtbibel schaffen. Aber faktisch wird die „eigentlich kanonische Differenz“, nämlich „die Scheidelinie zwischen dem Block Genesis – Deuteronomium und den restlichen Büchern“ des Alten Testaments⁵⁸, in solchen Fällen nie „überschrieben“⁵⁹. Analoges gilt auch für die Evangelien, die den übrigen Schriften des Neuen Testaments unmittelbar gegenüberstehen. Ein Kodex schafft zwar aus vielen zum kanonischen Korpus gehörenden Büchern editorisch ein einziges Buch. Trotzdem wird der biblische Kanon dadurch nicht zu einem linear durchgehenden Aussagensystem, sondern funktioniert weiter entsprechend seiner „konturierten Intertextualität“⁶⁰. Das könnte zum Beispiel – auch bei veränderter Abfolge mancher Büchergruppen – heißen, „daß die Tora, die ja mit Moses Tod an der Grenze der Heilsverwirklichung abbricht, dann durch verschiedene Alternativen der Interpretation ergänzt wird – eine am Ende gescheiterte geschichtliche Verwirklichung (Vordere Propheten), Zeugnisse der Kritik und Zukunftsverheißung (Hintere Propheten), meditative Verarbeitung vielfacher Erfahrungen (Psalmen), Reflexion im weltweiten Bildungshorizont (Weisheitsschriften) usw. Dem würde sich das Neue Testament als Ganzes im Sinne einer Ergänzung nun durchaus anderer Qualität und Endgültigkeit zuordnen.“⁶¹ Ist „die Unmittelbarkeit der verschiedenen Kanonsegmente zur Tora das Grunddatum der Textorganisation, nicht die lineare Abfolge, dann kann es in Listen und bei dem Übergang zum Kodex Varianten der Anordnung geben.“⁶² Die „viergliedrige Kanonsyntax“ mit ihren „Sinnhierarchien“, wonach der Pentateuch den Rest des Alten Testaments dominiert und der Evangelienblock den Rest des Neuen Testaments,⁶³ verändert sich dadurch nicht.⁶⁴

57 Lohfink, „Der Tod am Grenzfluß“ (s. Anm. 9), 20.

58 Lohfink, „Distanzierung“ (s. Anm. 13), 92.

59 Vgl. Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 35f, und bei der Auswertung des Konzepts einer „kanonisch-intertextuellen Lektüre“ von Georg Steins auch 42.

60 Lohfink, „Eine Bibel“ (s. Anm. 9), 79.

61 Lohfink, „Eine Bibel“ (s. Anm. 9), 80.

62 Lohfink, „Der Tod am Grenzfluß“ (s. Anm. 9), 24.

63 Lohfink, „Distanzierung“ (s. Anm. 13), 94.

64 Gegen Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 33-36. Er zitiert (ebd. 34) neben Mosis auch Frevels Habilitationsschrift gegen Lohfink. Doch ist hier genauer zuzusehen. Denn Frevel, „Ein vielsagender Abschied“ (s. Anm. 40), 232, hält zwar Lohfinks „Rede vom Bruch“ hinter dem Deuteronomium für „zu stark“, weshalb er nur von einer „Zäsur“ spricht. Aber er distanziert sich ausdrücklich von Mosis. Er möchte dessen „Stoßrichtung,

Ein kanonhermeneutisches Problem entstünde nur, wenn die Einheit des Pentateuchs bzw. der Evangelien buchtechnisch aufgelöst und ihre einzelnen Schriften anderen Büchern bzw. Büchergruppen zugeordnet worden wären. Das ist aber, so weit wir wissen, niemals geschehen, außer vielleicht in jüngsten Schulbibeln und ähnlichen literarischen Produkten. Vielmehr lassen sich trotz der historischen Vielfalt der Bücherabfolgen in christlichen Kodizes und infolgedessen auch Kanonlisten vor allem zwei kanonhermeneutisch relevante Konstanten nachweisen: Der Pentateuch bildet immer eine Einheit, auch innerhalb eines umfassenderen Gruppenarrangements, und er steht immer an der Spitze des alttestamentlichen Kanons. „Die Prae-Position der Tora sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Bibel ist eine fundamentale hermeneutische Vor-Gabe: Die jeweils danach folgenden Schriften sind *im Licht der Tora* zu verstehen und zu benutzen.“⁶⁵ In bestimmten christlichen Traditionen wird der Pentateuch editorisch sogar eigens herausgehoben. Das geschieht am stärksten in den syrischen Manuskripten und Verzeichnissen. Im Einzelnen gliedern die Ostsyrer das Alte Testament eher in Pentateuch und Propheten, während es die westsyrischen Christen – vielleicht wegen der Nähe zur griechischen Tradition – wahrscheinlich als dreigeteilte Größe von Pentateuch, Propheten und Hagiographen auffassen.⁶⁶ In der lateinischen Tradition bewirkte Hieronymus mit der Rezeption des hebräischen Textes auch die Übernahme von Merkmalen des jüdischen Kanons, so dass der Pentateuch vor allem in den Vulgata-Listen eigens abgegrenzt wird.⁶⁷ Brandt, dem wir die jüngste Zusammenfassung des Forschungsstandes in dieser Sache verdanken, stellt dazu ausdrücklich gegen Mosis fest: „Wenn er ... behauptet: ‚Nur selten und erst spät werden die fünf Bücher des Mose als eigene Gruppe so gekennzeichnet, daß sie von allen anderen Büchern des christlichen AT abgesetzt werden‘, so ist ihm zu widersprechen: Gerade die Vulgata lie-

die Relativierung der Größe ‚Tora‘ und das wohl nicht nur für die Neugestaltung der Leserordnung,“ nicht teilen (232 Anm. 75). Mosis verkenne auch die Bedeutung des Mosestodes als „Bedingung der Möglichkeit“ des Pentateuchs“ (232 Anm. 76). Und nochmals gegen Mosis: Die „Hinwendung zur Grundlagenfunktion der Tora als Gesetz“ bleibe aus biblisch-theologischer Sicht notwendig und lasse sich auch nicht gegen die „Heilsgeschichte“ ausspielen (232 Anm. 78).

⁶⁵ Zenger, „Der Pentateuch als Tora und als Kanon,“ in: *Die Tora als Kanon* (s. Anm. 45), 5-34, 7. Zu weiteren Konsequenzen aus dieser hermeneutischen Weichenstellung zwischen Tora und Propheten für die „Prae-Position“ des Alten Testaments in der zweieinen christlichen Bibel, der auch die Leserichtung und Interpretationsrichtung vom Alten zum Neuen Testament entspricht, s. Christoph Dohmen, „Der Kanon des Alten Testaments. Eine westliche hermeneutische Perspektive,“ in: *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001* (WUNT 174; hg. v. I. Z. Dimitrov u. a.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 277-297, 293f.

⁶⁶ Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 218-234.

⁶⁷ Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 254-260.

fert genügend Zeugnisse für eine Rezeption des hieronymianischen Kanons des *Prol. gal.* [= der so genannte *Prologus galeatus*, das Vulgata-Vorwort *Prologus Sancti Hieronymi in Libro Regum*], der nach jüdischem Vorbild eine deutliche Heraushebung des Pentateuchs generiert.“⁶⁸ Gleiches gilt wohl auch für den Kanon der lateinischen Kirche, wie ihn das Konzil von Trient auf der 4. Session im Anschluss an die Entscheidung von Florenz endgültig verbindlich erklärt hat (DH 1501-1504), obwohl es die Reihenfolge der aufgelisteten Bücher offenbar nicht festlegen wollte.⁶⁹ Denn sein Verzeichnis beginnt die Aufzählung mit der Überschrift „quinque Moisis, id est ...“, trennt also den Pentateuch als Gliederungsgröße eigens von den folgenden Geschichtsbüchern. An Trient richtet sich meine Wiener Perikopenordnung aus.⁷⁰ Der Anspruch auf weitere feste Büchersequenzen ist für sie irrelevant. Ich komme später noch darauf zurück.⁷¹

Franz sieht dann in einem weiteren Schritt seines zweiten Punktes den Befund von Mosis – das (angebliche) Fehlen einer Vorrangstellung des Pentateuchs – „weitgehend gestützt durch die gottesdienstliche Verwendung der alttestamentlichen Schriften“ (317). Leider ist die Wechselwirkung von Kanoneinteilung und Leseordnung noch viel zu wenig erforscht. Doch dürfte in jüdischen Diasporagemeinden relativ früh die gottesdienstliche Pentateuchlesung wegen des vorherrschenden eschatologisch ausgerichteten Geschichtsbilds die Lesung von ausgewählten Prophetenperikopen nach sich gezogen haben. Jedenfalls hat sich eine strenge Differenzierung zwischen den Kanonteilen durchgesetzt, in deren Anordnung sich die Wertschätzung der Teile und ihre liturgische Nutzung spie-

⁶⁸ Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 199 Anm. 939.

⁶⁹ So Brand, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 322-329. Die besondere Stellung des Pentateuchs in der Liste wird von Brandt nicht thematisiert. Wie der Pentateuch werden noch die zwölf kleinen Propheten, die vier Evangelien und die vierzehn Paulusbriefe mit einer Überschrift versehen und damit als fest gefügte Büchergruppe gekennzeichnet.

⁷⁰ Ich habe das in meinem Vorschlag für das Lektionar des Missale Romanum als selbstverständlich vorausgesetzt. Das hat Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 423f, zu dem Missverständnis verleitet, ich würde mein Auswahlproblem „erst im Rückgriff auf eine bestimmte – offenbar als hermeneutisch besonders wertvoll erachtete – Periode“ (424), nämlich der des Neuen Testaments und des Frühjudentums, lösen. Die Kanonform, zugunsten derer bei einer „Aufführung des Kanons“ entschieden werden muss, weil „die Rezeptionsgeschichte selbst zu vielfältig“ ist, um „allein den Weg zu einer (schriftgemäßen) Leseordnung liefern“ zu können (a. a. O.), ist natürlich der Kanon der jeweiligen Kirche. Dass sich verschiedene Kanonarrangements theologisch nicht ausschließen, zeigt z. B. schon die Pluralität der Vulgata-Arrangements, die das Konzil mit der „alten Vulgata-Ausgabe“ (DH 1506) faktisch autorisiert hat (Brandt, *Endgestalten* [s. Anm. 54], 328).

⁷¹ Eine „Rehabilitierung der alten – über Hieronymus in den Westen gelangten – Ordnungen der Vulgata“ (Brandt, *Endgestalten* [s. Anm. 54], 417) empfiehlt sich schon im Blick auf die urchristliche Kirche, für die die Bibel Israels allein noch der ganze Kanon war. Seine tragenden Konturen wurden auch später durch die Anfügung des Neuen Testaments nicht aufgelöst (Lohfink, „Eine Bibel“ [s. Anm. 9], 73).

geln.⁷² In den christlichen Bücherarrangements ist das weniger klar. Das gilt vor allem für die griechischen Traditionen und die äthiopische Kanontradition, in deren Handschriften das Konzept eines Oktateuchs dominiert.⁷³ In der so genannten Klementinischen Liturgie der Apostolischen Konstitutionen wird im Sonntagsgottesdienst der antiochenischen Tradition aus Gesetz und Propheten, Apostolischen Briefen [bzw.] Apostelgeschichte und Evangelien gelesen (CA VIII, 5, 11). Berücksichtigt man auch parallele Äußerungen der Konstitutionen, dann gilt unter den verschiedenen Rekonstruktionen ein viergliedriges Schema mit zwei alttestamentlichen und zwei neutestamentlichen Lesungen als das wahrscheinlichste.⁷⁴ Aus den Homilien des Johannes Chrysostomus schließt

⁷² „Eine Wurzel der Autorität [des Pentateuchs] war neben den Bedürfnissen rechtsgeschichtlicher Art die liturgische Verwendung der Texte. Der Ursprung dürfte auch hier am Tempel liegen, doch läßt sich nicht sagen, wann die Lesung des Pentateuchs eingeführt wurde und wann sie außerhalb des Tempels in frühsynagogalen Veranstaltungen Fuß gefaßt hat. Diasporagemeinden scheinen diese Praxis früh und intensiv gepflegt zu haben. Dort, im außerkultischen Raum, hat wohl die Prophetenlesung ihren Ursprung.“ (Maier, „Frage des biblischen Kanons,“ [51] 75). S. ferner a. a. O. 46f.

