

Gott für Israel preisen

Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet

*Georg Braulik OSB, Wien**

Als ich vor mehreren Jahren meinen kleinen Artikel über die „Bünde- und Propheten-Passage“ des 4. Hochgebets schrieb und einen Minimalvorschlag zu ihrer Verbesserung machte,¹ ahnte ich nicht, welche wissenschaftlich bewegte und theologisch weitreichende Kontroverse ich damit auslösen würde.² Die in Diskussion geratenen Sätze des Post-Sanktus lauten:

„Sed et foedera pluries hominibus obtulisti
eosque per prophetas erudisti in expectatione salutis.“³

In der deutschen Übersetzung des Messbuchs wird die Passage wie folgt wiedergegeben:

„Immer wieder hast du den Menschen einen Bund angeboten
und sie durch die Propheten gelehrt, das Heil zu erwarten.“⁴

* Der folgende Artikel ist die erweiterte Fassung meines Tagungsvortrags. Ich danke Norbert Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts. Ich widme diesen Beitrag Hans-Jürgen Feulner, meinem neuen Kollegen auf dem Wiener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, mit dem mich eine lange Freundschaft und das Interesse an den Liturgien der alten Kirche verbindet.

¹ Vgl. *G. Braulik*, Das göttliche Bundesangebot an die Menschheit. Zum 4. Hochgebet, in: *A. Franz* (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie* (PiLi 8), St. Ottilien 1997, 841-853. Auf weitere Formulierungsdefizite der lateinischen wie deutschen Fassung bin ich damals bewusst nicht eingegangen, weil ich noch hoffte, möglichst wenige Korrekturen würden an offiziell kirchlicher Stelle eher berücksichtigt werden als die Forderung einer umfassenden Überarbeitung.

² Vgl. dazu *D. Kranemann*, *Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete* (MThA 66), Altenberge 2001, 139-152. Zuletzt resümiert von *H. Brakmann*, *Foedera pluries hominibus*. Anmerkungen zur Revision des Eucharistischen Hochgebets IV, in: *LJ* 50 (2000) 211-234, hier: 211 Anm. 1. Er hat auch (230) die wichtigsten Änderungsvorschläge in einer Synopse zusammengestellt.

³ *Ordo Missae*. Editio typica, Roma 1969, 129 (= *Missale Romanum*. Editio typica altera, Città del Vaticano 1975, 467).

⁴ *Messbuch*. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Teil I: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch, Einsiedeln u. a. 1975, 194.

Die Auseinandersetzung hatte sich am bibeltheologischen Problem der „Menschheitsbünde“ entzündet, die weder das Alte noch das Neue Testament kennt.⁵ Das Hochgebet wollte mit diesem Plural wahrscheinlich neben den Bündnissen mit Israel auch den Noachbund umschließen und die ganze Menschheit in die Bundeskategorie einbeziehen. Seine Verfasser verkannten dann allerdings nicht nur den Noachbund – er beinhaltet bloß, dass Gott keine zweite Sintflut mehr über die Erde bringen will, betrifft aber nicht das Gottesverhältnis und lässt sich deshalb auch nicht auf eine Linie mit den anderen Bundesschlüssen der Bibel bringen –, sondern gaben auch die in den eucharistischen Vorlagen verankerte Formel vom Gesetz und den Propheten auf. Mit ihr verschwand in der Oikonomia des 4. Hochgebets die spezielle Heilsgeschichte Israels. Denn an die Stelle Israels, das die Formel durch das „Gesetz“ als sein Proprium eindeutig implizierte, trat textpragmatisch der Weltbürger „Mensch“. Die Funktion des erwählten Volkes Gottes für das Heil der Weltvölker geht jetzt im stets menscheitsumfassenden Heilswirken Gottes namenlos unter. Norbert Lohfink hat deshalb vorgeschlagen, den traditionellen Doppelausdruck „Gesetz und Propheten“ einzuführen, auch wenn man die Rede vom Bund nicht aufgeben will:

*„Sed et legem dedisti populo tuo Israel
foedusque cum eo pepigisti.*

Per prophetas eum erudisti in expectatione salutis.

Mehr noch: Du hast deinem Volke Israel das Gesetz gegeben und einen Bund mit ihm geschlossen.

Durch die Propheten hast du es gelehrt, das Heil zu erwarten.“⁶

Die vergleichsweise zahlreichen und zum Teil auch heftigen Reaktionen auf meine und Norbert Lohfinks⁷ Verbesserungsvorschläge zeigen im Rückblick, dass es dabei nicht um ein paar Textretuschen und Übersetzungskorrekturen, sondern um die Rezeption der „*Israelitica dignitas*“ geht.⁸ Das hat jetzt nochmals Daniela Kranemann mit ihrer Lizentiatsdissertation eindrucksvoll verdeutlicht.⁹ Vielleicht hat die

⁵ Das wird vor allem von N. Lohfink, *Der Alte Bund im 4. Hochgebet*. Für Erich Zenger zum 60. Geburtstag, in: *BiLi* 73 (2000) 33-46, ausführlich und differenziert dargestellt.

⁶ Lohfink, *Der Alte Bund* (s. Anm. 5) 44. Verzichtet man auf die Bundesschlüsse, „die sich im Lateinischen als ‚foedera‘ sowieso seltsam neben dem ‚testamentum‘ des eucharistischen Einsetzungsberichts ausnehmen“, müsste man nicht einmal das Wort Israel einführen (ebd.).

⁷ Lohfink, *Der Alte Bund* (s. Anm. 5).

⁸ Kranemann, *Israelitica dignitas* (s. Anm. 2) Teil III.

⁹ Kranemann, *Israelitica dignitas* (s. Anm. 2) Teil III; vgl. dazu auch ihren Beitrag in diesem Band.

Hochgebetsdebatte inzwischen sogar schon den Signalwert erreicht, den einmal die Karfreitagsfürbitte für die Juden hatte. Jedenfalls erhält sie vor dem aktuellen Hintergrund pluralistischer Religionstheorien noch zusätzliche Brisanz.¹⁰ Letztlich steht die (im wörtlichen Sinn) unumgängliche Heilsprärogative Israels in unserer christlichen Erlösungsgeschichte und in der universalen Heilsökonomie Gottes an liturgisch hochwertiger und hermeneutisch qualifizierter Stelle auf dem Spiel.¹¹ Sie wird von der Schrift – zusammengefasst als „Gesetz und Propheten“ oder „Mose und die Propheten“ – bezeugt und beinhaltet zum Beispiel nach Röm 9,4f „die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, das Gesetz, den Gottesdienst, die Verheißungen, die Väter und die Abstammung des Christus dem Fleische nach“ – was Paulus übrigens am Ende dieser Liste von Vorzügen zum Lobpreis Gottes mit einer jüdischen Beracha führt. Nach Gottes Ratsschluss kam der „Segen für alle Völker“, die universale Erlösung, über Israel, das Volk Gottes, in alle Welt (vgl. Röm 11,11f). Wenn wir, getragen vom Ölbaum Israel (vgl. Röm 11,18), in der Anamnese des Eucharistischen Hochgebets das Wirken des „einen wahren und lebendigen Gottes“ (4. Hochgebet) und seines Messias preisen, wenn der Neue Bund, den wir kraft des Todes Jesu feiern, „nicht Enterbung Israels [ist], sondern die Teilhabe der Völker am Bund dessen, der ‚da(bei) ist‘“,¹² darf sein Handeln an der „alttestamentlichen Kirche“ (vgl. Lumen Gentium 9) nicht grundsätzlich mit Schweigen übergan-

¹⁰ Das mag ein Zitat von P. Schmidt-Leukel über das Heilsverständnis J. Hicks, eines der prominentesten Vertreter der pluralistischen Religionstheorie, illustrieren: „Der gütige Gott will das Heil aller Menschen, und daher kann seine heilsnotwendige Offenbarung nicht partikulär auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit begrenzt sein. Die den heilshaften Transformationsprozess hervorrufoende und leitende göttliche Selbstmitteilung muß sich auf jeden Menschen beziehen.“ (Religiöse Vielfalt als theologisches Problem, in: R. Schwager [Hg.], Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie [QD 160], Freiburg 1996, 11-49, hier 26).

¹¹ Vgl. *Braulik*, Bundesangebot (s. Anm. 1) 845. Zur Heilsbedeutung Israels, ihrer Interpretationsgeschichte, systematischen Aufarbeitung und lebenspraktischen wie gemeinschaftsprägenden Bedeutung in der Moderne vgl. R. Kutschera, Das Heil kommt von den Juden (Joh 4,22). Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels (ÖBS 25), Frankfurt/M. 2003.

¹² J. Wohlmuth, Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: G. Riße / H. Sonnemans / B. Theß (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels, Paderborn 1996, 513-542, hier 541 Anm. 38. Zur Berufung Israels und der Völker zur Teilnahme am „ewigen Bund“ Jahwes vgl. auch *ders.*, Eucharistie – Feier des neuen Bundes, in: K. Richter / B. Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg 1995, 187-206.

gen werden. Das gilt, wenn die Liturgie wirklich ein *locus theologicus* ist bzw. sein soll,¹³ und es gilt erst recht angesichts einer nun auch kirchenoffiziell entwickelten Israel-Theologie.¹⁴

Gegen die geforderte Revision der „Menschheitsbünde-Formulierung“ und ein ausdrückliches Einbeziehen Israels an dieser Stelle hat zuletzt Heinzgerd Brakmann in seinem Artikel „Foedera pluries hominibus. Anmerkungen zur Revision des Eucharistischen Hochgebets IV“¹⁵ einen vorwiegend liturgiehistorisch, aber auch ökumenisch und pragmatisch orientierten Einspruch erhoben. Ich werde mich deshalb vor allem mit seinem qualifizierten Diskussions-

¹³ Vgl. dazu z. B. *J. Kirchberg*, Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (IThS 31), Innsbruck 1991, 106-115. Der österreichische Liturgiebischof Egon Kapellari verweist in seinem Artikel „Das Judentum im christlichen Gottesdienst. Eine Einführung“, in: *Dialog – Du Siach* 39 (2000) 3-8, hier 4f., auf die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission (1997), der sagt: „Der Christ muss wissen, dass er durch seine Zugehörigkeit zu Christus ein ‚Nachkomme Abrahams‘ geworden ist (Gal 3,29) und dass er in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde (Röm 11,17-24), das heißt, er wurde in das Volk Israel eingegliedert, um so Anteil zu erhalten an der Kraft seiner Wurzel (Röm 11,17).“ Daraus zieht Kapellari im Blick auf das Judentum (und im Fortgang des Artikels auch auf das Alte Testament) die Konsequenz: „Eine solche Sichtweise führt zu Rückfragen an die Konzeption von Liturgie bzw. an die liturgische Praxis. Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums nennt die Liturgie Gipfel und Quelle alles christlichen Tuns. Wenn wir dies ernst nehmen, müssen wir uns fragen, wie im Zentrum christlicher Existenz und Identität das Bewusstsein entstehen kann oder wachgehalten wird, dass auch die Christen Kinder Abrahams und somit jüngere Geschwister der Juden sind. In der Liturgie formiert sich christliches Bewusstsein und artikuliert sich der Glaube der Gemeinschaft. Dem entspricht der Satz: ‚Lex orandi – lex credendi.‘ Was gebetet wird, wird auch geglaubt, Liturgie stellt den Glauben dar. Es ist daher die Rede vom Judentum gerade in den Gottesdiensten danach zu befragen, ob sie biblischen Intentionen entspricht und zur genuinen Tradition kirchlicher Überlieferung gehört, oder ob Missverständnisse zu beseitigen, Fehler zu vermeiden und thematische Lücken zu füllen sind.“ (Ebd. 5).