⁷³ Zur antiochenischen Tradition s. Brakmann, „Der christlichen Bibel erster Teil“ (s. Anm. 1), 577-580. In der äthiopischen Kanontradition begegnet der Pentateuch in der erweiterten Form als Oktateuch (Genesis bis Rut) unter dem Namen „Orit“, das heißt „Gesetz“. Diese Größe beansprucht Einheitlichkeit und ist vom restlichen Kanon abgehoben. „Wir haben im äthiopischen Kanon ein Beispiel kreativer Rezeption des jüdischen Basisdokuments *Pentateuch-Tora*, die sich über dessen Anspruch der Unantastbarkeit hinwegsetzt. Es wäre genauer zu untersuchen, ob diese Tradition der achteiligen Tora ein äthiopischer Spezialfall ist, oder ob auch andere christliche Traditionen ihren Oktateuch - der als buchtechnische Größe in der griechischen und lateinischen Bibelüberlieferung belegbar ist - in allen Teilen als ‚Bücher des Gesetzes‘ aufgefaßt haben.“ Ob die achteilige Größe Orit bereits zur Urgestalt des äthiopischen Kanons gehörte, muß wegen fehlender Handschriften allerdings offenbleiben. (Peter Brandt, „Geflecht aus 81 Büchern. Zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons,“ *Aethiopica* 3 (2000) 79-115, 96-99; Zitat 98.

⁷⁴ Brakmann, „Der christlichen Bibel erster Teil“ (s. Anm. 1), 578 (im Anschluss an J. A. Jungmann). Die Apostolischen Konstitutionen erwähnen die liturgischen Lesungen an 6 Stellen (Marcel Metzger, *Les Constitutions apostoliques. Tome II: Livres III-VI. Introduction, text critique, traduction et notes* [SC 329; Paris: Cerf, 1986] 82). Die von Lohfink, „Zu Heinz Schürmanns 10 Punkten“ (s. Anm. 28), 196, genannte CA II, 39, 6 gibt als Lesordnung für den normalen Gottesdienst, an dem auch Katechumenen und Büsser teilnehmen, „Gesetz, Propheten und Evangelium“ an. CA II, 54, 1 rekurriert allgemein auf Schriftlesung und Schriftauslegung im Gottesdienst, ohne weiter zu spezifizieren. CA II, 59, 4 zählt summarisch als Hauptelemente des Sonntagsgottesdienstes auf: „Lesung der Propheten, Verkündigung des Evangeliums, Darbringung des Opfers, Geschenk heiliger Nahrung“. Dabei könnten die „Propheten“ als Kurzformel für das Alte Testament (vgl. Hebr 1,1; ferner das Verständnis von Mose als Prophet Dtn 18,15.18; ferner Dtn 34,10 in CA VI, 3, 1) und das „Evangelium“ für das „Neue Testament“ stehen. Nach CA II, 57, 5-7 (ein Einschub des Redaktors in die Didaskalie) liest man aus dem Alten Testament „die Schriften Moses und Josuas, des Sohnes Nuns, der Richter und Könige, der Chroniken

man auf ein dreigliedriges Leseschema aus Propheten, Apostelbrief oder Apostelgeschichte (in der Osterzeit), Evangelien, in der Fastenzeit auf ein viergliedriges mit einer Lesung aus der Genesis. Außerdem konnte wahrscheinlich nach jeder Lesung eine Psalmodie folgen, so dass man mit zwei oder drei Psalmen zwischen drei oder vier Lesungen rechnen müsste.⁷⁵ Doch war ein Perikopen-system zu seiner Zeit in Antiochien erst partiell ausgebildet und eine lectio continua oder Bahnlesung damals zwar möglich, aber keine feste Regel.⁷⁶ Eine solche Systematik findet sich jedenfalls in den syrischen Leseordnungen.⁷⁷ Dort lässt sich sogar ein unmittelbarer Niederschlag der abgestuften Wertschätzung der kanonischen biblischen Bücher durch Theodor von Mopsuestia beobachten: Der Pentateuch genießt da das höchste Ansehen, was sich mit seiner durchgängigen Heraushebung in Handschriften und Kanonverzeichnissen deckt.⁷⁸

Zum Beweis für seine These aus der gottesdienstlichen Verwendung der alttestamentlichen Schriften verweist Franz fast sofort auf ein einziges Belegbeispiel, und zwar auf die Perikopenreihen der Ostervigil in den ältesten Traditionen. Sie zeigten, „daß die Liturgie keine Sonderstellung der Tora kennt: Gesetz, Propheten und Schriften werden gleichberechtigt und oftmals in vermischter Reihenfolge gelesen.“ (317). Zunächst fragt man sich, was der Sonderfall „Ostervigil“ überhaupt mit einer sich über das Jahr erstreckenden Leseordnung zu tun hat. Müssen denn da die gleichen Strukturgesetze gelten?⁷⁹ Es gibt in ihr ja auch keine Apostel- und Evangelienlesung. Aber setzen wir einmal voraus, man könnte wirklich einen solchen Vergleich führen. Dann stellt sich die Frage, wodurch in einer rein alttestamentlichen Lesungsreihe der Pentateuch hervorgeho-

und der Rückkehr aus dem Exil [d. h. Esra und Nehemia], dann die Schriften Ijobs und Salomos und der sechs Propheten“. Die „Hymnen Davids“ werden responsorisch gesungen und bilden das Bindeglied zu den neutestamentlichen Schriften „Apostelgeschichte, Paulusbriefe, Evangelium“. Wahrscheinlich handelt es sich hier um die Bücher einer Sonntagsvigil (so Metzger, *Constitutions apostoliques*, 82). Für die Ostervigil schreibt CA V, 19, 3 vor, „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen bis zum Hahnenschrei“ zu lesen (vgl. Lk 24,44). Das Evangelium folgt nach der Taufe der Katechumenen. Auch nach der oben zitierten Musterliturgie von CA VIII, 5, 11 erscheinen die Tora am Anfang und die Evangeliumslesung als Abschluss als unverrückbare Fixpunkte. Das Kanonverzeichnis CA VIII, 47, 85, das großen Einfluss auf die orientalischen Kirchen ausgeübt hat, hebt ebenfalls die „fünf Bücher Mosis“ eigens heraus und zählt sie eigens auf. Ähnliches geschieht innerhalb des Neuen Testaments nur bei den Evangelien.

75 Rainer Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburg: Herder, 1974) 68f.

76 Noch zurückhaltender urteilt Aimé Georges Martimort, „A propos du nombre des lectures à la Messe,“ *RevSR* 58 (1984) 42-51.

77 S. dazu die Zusammenfassung bei Brakmann, „Der christlichen Bibel erster Teil“ (s. Anm. 1), 580-586.

78 Brandt, *Endgestalten* (s. Anm. 54), 233f.

79 S. dazu auch die Bemerkung von N. Lohfink in „Zu Heinz Schürmanns 10 Punkten“ (s. Anm. 28) 196 Anm. 33.

ben werden könnte. Dürfen die Perikopen nur aus dem Pentateuch genommen sein? Dafür wäre mir in der Tat kein Ostervigil-Schema bekannt. Eine auf den Pentateuch beschränkte Lesungsauswahl ist für eine solche Feier auch wohl nicht zu erwarten. Oder genügt es, wenn Texte aus dem Pentateuch zahlenmäßig relativ stark vertreten sind und die Lesungsanordnung der Büchersequenz im Kanon der jeweiligen Kirche folgt^{80?81} Obwohl dieses Ordnungsprinzip in den alten Lektionaren keineswegs überall oder durchgehend verwirklicht ist, nenne ich dafür zwei Beispiele: die Ostervigillesungen des armenischen Lektionar-Typikons und jene des gregorianischen Systems.⁸² Franz verweist in der Anmer-

⁸⁰ Die Vorrangstellung des Pentateuchs hängt allerdings nicht an seiner Erststellung. Das bezeugt die von F. C. Burkitt edierte altsyrische Leseordnung des Cod. Brit. Libr. Add. 14528 (= Lond. Syr. 239) aus dem 6. Jahrhundert, die sie gerade durch die Endposition in der Abfolge in der kanonischen Reihung der alttestamentlichen Schriftlesungen betont: „The several Books are arranged in what appears to be an order of merit or importance, the most weighty coming last. The custom of reading Gospel last is at least as old as the *Doctrina Apostolorum*, but the elaborate subordination set forth in *Lect.* is a novelty. First comes Proverbs and Job, as not far removed from the best worldly wisdom; then Daniel, which with the Syrians as with the Jews is placed somewhat below the greater Prophets, and with it is curiously associated the Book of the Twelve minor Prophets; then come the Books from Joshua to Kings, which are concerned with the secular history; then follow the great Prophets Jeremiah, Ezechiel and Isaiah, followed in turn by the Pentateuch. At the end of the Old Testament reading comes a Psalm. Then follows the New Testament: first, at certain times of the year, a reading from Acts or the Epistles of S. Peter and S. John; then the Apostle *par excellence*, Hebrews being reckoned also as Pauline; then comes a Psalm called the Hallelujah, corresponding to the Western Gradual, and at last of all the Gospel for the day. From this arrangement we learn what for practical purposes was the Canon of the Syriac-speaking Church in the 5th and 6th centuries.“ (F. C. Burkitt, „The Early Syriac Lectionary System,“ *PBA* 10 (1921-1923) 301-338, 321.

⁸¹ In meinem Vorschlag eines neuen, sieben Lesungen umfassenden Zyklus der „Osternorgenvigil“ für die drei Lesejahre des Missale Romanum stammen 4 bis 6 Perikopen aus dem Pentateuch und orientiert sich ihre Abfolge (von zwei thematisch bedingten Ausnahmen abgesehen) an der Bücherabfolge des an der Vulgata ausgerichteten Kanons der lateinischen römisch-katholischen Kirche (Georg Braulik, „Die alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags,“ in: Ders. – Norbert Lohfink, *Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken* [ÖBS 22; Frankfurt a. M.: Lang, ²2003] 41-79, 69 [Synopse]). Für die zwölf Lesungen umfassenden Zyklen der Ganznachtvigil gilt Analoges, obwohl hier die noch zusätzlich aus dem Pentateuch gewählten Themenbereiche etwas mehr Abweichungen von der kanonischen Reihung erfordern (a. a. O.).