¹⁴ Vgl. dazu z. B. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 24. Mai 2001: „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (VApS 152), Bonn 2002. Grundlegend *R. Rendtorff / H. Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum 1. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn / München ²1989 sowie *H. H. Henrix / W. Kraus* (Hg.); *Die Kirchen und das Judentum 2. Dokumente von 1986–2000*, Paderborn / Gütersloh 2001. *A. Gerhards*, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft, in: *P. Hünermann / Th. Söding* (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200)*, Freiburg i. B. 2003, 183-211, plädiert deshalb auch für eine stärkere Berücksichtigung der Liturgie des Judentums in der Liturgiewissenschaft und liturgischen Praxis der Kirche.

¹⁵ Vgl. Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2).

beitrag auseinandersetzen, kann in diesem Rahmen allerdings nur einige wenige Schwachpunkte seiner komplexen, manchmal auch Gegenpositionen missverstehenden und polemischen Argumentation aufgreifen. Zunächst möchte ich aber ausdrücklich feststellen, dass ich Brakmanns Vorschlag, eine (Alternativ-)Interzession „für das Volk, das du (Gott) als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast“ einzufügen, für durchaus erwägenswert halte und mich auch über sein Plädoyer für ein eigenes, von den Apostolischen Konstitutionen mitinspiriertes, Israeltheologisches Hochgebetsformular freue.¹⁶ Der von ihm ebenfalls vorgeschlagene Zusatz im „Propheten-Text“, der explizit von „Israels Propheten“ spricht, kann das Satzstück mit den Menschheitsbünden nicht richtig stellen. Er ist aber auch überflüssig, so bald die Formel „Gesetz und Propheten“ in der eucharistischen Tradition geklärt und dementsprechend im 4. Hochgebet restituiert ist.¹⁷

Norbert Lohfink hat die bibeltheologische Problematik der Bundespassage bereits ausführlich geklärt.¹⁸ Von vorneherein übergehen können wir den vor allem von Augustinus entwickelten Topos eines „Alten Bundes“ schon mit Adam, in dessen Heilslinie dann auch der Noachbund mit all den anderen im Alten Testament erzählten Bundes-

¹⁶ „Am Ende der gegenwärtigen Experimentierphase in Exegese und Theologie könnte dann ein weiteres Hochgebetsformular entstehen, das das Bekenntnis erneuert: ‚das Heil kommt von den Juden‘ (Joh 4,22), mit Jesus, dem Messias ‚aus dem Samen Davids und Abrahams und dem Stamme Juda‘ (Const. apost. 8, 12, 31), das auch jener Juden gedenkt, die Gottes ‚Bündnisse unter Leiden hielten‘ (4 Esra 8,27), und das sich im Hinblick auf die Vollendung die Hoffnung des Paulus ausdrücklich zu eigen macht: ‚ganz Israel wird gerettet werden‘ (Röm 11,16).“ (*Brakmann*, Foedera [s. Anm. 2] 234).

¹⁷ Die Aufnahme von „lex“ in den Oikonomia-Abschnitt bewertet Brakmann zwar als „derzeit kaum opportun“, hält sie aber für „an sich unbedenklich“ (*Brakmann*, Foedera [s. Anm. 2] 231).

¹⁸ *Lohfink*, Der Alte Bund (s. Anm. 5) 38-43. Zur Rechtfertigung der „foedera pluries hominibus“-Passage kann sich *Brakmann*, Foedera (s. Anm. 2) 226-228, weder auf biblische Formulierungen noch auf die alt- und ostkirchlichen Hochgebetstraditionen berufen, denen sich das 4. Hochgebet sonst so sehr verpflichtet weiß. Um „Menschheitsbünde“ zu finden, muss er ausgewählte jüdische und patristische Literatur heranziehen, die freilich noch im Blick auf die Heilsprärogative Israels zu untersuchen wäre. Weder der postulierte „biblisch-patristische Hintergrund“ noch die Textsemantik berechtigen dazu, die Aussage wie folgt zu verstehen: „Gottes Bund mit Israel ist eingebettet in die breitere Geschichte unterschiedlicher Bünde Gottes mit den Menschen“ (gegen *Brakmann*, Foedera [s. Anm. 2] 227). Einen äußerst wichtigen, breit angelegten Gesprächsbeitrag zur Diskussion der Bundestheologie bietet von exegetischer Seite der Vortrag von *N. Lohfink*, Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 273-297.

schlüssen steht. Er hat nichts mit den biblischen Aussagen und ihrer Begrifflichkeit zu tun und kommt auch für die frühe Vätertheologie und liturgische Tradition nicht in Frage. Eine durch „Bünde“ gegliederte Heilsgeschichte wurde von föderaltheologischen Konzeptionen vertreten. Diese systematische Sichtweise war zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und darauf in der europäischen Theologie in Mode. Sie könnte die Abfassung des 4. Hochgebets beeinflusst haben. Von der Bibelwissenschaft war sie damals bereits aufgegeben. Ich kann mich daher auf die „lex et prophetae“-Formel in der ostkirchlichen Hochgebetstradition beschränken. Mit ihr werde ich mich zuerst beschäftigen. Danach möchte ich auf die von Brakmann mehrfach erwähnte „Ideal-Anaphora“¹⁹ im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen, die sogenannte „Klementinische Anaphora“, eingehen. Im dritten Teil reflektiere ich hermeneutisch und theologisch grundsätzlicher über die Unabdingbarkeit Israels (und der Kirche) für das Heil der Menschheit. Abschließend stelle ich zwei Textgelungener liturgischer Israel-Anamnese vor, die zu einer raschen Revision der eigenen römischen Hochgebete ermutigen könnten.

1 „Gesetz und Propheten“ in der Basileios- und der Jakobos-Anaphora

In „Gesetz und Propheten“ verdichtet sich für das Neue Testament die Prärogative Israels vor den Völkern.²⁰ Die zweigliedrige Formel steht für seine Heilige Schrift, das spätere „Alte Testament“ der christlichen Bibel.²¹ Diese besondere Offenbarung Israels wird auch vom Hellenisten Stefanus nicht kritisiert, wenn er dessen Fehlverhalten anklagt und dabei auf die „Autoren“ der beiden Kanonten in umgekehrter Reihung anspielt:

„Welchen der *Propheten* haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr geworden seid, ihr, die ihr durch die Anordnung von Engeln *das Gesetz* empfangen, es aber nicht gehalten habt.“ (Apg 7,52f).

¹⁹ Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 213 Anm. 11.

²⁰ Mt 5,17; 7,12; 11,13 (hier in umgekehrter Abfolge „alle Propheten und das Gesetz“); 22,40; Lk 16,16; Apg 13,15; 24,14; Röm 3,21. Äquivalente Formeln sind „Mose und die Propheten“ (Lk 16,29.31; 24,27), „das Gesetz des Mose und die Propheten“ (Apg 28,23), „das Wort der Propheten und des Mose“ (Apg 26,22), „Mose im Gesetz und die Propheten“ (Joh 1,45), „das Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen“ (Lk 24,44).

²¹ Vom unterschiedlichen Umfang des jüdischen Tanak und des christlichen Alten Testaments kann in diesem Zusammenhang abgesehen werden.

Doch kennt die Apostelgeschichte auch die Abfolge Gesetz + Propheten, in der sie in der Synagoge gelesen wurden (Apg 13,15). Und selbst Paulus bekennt: „Ich glaube an alles, was im Gesetz und in den Propheten steht (Apg 24,14).“

Auch die Jakobos-Anaphora bringt in der Epiklese das Wirken des Geistes Gottes im alt- und neutestamentlichen Schriftwort auf die gleiche Kurzformel:

... qui locutus est in lege et prophetis et novo tuo testamento.²²

Gleiches gilt für die Apostolischen Konstitutionen, die das in der Liturgie gelesene Alte Testament durch „Gesetz und Propheten“ zusammenfassen (VIII 5, 11).²³

Brakmann meint, diese Formel spiele „in der altchristlichen und ostkirchlichen Hochgebetstradition keine allgemeine und erst recht keine bestimmende Rolle“²⁴. Er bestreitet ihr Vorkommen ausdrücklich für die Basileios-Anaphora und sieht sie in der Jakobos-Anaphora nur „in geöffneter Form“ gegeben. Dass es sich dabei um „besonders wichtige und repräsentative Texte ostkirchlichen eucharistischen Betens“²⁵ handelt, ist offenkundig. Basileios- und Jakobos-Anaphora bilden außerdem die Vorlagen des 4. Hochgebets.²⁶ Deshalb ist der Nachweis des Wortpaares in diesen Anaphoren für die Diskussion über das 4. Hochgebet von maßgeblicher Bedeutung. Ich möchte ihn im Folgenden erbringen.

Der entscheidende Punkt liegt im Gebrauch einer von Brakmann nicht beachteten rhetorischen Technik der Antike, mit der die Bibel häufig arbeitet – dem „Aufbrechen von Formeln“.²⁷ Dabei wird eine Formel in ihre sprachlichen Elemente zerlegt, die dann im anschlie-

²² A. Hänggi / I. Pahl, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (SpicFri 12), Freiburg/Schweiz 1968 (= ²1978), 250f. (in der syrischen Fassung 271). Die Epiklese der Anaphora des Severus von Antiocheia formuliert ähnlich: „qui in lege prophetisque et in apostolis tuis locutus est“ (ebd. 283).

²³ Meine Ausführungen und die Tabellen im Anhang basieren auf der kritischen Edition von M. Metzger, *Les Constitutions apostoliques. Introduction, texte critique, traduction et notes. Tome I: Livres I-II (SC 320), Paris 1985; Tome II: Livres III-VI (SC 329), Paris 1986; Tome III. Livres VII et VIII (SC 336), Paris 1987.*

²⁴ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 220.

²⁵ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 214.

²⁶ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 213.221.

²⁷ Vgl. dazu z. B. E. Z. Melamed, *Break-up of Stereotype Phrases as an Artistic Device in Biblical Poetry*, in: H. Rabín (ed.), *Studies in the Bible* (ScrHie 8), Jerusalem 1961, 115-153; für die Kunstprosa vgl. G. Braulik, *Aufbrechen von geprägten Wortverbindungen und Zusammenfassen von stereotypen Ausdrücken in der alttestamentlichen Kunstprosa*, in: *Semitics* 1 (1970) 7-11.

henden Text entweder in gleicher oder in umgekehrter Abfolge zu eigenständigen Aussagen ausgebaut werden. Ich verdeutliche dieses Stilmittel sofort an einer Passage der Basileios-Tradition, die Brakmann in der ägyptischen und byzantinischen Rezension anführt. Dabei ist das literarhistorische Verhältnis zwischen den beiden Rezensionen in diesem Zusammenhang irrelevant. Das Phänomen der aufgebrochenen Formel bliebe außerdem in der byzantinischen Rezension auch dann gegeben, wenn keine Vergleichsmöglichkeit mit der ägyptischen bestünde.

Die ägyptische Rezension²⁸ spricht nur von *διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν* „durch deine heiligen Propheten“ (vgl. Lk 1,70; Apg 3,21):

Οὐκ ἀπέρριψας ἡμᾶς εἰς τέλος,
ἀλλὰ διὰ παντός ἐπεσκέψο ἡμᾶς
διὰ τῶν ἁγίων σου προφητῶν

non abiecasti nos usque in finem,
sed continenter praecepisti nobis
per sanctos tuos prophetas

Diese Wendung erscheint in der byzantinischen Rezension²⁹ in zwei Glieder geteilt, die jeweils zu neuen Sätzen erweitert werden: einerseits zu *προφήτας ἐξαπέστειλας* „Propheten hast du gesandt“ und andererseits zu *ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου* „Machterweise hast du durch deine Heiligen gewirkt“:

προφήτας ἐξαπέστειλας,
ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου
τῶν καθ' ἑκάστην γενεάν καὶ γενεάν
εὐαρεστησάντων σοι,

prophetas misisti,
fecisti virtutes per sanctos tuos,
qui tibi in unaquaque generatione
placuerunt.

Auf diese Weise erhalten die „Heiligen“ und die „Propheten“ auch eine neue Bedeutung und werden zu je eigenen Heilsmittlern. Außerdem führt die byzantinische Basileios-Anaphora die Propheten nochmals in einem weiteren Formelzusammenhang als „deine Knechte“ und in der Funktion von Verkündern des künftigen Heils an. Diese zweite Erwähnung der Propheten, die vielleicht aufgrund eines redaktionellen Einschubs³⁰ erfolgte, könnte sogar durch die von der Tradition vorgegebene Verbindung von „Gesetz“ und „Propheten“ veranlasst worden sein:

²⁸ Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica* (s. Anm. 22) 348f.

²⁹ Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica* (s. Anm. 22) 234f.

³⁰ Diese Passage fehlt in der byzantinischen Rezension, die *J. R. K. Fenwick*, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin* (OCA 240), Rom 1992, 100, im Vergleich mit der ägyptischen Fassung bietet. Bei dieser Textversion reduzierte sich das Schema der Heilsmittler auf die Abfolge von Propheten – Heilige – Gesetz – Engel. Damit verlöre auch der Vorwurf von *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 222, hier würden wichtige Werkzeuge des Handelns Gottes „systematisch“ aufgezählt, jede Grundlage.

ἐλάλησας ἡμῖν διὰ στόματος τῶν
δούλων σου τῶν προφητῶν
προκαταγγέλλων ἡμῖν τὴν μέλλουσαν
ἕσσεσθαι σωτηρίαν,
νόμον ἔδωκας εἰς βοήθειαν,
ἄγγέλους ἐπέστρας φύλακας.

Locutus es nobis per os servorum tu-
orum *prophetarum*
praenuntians nobis futuram salutem:
legem dedisti in auxilium:
angelos custodes constituisti.

Die Abfolge, nämlich zuerst die Propheten – „gesprochen hast du (zu) uns durch den Mund deiner Knechte, der Propheten, uns das künftige Heil angekündigt“ –, dann das Gesetz – „ein Gesetz hast du zur Hilfe gegeben, Engel als Wächter bestellt“ –, und ebenso die in der jüdisch-hellenistischen Tradition häufig belegte „Zuordnung“ von Gesetz und Engeln erinnern entfernt an die zitierte Stelle der Stefanusrede in der Apostelgeschichte.³¹ Jedenfalls entfaltet die Anaphora – ob mit oder ohne Wiederholung der Propheten – die Elemente der bekannten Formel „Gesetz und Propheten“ breit rhetorisch. Dass dabei „die heilsgeschichtlich ‚richtige‘ Reihenfolge nicht eingehalten ist“, wie Brakmann bemängelt, mag traditionsgeschichtlich von Interesse sein, ist aber – falls es hier überhaupt um Heilsgeschichte geht³² – für das Aufbrechen einer Formel irrelevant.³³

³¹ Die biblische Basis dafür ist die Engelsverheißung am Ende des Bundesbuches (Ex 23,20f).

³² Die Schrift nennt auch schon vor der Sinaigesetzgebung Abraham (Gen 20,7), Aaron (Ex 7,1) und Mirjam (Ex 15,20) ausdrücklich „Propheten“. Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 214f., betont im Anschluss an Hebr 1,1, „daß mit ‚Prophe-ten‘ im christlichen Sprachgebrauch ... alle Offenbarungsträger des Alten Bundes“ gemeint seien. Eine heilsgeschichtliche Abfolge ist in der Anaphora der Apostolischen Konstitutionen VIII 12, 30 intendiert; vgl. dazu unten Anm. 68.

³³ Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 222. Weitere Belege der aufgesprengten Formel „Gesetz und Propheten“ in der eucharologischen Tradition bilden u. a. die Gregorios-Anaphora, auf die Brakmann in diesem Zusammenhang verweist (ebd. Anm. 51): „Ipse ad me prophetas misisti; pro me aegrotantem legem ad auxilium (νόμον εἰς βοήθειαν) dedisti“ (Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica* [s. Anm. 22] 363). Ferner die Armenische Anaphora des Hl. Athanasius von Alexandrien, die im Post-Sanctus Gott für seine Wohltaten preist: „qui iam antiquis temporibus illum qui lapsus erat in peccatum variis modis confortando consolatus es: per prophetas, per lationem legis, per sacerdotium, et per typicam immolationem vitulorem“ (Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica* [s. Anm. 22] 321). Schließlich eine koptische, ursprünglich syrische Anaphora, in der es heißt: „Après cela tu as eu pitié de nous comme Dieu bon et ami des hommes; tu as voulu nous délivrer de la main de celui qui nous avait fait prisonniers; voulant nous ramener au paradis de délices tu as envoyé tes prophètes; ils ne purent nous délivrer; tu donnas la loi; elle ne fut pas un secours; tu voulus te donner toi-même à la mort volontairement pour nous et pour la vie du monde.“ (E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc. Texte copte édité avec traduction française* [PO 28], Paris 1958, 265-407, 115 Zeile 25 – 116 Zeile 3).

Analoges gilt auch von der Jakobos-Anaphora.³⁴ Sie begnügt sich allerdings damit, die Formelelemente jeweils in einem einzigen Satz auszuformulieren: ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου „gerufen hast du ihn durch (das) Gesetz“ und ἐπαιδαγώγησας αὐτὸν διὰ τῶν προφητῶν „erzogen hast du ihn durch die Propheten“:

ἀλλ' ἐπαίδευσας αὐτὸν ὡς
εὐσπλαγχνος πατήρ,
ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου,
ἐπαιδαγώγησας αὐτὸν διὰ τῶν
προφητῶν.

sed eum correxisti ut miserator pater,
eum per *legem* vocasti,
eum per *prophetas* instituisti

Wenn Brakmann hier von „geöffneter Form“ der Formel spricht,³⁵ müsste er sie auch für die ausführlichere byzantinische Rezension der Basileios-Anaphora gelten lassen. Die Formel „Gesetz und Propheten“ ist also in den beiden ostkirchlichen Anaphoren, die das Muster für das 4. Hochgebet bilden, gegeben. Außerdem müsste man noch die Anaphoren einbeziehen, die wie die Klementinische Anaphora aus dem liturgiehistorischen Umfeld der Jakobos-Liturgie stammen oder wie die Markos-Anaphora aus der Jakobos-Anaphora übernommen worden sind³⁶ und die Wirkungsgeschichte der Formel noch verbreitern. Daraus folgt: „Gesetz“ und „Propheten“ sollten auch im 4. Hochgebet ausdrücklich genannt werden.

Eine weitere Frage ist die nach dem Adressaten, an den sich Gesetz und Propheten den beiden genannten Anaphoren zufolge richten. Nach der Basileios-Tradition, und zwar der ägyptischen Rezension, hat Gott durch seine heiligen Propheten ἡμᾶς „für uns“ gesorgt; nach der byzantinischen Rezension hat er durch den Mund seiner Knechte, der Propheten, ἡμῖν „zu uns“ gesprochen. Brakmann meint, dass „nach dem Zusammenhang eindeutig die von Gott geschaffenen und aus eigener Schuld des Paradieses verlustig gegangenen Menschen, nicht allein das Volk Israel, gemeint“ sind und dass dieses Heilswirken Gottes „in allem und jedem seiner Elemente ... dem Menschen allgemein, nicht nur Israel oder dem zweigestaltigen Gottesvolk allein“³⁷ gilt. Das stimmt schon auf der Formulierungsebene nicht: die oben zitierten Passagen beider Rezensionen beziehen die Heilsmittler gerade nicht auf „den Menschen“ zurück. Dass solches möglich gewesen wäre, illustriert die Basileios-Anaphora, auf die ich sofort noch eingehe.

³⁴ Hänggi / Pahl, *Prex Eucharistica* (s. Anm. 22) 247.

³⁵ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 223.

³⁶ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 213 Anm. 11.

³⁷ Brakmann, *Foedera* (s. Anm. 2) 221f.

Die byzantinische Rezension unterscheidet sogar zwischen den in ihrer Sendung und Wirksamkeit nicht weiter bestimmten „Propheten“ und „Heiligen“ einerseits und „deinen Knechten, den Propheten“ andererseits, durch die Gott „uns“ das künftige Heil angekündigt hat. Diese Weissagung und das daneben erwähnte „Gesetz“ erweist sie dann als die Propheten Israels, die zugleich im Dienst der Kirche stehen. Gottes heilsgeschichtliches Wirken von der Schöpfung über sein Handeln an Israel bis zur Kirche wird also im Verbindenden wie im jeweils Besonderen subtil und nuanciert charakterisiert. Brakmann verwechselt den unmittelbaren Adressaten von Gesetz und Propheten, nämlich das alttestamentliche Israel und die christliche Kirche, mit der letzten Zielgruppe, der Israel und Kirche als Mittler dienen, nämlich der Menschheit. Vor allem aber übersieht er die liturgische Pragmatik dieser Aussagen. Sie bezieht das „Wir, die Menschen“ der Gebete auf die zur Eucharistiefeyer versammelte christliche Gemeinde, die ihrer Heilsgeschichte gedenkend Gott preist. Dabei bleibt die Kirche – besonders im liturgischen „Heute“, das Gottes Heilshandeln von einst vergegenwärtigt – auf die Wurzelkraft des Ölbaums Israel (Röm 11,17) zurückverwiesen, und sie wird, wenn sie das Alte Testament als (ersten Teil) ihre(r) Heilige(n) Schrift verkündet, auch ihrerseits zur Vermittlerin von Gesetz und Propheten Israels an die Völker.³⁸

In der Jakobos-Anaphora erscheinen Gesetz und Propheten in der Tat syntaktisch auf den gefallen Menschen bezogen. Verglichen mit der Basileios-Anaphora tritt hier der heilsgeschichtlich differenzierte Weg zugunsten des Ziels, des Wirkens Gottes als barmherzigen Vaters an seinem Ebenbild, zurück. Ich zitiere deshalb die Lex-prophetae-Passage jetzt in ihrem Kontext:

Sanctus es, omnipotens, omnipollens, timende, bone, miserator, qui compateris maxime plasmati tuo, qui fecisti hominem e terra secundum imaginem et similitudinem tuam et concessisti ei paradisi fruitionem. Postquam autem transgressus est mandatum tuum et lapsus est, eum non despersisti nec dereliquisti, bone, sed eum correxisti ut miserator pater, *eum* per legem vocasti, *eum* per prophetas erudisti. Posterius autem ipsum unigenitum tuum Filium, Dominum nostrum Jesum

³⁸ Im Blick auf den 3. Teil dieses Vortrags zitiere ich dazu den Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1968: „Das Gesetz des Evangeliums erfüllt die Gebote des ‚Gesetzes‘. Die Bergpredigt schafft die sittlichen Verpflichtungen des alten Gesetzes keineswegs ab und setzt sie nicht außer Kraft, sondern offenbart die in ihm verborgenen Möglichkeiten und läßt aus ihm neue Forderungen hervorgehen; das neue Gesetz offenbart die ganze göttliche und menschliche Wahrheit des alten Gesetzes. Es fügt ihm nicht neue äußere Vorschriften hinzu, sondern erneuert das Herz, die Wurzel der Handlungen“. Die Hochgebete brauchen deshalb nicht eigens „von einer heilsmittlerischen Funktion des jüdischen Volkes“ zu sprechen – gegen Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 224.