⁸² Man könnte außerdem die Lesungsabfolge anführen, wie sie die Predigt Gregors von Nyssa über „Die drei Tage“ bezeugt, die er um 386 gehalten habe dürfte. Die Perikopen wurden – mit einer einzigen Ausnahme – in der Reihenfolge der biblischen Bücher vorgelesen: Gen 15,1-21; Gen 1,1-3,24; Gen 22,1-19; Ex 17,8-16; Jes 52,13-53,12; Jer 11,18-20; Jona. Mit Sicherheit wurde außerdem Ex 12 gelesen. S. dazu Gregor von Nyssa, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet,*

kung zu Unrecht auf die beiden Lektionare als Belege für seine Argumentation. Nur nebenbei bemerkt: Auch die sieben Lesungen der Ostervigil des jetzt gültigen Ordo Lectionum Missae folgen dem biblischen Kanon der lateinischen Kirche. Aber zurück zu den alten Traditionen, die nach Franz hier allein zur Debatte stehen.

Nach dem Armenischen Lektionar von Jerusalem, das aus den Jahren 417-439 stammt, aber eine ältere Tradition wiedergibt, werden in der Osternacht die folgenden zwölf Lesungen vorgetragen: 1. Gen 1,1-3; 2. Gen 22,1-18; 3. Ex 12,1-24; 4. *Jona* 1-4; 5. Ex 14,24-15,21; 6. Jes 60,1-13; 7. *Ijob* 38,2-28; 8. 4 *Kön* 2,1-22; 9. Jer 38[=31MT],31-34; 10. *Jos* 1,1-9; 11. Ez 37,1-14; 12. Dan 3,1-90 (LXX).⁸³ Das Basisgerüst dieser Lesungsreihe entspricht der Büchersequenz der armenischen Bibel. Die kanonische Abfolge ist plausibel, weil das Armenische Lektionar gerade für die Vierzigtagezeit und die Karwoche mehrere alt- und neutestamentliche Bahnlesungen vorsieht.⁸⁴ Nur die vier von mir kursiv gekennzeichneten Lesungen weichen vom kanonischen Schema ab. Sie lassen sich aber – unabhängig von jeder liturgiehistorischen Erklärung – als Digressionen verstehen, die mit Hilfe von Stichwort- und Motivverknüpfungen als theologische Kommentare eingehängt worden sind. Denn es geht den Vigillesungen nicht um „Heilsgeschichte“, sondern um Heilsökonomie.⁸⁵ Man lässt also gewissermaßen die ganze Bibel an den Feiernden vorüberziehen, wenn man in der kanonischen Reihenfolge der Schriften das liest, was sie zum „Paschamysterium“ und den gleichzeitig gespendeten christlichen Initiations sacramenten⁸⁶ zu sagen haben. Die „eingeschalteten“ Perikopen setzen bei bestimmten Themen Schwerpunkte. Sie sind durch verschiedenartige Assoziationen und Wortklammern mit ihrem Kontext verbunden. Solche sachlich bedingten Textattraktionen

übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner (PP V; Leiden: Brill, 1982) besonders 199-204.

⁸³ Athanase Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (PO XXXVI/2 – nr. 168; Turnhout 1971), 299-307 [161-169].

⁸⁴ S. dazu Charles Renoux, „La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem,“ *Le monde grec ancien et la Bible* (Dir. de C. Mondésert; Bible de tous les temps; Paris: Beauchesne, 1984) 399-420, 408-411.

⁸⁵ Das gilt trotz der Tendenz des Lektionars, gerade in der Kar- und Osterwoche zu historisieren. Renoux, „La lecture biblique“ (s. Anm. 84), 418f, schreibt dazu: „Les lectures des deux grandes vigiles de l'Épiphanie et de Pâques“ – die Epiphanie-Vigil und ihr österliches Urbild haben die Anfangs- und Schlußlesungen, die Osterperikope Ex 14,21-15,22 und Jes 60,1-7 gemeinsam – „présentent une fresque complète de l'économie du salut ... pour la vigile pascale, la fresque, plus étendue, part aussi de la création du monde et de la libération de l'Égypte, mais intègre les visions prophétiques se rapportant à la naissance de l'Église et à la résurrection de l'humanité, avant de s'illuminer de la lumière du Christ ressuscité.“

⁸⁶ Braulik, „Ostervigil“ (s. Anm. 81), 45f.

und ihre stilistischen Verkettungstechniken sind uns schon aus der Bibel bekannt. Im Einzelnen legen sich für den Einschub der vier Texte folgende Deutungen nahe: Ex 12,1-24 hat mit dem Ritual des ägyptischen Urpascha und der Anordnung für das Bestreichen der Türpfosten mit dem schützenden Blut des Paschalammes das Thema vom Opfer Isaaks bzw. vom stellvertretend geschlachteten Widder (Gen 22) aufgegriffen und soteriologisch ausgedeutet. Der Fabel nach müsste jetzt die Erzählung vom Zug durch das Meer folgen, die mit Ex 14,24–15,21 auf den Untergang der ägyptischen Streitmacht zugeschnitten ist und das triumphierende Schilfmeerlied enthält. Stattdessen wird das ganze Jonabuch gelesen. Es erzählt, dass Jona – analog zu Israel im Schilfmeer – von Gott aus den Fluten des Meeres gerettet wird. Danach erfüllt der Prophet seinen Auftrag in der Blutstadt Ninive. Im Unterschied zu Ägypten findet Ninive zum Glauben an den ihm namentlich unbekanntem Gott, bekehrt sich und wird deshalb vor der Vernichtung bewahrt. Das Jonabuch bietet also einen an dieser Stelle ebenso passenden wie brisanten Kommentar zur Auseinandersetzung Israels mit den Völkern, ferner zum Untergang und zur Begnadigung moralisch verrotteter, gewalttätiger Gesellschaften zu neuem Leben. Erst jetzt kommt die Lesung über die Rettung Israels aus dem Meer, das Sinnbild der Taufe. Darauf folgt mit dem für das Lektionar typischen Lokalkolorit Jes 60,1-13 über die Wallfahrt der Völker und der Israeliten nach Jerusalem. Das über der Stadt aufstrahlende Licht Gottes und die Finsternis, die über der ganzen Erde liegt, aber auch das Meer, über das der Reichtum der Welt in die Stadt strömt, verbinden die Verheißung von der Völkerwallfahrt mit Ijob 38,2-28. In dieser wiederum „eingeschobenen“ Lesung bekräftigt Gott anhand der Schöpfung, dass er die Macht über Licht und Finsternis hat, ebenso über das Meer und die verschiedenen Formen der Niederschläge wie Schnee, Hagel, Regen und Tau. Dieses Wassermotiv bildet dann die Klammer zur nächsten, ebenfalls „eingefügten“ Erzählung 4 Kön 2,1-22. Denn Elija wie Elischa spalten aufgrund ihrer Geistbegabung die Wasser des Jordan und Elischa heilt eine Quelle durch Salz. Inhaltlich bilden die Entrückung Elijas und die Wasserreinigung Typen der Auferstehung bzw. der Taufe⁸⁷. Weil die Katechumenen aber durch die Taufe in den neuen Bund aufgenommen sind und ihnen die Tora aufs Herz geschrieben wird, folgt Jer 38[=31MT],31-34. Diese Tora sollen sie – wie Josua nach der letzten nun „eingeschobenen“ Perikope Jos 1,1-9 – bei Tag und Nacht lesen, damit ihr Leben im Verheißungsland glückt. Natürlich ist meine Interpretation hypothetisch. Aber sie könnte erklären, warum trotz

⁸⁷ Dass man das Wasserwunder 4 Kön 2,19ff so verstanden hat, beweisen z. B. die Perikopennotierungen syrohexaplarischer Handschriften, denen zufolge der Text in der Epiphaniennacht gelesen wird (Anton Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* [LF 3; Münster: Aschendorff, 1921] 98); vgl. die griechische Liturgie.

des Prinzips kanonischer Abfolge Lesungen aus anderen Kanonteilen eingefügt sind.⁸⁸

Als zweites Beispiel nenne ich das jüngere Lesungssystem der gregorianischen Tradition des 7.-8. Jahrhunderts.⁸⁹ Es kennt vier in der kanonischen Folge der biblischen Bücher aneinander gereichte Perikopen: 1. Gen 1; 2. Ex 14; 3. Jes 4; 4. Jes 54. Gleiches trifft auch zu für die aus der Verbindung mit den vier Lesungen der Pfingstvigil erschlossene ursprüngliche Reihe von sieben Lesungen, deren Rekonstruktion aber unsicher bleibt: 1. Gen 1; 2. Gen 22; 3. Ex 14; 4. Dtn 31; 5. Jes 4; 6. Jes 54; 7. Bar.

3. Die behaupteten Inkonsistenzen beim Modell einer „Pentateuch-Bahnlesung“ sind nicht vorhanden

Beim dritten Punkt wendet Franz sich nun dem Wiener Perikopenmodell selbst zu. Als erstes versucht er nachzuweisen, dass in ihm „gravierende Inkonsistenzen“ stecken (317). Er sieht sie im Zusammenhang damit, dass bei der vorgeschlagenen Bahnlesung doch nicht alles gelesen werden kann, sondern manche Perikopen übersprungen werden müssen, und dann im Zusammenhang damit, dass die Pentateuchlesung nur für die Sonntage im Jahreskreis, nicht aber auch für die Festzeiten vorgeschlagen sei.

Wenn die Tora, so meint er im ersten Schritt, kanonhermeneutisch eine den Evangelien vergleichbare Dignität hat und diese als liturgische Handlungsanweisung zu begreifen ist, „dann hat die Tora diese Dignität als *ganze* und *zu jeder Zeit*. So wie die Evangelien in dem Reformmodell ‚soweit es geht (...) als *lectio currens*‘, also ganz, zu lesen sind, so müsste auch der Pentateuch als *Ganzer* gelesen werden. Denn welche Kriterien gibt es, einzelne Passagen zu überspringen? Sicher keine kanontheologischen.“ (317).

Hier muss ich an das eingangs erwähnte Missverständnis erinnern, ich würde mich aus grundsätzlichen Überlegungen auf die „grünen Sonntage“ beschrän-

⁸⁸ Es wäre ein dringendes Desiderat, Auswahl, Abgrenzung, Abfolge und wechselseitigen Zusammenhang der Perikopen innerhalb der alten Lektionare nicht nur entwicklungs-geschichtlich zu erforschen, sondern auch die thematisch-theologischen Gesamtzusammenhänge, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der maßgeblichen exegetischen und systematischen Schriftsteller einer Kirche, zu untersuchen – vgl. Hansjörg Auf der Maur, *Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlaß herausgegeben von R. Meßner und W. G. Schöpf. Mit einem Beitrag von Clemens Leonhard* (Liturgica Oenipontana 2; Münster: Lit, 2003) 142. Eine solche synchrone Analyse ist wichtig, obwohl sich die traditionellen Lektionssysteme nicht nur theologischen Konzeptionen verdanken, sondern auch Ergebnisse verschiedener liturgischer Entwicklungen und Beeinflussungen sind, bei denen historische Zufälle eine Rolle gespielt haben können.

⁸⁹ S. dazu Hermanus A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta. Volumen alterum: Fontes historici, commentarius historicus* (Rom: Herder, 1957) 827 und 834-837. Er verweist eigens auf die dem Kanon entsprechende Lesungsabfolge.

ken, während es mir doch nur um einen Vorschlag in pragmatischem Rahmending. Die „vergleichbare Dignität“ von Pentateuch und Evangelien bedeutet zudem weder „Gleichwertigkeit“ – gegen deren Unterstellung durch Schürmann sich schon Norbert Lohfink wehren musste⁹⁰ – noch zwingt sie dazu, Pentateuch und Evangelium bei der Perikopierung über einen Kamm zu scheren. Meine Anregung, die Evangelien „möglichst“ ganz zu lesen – ich spreche in meinem Artikel von „lectio currens“, weil ich mich an die Terminologie von Elmar Nübold halte,⁹¹ was Franz eigentlich in seine Begrifflichkeit, also in eine „lectio continua“, hätte übersetzen müssen, um Verwirrung zu vermeiden – ergibt sich aus dem geringeren Umfang der Evangelien, der das Überspringen einer Vielzahl von Perikopen nicht erzwang. Dagegen würde eine Verlesung des gesamten Pentateuchs an den Sonntagen im Jahreskreis eine durchschnittliche Perikopenlänge erfordern, die pastoralliturgisch in unseren Breiten nicht mehr verträglich erscheint. Sind dreijähriges Lesesystem und die Beschränkung auf die Sonntage im Jahreskreis vorgegeben, muss es also bei einer „lectio semicontinua“, einer „Bahnlesung“ des Pentateuchs bleiben.

Im nächsten Satz argumentiert Franz in gegenteiliger Richtung weiter und rechnet nun doch mit dem Überspringen von Teilen des Pentateuchs. Deshalb rückt jetzt die Kriteriologie für das Ausscheiden von Texten auf den Prüfstand. Franz denkt dabei mit Benedikt Kranemann an solche Passagen, die „für die Verkündigung in der christlichen Liturgie wenig oder gar nicht geeignet sind, weil sie schwerlich ‚heute Glauben ermöglichen oder fördern‘“ (318), etwa „Ex 36,8–38,31 – Ausstattung des Heiligtums; Lev 11,1–15,33 – Reinheitsgesetze; Num 1,1–54 – Volks- und Heeresordnung“.⁹² Deren Auslassung wäre, so Franz, nur unter anderen als kanontheologischen Gesichtspunkten möglich.

Es ist völlig klar, dass die Kanonstruktur, die dem Pentateuch als Ganzem einen besonderen Platz innerhalb des Alten Testaments zuweist, nicht so ist, dass sie innerhalb des Pentateuchs dann nochmals Prioritäten für Einzeltexte schaffen könnte. Es gibt kein kanoninternes Florilegium von Perikopen, das eine „Tora in der Tora“ entwürfe. Trotzdem ist der Pentateuch natürlich strukturiert und setzt interne Schwerpunkte. So leitet zum Beispiel das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes auf dem Sinai (Ex 24,12) ein Geschehen ein, das erst mit dem Erscheinen der Jahwe-Herrlichkeit im fertig gestellten Zeltheiligtum seine abschließende Erfüllung findet (Lev 9,23f). Die Errichtung des Heiligtums und Gottes Wohnen inmitten der Israeliten aber setzen einen Neuanfang des göttlichen Schöpfungshandelns im Raum der Geschichte Israels, sie vollenden das

⁹⁰ S. Lohfink, „Zu Heinz Schürmanns 10 Punkten,“ (s. Anm. 28) 194.

⁹¹ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7), 63 Anm. 43.

⁹² Benedikt Kranemann, „Auf der Suche nach einer neuen Hermeneutik des Wortgottesdienstes. Zur derzeitigen Diskussion um das Alte Testament in der Liturgie,“ Maschinschriftliches Vortragsmanuskript, zitiert bei Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 318 Anm. 52.

Exodusgeschehen und lassen die Schöpfungsabsicht Gottes, Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, für Israel zur konkret erfahrenen Wirklichkeit werden.⁹³ In diesem Sinne bilden die dem Heiligtum zugeordneten Teile am Ende von Exodus, in Levitikus und am Anfang von Numeri nicht nur das textliche Zentrum des Pentateuchs, sondern zugleich seinen Höhepunkt, ja Zielpunkt. Das um die Gegenwart Gottes gescharte Israel ist genau so ein Ziel seiner Geschichte wie Israel in seinem Land. Darin kommt zugleich die Schöpfung zur Vollen- dung. Hier ordnen sich auch die Speise- und Reinheitsvorschriften ein, die nur auf den ersten Blick legalistisch wirken. Werden auch sie im Horizont der Schöpfungsgeschichte gelesen, dann wird zum Beispiel mit der Differenzierung zwischen reinen und unreinen, zwischen opfer- und essbaren Tieren und sol- chen, die das nicht sind, partiell der Friedenszustand des Anfangs eingeholt, in dem Fleischgenuss nicht vorgesehen war. Es muss bei diesen Andeutungen lite- rarischer Zusammenhänge von Schöpfung, Exodus und Bau des Heiligtums bleiben. Sie erschließen das Geheimnis des geheiligten siebten Tages und entwi- ckeln eine Theologie des Gottesdienstes wie des Gottesvolkes, in der mit dem Heiligtumsbau die Welt in einen Raum konkret erfahrener Nähe Gottes verwan- delt wird. Eine Lesungsauswahl müsste diese intertextuelle Aussageabsicht des Pentateuchs gerade zur Geltung bringen, damit die Ausschnitte aus der Passage vom Bau des Heiligtums nicht unverständlich bleiben. Es bleibt doch etwas er- staunlich, dass Liturgiker gerade in diesem Bereich Auslassungen vorschlagen. Wieso solche Textbereiche, die sogar speziell liturgiedeutend sind, heute schwerlich Glauben ermöglichen, ist mir kaum verständlich. Vielleicht gilt das, wenn diese Texte nie ausgelegt und nie auf die christlich-kirchliche Existenz hin durchsichtig gemacht wurden. Natürlich, wenn man sie den Gottesdienstbesu- chern vorenthält, kann man sie ihnen auch nicht auslegen.

Weiter: Selbstverständlich sind neben exegetischen und bibeltheologischen bei einer Selektion der Perikopen auch liturgiegeschichtliche und festspezifi- sche, katechetische und pastorale, anthropologische und soziologische, zeit- und kulturbezogene Aspekte und noch manches andere in abgestufter Wertigkeit zu berücksichtigen. Sie haben, wie die große Vielfalt von Leseordnungen in der Geschichte der Kirchen beweist, die jeweilige Gestalt des Lektionars stets mit- geprägt. Wer also bei der Textauswahl innerhalb der Pentateuch-Bahnlesung ei-

⁹³ S. dazu z. B. Bernd Janowski, „Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption,“ in: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993) 214-246, 237-240. „Indem es das Heiligtum baut, an dem es JHWH opfernd und feiernd nahen kann (Lev 9,1-24*), partizipiert Israel als aus Ägypten befreites Gottesvolk ‚ein Stück an der Wirklichkeit Gottes‘. Dieser mit der Errichtung des Heiligtums am Sinai endgültig offenbar werdende Prozeß der Konstituierung des JHWH-Volks trägt demnach ‚Züge einer Schöpfung in der Schöpfung‘ bzw. einer ‚Neuschöpfung‘ Israels und seiner gesamten Lebenswelt durch JHWH.“ (A. a. O. 240).

ne differenzierte Kriteriologie anwendet, schließt deshalb noch keine „Kompromisse“ und hält sich nicht willkürlich „mal an diesen, mal an jenen Gesichtspunkt“ (gegen 318).⁹⁴

Bei allem ist zu beachten: Die Notwendigkeit, Texte auswählen, sie begrenzen und in Beziehung zu anderen Schriftlesungen setzen zu müssen, führt durchaus in die Versuchung, bei diesem Verfahren teils unbewussten, teils unreflektierten „traditionellen“ Vorurteilen zu erliegen,⁹⁵ oder Texte, die dem Augenblicksgeschmack unerwünscht und dem theologischen Modetrend widerständig sind, aus der kirchlichen Verkündigung auszuselektieren.⁹⁶ Diese Gefahren dürften dort am geringsten sein, wo ein Buch zumindest als Bahnlesung vorgetragen

⁹⁴ Die in einem eher schon ironischen argumentum ad hominem in diesem Zusammenhang herangezogene Argumentation von Lohfink gegen das Anordnungsprinzip der Perikopen in der Leseordnung „Patmos“ verkennt die Vergleichbarkeit. Hier geht es um Kriterien für Perikopenauslassungen und die Verteilung verschiedener Teile der Schrift in Festkreisen und an Sonntagen im Jahreskreis, dort dagegen ging es um die Anordnung von Perikopen in einer einzigen Perikopenordnung nach zwei einander ausschließenden Konzeptionen von Geschichte: sowohl in Büchern dargestellte Geschehensgeschichte als auch Abfassungsgeschichte von Schriften. Da Schriften oft zu einem ganz anderen Zeitpunkt abgefasst wurden als die Geschehnisse anzusetzen sind, von denen sie erzählen, kann man bei der Herstellung einer Zeitlinie nicht einmal nach diesem, einmal nach jenem Gesichtspunkt anordnen, will man durch die Zeitlinie zugleich eine geschichtliche Entwicklung darstellen. Liegt dagegen die Abfolge der Perikopen bei einer Bahnlesung vom Textverlauf her fest, können bei pragmatisch erzwungenen Auslassungen durchaus verschiedene Gesichtspunkte in Betracht gezogen werden. Ebenso kann neben einer Bahnlesung im Jahreskreis in Festzeiten vom Festgeheimnis her frei ausgewählt werden. Die Polemik mithilfe des Lohfink-Zitats beruht also auf einer logisch nicht zulässigen Problemparallelisierung.

⁹⁵ Die Kirche hat zwar die Tora nie als ganze verworfen, aber sie hat aus ihr ausgewählt. „Sie hat bestimmte Teile der Tora übernommen, andere Teile nicht. Sie hat die Kult- und Reinheitsgesetze verworfen, das ‚Moralgesetz‘ beibehalten. Sie hat unbewusst sogar innerhalb des Moralgesetzes eine Auswahl getroffen. So wurde das Gebot der Liebe zum *Nächsten* aus Lev 19,18 immer wieder zitiert. Hingegen hat das Gebot der Liebe zum *Fremden im Land* aus Lev 19,33f in der christlichen Unterweisung verhängnisvollerweise kaum eine Rolle gespielt, obwohl es in unmittelbarer Nachbarschaft steht und zweifellos als die Weiterführung des Gebots der Nächstenliebe gemeint ist.“ (Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes* [Freiburg: Herder, ⁵2002] 101).