Christum, emisisti in mundum, ut ipse, cum venisset, tuam imaginem renovaret et resuscitaret.³⁹

Die Parallelisierung von Gesetz und Propheten mit der Menschwerdung zeigt allerdings, wie dieses Heilshandeln des barmherzigen Gottes zu verstehen ist: Obwohl die Mittlerschaft von Israel und Kirche nicht eigens erwähnt wird, erfolgte es so, wie Altes und Neues Testament seine Geschichte dargestellt haben. Dieser Heilsgeschichte gemäß will der Gottespreis also verstanden werden. Auf seine enge Schriftverbundenheit deuten übrigens auch die vielen biblischen Anspielungen.

Nach Albert Gerhards, der sich ebenfalls in der Hochgebetsdebatte engagiert hat,⁴⁰ betonen die geschichtstheologischen Konzeptionen im narrativ formulierten, anamnetischen Teil ostkirchlicher Eucharistiegebete „die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns im alten und neuen Bund und damit den ‚Erfolg‘ des Engagements von Gesetz und Propheten“.⁴¹ Denn nach dem Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments führt der Weg, auf dem Gott die ganze Menschheit mit sich versöhnen und in eine „Zivilisation der Liebe“ (Johannes Paul II.) verwandeln will, – oder mit Brakmann formuliert: führt die „Universalisierung der verschiedenen Heilshandlungen Gottes“⁴² – über ein einziges, nämlich über Gottes Volk.⁴³ Ihm ist dazu die von den Propheten jeweils aktualisierte Tora als bleibende Sozial- und Gesellschaftsordnung gegeben, weil nämlich das „Heil“, das Gott nach der Bibel schenkt, diesseitig, welthaft und gesellschaftlich strukturiert

³⁹ *Hänggi / Pahl*, *Præx Eucharistica* (s. Anm. 22) 247.

⁴⁰ *A. Gerhards*, *Kontinuität und Divergenz. Konzepte der Bundestheologie im Eucharistischen Hochgebet*, in: *Richter / Kranemann*, *Christologie der Liturgie* (s. Anm. 12) 207-223.

⁴¹ *A. Gerhards*, *Absolutheitsanspruch der Christen? Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zur gegenwärtigen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum*, in: *Riße / Sonnemans / Theß*, *Wege der Theologie* (s. Anm. 12) 245-258, hier 255.

⁴² *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 224. Brakmann charakterisiert damit die altkirchlichen Hochgebete, die er vom Universalismus des hellenistischen Judentums, vor allem von Philo, geprägt sieht.

⁴³ Aus der Identifizierung der betenden Gemeinde des 4. Hochgebets „mit Adam im Paradies, mit dem aus dem Paradies vertriebenen Menschen und eben auch den Menschen, denen Gott auf vielerlei Weise, u. a. auch durch Propheten oder durch Gesetz oder durch Gesetz und Propheten zu Hilfe kam“ darf man daher gerade nicht schließen, „daß die alten Anaphoren nicht in dem Denkschema ‚das Volk Israel – die anderen Völker‘ denken und formulieren, sondern eher in dem der einen menschlichen Natur und der einen idealiter mit sich selbst identischen Menschheit“ – gegen *R. Mosis*, *Zur Wiedergabe des 4. Hochgebets im deutschen Meßbuch*, in: *TThZ* 108 (1999) 325-333, hier 331 Anm. 4, und *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 225, der *Mosis* zustimmend zitiert.

ist.⁴⁴ Diese mit „Gesetz und Propheten“ signalisierte heilsmittlerische Funktion des Gottesvolkes für das Heil der Weltvölker darf zumindest heute in einem „Lobgesang auf die umfassende und geduldige Liebe Gottes“ – wie Brakmann das Post-Sanctus des 4. Hochgebets charakterisiert⁴⁵ – nicht (mehr) ausgeblendet werden. Das gilt erst recht dann, wenn die Kirchenväter, deren Theologie hinter den ostkirchlichen Eucharistiegebeten steht, Israel „unter dem Eindruck judenfeindlicher Urteile im Neuen Testament“⁴⁶ sehen und wenn das „wahre Israel“ für sie die Kirche, und zwar die in den Heiligen des Alten Bundes präexistente sowie die Gemeinde der Jesusjünger“, ist.⁴⁷

2 Israel in der „Klementinischen Anaphora“

Dass sich „lex“ und „prophetae“ ... an den gefallenen ἄνθρωπος, den Menschen schlechthin, von jeher also nicht allein an Israel“ richten, lässt sich nach Brakmann auch an der Anaphora der Apostolischen Konstitutionen ablesen, die zur gleichen Hochgebetstradition wie die beiden schon genannten Liturgien gehört. Ich möchte deshalb im Folgenden auf ihre alttestamentlich-heilsgeschichtliche Anamnese und darin besonders auf das, was sie über Israel sagt, eingehen.

Die sogenannte „Klementinische Anaphora“ im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen dürfte um 380⁴⁸ im syrischen Raum ent-

⁴⁴ Vgl. dazu *N. Lohfink*, Das Jüdische am Christentum. Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit, in: *ders.*, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg² 1989, 48-70 und 236-240.

⁴⁵ *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 228 Anm. 90.

⁴⁶ Zur Interpretation dieser als judenfeindlich eingestuften neutestamentlichen Äußerungen vgl. jetzt Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk (s. Anm. 14), besonders 123-159 (Teil III „Die Juden im Neuen Testament“).

⁴⁷ *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 224f. Wie ambivalent aber die Kirchenväter Verwerfung und Heil Israels beurteilt haben, zeigt. z. B. der historische Überblick von *K. Hruby*, Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche (ANTZ 5), Berlin 1996, 415-481 („Juden und Judentum bei den Kirchenvätern“).

⁴⁸ Angesichts der neuesten Diskussion um die Datierung der *Traditio Apostolica*, deren Modell der Kompilator im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen gefolgt ist, könnte auch die Klementinische Anaphora erst später abgefasst worden sein. Darauf hat jetzt *G. Rouwhorst*, Die frühchristliche Liturgie und die Transformation jüdischer ritueller Traditionen, in: BET 10 (1999) 161-168, hier 162 Anm. 1, aufmerksam gemacht. Eine eher frühere Datierung der Kompilation der Klementinischen Liturgie erwägt *D. A. Fiensy*, Prayers alleged to be Jewish. An examination of the Constitutiones Apostolorum (BJSt 65), Chico/CA 1985, 25f.

standen sein.⁴⁹ Diese „größte kirchenrechtlich-liturgische Sammlung des frühen Altertums“⁵⁰ wurden zwar von der Trullanischen Synode 692 als „von den Häretikern verfälscht“ verworfen und auch sonst verschiedener heterodoxer Tendenzen, vor allem des Arianismus, verdächtigt, denen aber zuletzt Marcel Metzger, der Herausgeber der kritischen Edition, differenziert widersprochen hat.⁵¹ Die Frage, ob es sich bei der Klementinischen Anaphora um einen bloßen Modell- oder einen richtigen Feiertext handelt, wird sich vermutlich nie ganz klären lassen,⁵² doch spielt das für unseren Zusammenhang keine Rolle. Als Mustertext würde sie theologisch sogar noch gewichtiger. Jedenfalls hat die Klementinische Anaphora im Vergleich mit anderen eucharistischen Hochgebeten die mit Abstand längste und auch am besten ausgearbeitete Anamnese (12, 6-34). Ihr alttestamentlich-heilsgeschichtlicher Teil (8-26) steht vor dem Trishagion (27), der eigentlich christologische Teil danach (28-34). Was die alttestamentliche Anamnese besonders auszeichnet, ist – wie Louis Ligier⁵³ überzeugend herausgearbeitet hat – ihre Kompilation aufgrund einer jüdischen Vorlage,⁵⁴ des Seder Aboda, benannt nach den Anfangsworten *Atta konanta*

⁴⁹ Zu Einleitungsfragen vgl. z. B. *M. Metzger*, Les deux prières eucharistiques des Constitutions apostoliques, in: RevSR 45 (1971) 52-77.

⁵⁰ *B. Altaner / A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1978 [=1993], 255.

⁵¹ *M. Metzger*, La théologie des Constitutions Apostoliques par Clément, in: RevSR 57 (1983) 29-49.112-122.169-194.272-294. Einen Überblick über die bis heute kontroverielle Einschätzung der Rechtgläubigkeit des Kompilators gibt *B. Steimer*, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin / New York 1992, 122-127.

⁵² Gegen eine liturgische Verwendung hat sich z. B. *R. Cabié*, Les prières eucharistiques des Constitutions Apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie de IV^e siècle?, in: BLE 84 (1983) 83-99, besonders 97-99, ausgesprochen, dafür ist z. B. *M. Metzger*, La Didascalie et les Constitutions apostoliques, in: *W. Rordorf*, L'eucharistie des premiers chrétiens (PoTh 17), Paris 1976, 187-210, hier 208f., eingetreten.

⁵³ Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur, in: NRTh 82 (1960) 40-55; *ders.*, Pêché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie (Théologie 48), Paris 1961; *ders.*, Célébration divine et Anamnèse dans la première partie de l'Anaphore ou Canon de la Messe Orientale, in: Greg 48 (1967) 225-252.

⁵⁴ *Fiensy*, Prayers (s. Anm. 48) 153, meint zwar: „The prayer in AC 8.12.9-27, then, is more likely based upon a Christian liturgical tradition which very early may have appropriated and adapted the Yotzer for its worship. AC 8.12, however, has developed the creation theme in much more detail than the other liturgies present it.“ Er analysiert aber den Text nicht und erwähnt auch die These von Ligier nicht, geschweige denn, dass er sich damit auseinandersetzt. Außerdem hat Ligier bezüglich der Liturgie des Yotzer längst vor Fiensy darauf hingewiesen, dass sie zwar von der Schöpfung des Universums und des Menschen

olam me-rosch „du hast die Welt von Anfang an gegründet“ aus der Liturgie des Jom Kippur, also des Versöhnungstages.⁵⁵ Die Klementinische Anaphora formuliert nun – das jüdische Schema ausweitend – eine „Doxologie“ im wörtlichen Sinn. Denn sie sagt ausdrücklich: „Für alles“ – gemeint sind Schöpfung und Heilsgeschichte – „sei dir“ ἢ δόξα Δέσποτα παντοκράτωρ „die Herrlichkeit, allmächtiger Herr“ (12, 27 Zeile 176). Dagegen ist das christologische Gedächtnis nach dem Trishagion als Danksagung formuliert: μεμνημένοι ... εὐχαριστοῦμέν σοι „gedenkend ... danken wir dir“.⁵⁶ Ich betone diese profiliert preisende Funktion der alttestamentlichen Anamnese, weil hier der Titel meines Referats „Gott für Israel preisen“ seinen Ort hat. Was aber heißt das „für Israel“ in diesem Text konkret? Ich konzentriere mich vor allem auf diese Frage, obwohl noch eine Reihe hochinteressanter Details zu besprechen wäre.