⁹⁶ Zur Kritik am Ordo Lectionum Missae s. Eileen Schuller, „Some Criteria for the Choice of Scripture Texts in the Roman Lectionary,“ in: *Shaping English Liturgy. Studies in Honor of Archbishop Denis Hurley* (Ed. by P. C. Finn – J. M. Schellman; Washington DC: Pastoral Press, 1990) 385-404, zum Auslassen „schwieriger Texte“ 390-395. Zur unterschiedlichen Gewichtung einzelner Bücher, Textgruppen und Texte im Lauf der Kirchengeschichte und Moderne s. z. B. die Bemerkungen von Georg Gafus, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen* (EHS.T 687; Frankfurt a. M.: Lang, 2000), 172-174.

wird.⁹⁷ Dass man selbst dann nicht gegen Einseitigkeiten gefeit sein muss, beweisen die oben als kaum glaubensförderlich diskriminierten Parteien aus dem Pentateuch. Was die Reinheitsgesetze angeht, so kann man „nicht einfach allgemein gültige moralische Prinzipien und vergängliche Ritual- und Rechtsordnungen auseinanderschneiden, ohne den Pentateuch selbst zu zerstören, der nun einmal ein ganzheitliches Gebilde ist, das sich als solches der Anrede Gottes an Israel verdankt weiß. Die Vorstellung, es gebe auf der einen Seite die reine Moral, die vernünftig und universal ist, auf der anderen Seite Riten, die zeitbedingt und letztlich verzichtbar sind, verkennt das innere Gefüge der fünf Bücher Mose vollständig. Der Dekalog als Kern des Gesetzeswerkes zeigt deutlich genug, daß Gottesverehrung und Moral, Kult und Ethos darin völlig untrennbar sind.“⁹⁸ Ich möchte nicht auf die theologischen Konsequenzen für die Funktion von Bibeltexten als Heilige Schrift eingehen, die sich ergeben würden, wenn es in ihr tatsächlich Texte gäbe, die schwerlich Glauben ermöglichen. Hier mag der Hinweis genügen, dass der Lektionars-Entwurf der Benediktinerabtei Maredsous, dem das Alte Testament „als der unverzichtbare ‚spirituelle Führer‘ des Christen“ gilt, „um das Neue Testament überhaupt erst zu entdecken“ (208) eine Sonntagslesung über die Spenden für das Offenbarungszelt aus Ex 35–36 vorsieht. Der römische *Ordo Lectionum Missae* aber, der überhaupt nur zwei Sonntagsperikopen aus dem Buch Levitikus liest, hat mit Lev 13 eine aus den Reinheitsgesetzen ausgesucht.⁹⁹

Es gibt also keine kanontheologischen Kriterien für den Verzicht auf bestimmte Pentateuch-Perikopen – darin hat Franz Recht. Das erzwingt aber, wie ich gezeigt habe, keine „gravierende Inkonsequenz“ (gegen 317). Doch wie steht es dann mit Texten aus dem Pentateuch im übrigen Kirchenjahr? Dieser Frage wendet Franz sich in seinem zweiten Schritt zu und fragt grundsätzlich: „Mit welchem Recht kommt die Tora im Advent, in der Pentekoste und an anderen Festen des Kirchenjahres nicht zur Verlesung?“ Liturgische Thematik und Tradition, auf die ich in meinem pragmatischen Vorschlag hingewiesen habe, will Franz wiederum als kanonfremde Gesichtspunkte nicht gelten lassen. „Denn wenn die Tora auch liturgisch die behauptete Vorrangstellung hat, dann hat sie diese – wie das Evangelium – das ganze Jahr über.“ (318).

⁹⁷ Sie dürfte auch dem oft geäußerten „Wunsch nach einer stärkeren Berücksichtigung des Eigenwertes alttestamentlicher Texte“ im Sinne ihrer Unabhängigkeit von der Bahnlesung der Evangelien am nächsten kommen (Gafus, *Perikopenordnung* [s. Anm. 96], 151 und 183).

⁹⁸ Josef Kardinal Ratzinger, „Israel, die Kirche und die Welt,“ in: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Urfelder Reihe 1; Bad Tölz: Verlag Urfeld, ³1998) 17-45, 35.

⁹⁹ Allerdings verliert Levitikus 13 durch den tendenziösen Zuschnitt dabei den eigenen, auch kritischen Verkündigungsgehalt und verkommt zum theologisch unbrauchbaren Realienkommentar für das Evangelium Mk 1,40-45 – s. Heinz-Günther Schöttler, *Christliche Predigt und Altes Testament. Versuch einer homiletischen Kriteriologie* (Zeitzeichen 8; Ostfildern: Schwabenverlag, 2001), 611-617.

In der Tat sind die christlichen Kirchen mit der Würde, die ihr Schriftkanon dem Pentateuch wie den Evangelien verleiht, unterschiedlich umgegangen. Von den syrischen Leseordnungen,¹⁰⁰ die ich für die Verwurzelung meines Vorschlags in der Tradition herangezogen habe,¹⁰¹ lesen die ostsyrischen praktisch

¹⁰⁰ S. dazu vor allem Pauly Kannookadan, *The East Syrian Lectionary. An Historico-Liturgical Study* (Rom: Mar Thoma Yogam, 1991), in Auseinandersetzung mit den älteren Studien vor allem von F. C. Burkitt und W. F. Macomber. Zugrunde liegt das älteste bekannte Lektionssystem vor allem feststäglicher Perikopen aus der syrischen Kirche, das sich im schon erwähnten Kodex 14528 des Britischen Museums aus dem 6. Jahrhundert findet und von Burkitt 1923 unter dem Titel „The Early Syriac Lectionary System“ in englischer Sprache ediert worden ist (s. dazu Anm. 80). Das hier bezeugte „Lesesystem“ ist wahrscheinlich durch Bischof Rabbula von Edessa zu Beginn des 5. Jahrhunderts entstanden und gibt zum Großteil verschiedene syrische Lokaltraditionen mit einigen unbezweifelbaren Einflüssen des Jerusalemer Lektionars wieder (s. dazu Charles Renoux, „Les premiers systèmes de lecture dans l’Orient chrétien, Jérusalem, Édesse, Antioche, et la synagogue,“ in: *La liturgie interprète de l’écriture. I: Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes. Conférences Saint-Serge XLVIII^e semaine d’études liturgiques Paris, 25 – 28 Juin 2001* [Ed. par A. M. Triacca – A. Pistoia; BEL.S 119; Rom: Edizioni liturgiche, 2002] 99-121, 102-110). Schon Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen* (s. Anm. 87), 84f, bezeichnete das Manuskript als „Comes“, d. h. eine Perikopensammlung aus verschiedenen Dokumenten, also kein wirkliches liturgisches Lektionar. Wie K. D. Jenner, „The Development of Syriac Lectionary Systems: A Diskussion of the Opinion of P. Kannookadan,“ *The Harp* 10 (1997) 9-24, an Hand von Randnotizen zahlreicher, in der Liturgie gebrauchter Peschitta-Manuskripte gezeigt hat, lässt sich die These von Burkitt und Kannookadan nicht halten, dass es sich dabei um *das* Lesesystem der frühen syrischen Kirche handelt. Denn die Peschitta-Handschriften enthalten Elemente verschiedener Lektionarsysteme. Nach Renoux, „Les premiers systèmes,“ 105f, sprechen die für liturgische Offizien einzigartige Fülle von Perikopen – es verzeichnet bis zu zwölf Lesungen mit teilweise großem Umfang – und die unübliche Abfolge der biblischen Bücher für die These: „Il s’agit bien d’une compilation réalisée en vue de servir de banque de péripocopes pour les diverses célébrations d’une année liturgique.“ (A. a. O. 106). Für meine Argumentation sind aber weder das Alter noch das Nebeneinander verschiedener lokaler Lektionare entscheidend. Westsyrische und ostsyrische Leseordnungen könnten sich z. B. aus älteren Systemen mit mehr Lesungen zu einem viergliedrigen Tagesschema mit der Pentateuch-Lesung entwickelt haben, wie das Kannookadan, *East Syrian Lectionary* (s. Anm. 100), 159-164. 212f, und A. Vallavanthara, *The Liturgical Year of the St. Thomas Christians. Attempts at Restoration* (Louvain-la-Neuve: UCL, 1990) 401f, vertreten. Zum viergliedrigen Tagesschema der Ostsyrer, in dem nach der monastischen Ordnung Bahnlesung vorherrscht, während sie in der katedralen Ordnung weit zurücktritt, s. zusammenfassend Brakmann, „Der christlichen Bibel erster Teil“ (s. Anm. 1), 583-586.

¹⁰¹ Braulik, „Tora als Bahnlesung“ (s. Anm. 7), 68-75. Dass auch in orthodoxen Kreisen das syrische Lektionar als Modell wieder entdeckt wird, zeigt der Vorschlag für eine fortlaufende alttestamentliche Lesung an den Sonntagsvigilien zwischen Pfingsten und der Vorfastenzeit in *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche* (Hg. v. S. Heitz; Koinonia Oriens; Köln: Luthe-Verlag, 1986) 757-759.

nur in der Osterwoche und an den sieben Sonntagen der Osterzeit keinen Pentateuch. Doch weist das westsyrische Reformlektionar des Patriarchen Athanasios V. aus dem 10. Jahrhundert für den Ostersonntag sogar 8 alttestamentliche Perikopen auf, von denen 3 dem Pentateuch entnommen sind (Gen 8,1-19; Lev 23,1-8; Dtn 16,1-8) bzw. 3 die Feierordnung des Pascha (Lev 23,1-8; Dtn 16,1-8) und das erste, im Verheißungsland gefeierte Pascha (Jos 5,10–6,4) behandeln.¹⁰² Georges Pfalzgraf hat deshalb unter Berufung auf die alte Tradition und mit guten bibeltheologischen Gründen für eine Einführung von alttestamentlichen Lesungen auch an den Sonntagen der Osterzeit plädiert.¹⁰³ Warum sollten gerade der Pentateuch und die übrigen alttestamentlichen Bücher nicht gelesen werden, obwohl der Auferstandene den glaubensschwachen Emmausjüngern zum Verständnis, dass „der Messias all das erleiden musste, um so in seine Herrlichkeit einzugehen“, auslegte, „ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,26f), und dass er ebenso der Jüngergemeinde in Jerusalem „die Augen für das Verständnis der Schrift öffnete“, für das sie Zeugen sein sollten (Lk 24,44-48)? Deshalb¹⁰⁴ enthält der „Gemeenschappelijk Leesrooster“ (die „Gemeinsame Leseordnung“) der niederländischen Reformierten Kirche an den acht Ostersonntagen der drei Lesejahre alttestamentliche Perikopen. Aus dem gleichen Grund brachte das vom Rat der Kirchen in den Niederlanden herausgegebene „Oecumenisch Leesrooster“ (das „Ökumenische Lektionar“) in der Osterzeit 1998 und 2000 jeweils einen Teil des Pentateuchs zur Verlesung.¹⁰⁵ Leider hat Franz das ihm bekannte Experiment einer dreijährigen lectio continua des Pentateuchs im Sonntagsgottesdienst in den Vereinigten Protestantischen Kirchen der Niederlande und die Publikationen von Dirk Monshouwer, in denen dieser darüber informierte,¹⁰⁶ in seinem Buch mit keinem Wort erwähnt.

¹⁰² Baumstark, *Perikopenordnungen* (s. Anm. 87), 122.

¹⁰³ Georges Pfalzgraf, „L’absence de la lecture vétérotestamentaire les dimanches du temps pascal est-elle justifiée?“, *PosLuth* 44 (1996) 261-267.

¹⁰⁴ Dirk Monshouwer, der das ökumenische Lektionar des niederländischen „Rates der Kirchen“ mitredigierte, resümiert eine mehrjähriger Erfahrung wie folgt: „... von der Toralektüre haben wir neu gelernt, wie prophetisch das AT und auch die Tora redet. Sie ist nicht nur Verheißung auf Jesus Christus und Ostern hin, sondern auch ganz und gar zukunftsweisende Verheißung von Messias und Ostern her in eine neue Welt, das gelobte Land, das Reich Gottes.“ („Alttestamentliche Lektionare. Eine ökumenische Ergänzung zu den Erörterungen von Hansjakob Becker, Georg Braulik und Norbert Lohfink,“ *BiLi* 71 [1998] 50-55, 53).

¹⁰⁵ *Oecumenisch Leesrooster. Ordening voor het lezen van de Bijbel in de eredienst en een daarmee verbonden leesrooster voor de scholen 1998-2001* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997).

¹⁰⁶ Z. B. Dirk Monshouwer, „Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gemeindegottesdienst. Ein ökumenisches Projekt,“ in: *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 11), 131-137.

Ich bin also keineswegs dagegen, auch über Pentateuchlesungen in den Festkreisen nachzudenken oder schon Vorhandenes auszubauen. Doch überschreitet das den Rahmen meines Entwurfs, der, wie schon mehrfach betont, sich rein pragmatisch in die augenblicklichen Möglichkeiten einordnet. Mir aus der pragmatischen Begrenzung einen Strick zu drehen halte ich aber für übertrieben. Oder ist diese Konstruktion von „gravierenden Inkonsequenzen“ nur Rhetorik?

4. Die liturgische Leseordnung muss in der Tat von exegetisch-hermeneutischen Gesichtspunkten geleitet sein

Auf den Vorwurf der inneren Inkonsequenz und mangelnden Radikalität der Wiener Perikopenordnung folgt nun in Punkt 4 der Vorwurf exegetischer Grenzüberschreitung. Er wird so eingeführt: „Das Modell unterscheidet kaum ausreichend zwischen den unterschiedlichen Zugangsweisen zur Heiligen Schrift, die die Exegese einerseits und die Liturgie andererseits charakterisieren.“ (318). Wenn es bei der Pentateuch-Bahnlesung um „liturgische Textauswahl“ gehe – so nochmals eine verschärfende Wendung in der Argumentation –, dann habe weder die Exegese noch „eine exegetisch eruierte Kanonstruktur“ ein Monopol darauf. Denn wissenschaftliche Exegese und Liturgie verfolgten unterschiedliche Ziele. Die Pentateuch-Bahnlesung möchte nach der Auffassung von Franz „die Vernetzung der Texte (besser: des Textes) deutlich werden“ lassen (318) – eine „Fiktion“, weil Perikopen das per definitionem nicht könnten (302).¹⁰⁷ Die Messliturgie bleibe dagegen nicht bei einem einzigen Text oder Textgefüge, sondern nehme es auf sich, „ein aus drei unterschiedlichen Lesungen bestehen-

¹⁰⁷ Die bibelpädagogische Verzweckung der Liturgie, die Franz dabei andeutet (*Wortgottesdienst* [s. Anm. 3], 318 Anm. 55), trifft weitaus mehr den von ihm favorisierten Maredsous-Entwurf und das Projekt „Patmos“, die Perikopen nach Themen aussuchen bzw. ein inhaltlich einheitliches Formular erzwingen möchten. Dagegen erzeugt die doppelte Bahnlesung von Tora und Evangelien, wie ich sie vorschlage, eine thematische Spannung, die aber von der auf eine der beiden Lesungen abgestimmten mittleren Lesung moderiert wird. Zur ganzen Problematik s. ausführlich Lohfink, „Perikopenordnung ‚Patmos‘“ (s. Anm. 37), 224-228. Dagegen ist, wie jüngstens Georg Steins, „Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion,“ *StdZ* 221 (2003) 689-699, 696, betont, gerade der Pentateuch als „Einsetzungsbericht gestaltet, d. h. als eine Erzählung, die die Vergangenheit der Adressaten so erzählt, daß die Hörerinnen und Hörer im Rezitieren des Textes in die konstitutiven Akte dieser Gemeinschaft selbst hineingenommen werden“. Indem sie „die Elementarerfahrungen der Glaubensgemeinschaft ‚zum Gedächtnis‘ festhält“, wählt sie selbst „einen literarisch-poetischen Diskurs, keinen wissenschaftlichen“, und entspricht dadurch auch dem anamnetischen Geschehen der Liturgie. Zur „Liturgie als Glaubensschule“ und der Dimension der Anamnese s. z. B. Jürgen Bärtsch, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes,“ *LJ* 53 (2003) 222-241, 227-229.

des Textgefüge zu präsentieren“ (319), das sie – so ist wohl zu verstehen – selbst neu erschafft.

Nun gibt es zweifellos Unterschiede im Bibelzugang der Exegese und der Liturgie. In ihnen und anderem differenziert sich ja der christliche Gesamtumgang mit der Bibel aus. Aber heißt das, dass beides nicht zusammenhängen darf? Man sollte das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Deshalb im Folgenden einige Überlegungen zu diesem Fragenbereich.

Setzen wir einmal das liturgische Gestaltungsprinzip der „Zuordnung“ (inneren Abstimmung)“ der Perikopen eines Messformulars zueinander, wie es die „Pastorale Einführung ins Messlektionar“ (Nr. 67) vorsieht,¹⁰⁸ als Maßstab voraus. Die „Einführung“ versteht diese Zuordnung, entsprechend der Anlage des von ihr eingeleiteten Lektionars, konkret als einen mehr oder weniger ausdrücklichen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Tagesevangelium und alttestamentlicher Lesung. Diese „thematische Verbindung“ zumindest zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium wurde, wie Nübold gezeigt hat, in der vorliegenden Perikopenordnung durch Berücksichtigung von „Zitationen“, „ähnlichen Handlungen oder Ereignissen“, „notwendigen Hintergrundinformationen“, „gegensätzlichen Gesichtspunkten“ und dem „Vorausbild“ im Alten Testament umgesetzt.¹⁰⁹ Die konkrete Perikopenordnung wird damit jedoch, wie inzwischen deutlich ist, ihrem eigenen Programm nicht gerecht. Zu dieser höchst ungenügenden „Abstimmung“ kommt ein zweiter gravierender Mangel. Nach einer von Franz-Josef Ortkemper¹¹⁰ zusammengestellten Liste fehlen im Lektionar rund 200 der wichtigsten Texte des Alten Testaments. Ursache dafür sei, „daß oft Texte aus dem Alten Testament ausgewählt wurden, die von Inhalt und Schwergewicht leicht fehlen könnten und nur deshalb erscheinen, weil man auf der Suche nach einer Korrespondenz zu einem bestimmten Evangelientext war.“¹¹¹ Die Verantwortung für diese Kritik an der neuen römischen Leseordnung, die sich vor allem bei den alttestamentlichen Lesungen häuft,¹¹² haben vorwiegend die Liturgiker zu tragen.¹¹³

¹⁰⁸ „Pastorale Einführung“ ins Messlektionar (s. Anm. 17), 26*.

¹⁰⁹ Elmar Nübold, „Die Kriterien zur Auswahl der Perikopen des Alten Testaments in der nachkonziliaren katholischen Perikopenordnung,“ in: *Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen* (Hg. v. R. Zerfaß – H. Poensgen; Würzburg: Echter, 1990) 29-42, 32-34.

¹¹⁰ Franz-Josef Ortkemper, „In der Leseordnung vernachlässigte Texte aus dem Alten Testament,“ *Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie* (s. Anm. 7), 165-172.

¹¹¹ Lohfink, „Perikopenordnung“ (s. Anm. 10), 43f.

¹¹² Gafus, *Perikopenordnung* (s. Anm. 96), hat sie eingehend analysiert. Die „gefährlich-verführerische“ Bezogenheit von Schrifttexten im Gottesdienst“ – gemeint sind Pentateuch-Perikopen und Evangelien – hat Schöttler, *Christliche Predigt* (s. Anm. 99), 604-618, an vier Beispielen verdeutlicht. Sie liefern die folgenden homiletischen Kriterien: „Gegen die christozentrische Relativierung der Tora und für die ‚(Wieder-)Einwurzelung‘ des Christentums im Judentum“; „Gegen die christozentrische ‚Ent-theologisierung‘ der

Hier dürfte der passende Ort für eine Zwischenbemerkung zur „Konsonanz“ des Sonntagformulars sein, für die Franz schon vorher vor allem mit zwei Gründen plädiert hat (besonders 301-305). Zunächst: „Konsonante Lesungen“ tragen nach ihm der Einheit der jeweiligen liturgischen Feier Rechnung. Diesem Anliegen kommt mein Vorschlag dadurch entgegen, dass er die mittlere Lesung mit einer der beiden Bahnlesungen, sei es mit der des Pentateuchs, sei es mit der des Evangeliums, in Beziehung setzt, allerdings weder artifizuell noch eindimensional. Eine solche Brücke innerhalb jedes der beiden Testamente liegt von der Kanonstruktur her näher als eine „thematische Konsonanz“ einer alttestamentlichen Lesung und des Evangeliums. Um Konsonanz zwischen den Texten aus beiden Testamenten geht es Franz allerdings deutlich beim zweiten Grund, bei dem er ein Anliegen von Erich Zenger¹¹⁴ aufgreift – „kanonische Dialogizität“ zwischen den Testamenten. Wenn ein solches „liturgisches ‚Lehrgespräch‘“ aber „kein beziehungsloses ‚Nebeneinanderherreden‘“ sein wolle, verlange es „einen thematischen Bezug, eine Konsonanz zwischen alt- und neutestamentlichen Lesungen“ (305). Ob rein inhaltliche Korrespondenzen allerdings den Begriff der „Dialogizität“ ausmessen können, bleibt eine Frage.

Gegen diese Art thematischer Konsonanz spricht nach wie vor die „Gefahr einer Verzweckung der Bibel“, wie sie Norbert Lohfink ausführlich beschrieben hat.¹¹⁵ Der „Dialog“ zwischen der alt- und neutestamentlichen Perikope kann jedoch auch anders ansetzen – was im Einzelfall thematische Bezüge keineswegs ausschließt. Das sehen inzwischen auch Liturgiewissenschaftler.¹¹⁶ Im Üb-

Tora und für eine christliche Identitätsfindung *mit* ihr“; „Gegen die geistliche Entwürdigung der Tora und für die (Wieder-)Entdeckung der Bibel Israels als kritisches Potential für das Evangelium“; „Gegen die Verzerrung und Verfälschung der Tora und für ein nicht-polemische christliches Bild vom Judentum“.

¹¹³ S. dazu Georg Gafus, „Auswahl mit Schlagseite. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Leseordnung,“ *BiLi* 68 (1995) 136-148, 142-144; ders., *Perikopenordnung* (s. Anm. 96), 28-32. Welchen Stellenwert das Alte Testament beim Entwurf der Leseordnung besaß, illustriert auch die Auswahl der Fachleute: „Das einzige Mitglied [nämlich der achtzehnköpfigen Arbeitsgruppe von Mitarbeitern und Beratern des Coetus XI], das eine besondere Qualifikation für das Alte Testament vorweisen konnte, C. Wiéner, wurde erst ernannt, als die Arbeiten für den Ordo Lectionum Missae praktisch schon abgeschlossen waren.“ (A. a. O. 32; zum Reformbedarf von Wiéner s. Anm. 78). Ferner Nübold, *Entstehung* (s. Anm. 25), 132-136.

¹¹⁴ Erich Zenger, „Thesen zu einer jüdisch-christlichen Hermeneutik des sog. Alten Testaments,“ in: *Streit am Tisch des Wortes?* (s. Anm. 1), 393-402, 399f.

¹¹⁵ Lohfink, „Perikopenordnung ‚Patmos‘“ (s. Anm. 37), 224-228. Demgegenüber s. zu den Vorteilen der „Wiener Perikopenordnung“ ders., „Perikopenordnung“ (s. Anm. 10), 49-56.