Die Geschichte, für die Gott verherrlicht wird, umfasst die Zeit von der Schöpfung bis zur Inbesitznahme Kanaans. Sie reicht also über den Pentateuch hinaus und erzählt noch die Erfüllung der Landverheißung unter Ἰησοῦς, wie Josua nach der Septuaginta heißt. Das Homo-

spricht, die Sünde Adams und die anschließende Liste der Ungerechten wie Gerechten der Klementinischen Anaphora in ihr aber fehlt (*Ligier*, *Autour du sacrifice eucharistique* [s. Anm. 53] 43). Überzeugend nachgewiesen hat *Fiensy* dagegen, dass hinter VII 33-38 ursprünglich jüdische Gebete, nämlich eine griechische Fassung der hebräischen sieben Benediktionen, stehen, wie sie im Sabbat-Gottesdienst rezitiert wurden (*Fiensy*, *Prayers* [s. Anm. 48] 153). Vgl. dazu auch *P. W. van der Horst*, *The Greek Synagogue Prayers in the Apostolic Constitutions*, Book VII, in: *ders.*, *Japhet in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to biblical exegesis and theology 31), Leuven 2002, 83-108.

⁵⁵ Die Parallelen sind in der angehängten Tabelle zur alttestamentlich-heilsgeschichtlichen Anamnese der Apostolischen Konstitutionen in der Spalte rechts außen angedeutet. Die kursiv gesetzten biblischen Namen finden sich zusätzlich zu den normal geschriebenen in der etwas jüngeren Aboda des José ben José, die mit den Worten *Atta konanta olam be-rab hased* „du hast die Welt in deiner großen Güte gegründet“ beginnt. Beide Texte wurden von *Ligier*, *Péché* (s. Anm. 53) Bd. 2, 399-401 bzw. 427-444 übersetzt. Die literarische Grundform und theologische Struktur der Aboda-Gedichte lassen sich jetzt bis in die Zeit des zweiten Tempels zurückverfolgen und sind höchstwahrscheinlich auch in der Liturgie der Qumran-Fragmente von 5Q13 bezeugt; vgl. dazu *M. Kister*, *5Q13 and the 'Abodah: a Historical Survey and Its Significance*, in: *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 136-148.

⁵⁶ Vgl. damit in der alttestamentlichen Anamnese von VII 38, 1 und 4 die parallele Formulierung εὐχαριστοῦμέν σοι περὶ πάντων bzw. περὶ πάντων σοι διὰ Χριστοῦ εὐχαριστοῦμέν. Im Hintergrund steht die Danksagung der sechsten Benediktion für Gottes Taten in der Geschichte. Die „Verherrlichungs“-Aussage der alttestamentlichen Anamnese in VIII 12, 27 Zeile 176 ist also bewusst formuliert. Diesen Unterschied betont auch *Ligier*, *Célébration* (s. Anm. 53) 245f.

nym mit dem Messias Jesus ermöglicht eine theologisch tiefsinnige Brücke zum christologischen Teil. Vergleichen wir den Umfang der von der Klementinischen Anaphora dargestellten Geschichte mit jenem der Vorlage, des Seder Aboda.⁵⁷ Dann zeigt sich als grundlegende Besonderheit der Anaphora, dass sie trotz Mose und Aaron die Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis zum Fall der Mauern Jerichos in einem eigenem Erzählblock behandelt, der im Seder Aboda kein Gegenstück hat. Natürlich hängt das mit der Funktion des Seder Aboda am Jom Kippur zusammen, was aber nicht gegen die besondere Bedeutung des in der Anaphora weitergeführten Geschichtsabschnitts spricht. Mit ihm ist bereits ein erster wichtiger Akzent gesetzt. Fassen wir jetzt die Anaphora für sich in den Blick. In ihr wird die ganze Heilsgeschichte durch genau differenzierte Einleitungsformeln in die Zeit des Naturgesetzes (νόμος ἔμφυτος 18 Zeile 111) oder (φυσικός νόμος 25 Zeile 157-158) und die Zeit des geschriebenen Gesetzes (γραπτός νόμος 25 Zeile 162)⁵⁸ eingeteilt, darüber hinaus wird aber auch jede von diesen beiden Zeiten wieder in einzelne Epochen durchgegliedert.⁵⁹ Doch ist nicht nur die Gesetzesterminologie, sondern ebenso die Eides- bzw. Verheißungsbegrifflichkeit geschichtsstrukturierend eingesetzt.⁶⁰ Vor allem aber wird die Ökonomie weitgehend in Kontrastbildern entworfen, in Diptycha von Heiligen, Gerechten und Sündern einerseits, vom Heilsschaffen, Retten Gottes und seinem Strafwirken an den ihm oder dem Gesetz Untreuen andererseits.⁶¹ Ausgenommen sind die Epoche der Erzväter (23) samt der Josefs in Ägypten (24) und die Geschichte der Israeliten nach dem Auszug bis zur Inbesitznahme Kanaans (26)⁶², die ohne negative Kontrastbilder geschildert werden.⁶³

⁵⁷ Darüber geben die beiden letzten Spalten der Tabelle zur alttestamentlich-heilsgeschichtlichen Anamnese Auskunft.

⁵⁸ Zu Terminologie und Theologie des Gesetzes in den Apostolischen Konstitutionen vgl. E. M. Synek, „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...“ Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen (KuR 21), Wien 1997, 33-63.

⁵⁹ Dieser Aufbau ist in der ersten Spalte links durch Normalschrift für die beiden Weltzeiten und durch Kursive für die kürzeren Perioden angezeigt.

⁶⁰ Sie sind der drittletzten Spalte eigens verzeichnet.

⁶¹ Die entsprechenden Aussagen des Textes über die genannten Menschengruppen bzw. Einzelpersonen, ihre Charakterisierung und das Handeln Gottes an ihnen sind auf die zweite bis vierte Spalte verteilt; ihre positive bzw. negative Qualifizierung wird durch unterschiedlichen Druck angezeigt.

⁶² Doch werden die Ägypter durch die zehn Plagen und den Untergang im Meer bestraft (26 Zeile 165-168).

⁶³ Es ist deshalb eine unzulässige Vereinfachung, wenn die alttestamentliche Anamnese nach dem Paradies-Sündenfall-Abschnitt zusammenfassend als „dyptique des justes et des pécheurs“ (gegen Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique* [s. Anm. 53] 44; u. ö. ähnlich) oder auch nur als eine „Liste der Gerech-

Gegen die von Brakmann behauptete Einordnung Israels in die Menschheit und die Funktion von Gesetz und Propheten als allen Menschen zugedachten Gaben,⁶⁴ lässt sich für die alttestamentliche Anamnese vor dem Trishagion (12, 18-26)⁶⁵ Folgendes feststellen: Vom „Menschen“ wird nur in der Zeit des Naturgesetzes gesprochen. Das Thema des Erbarmens Gottes mit „dem Menschen“ ist hier auf den Schöpfungszusammenhang beschränkt (12,20). Der Terminus ἄνθρωπος wird zunächst bei der Schöpfung und den Urmenschen gebraucht. Er rahmt dann als Struktursignal (22 Zeile 133, wo auch der

ten des Alten Testaments“ charakterisiert wird (gegen z. B. Metzger, Didascalie [s. Anm. 52] 204). Eine solche Liste von 30 männlichen und weiblichen Gerechten, nämlich aller, die beginnend mit Abel in alttestamentlicher Zeit ein gottgefälliges „Opfer“ dargebracht haben, findet sich in VII 37. Andere Listen stehen z. B. in II 55,1; VI 12,13; VII 38,2; 39,3; VIII 5,3-4.

⁶⁴ Brakmann zufolge preisen die alten Anaphoren, „daß Gott – tatsächlich, nicht nur formell – seit jeher und ohne Unterbrechung zugunsten des und der Menschen handelt. Als die Menschen zu Christus, dem ‚gemeinsamen Erlöser aller‘, hinführende Werkzeuge Gottes nennen sie die ‚Propheten‘ (bis zu Johannes d. T.) und, erheblich seltener, das ‚Gesetz‘ (als Erzieher εἰς Χριστόν), gelegentlich zusätzliche Heilige jeglicher Zeit und die Engel. Nichts davon ist für die Verfasser der altkirchlichen Gebete allein den Juden – aber immer auch diesen – zugedacht.“ (Brakmann, Foedera [s. Anm. 2] 224).

⁶⁵ Auf die Anaphora der Apostolischen Konstitutionen zugespitzt schreibt Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 223: „... das natürliche Gesetz mit dem schriftlichen“, ebenso der ‚Tadel der Propheten‘ und ‚die Leitung der Engel‘ sind auch nach diesem Hochgebet keinem Volk allein zugedacht, sondern dem ‚Weltbürger‘ Mensch, den Söhnen und Töchtern Adams.“ Als Belege dafür verweist er (ebd. Anm. 19) auf VIII 12,16.18.25.30. 12,16 spricht nur vom Menschen als „Weltbürger“ (κοσμοπολίτης Zeile 98), 12,18 von dem ihm „eingepflanzten Gesetz“ (νόμος ἔμφυτος Zeile 111). Sie scheiden somit als Beweise aus. 12,25 (Zeile 157f.) erwähnt das φυσικὸν νόμον „Naturgesetz“ nur, um das γραπτὸν νόμον „geschriebene Gesetz“ damit profilieren zu können, das sobald die Geschichte bei Mose angekommen ist, genannt werden muss. Haben „die Menschen“ das Naturgesetz durch ihren gottlosen oder vergötternden Umgang mit der Schöpfung verdorben, dann wehrt Gott der Verirrung durch das „dem Naturgesetz zur Hilfe gegebene schriftliche Gesetz“ (Zeile 161f.). Denn im geschriebenen Gesetz zeigt Gott die Schöpfung als sein Werk und bannt den Polytheismus als Irrtum. Der Text sagt nirgends, Mose oder das durch ihn gegebene geschriebene Gesetz wäre den schuldhaft gewordenen „Menschen“ „zur Hilfe“ geschickt worden – im Gegensatz zu einer von Basileios mehrfach geäußerten Vorstellung vom Geschenk des Gesetzes als βοήθεια „Hilfe“ an den in Sünde gefallenen „Menschen“, auf die Brakmann (Brakmann, Foedera [s. Anm. 2] 222) verweist. Aaron und seine Nachkommen rücken „die Menschen“ dann endgültig aus dem Blick. Ihre priesterliche Würde dient den Hebräern, mit denen zu den Israeliten übergeleitet wird. Diese stilistisch geschickte, mehrfache Verschiebung der Subjekte lässt keine Identifizierung der „Menschen“ des Naturgesetzes mit den Israeliten des Mosegesetzes zu. 12,30 gehört zur christologischen Anamnese, auf die ich noch später eingehe.