¹¹⁶ So schreibt z. B. Winfried Haunerland, „‚Lebendig ist das Wort Gottes‘ (Hebr 4,12). Die Liturgie als Sitz im Leben der Schrift,“ *ThPQ* 149 (2001) 114-124, 121, über die gegenseitige Interpretation von Schrifttexten, nicht zuletzt auch im Blick auf meinen zuvor referierten Vorschlag: „Auch zwischen Texten, die nicht aus einem sachlichen Zueinander

rigen sollte man, unabhängig vom eigenen Standpunkt, das Bild der „Konsonanz“ besser nicht verwenden. Denn sein semantischer Gegenbegriff ist die „Dissonanz“. Damit wird eigentlich jeder „nicht-konsonante“ Gegenentwurf als Dichotomie diffamiert. Der von mir vorgeschlagene Zusammenhang von Pentateuch-Bahnlesung und Evangelien-Bahnlesung evoziert aber eher eine gespannte Vielfalt. Sie lässt sich, wenn wir beim musikalischen Bild¹¹⁷ bleiben, mit polyphoner Musik vergleichen. In ihr verlaufen die Melodien der einzelnen Stimmen zwar selbständig und harmonisch, aber sie umarmen sich im gemeinsamen Hören. Dagegen gleicht die geforderte „Konsonanz der Lesungen“ eher der Musik einer jüngeren Epoche, in der die Autonomie der verschiedenen Einzelstimmen weitgehend im Klang der Harmonien verschwindet. Und dabei verändert sich auch der Charakter der Melodie: Sie ist nicht mehr die lange, das ganze Stück durchziehende Linie, sondern wird auf eine konzentrierte, leicht einzuprägende Formel reduziert, die unmittelbare Emotionen hervorruft. Die Moderne ist allerdings gegenüber diesem Vorrang einer einzigen Melodie und gegenüber der klanglichen Demagogie symphonischer Orchestrierung recht zurückhaltend geworden. Ob dieses Empfinden der großen zeitgenössischen Musik nicht auch für die Hörsituation in unseren Gottesdiensten relevant ist?

Trotz der oben erwähnten massiven Kritik an der Perikopierung des aktuellen römischen Messlektonars, die entscheidend durch den Ausschluss exegetischen Fachverständs charakterisiert werden muss, tendiert Franz offenbar dazu, die Kompetenz der Bibelwissenschaft noch weiter zu minimieren. Denn er bestimmt den gottesdienstlichen Umgang mit der Heiligen Schrift anhand eines Zitates von Alex Stock als „poietischen“, „der ‚von der historisch-kritischen Exegese, ihren Methoden und Ergebnissen, angeregt, aber auch gelähmt, auf keinen Fall aber geregelt werden‘ kann“ (319). Im Gegenzug tritt Stock allerdings – was Franz nicht mehr erwähnt – für ein schöpferisches typologisches Denken und für das Verhältnis von Altem und Neuem Testament im Sinn einer „*analogia fidei*“ ein. Denn die historisch-kritische Exegese habe nur „ein textarchäologisches Interesse“, ihr „Forschungsparadigma ist ein religionsgeschichtliches“.¹¹⁸

ausgewählt wurden, ergeben sich ganz unvermutet Bezüge, allerdings nicht auf einer oberflächlichen Ebene der Stichwortassoziationen, sondern erst dann, wenn man nach der Botschaft Gottes durch diese Texte für heute fragt. Grundlegender als alle gewollten Konstruktionen erhellen solche Einsichten die Einheit der Schrift, die durch die Verlesung unterschiedlicher Teile der Bibel in der Liturgie bezeugt wird.“

¹¹⁷ Zum Folgenden vgl. den Essay des tschechischen Literaten Milan Kundera, „Improvisation zu Ehren Strawinskys,“ in: *Verratene Vermächtnisse. Essay* (Fischer Taschenbuch 12988; Frankfurt a. M.: Fischer, ⁴2001) 57-96, 72-77.

¹¹⁸ Alex Stock, „Typologische Exegese. Zur visuellen Pfingsttheologie des ‚Heilsspiegel‘,“ in: *Die vergessene Wurzel*, 149-173, 166f. Stock (a. a. O. 173) denkt sich die Zuordnung von alt- und neutestamentlichem Text allerdings nicht „im Sinn einer simplen Tautologie“. „Die beiden Texte sollten vielmehr in einer Spannung stehen, sich wechselseitig herausfordern und so erhellen.“ In seinem Artikel „Typologie. Ein Plädoyer,“ in dem von

Diese veraltete und heute so nicht mehr gültige Auffassung von Exegese hat mit der kanonischen Lektüre, wie sie von der modernen Bibelwissenschaft betrieben wird und im Zusammenhang liturgischer Intertextualität auch hinter meinem Vorschlag steht,¹¹⁹ nicht viel zu tun. Franz weiß das auch, weil er an anderer Stelle fordert, das, was Stock als Bibelexegese beschreibe, müsse heute im Sinn kanonischen Schriftverständnisses ergänzt werden (302). Auch die „Pastorale Einführung ins Messlektionar“ hatte offenbar ein anderes Exegese-Verständnis. Denn sie hält als Grundsatz fest: „Die Auswahl und Anordnung der Lesungen richtet sich entsprechend der Zielsetzung der Leseordnung für die Messfeier einerseits nach den Zeiten des Kirchenjahres und andererseits nach exegetisch-hermeneutischen Gesichtspunkten.“ (Nr. 64).

5. Ein „repräsentativer Querschnitt“ des Alten Testaments ist liturgisch kein anzustrebendes Ziel

Nach dem Verhältnis des Pentateuchs zu den neutestamentlichen Lesungen macht Franz sich innerhalb des Alten Testaments zum Anwalt der Bücher, die nicht zum Pentateuch gehören, und stellt die Bevorzugung des Pentateuchs gegenüber anderen möglichen alttestamentlichen Lesungen zur Debatte. In meinem Vorschlag sind die Texte aus den übrigen Büchern des Alten Testaments jeweils den Pentateuch-Perikopen zugeordnet. Natürlich können sie dann keinen „repräsentativen Querschnitt“¹²⁰ bilden. Hier setzt Franz mit einer pastoralen

Franz herausgegebenen Sammelband *Streit am Tisch des Wortes?* (s. Anm. 1), 423-437, 427, urteilt er wesentlich vorsichtiger und differenzierter: „Alttestamentliche Exegese“, die für den Schriftgebrauch in der Liturgie „eine Dienstleistung erbringen will, muß der Einheit der Schrift irgendwie Rechnung tragen. Sie muß es nicht zwangsläufig in der Form der Typologie, die ja nur *eine* Weise ist, historisch unterschiedlich lokalisierte Texte in einen Sinnbezug zueinander zu bringen. Die Liturgie selbst kennt verschiedene Kombinationswege: explizite Zitation, religionsgeschichtliche Referenz, thematische Kongruenz usw.“ Sie ist also, so möchte man fortsetzen, nicht unbedingt auf inhaltliche „Konsonanz“ fixiert.

¹¹⁹ Zur kanonischen Schriftauslegung angesichts der Grenzen der klassischen historisch-kritischen Methodik und ihrer Anamnese s. z. B. Georg Steins, „Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung,“ in: *The Biblical Canons* (s. Anm. 35), 177-198, z. B. 192f. Die Typologie intertextueller Relationen von Gérard Genette, bezogen auf liturgische Texte, hat Gunda Brücke, „Lesen als Wiederkäuen: Lectio divina, Liturgie und Intertextualität. Zugleich ein Beitrag zur Hermeneutik liturgischer Texte,“ *EA* 78 (2002) 94-103, 98-100, kurz zusammengefasst.

¹²⁰ Einen „repräsentativen Querschnitt der *gesamten* Botschaft des Ersten Testaments“ hatte zuvor schon Zenger, „Das Erste Testament im Ordo Lectionum Missae“ (s. Anm. 23), 691, gefordert. Doch hatte er dabei betont: „vor allem ist darauf zu achten, daß die Tora in ihrer Substanz (an ausgewählten Perikopen) vorkommt.“ Im gleichen Thesenpapier schlägt Zenger für die Sonntage nach Pfingsten vor, „die *erste* Lesung aus der Tora zu nehmen (Auswahl nach der Abfolge des biblischen Textes) und die *zweite* Lesung aus

Kritik an. Angelus Häußling zufolge bestünde der „Sinn liturgischer Schriftlesung in der prophetischen Kraft der Bibel“, die darin läge, „gültiges Interpretament für die gegenwärtigen Erfahrungen der Glaubenden zu sein.“ (319). Ihnen gegenüber bestehe deshalb, so wiederum Franz, die Pflicht, die „prophetischen Ressourcen‘ des ganzen Alten Testaments auszuschöpfen“ (319). Vermutlich hat jedoch Angelus Häußling, wenn er von der „prophetischen Kraft der Bibel“ sprach, keineswegs nur an die Prophetenbücher oder an die Propheten- und Weisheitsbücher gedacht. Für ihn dürfte auch der Pentateuch die Kraft gehabt haben, Interpretament für Erfahrungen zu liefern. Ihn hier zu zitieren, trifft also nicht ganz die diskutierte Sache. Für die Bibel selbst war Mose der größte aller Propheten (Dtn 34,10-12).

Die Forderung eines „repräsentativen Querschnitts“ haben die früheren Lesesysteme bis zum Ordo Lectionum Missae einschließlich außerdem nie gestellt. Das frühe Textrepertoire ist zwar, was Zahl und Umfang der in einem Gottesdienst vorgetragenen Perikopen betrifft, oft wesentlich reicher als unser Wortgottesdienst mit seinen Fast-Food-Häppchen zusammengekürzter und oft verstümmelter Perikopen. Gerade die alten Leseordnungen hätten also die ganze Bibel ausgewogen einsetzen können. Sie lassen jedoch nirgends die Absicht erkennen, die „bibeltheologisch und rezeptionsästhetisch ‚wichtigsten Texte‘ des Alten Testaments zur Verkündigung zu bringen“, wie Franz die Alternative zur Pentateuch-Bahnlesung formuliert (321).

So zieht zum Beispiel das Armenische Lektionar¹²¹ für die Lesungen der fünf verschiedenen Arten von Gottesdiensten nur einen Teil der Schriften des Alten und Neuen Testaments heran. Und selbst die verwendeten Bücher werden nicht durch die Zahl der aus ihnen gewählten Perikopen ausgewogen repräsentiert. Am häufigsten wird der Psalter gebraucht, allerdings nicht als Lesungs-, sondern immer als Gesangsbuch, dessen Psalmen man zu Beginn, vor und nach den Lesungen und vor dem Evangelium singt. Analoges gilt für das älteste uns bekannte syrische Lektionssystem, das ebenfalls großzügig unter den biblischen Büchern selektiert.¹²² Wenn ihm eine Lesung als geeignet erscheint, wird sie immer wieder verwendet. Doch macht es keinen Versuch, die ganze Schrift auszuschöpfen.

‚den Propheten und Schriften‘. Die *dritte* Lesung könnte dann, thematisch-dialogisch entsprechend“ – wofür Zenger eine doppelte Perspektive vorgibt – „aus dem zweiten Testament genommen werden.“ (A. a. O. 692). Das kommt bezüglich der beiden ersten Lesungen meinem Vorschlag sehr nahe. Zenger verzichtet aber auf eine Beziehung zwischen der ersten und zweiten Lesung. Und vor allem versagt er den nichtevangelischen neutestamentlichen Texten eine gleichberechtigte Alternative zu den nicht aus dem Pentateuch stammenden alttestamentlichen Lesungen. Weil eine katholische Eucharistiefeyer ohne Evangeliumsparikope undenkbar ist, müssten sie zur Gänze ausscheiden.

¹²¹ Renoux, „La lecture biblique“ (s. Anm. 84), 406-408.

¹²² Burkitt, „Lectionary System“ (s. Anm. 80), 321f.