Terminus νόμοι „Gesetze“ fällt) die Epochen von der 2. Geschlechterfolge nach Adam an (22 Zeile 133) bis zur Epoche der Hebräer in Ägypten, wo unmittelbar vor der Zeit des geschriebenen Gesetzes (25 Zeile 157) nochmals, aber nun negativ, die das Naturgesetz korrumpierenden ἄνθρωποι genannt werden. In diese Zeit gehören die Erzväter Israels ebenso wie die „Hebräer“ in Ägypten. Danach wird der Ausdruck „Mensch(en)“ nicht mehr verwendet. Von „den Menschen“ wie von den „Hebräern“ hebt die Anaphora im Folgenden eigens die „Israeliten“ ab. Sie sind – was angesichts der durchgehenden moralischen Schwarz-weiß-Malerei besonders vermerkt werden muss –, ausschließlich positiv konnotiert.⁶⁶ Das haben sie mit den Patriarchen bis Josef und mit Mose wie Aaron gemeinsam. Diese Wertung der Israeliten ist keineswegs selbstverständlich. Denn die Murrsgeschichten der Wüstenwanderung, die Erzählung vom goldenen Kalb und Bundesbruch u.a.m. hätten genügend biblischen Stoff für eine Negativbewertung des Volkes – übrigens auch von Mose und Aaron – geboten. Außerdem fällt auf, dass Mose und Aaron, die ja nicht nur zum Ägyptenaufenthalt, sondern auch zur Sinaigesetzgebung und zum Bau des Begegnungszeltes in der Wüste gehören, nur im Ägyptenabschnitt behandelt werden, dass also Ereignisse der Wüstenperiode vorweggenommen und damit der Geschichtsablauf verlassen wird. Die Erklärung dafür liegt bei Mose nicht nur in der Gegenüberstellung von Naturgesetz und geschriebenem Gesetz und bei Aaron nicht nur in seiner (vom Kontext zu erschließenden) priesterlichen Funktion für die sündigenden und sich bekehrenden „Hebräer“. Ausschlaggebend ist vor allem das besondere Profil der Geschichte Israels von Ägypten bis Kanaan, die der Kompilator über seine jüdische Vorlage hinaus geschaffen hat.⁶⁷ Nur so nämlich kann sie zur Gänze und ausschließlich ein Lob Gottes wegen seiner für die „Israeliten“ selbst vollbrachten Wunder sein bzw. wegen jener, die er durch Ἰησοῦς, das heißt Josua, gewirkt hat.

⁶⁶ Vgl. damit in VII 36,3-4 den Preis Gottes für die Erlösung Israels – „unserer Väter“ – aus Ägypten, die Führung durch das Meer, den Unterhalt in der Wüste und die Gabe des Dekalogs (mit dem Sabbat). Wenn in diesem Zusammenhang von ἄνθρωποι „Menschen“ (5 Zeilen 28 und 33) gesprochen wird, sind damit textpragmatisch ausschließlich die Israeliten gemeint, und zwar als angesichts des Sabbatgebots Unentschuldbare bzw. als mit dem Sabbat Beschenkte. Der Text dürfte übrigens bereits in der jüdischen Vorlage des Kompilators gestanden sein und entspricht der vierten Benediktion (*Fiensy*, Prayers [s. Anm. 48] 181-183).

⁶⁷ Wie die Darstellung einer von Mose her stilisierten und von Sünden geprägten Geschichte Israels aussieht, illustriert VI 20,3.

Von den Propheten ist in dieser ganz vom Gesetz durchformten Anamnese verständlicherweise nicht die Rede. Sie werden erst dort eingebracht, wo die alttestamentliche Vorgeschichte als Beginn der christologischen Anamnese, die an das Trishagion anschließt, resümiert wird (12,30). In diesem Kontext spricht die Klementinische Anaphora auch vom γένος τῶν ἀνθρώπων „dem Menschengeschlecht“ (Zeile 196).⁶⁸ Sie zielt damit darauf, dass μετὰ φυσικὸν νόμον, μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικὸς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας „nach Naturgesetz, nach Gesetzesparänese, nach prophetischer Zurechtweisung und nach Engelintervention“ (30 Zeile 196-198), also nach den alttestamentlichen Heilssetzungen, ὁ δημιουργὸς ἀθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι „der Schöpfer des Menschen Mensch geworden ist“ (30 Zeile 203). Er wollte die Menschen in ihrer Verlorenheit nicht verlassen, die „mit dem gesatzten auch das Naturgesetz (σὺν τῷ θετῷ καὶ τὸν φυσικὸν νόμον) verdorben und die Erinnerung an die Flut, das Feuer [über Sodom], die Plagen gegen die Ägypter und die Massaker gegen die Kanaanäer verdrängt hatten“ (30 Zeilen 198-201). Dieses Geschichtsresümee vermeidet es, vom „geschriebenen“ Gesetz Israels zu sprechen, und wählt eine andere Formulierung, die zugleich Konvergenz und Differenz zwischen der Schöpfungsordnung und der Tora andeutet. Vor allem aber betreffen die Strafen, die Gott – der alttestamentlichen Anamnese vor dem Sanctus entsprechend – über die vorsintflutliche Menschheit, die Sodomiter, Ägypter und Kanaanäer verhängt hatte, nicht die Israeliten.⁶⁹ Gottes Wirken an Israel ist also nicht einfach in eine allgemeine Sünden- und Begnadigungsgeschichte Gottes mit der gesamten Menschheit eingewoben. Vielmehr bilden – mit den Worten der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgedrückt – „die göttlichen Machterwei-

⁶⁸ „Heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott Jesus Christus, der in Allem dir, seinem Gott und Vater, dienend, sowohl bei der mannigfaltigen Schöpfung als entsprechenden Vorsehung, das untersinkende Menschengeschlecht nicht verachtete, sondern nach dem Naturgesetz, nach dem geschriebenen Gesetze, nach den prophetischen Überlieferungen, nach der Aufsicht der Engel, da sie mit dem positiven auch das natürliche Gesetz zerrüttet, das Andenken an Flut, Feuer und Schwefel, die ägyptischen Plagen, die palästinensischen Schlachten, da sofort alle ausgerottet werden sollten, aus dem Gedächtnisse verloren: hat er, der Schöpfer der Menschen nach deinem Ratschlusse, selbst es erwählt, Mensch zu werden, der Gesetzgeber unter den Gesetzen, Hoherpriester (und) Opfer, Hirte (und) Lamm. Er hat dich, seinen Gott und Vater, versöhnt und der Welt gnädig gemacht, alle von dem auf ihnen liegenden Zorn befreit.“ (F. Boxler, Die sogenannten Apostolischen Constitutionen und Canones [BKV], Kempten 1874, 281).

⁶⁹ Umgekehrt hatte VI 55,1 gezeigt, dass Gott zwar in jeder Generation Heil wirkt, aber deshalb nicht einfach an der ganzen Menschheit.

se am Volk des Alten Bundes“ ein „Vorspiel“ des „Werks der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes“, das „Christus, der Herr, erfüllt hat“.⁷⁰ Gerade diese heilsgeschichtliche Schau der Liturgie steht auch beim 4. Hochgebet zur Debatte.⁷¹

3 Israel, die Kirche und die Menschheit

Brakmann charakterisiert die Beurteilung des 4. Hochgebets zu Beginn seines Artikel durch einen Gegensatz. Einerseits lege „der ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘ den Text Christen in aller Welt als gültiges Zeichen des Glaubens vor (Nr. 55)“. Andererseits werde „dieselbe Gebetspassage im deutschen Sprachraum einer Kritik unterzogen, die geradezu alles bündelt, was den Abscheu eines rechten Christenmenschen erregen muss“.⁷² Um mein Plädoyer zugunsten der Heilsprärogative Israels nicht in Widerspruch zu dem Zeugnis des kirchlichen Lehramtes bringen zu lassen, zitiere ich dazu zunächst einen Schlüsseltext des Katechismus und seine Interpretation durch Josef Kardinal Ratzinger. Er hat im Rahmen einer großen jüdisch-christlichen Begegnung in Jerusalem zum Thema „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehungen und ihr Auftrag nach dem ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘ von 1992“ gesprochen. Sein Vortrag liegt jetzt in dem Sammelbändchen „Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund“ gedruckt vor.⁷³

Der Katechismus erklärt in Nr. 528 die in Mt 2 erzählte Huldigung der Sterndeuter wie folgt:

„Daß die Weisen nach Jerusalem kommen, um dem König der Juden zu huldigen (Mt 2,2), zeigt, daß sie im messianischen Licht des Davidsterns in Israel nach dem suchen, der König der Völker sein wird. Ihr Kommen bedeutet, daß die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden und von ihnen die messianische Verheißung empfangen, wie sie im Alten Testament enthalten ist. Die Epiphanie bekundet, daß ‚alle Heiden in die Familie der Patriarchen eintreten‘ und die *Israelitica dignitas* – die Würde Israels – erhalten sollen.“

Mit dieser Auslegung von Mt 2 verdeutlicht der Katechismus das alt- und neutestamentliche Theologumenon der Völkerwallfahrt im Blick auf die Sendung Jesu. Dazu schreibt Ratzinger:

⁷⁰ Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ 5.

⁷¹ Vgl. Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 214-217.

⁷² Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 211.

⁷³ J. Kardinal Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Urfelder Reihe 1), Bad Tölz 21998, 17-45.

„Wir können sagen: Jesu Sendung ist demnach die Zusammenführung von Juden und Heiden zu einem einzigen Gottesvolk, in dem sich die universalistischen Verheißungen der Schrift erfüllen, die immer wieder davon sprechen, daß alle Völker den Gott Israels anbeten werden ... Um diese Zusammenführung Israels und der Völker darzustellen, gibt der kleine Text – immer Mt 2 auslegend – ein Lehrstück über das Verhältnis von Weltreligionen, Glauben Israels und Sendung Jesu: Die Weltreligionen können zum Stern werden, der die Menschen auf den Weg bringt, sie auf die Suche nach dem Königtum Gottes führt. Der Stern der Religionen zeigt auf Jerusalem, er erlischt und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.“⁷⁴

Zum Heilsplan Gottes in der Geschichte und der Schrift Israels, also in „Gesetz und Propheten“, hat sich vor kurzem auch die Päpstliche Bibelkommission geäußert. Ihr Schreiben „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ kommt zu folgenden Schlussfolgerungen:

„Man kann ihn [nämlich den göttlichen Heilsplan] nicht philosophisch aus dem Wesen des Menschen im Allgemeinen ableiten. Er offenbart sich in unvorhersehbaren göttlichen Initiativen und vor allem in der Berufung eines einzelnen Menschen, den Gott sich aus der Menge der Menschen auserwählt hat, Abrahams (Gen 12,1-3), und in der Sorge, die Gott für ihn und seine Nachkommenschaft übernimmt. Diese Nachkommenschaft sollte ein Volk werden, das Volk Israel (Ex 3,10). Die Erwählung Israels ist nicht nur ein zentrales Thema im Alten Testament (Dtn 7,6-8), sie bleibt auch im Neuen Testament von grundlegender Bedeutung. Die Geburt Jesu stellt sie nicht in Frage, sondern bestätigt sie erst recht. Jesus ist ‚Sohn Davids, Sohn Abrahams‘ (Mt 1,1). Er kommt, ‚um sein Volk von seinen Sünden zu erlösen‘ (1,21). Er ist der Israel verheißene Messias (Joh 1,41.45); er ist ‚das Wort‘ (der Logos), das ‚zu den Seinen‘ gekommen ist (Joh 1,11-14). Das Heil, das er durch sein Ostergeheimnis gebracht hat, ist an erster Stelle den Israeliten zgedacht [Apg 3,26; Röm 1,16]. Wie es schon das Alte Testament voraussah, hat dieses Heil auch universelle Auswirkungen [Ps 98,2-4; Jes 49,6]. Es wird auch den Heiden angeboten. Tatsächlich ist es von vielen von ihnen angenommen worden, so dass sie die große Mehrheit der Jünger Christi wurden. Doch die von den Heidenvölkern gekommenen Christen erlangen das Heil nur dadurch, dass sie durch ihren Glauben an den Messias Israels der Nachkommenschaft Abrahams eingegliedert werden (Gal 3,7.29). Viele von den ‚Völkern‘ gekommene Christen sind sich nicht genügend bewusst, dass sie von sich aus ‚wilde Schösslinge‘ waren und dass sie ihr Glaube an Christus dem von Gott erwählten Ölbaum eingepfropft hat (Röm 11,17-18).

Die Erwählung Israels hat ihre konkrete Gestalt im Sinaibund und in den Institutionen gefunden, die damit verbunden sind, vor allem im Gesetz und im Heilig-

⁷⁴ Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen (s. Anm. 73) 23.

tum. Das Neue Testament steht in Kontinuität zu diesem Bund und zu diesen Institutionen.“⁷⁵

Die wegen Brakmanns Behauptung ausführlich zitierten lehramtlichen Dokumente skizzieren die Oikonomia Gottes theologisch so, wie Norbert Lohfink und ich sie angesichts der „Menschheitsbünde-Passage“ und der daraus folgenden Israel-Nivellierung des 4. Hochgebets eingemahnt haben. Unsere Sicht des Verhältnisses von Israel und den Völkern, zu denen ja auch wir, die Kirche aus den Völkern, uns zählen müssen, ist also nicht nur durch die Bibel selbst, sondern ebenso durch den Katechismus und das Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission bibeltheologisch gerechtfertigt.⁷⁶ Mehr noch, unsere Verbesserungsvorschläge erscheinen sogar als gefordert, wenn die Kirche ihrer lehramtlichen Theologie auch in den liturgischen Texten entsprechen und „eine lange Tradition von Versuchen, jüdische Wurzeln christlichen Lebens und Betens aus dem Bewusstsein der Christen auszublen- den“⁷⁷, beenden will. Denn Gottes universales Heilswirken läuft, wie Altes und Neues Testament, die eucharistische Tradition und das Zweite Vatikanische Konzil⁷⁸ bezeugen, über die Erwählung eines Volkes, das eine besondere Offenbarung empfängt, weil seine Ge-

⁷⁵ *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk (s. Anm. 14) 162f.

⁷⁶ Die Neuformulierung der „Bundespassage“ im Sinne von Norbert Lohfink, für die die Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommission im deutschen Sprachgebiet wie die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz einstimmig votiert hat (30. Jänner 1998), stellt also das Bekenntnis „des universalen Heilswillens Gottes“ keineswegs in Frage. Dass sie auch dem „exegetischen Konsens“, den Brakmann (*Brakmann*, Foedera [s. Anm. 2] 230) fordert, jedenfalls im deutschsprachigen Raum entspricht, haben schon zuvor die einstimmigen Voten sowohl der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler (21. März 1997) als auch jene der Alttestamentler/Alttestamentlerinnen (2. September 1997) für meinen Minimalverbesserungsvorschlag bewiesen. Der mit überwältigender Mehrheit angenommene Formulierungsvorschlag, den die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler/Alttestamentlerinnen zusätzlich auf ihrer Herbsttagung September 1999 angenommen und an die zuständigen Stellen weitergeleitet hat, berücksichtigt außerdem durch einen eigenen Satz das (ihr unbekannte) Postulat Brakmanns, dass Neuerungen „das Bekenntnis des universalen Heilswillens Gottes nicht, auch nicht nur scheinbar, abschwächen“ sollen (230). Er lautet (zitiert von *W. Groß / H. Nier / M. Theobald*, Glosse. Israel sichtbar machen in der Liturgie, in: ThQ 180 [2000] 147f., hier 148): „Mit deiner Schöpfung hast du einen Bund errichtet und ihr bis zum Ende der Zeiten deine Treue zugesagt. Mit deinem Volk Israel hast du einen Bund geschlossen und es zum Zeugen deiner Gegenwart in der Welt berufen. Durch deine Propheten hast du gelehrt, das Heil zu erwarten.“ *Brakmann*, Foedera (s. Anm. 2) hat diesen Verbesserungsvorschlag nicht mehr verzeichnet.

⁷⁷ *Kapellari*, Judentum im christlichen Gottesdienst (s. Anm. 13) 4.

⁷⁸ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ 14.

schichte mit Gott auf das im biblischen Vollsinn (!) verstandene Heil der ganzen Menschheit ausgerichtet ist. Deshalb dürfen, ja sollen wir in unserer Liturgie Gott für Israel preisen⁷⁹.

4 Zwei Beispiele liturgisch-qualifizierter „Israel-Anamnese“ der christlichen Ökumene

Abschließend möchte ich zwei völlig unterschiedliche eucharistische Hochgebetstexte anführen, die Israel nicht mehr ausgrenzen. Sie illustrieren die „ökumenische Dringlichkeit der Korrektur“⁸⁰ des Israel-„Gedächtnisses“ nicht nur angesichts des christlich-jüdischen Gesprächs, für das sich Brakmann durch die vorgeschlagenen Neufassungen des Foedera-et-prophetae-Satzes keine Verbesserung verspricht,⁸¹ sondern vor allem einmal für den innerchristlichen Raum.

Der erste Text steht in den ostsyrischen Anaphoren der Apostel Addai und Mari, des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius. Sie sind aus einer semitisch-christlichen Tradition hervorgegangen, die sich in der Spätantike in engem Kontakt mit dem Judentum entwickelt

⁷⁹ Damit wird verdeutlicht, was nach der Offenbarung des Johannes bereits die tiefste und innerste Wirklichkeit unserer Liturgie ist. Die Apokalypse beschreibt ja nicht etwas rein Zukünftiges, wenn im siebten Kapitel aus der ganzen Schöpfung die Auferwählten Gottes gesammelt und in das himmlische Heiligtum eingeführt werden. Es sind zwölf mal Zwölftausend und dann noch eine unzählige Schar aus allen Nationen, Völkern und Sprachen. Mit den Hundertvierundvierzigtausend dürfte das Volk Israel gemeint sein und mit den unzähligen Anderen die ihm zugesellte Kirche aus den Völkern. Es könnten aber auch zwei Bilder für die gleiche Vollzahl der Erwählten sein, wobei dann im ersten Bild ihre Israelhaftigkeit, im zweiten ihre Internationalität betont würde. In beiden Fällen wird deutlich, wie sehr das Gottesvolk Israel die himmlische Liturgie durchformt. (N. Lohfink, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chancen, in: LJ 47 [1997] 3-22, hier 21f.).

⁸⁰ Lohfink, Der Alte Bund (s. Anm. 5) 44.

⁸¹ Brakmann, Foedera (s. Anm. 2) 233. Kranemann, Israelitica dignitas (s. Anm. 2) 101, hat zu Recht auf die gebets theologische Gesamtkomposition der Karfreitagsfürbitte für die Juden aufmerksam gemacht, die „wie keine andere innerhalb der Großen Fürbitten des Karfreitags von *anamnetischen Motiven* durchsetzt“ ist, ja als einzige bereits in der Gebetseinladung ein solches Motiv mit sich führt. Obwohl es zutrifft, dass „Juden unserer Tage mehr als die christliche Neubewertung des Alten Testaments oder der heilsgeschichtlichen Rolle Alt-Israels“ erwarten (Brakmann, Foedera [s. Anm. 2] 233), lässt sich die von Brakmann eingemahnte „Wertschätzung der nachbiblischen jüdischen Erfahrungen mit Gott“ (ebd.) jedenfalls nicht ohne sie erreichen. Das gilt in besonderem Maß für die Liturgie, den ersten und wichtigsten Ort der Verkündigung und Auslegung der Schrift.

hat.⁸² Sie sprechen zwar nicht von „Gesetz / Mose und Propheten“, besitzen aber einen in unserem Zusammenhang bemerkenswerten Einleitungsdialog.⁸³ Ich greife die Formulierung der Anaphora der Apostel Addai und Mari heraus,⁸⁴ weil dieses Hochgebet 2001 auch von der römisch-katholischen Kirche als mit dem eigenen Glaubensverständnis vereinbar und liturgisch gültig anerkannt worden ist.⁸⁵ Es dürfte noch vor den kirchentrennenden christologischen Kontroversen des 5. Jahrhunderts, möglicherweise schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Wir hätten es dann mit der ältesten bekannten syrischen Anaphora, wahrscheinlich der von Edessa, zu tun. Wo unsere Hochgebete auf den Ruf „Erhebt die Herzen“ mit dem Satz „Wir haben sie beim Herrn“ antworten, heißt es in der Anaphora von Addai und Mari:

„Bei dir, Gott Abrahams und Isaaks und Israels, dem ruhmreichen König.“⁸⁶

Dieses kostbare Zeugnis altkirchlicher Gebetstradition wurzelt biblisch im Fürbittgebet des Mose auf dem Sinai. Nur Ex 32,13 nennt im hebräischen Masoretentext wie in der syrischen Peschitta die Patriarchen Israels „Abraham, Isaak und Israel“. Die Septuaginta verwendet statt des ungewöhnlichen Namens „Israel“ die traditionelle Bezeichnung „Jakob“, bietet also die einfachere und damit textkritisch sekundäre Lesart. In Dtn 9,26, der Deuteronomiumsparallele zum Mosegebet, führt die Septuaginta aber über die beiden Textzeugen hinaus die Königsanrede Gottes ins Gebet ein: Κύριε κύριε βασιλεῦ τῶν θεῶν „Herr, Herr [hebräisch: ‚Adonaj JHWH‘], König der Götter“. Sie verweist damit intertextuell auf das sogenannte Schilfmeerlied Ex 15,1-18 zurück, wo Jahwe als königlicher Befreier seines Volkes aus der Unterdrückung Pharaos besungen wird (der in der Tora für Gott höchst seltene Terminus „König“ steht in Ex 15,18). Dieser Zusammenhang ist auch von der Anaphora mit dem Prädikat „ruhmreicher

⁸² Zum aktuellen Stand der Erforschung des eucharistischen Hochgebets in der ostsyrischen Tradition, besonders der Anaphora von Addai und Mari, vgl. *A. Gelston*, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, 21-28.

⁸³ Darauf verweist auch *Brakmann*, *Foedera* (s. Anm. 2) 220 Anm. 45. Zu den Stellen in den beiden letztgenannten Anaphoren vgl. *Hänggi / Pahl*, *Prex Eucharistica* (s. Anm. 22) 381 bzw. 387.

⁸⁴ *M. Lang / R. Meßner*, *Das Zeugnis des ostsyrischen Hochgebets der Apostel Addai und Mari*, in: *CiG* 54 (2002) 101f., hier 101. Die beiden Autoren bieten auch eine neue deutsche Übersetzung der Anaphora.

⁸⁵ *Guidelines for the admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East; Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente*, in: *OR* 26. Ottobre 2001, 7f. Deutsch in: *OR(D)* 47 vom 23. November 2001, 9.

⁸⁶ *Lang / Meßner*, *Zeugnis* (s. Anm. 84) 101.