Vielleicht aber haben wir heute andere Bedürfnisse als die Menschen früherer Jahrhunderte, die viel eingehender mit der Bibel vertraut waren. Vielleicht ist uns die persönliche „lectio divina“, die Franz an anderer Stelle als eine dritte Zugangsweise zur Bibel von Exegese und Liturgie abhebt (318f), zu sehr abhanden gekommen, so dass die Liturgie auch für sie noch einspringen muss. Sei dem wie immer – mein Vorschlag hat ein ähnliches Anliegen, denkt dabei aber ganz pragmatisch. Er sieht deshalb mit der zweiten Lesungsreihe die Möglichkeit vor, an den grünen Sonntagen der drei Lesejahre auf jeden Fall mehr Perikopen aus dem Bereich der Geschichtsbücher, Propheten- und Weisheitsschriften zu lesen als im gegenwärtigen römischen Messlektionar vorgesehen ist. Denn der Pentateuch ist aus der zweiten Lesungsreihe ja ausgeklammert, für ihn gibt es eine eigene Bahnlesung. Dazu kommen die ersten Lesungen in den Festkreisen, vor allem im Weihnachtsfestkreis, die Franz in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt. Im Weihnachtsfestkreis ist jetzt schon darauf geachtet, dass alle wichtigen messianischen Texte vorkommen. Eine liturgische Leseordnung vom Prinzip des „repräsentativen Querschnitts“ des Alten Testaments her zu konstruieren dürfte dagegen nicht nur fast unmöglich sein, sondern auch aus der Liturgie zu sehr ein Lehrhaus machen.

6. Die liturgische Sonderstellung der Psalmen lässt sich nicht gegen die Vorzugsstellung des Pentateuchs ausspielen

Die Liturgie hat also niemals alle alttestamentlichen Bücher gleich behandelt. Aber, so argumentiert Franz weiter, sie habe zwar „immer unterschieden – freilich nicht in dem von einer heutigen Kanontheologie gewünschten Sinn. Ihre Unterscheidung trennt alle übrigen Bücher nicht von der Tora, sondern vom Buch der Psalmen. Eine sicherlich nicht zufällige ‚poetische‘ Unterscheidung, die auch etwas über die verschiedenen Arten der Bibelrezeption von Exegese und Liturgie sagt.“ (320).

Die Argumentation arbeitet mit einer Unterstellung, die zumindest insinuiert wird: die „heutige Kanontheologie“ sei Wunschdenken. Der kanontheologische Ansatz ist zwar gerade erst wieder von der Bibelwissenschaft entdeckt worden. Aber was ihm zugrunde liegt, entspringt keinem exegetischen Wunschdenken. Viele ausschließlich historisch-kritisch orientierte Exegeten wehren sich nach Leibeskräften dagegen. Die Abtrennung des Pentateuchs vom Rest des Alten Testaments ist vielmehr – wie bereits früher beschrieben – in der Struktur unseres Kanons vorgegeben. Ihr zufolge ist der Pentateuch das normative und formative Textkorpus des Alten Testaments. Das war exegetisch gar nicht so leicht zu akzeptieren.

Was den Psalter angeht, so wäre das exegetisch wie liturgisch ein Kapitel, das den Rahmen dieses Beitrags mühelos sprengen würde. Dass auch er liturgisch eine Sonderstellung hat, ist ein Faktum. Nur ist seine Position nicht identisch mit der kanongegebenen Sonderstellung des Pentateuchs innerhalb des

Raums der Schriftlesungen. Sie hängt trotz der Wiedergewinnung der Einsicht vom Psalm als „Lesung“ an der Gattung der Psalmen. Die Psalmen sind Gebete. Insofern werden sie liturgisch auch anders realisiert als alle anderen biblischen Gattungen. Typisch ist, dass liturgisch den Psalmen Gebete, die sich zerstreut in anderen biblischen Büchern finden, als „Hymnen“ beigeordnet sind. Das zeigt das hier leitende Gattungsbewusstsein.

Was den Psalm als „Lesung“ angeht: Die Funktion des Psalms im Wortgottesdienst als „Lesung“ ist liturgiegeschichtlich weder so eindeutig noch so kontinuierlich vorhanden, wie der zitierte Text von Franz glauben macht. Zwar war der Psalm in den frühen Jahrhunderten vorrangig eine Schriftlesung unter mehreren, aber auch der responsoriale Vollzug kann ein hohes Alter beanspruchen. Ab dem 4. Jahrhundert entwickelte sich dann der Psalm immer mehr zum Gebet und zum antwortenden Lobgesang der Gemeinde. Ich habe früher schon Beispiele dafür genannt. Das gegenwärtige Missale Romanum hat sich die vor dem Konzil gängige Interpretation zu eigen gemacht und versteht den Psalm nach der Lesung als „Antwortgesang“ auf das verkündete Wort Gottes – vielleicht doch auch „ein glückliches Missverständnis“.¹²³

7. Wie viel Tora verträgt ein Christ?

Am Ende bleibt für Franz noch die Frage: „Wenn die Tora für den christlichen Gottesdienst und – davon ja nicht zu trennen – für den christlichen Lebensvollzug diese herausragende Bedeutung einnimmt, die ihr durch die Leseordnung zugewiesen werden soll, müssen dann die Christen, die Hörer des Wortes, diese Tora nicht auch befolgen? Und zwar ganz konkret befolgen, nicht nur in dem das Detail – das ja gerade ausgiebig zur Verlesung kommen soll – übergehenden Sinn, wonach die Liebe die Erfüllung der Tora ist?“ (320).

Spätestens hier wird deutlich, dass für Franz und gewiss auch andere „Tora“ noch immer als „Gesetz“ missverstanden wird. Aus diesem Grund habe ich – anders als in meinem Festschriftbeitrag über „Die Tora als Bahnlesung“ – den Ausdruck „Tora“ in diesem Artikel weitgehend durch den neutralen Terminus „Pentateuch“ ersetzt. Das Zitat von Franz lässt erkennen, dass jegliches Bewusstsein für eine christliche Hermeneutik der Tora als materialisierter Gestalt des Heils und seines Einsinkens in die Wirklichkeitsdichte von Gesellschaft und damit eine Hermeneutik des alttestamentlichen Ethos¹²⁴ fehlt. Sie kann an dieser

¹²³ S. dazu den von Franz, *Wortgottesdienst* (s. Anm. 3), 320 Anm. 62, angegebenen Artikel von Dominik Daschner, „Meditation oder Antwort – Zur Funktion des Antwortpsalms“, *HID* 48 (1992) 131-153. 200-220, Zitat 214.

¹²⁴ Gerade die Texte der Sozial- und Gesellschaftsordnung des Pentateuchs lassen sich in ethisch orientierten Homilien auswerten. Heute hält man ja oft unter Umgehung der Leseordnung Moralpredigten. Das zeigt doch auch, dass gerade auf Soziales und Ethisches gehende Texte in einer Perikopenordnung vorhanden sein müssen. Als Kontrastbild zu der von Franz entworfenen Karikatur empfehle ich Schöttler, *Christliche Predigt* (s. Anm.

Stelle nicht entfaltet werden. Es muss die Feststellung des Neutestamentlers Gerhard Lohfink genügen: „Das, was die Bibel mit agape meint, setzt den Gesellschaftsentwurf der Tora voraus. Ohne ihn wird Liebe weltlos und verliert sich im Wind. Eben deshalb gibt uns das Neue Testament auch nicht die Erlaubnis, ganze Komplexe der Tora als erledigt anzusehen. Selbstverständlich ist die Tora durch Jesus noch einmal auf einen neuen Boden gestellt worden. Sie wird durch ihn ganz erfüllt und erhält eben dadurch ihre endzeitliche Gestalt.“ Aber „dabei kann sich dann durchaus zeigen, daß Teile der Tora, die uns zunächst fremd geworden sind, einen neuen Sinn, oder sagen wir besser: ihren von Anfang an intendierten Sinn freigeben.“¹²⁵

Franz verweist, hermeneutisch nicht weiter reflektiert, auf Gal 2,6, wonach den Heidenchristen „nichts auferlegt“ sei (320).¹²⁶ Deshalb folgt abschließend das peinlich polemische Konstrukt eines Wortgottesdienstes, in dem eine „schwerlich die Lebenswirklichkeit der Hörenden“ berührende Lesung aus dem Pentateuch angesichts eines für Glaubenserfahrung und Lebenssinn fruchtbaren Evangeliums „den garstigen Graben zwischen dem angeblich ‚veralteten‘ Alten Testament und dem ‚alleinseligmachenden‘ Neuen Testament im Bewusstsein der Hörenden“ noch unendlich vertieft (320). Doch legt sich Franz nicht fest, wie dieser Graben „endlich aufzufüllen“ wäre. Nach dem, was er sagt, müsste

99), 522-621, der als Homiletiker überzeugend darstellt, wie gottesdienstliche Verkündigung hermeneutisch mit der Tora umgehen kann und soll. Zum Verhältnis von neutestamentlichem Liebesethos und dem Ethos des Alten Testaments s. z. B. Norbert Lohfink, „Ist das neutestamentliche Liebesethos dem Ethos des Alten Testaments überlegen?“, in: *Unsere neuen Fragen und das Alte Testament. Wiederentdeckte Lebensweisung* (HerTb 1594; Freiburg: Herder, 1989) 119-136.

¹²⁵ Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?* (s. Anm. 95), 111 und 112. Er zeigt in dem ausgezeichneten bibeltheologischen Kapitel über „Die Tora als Gesellschaftsentwurf“ (98-115) unter anderem, dass die Tora nicht nur auf das „Innen“ des Menschen, sondern auch auf das „Außen“ blickt, nicht nur auf den Raum, sondern auch auf die Zeit, und dass sie nicht nur den gerechten Einzelnen, sondern auch eine gerechte Gesellschaft will. S. dazu ferner Georg Braulik, „Das Volk, das Fest, die Liebe. Alttestamentliche Spiritualität“, in: *Spiritualität – mehr als ein Megatrend* (Stuttgart: Schwabenverlag, 2004) 139-155. Eine kompetente Darstellung von evangelischer Seite bietet z. B. Frank Crüsemann, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik* (Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2003).

¹²⁶ Wie dringend notwendig eine Reflexion über den christlichen Umgang mit der Tora und ihre Verbindlichkeit für Christen, Christinnen im Geist Jesu ist, illustriert auch die Bemerkung von Hauerland, „Liturgie als Sitz im Leben der Schrift“, 120 Anm. 29, der zur Verlesung von Perikopen aus der Tora meint, dabei sei natürlich die Frage auszuklammern, „was es bedeutet, wenn Christen wie die Juden die Tora lesen, sie aber nicht halten“.

zumindest auf die Idee einer Bahnlesung des Pentateuchs im katholischen Gottesdienst verzichtet werden.¹²⁷

Dagegen empfiehlt mein Vorschlag, dem Grundimpuls des Konzils treu zu bleiben. Es hat einer bibelentwöhnten Kirche ganz neu den Tisch des Wortes mit dem Alten Testament gedeckt, nicht zuletzt mit dem Pentateuch.

¹²⁷ Für den evangelischen Gottesdienst hat z. B. Klaus Raschzok, „Die Gegenwart Israels im evangelischen Gottesdienst. Zum ‚Israelkriterium‘ des Evangelischen Gottesdienstbuches,“ *Kul* 16 (2002) 48-61, 58, gefordert, bei der anstehenden Revision der Leseordnung „von der Tradition der Toralesung konstruktiv für den evangelischen Gottesdienst zu lernen, zumal „auf bewährte Erfahrungsmodelle aus den Niederlanden zurückgegriffen werden kann“. Denn der Liturgie werde „die Schlüsselrolle für eine Theologie der Erneuerung des christlichen Selbstverständnisses mit Bezug auf seine jüdischen Wurzeln zukommen“ (a. a. O.).