König“ anvisiert. Denn das im Syrischen für „rühmen“ verwendete Verb ist geradezu charakteristisch für den Auszug und speziell für das ihn feiernde Schilfmeerlied (6 Belege). Hier findet sich das in der Anaphora gebrauchte Passivpartizip in Ex 15,2 und 11; in der Syrohexapla steht es in 15,1.6.11. Dazu kommt noch, dass Mose in beiden Versionen seines Gebets (Ex 32,11f; Dtn 9,26) Gott an die Herausführung Israels aus Ägypten erinnert. Damit ist klar:

„Die erste und den Grundtenor des Hochgebets bestimmende Anrede ist demnach die an Gott, insofern er sich Israel als Befreier geoffenbart hat. Diese Anrede ist Programm, unter dem das Kommende steht. Die Anrede ‚bei dir, Gott Abrahams und Isaaks und Israels, dem ruhmreichen König‘ ruft das Exodusgeschehen als für die Kirche schlechthin grundlegendes, identitäts- und gesellschaftsstiftendes Heilsereignis ins Gedächtnis. Dadurch rückt dieses Eucharistiegebet in die Nähe des jüdischen Morgengebets, in dem der Exodus eine tragende Rolle spielt.“⁸⁷

Das zweite Beispiel stammt aus der erneuerten evangelischen Agende von 1999. Sie enthält in einem „Abendmahlsgebet“ („Eucharistiegebet“) zwischen dem Sanctus und den „Einsetzungsworten“ eine Passage, die Gott für sein Wirken an seinem erwählten Volk Israel sowohl in der Geschichte als auch in der Offenbarung seines Willens preist. Der Text lautet:

„Wir preisen dich für die Gnade, die du Israel erwiesen hast,
deinem erwählten Volk:

Du hast es aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt,
du hast ihm das verheißene Land geschenkt,
du hast es heimgeführt aus der Gefangenschaft,
du hast ihm deinen Willen kundgetan durch Mose und die Propheten.“⁸⁸

⁸⁷ Lang / Meßner, Zeugnis (s. Anm. 84) 102. Vgl. ferner R. Meßner / M. Lang, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten, in: A. Gerhards / A. Doeker / P. Ebenbauer (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 371-411, besonders 383 und 392-395.

⁸⁸ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Ausgabe für die Evangelische Kirche A.B. in Österreich [Taschenausgabe], Berlin 1999, 643. Den Quellenangaben zufolge (ebd. 747) geht der Text auf das Lutheran Book of Worship (Ministers Desk Edition), Minneapolis 1979, 221, zurück. Weitere israel-anamnetische Gebete bzw. Gebetspassagen finden sich ebd. 589 (Fürbittgebet für Israel), 632 (Präfation), 652 (Postsanktus), 654 (Präfation), 656 (Geistepiklese). Auch ein Glaubensbekenntnis gedenkt der Erwälhung Israels (ebd. 541). Zu Impulsen des neuen Evangelischen Gottesdienstbuches und zum „Israelkriterium“, einem der sieben „maßgeblichen Kriterien“ für „das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes“ (ebd. 15) vgl. D. Kranemann, Mehr als eine Statistenrolle! Israel in der Dramaturgie der christlichen Liturgie, in: BiLi 76 (2003) 16-27, hier 18-20.

Hier findet sich sogar in evangelisch-lutherischer Liturgie die neutestamentliche Formel „Mose und die Propheten“ (Lk 16,29.31; 24,27; Joh 1,45; Apg 26,22). Sie entspricht sachlich genau der von der Basileios- und Jakobos-Anaphora verwendeten Formel „Gesetz und Propheten“. Anders als das 4. Hochgebet, das die „Propheten“ als Lehrer von Zukunftsverheißungen vorstellt, sieht dieses Eucharistiegebet in ihnen – historisch stimmiger – Verkünder des Gotteswillens. Damit betont es unmissverständlich, dass Gott die Propheten zunächst und vor allem zu seinem Volk gesandt hat. Er hat also durch „Mose und die Propheten“ Israel seine Gnade erwiesen. Sie muss auch die christliche Gemeinde preisen.⁸⁹

⁸⁹ Ein hoffnungsvolles Zeichen katholischerseits ist das für eine sonntägliche Wort-Gottes-Feier vorgesehene „Feierliches Lob I“ der deutschschweizerischen Bischöfe, in: *Liturgisches Institut Zürich* (Hg.), *Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien*, Freiburg/Schweiz 1997, 33-35. In diesem „Lobpreis des Vaters für sein Wort in der Heilsgeschichte“ ist die alttestamentliche Anamnese nach der Schöpfungsstrophe nicht vom zweigliedrigen Schema „Gesetz und Propheten“ strukturiert, sondern folgt der in Lk 24,44 genannten dreiteiligen Kanonformel „Mose – Propheten – Psalmen“. Außerdem wird programmatisch zu Beginn der „Bund mit Israel“ erwähnt. So heißt es nach der Schöpfungsstrophe, durch Akklamationen gegliedert: „Auf dein Wort hast du den Bund mit Israel gegründet. Du hast Mose das Wort deiner Treue anvertraut als Halt und Weisung für dein Volk, als Kraft und Stärke für dein Erbe. [Akklamation]. Du hast die Propheten berufen als Künder deiner Liebe. Durch dein Wort mahnten sie das Volk zu Umkehr und Busse, sagten an dein gerechtes Gericht, spendeten Trost in Not und Bedrängnis. [Akklamation]. Dein Wort hat Israels Sänger bewegt und sie erfüllt mit dem Geist des Gebetes. Deine Weisheit haben sie bekundet, uns gelehrt, deinen Namen zu preisen. [Akklamation].“ (Ebd. 33f.). Vgl. dazu *B. Krane-mann*, *Das „Lob- und Dank-Gebet“ in der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. Zu Genese, Struktur und Theologie eines neuen Gebetselements*, in: *ders. / Th. Sternberg* (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), Freiburg 2002, 205-233, hier 220-223. Ein anderer Gebetstyp als dieses an die Schriftlesungen gut anschließende Lob- und Dank-Gebet liegt im „Feierlichen Lob III“ vor, einem „Sonntagslob“, das sich mit seiner „Danksagung für den Sonntag“ an das Segensgebet über Sabbat und Sonntag in den Apostolischen Konstitutionen VII anlehnt (ebd. 39-41).

Abschnittsgliederung VIII 12, 18-26 Struktursignale und Epoche	Menschengruppen und Einzelpersonen (Zelle): Gott-/Gesetzestreue – Gott-/Gesetzesuntreue	Charakterisierung der Menschengruppen und Einzelpersonen (positiv / negativ)	Gottes Wirken (heil- schaffend / strafend) an Menschengruppen und Einzelpersonen / durch	Begriffe für Gottes Gesetz, Eid bzw. Ver- heißung	Biblische Belege / AT nach der Septuaginta	Seder Abodah ,Atta konanta‘
18-20, 108-126 Σὺ γὰρ θεὸς πάν- τοκράτωρ Die Zeit des Natursetz- setzes [157] Die Urmenschen	αὐτός [=ἄνθρωπος (98)] (111, 114) — γυνή (118)		διὰ Χριστοῦ (108)	νόμος ἑμψυτος (111 [vgl. 157]) ἐντολή (116, 117) ῥῆκος (124)	Gen 2-3	Ebenbild Gottes / <i>Adam</i> und <i>Eva</i>
21, 127-132 Καὶ οὐ τοῦτο μόνον ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ (127)	τοὺς ἐξ αὐτοῦ ... (127) τοὺς ἐμμένειντας σοι (128) — τοὺς ἀποστάντας σου (129)		Paradies, Sündenfall, Begnadigung und Verheißungseid	εἰς πλήτος ... χέως ἐδόξασας ἐκόλασας		
1. Geschlechterfolge nach Adam	Ἄβελ (129-130) — <i>Καὶν</i> (130-131)	ὡς οἰοῦ τοῦ ἀδέλφοκτόνου	προσεξάμενος τὴν θυσίαν <i>ἀποστραφεῖς τὸ δῶρον</i>		Gen 4	
(131) ... καὶ πρὸς τούτους 2. Geschlechterfolge nach Adam	Σὴθ καὶ Ἐνὼς (131- 132) — Ἐνὼχ (132)		προσελάβου μετατέθεικας		Gen 4,25f bzw. 5,1-11 Gen 5,24	<i>Enosh</i>

Abschnittsgliederung VIII 12, 18-26 Struktursignale und Epoche	Menschengruppen und Einzelpersonen (Zeile): Gott- /Gesetzesgetreue — Gott-/Gesetzesuntreue	Charakterisierung der Menschengruppen und Einzelpersonen (positiv / negativ)	Gottes Wirken (heilschaffend / strafend) an Menschengruppen und Einzelpersonen / durch	Begriffe für Gottes Gesetz, <i>Eid bzw. Verheißung</i>	Biblische Belege / AT nach der Septuaginta	Seder Abodah ,Atta konanta'
22, 133-143 Σὺ γὰρ εἶ	δημιουργός τῶν ἀνθρώπων (133)	τῶν φυλακτόντων [νόμους] (135) — τῶν παραβαινόντων [νόμους] (135-136)	μισθιποδοῦτης ἐκδικος	νόμοι (133)		
Siniflut über die Welt τέλος τῶν παρωχηκότων ἀρχῆν τῶν μελλόντων (139- 140)	πλήθος τῶν ἀσεβησάντων (137) — Νῶε (138) ... ὄκτὼ ψυχαῖς (139)	τὸν δίκαιον	κατακλισμὸν ἐπιγαγῶν τῇ κόσμῳ βυσάμενος ἐκ τοῦ κατακλισμοῦ ἐν λάρνακι		Gen 6-9 2 Petr 2,5 1 Petr 3,20	Noe
Feuersbrunst über die Pentapolis von Sodom	τῆς σοδομηγῆς πενταπόλεως (140-141) — Λῶτ (143)	ἀπὸ κακίας τῶν κατοικοῦντων τὸν ὄσιον	φοβερὸν πῦρ ἐξάβιας ἐξαφίσσας τοῦ ἐμπρησμοῦ		Gen 19 Ps 106,34	Babel

Abschnittsgliederung VIII 12, 18-26 Struktursignale und Epoche	Menschengruppen und Einzelpersonen (Zeile): Gott- /Gesetzesgetreue — Gott-/Gesetzesuntreue	Charakterisierung der Menschengruppen und Einzelpersonen (positiv / negativ)	Gottes Wirken (heil- schaffend / strafend) an Menschengruppen und Einzelpersonen / durch	Begriffe für Gottes Gesetz, Eid bzw. Ver- heißung	Biblische Belege / AT nach der Septuaginta	Seder Abodah „Atta konanta“
24, 153-156 Σύ Κύριε 2. Epoche in Ägypten: die Hebräer	Ἰβραῖτους (153) — Αἰγυπτίους (155-156)	ὑπο Αἰγυπτίων καταπονομένους	οὐ περιεῖδες ... ἀλλ' ἔρρησω κολάσας	διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν ἐπαγγελίας (154-155)	Ex 6,8	Amram
25, 157-165 Παραφθειράντων δὲ τῶν ἀνθρώπων Die Zeit des geschrie- benen Gesetzes und des Kultes	τῶν ἀνθρώπων (157) — Μωϋσῆν (161) 'Ααρὼν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ (164) 'Εβραῖτους (164) — [Ἰβραῖτους]	παραφθειράντων τὸν ἅγιον σου θεοῦ ποντα	οὐκ εἶσας πλανᾶσθαι, ἀλλὰ ἀναδείξας δι' αὐτοῦ ... δέδωκας (161) ἱερατικῆ τμη ἐδόξασας ἐκόλασας (vgl. 155-156) προσεδέξω	φυσικὸς νόμος (157-158) πρὸς βοθήειαν τοῦ φυσικοῦ τῶν γραπτῶν νόμων (161-162)	Ex 20 (ff) Jes 8,20 Lev 8	Mose Aaron - für Israel

